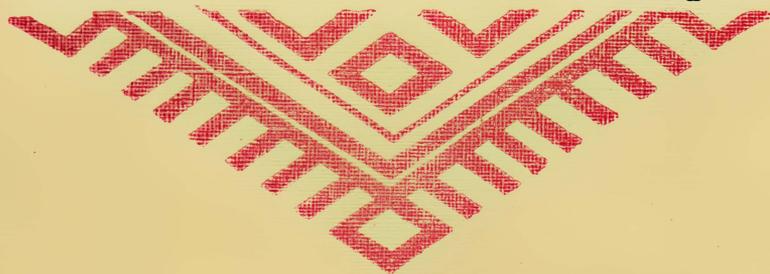




**ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ
УДМУРТОВ:
обряды, обычаи, поверья**



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

ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ
УДМУРТОВ:
обряды, обычаи, поверья

ИЖЕВСК, 1989

ББК $\frac{82.3(2) + 63.5(2)}{\Phi 75}$

Ответственные редакторы: **Т. Г. Владыкина, Л. С. Христолюбова**

Рецензенты: кандидат филологических наук, доцент УдГУ
Э. А. Тамаркина; кандидат филологических наук, член Союза писателей СССР **Н. П. Кралина**

Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья.— 172 с.

Рассматриваются малоисследованные вопросы, находящиеся на стыке этнографии и фольклора. Наряду с общими вопросами этнической культуры исследуются локальные традиции.

Сборник рассчитан на студентов, учителей, культпросветработников, всех интересующихся удмуртской культурой.

10602—6(89)
042 (02) 7

ББК $\frac{82.3(2) + 63.5(2)}{\Phi 75}$

© УрО АН СССР, 1989.

НРАВСТВЕННО-ЭТИЧЕСКОЕ ВОСПИТАНИЕ ДЕТЕЙ В УДМУРТСКОМ ОБЩЕСТВЕ

(по фольклорным материалам)

На протяжении многовековой истории человечества людей всегда волновали и будут волновать проблемы воспитания детей. От того, каким растет молодое поколение, зависит будущее любого народа, любой страны. Так было во все времена. Люди веками вырабатывали (эмпирически, часто стихийно, методом проб и ошибок) педагогическую культуру, которая пронизывала все стороны жизни общества. Как писал исследователь чувашской народной педагогики Г. Н. Волков, «воспитательные традиции проявлялись и в отношении к природе, и в поэзии земледельческого труда, и в устном народном творчестве, и в удивительных народных ремеслах, и в красоте одежды, и в прославленных законах гостеприимства, и в добрых обычаях хорошего тона и правилах приличия»¹.

Значение прогрессивных традиций, откристаллизовавшихся в целях и воспитательных традициях народной педагогики, советской школой, педагогической наукой оценивается положительно, между тем изучены они весьма слабо. Ждет своего исследователя и народная педагогика удмуртов: научные публикации по этой проблеме пока малочисленны и ограничиваются отдельными аспектами². Изучению небольшого вопроса посвящена и данная статья: в ее задачу входит выявление на основе произведений устного народного творчества тех нравственных установок, того идеала поведения, которые были присущи сознанию удмуртского крестьянства в период капитализма и которые они стремились привить в подрастающем поколении.

Народная педагогика как свод незафиксированных в письменных источниках целей, приемов и средств воспитания во многом может быть понята через устное народное творчество. Но при этом надо иметь в виду, что «в народной педагогике не было воспитательных средств, отличных от отношений реальной жизни,

поэтому устное народное творчество отражает главным образом не систему этих средств, поскольку они воспринимались народом как сами собой разумеющиеся, а требования к духовному и физическому облику личности, выражающие идеал народного воспитания, его цель»³.

В развитии нравственных сил подрастающего поколения активно участвовали одноклассники, друзья, соседи, сельская община, но выдающаяся роль в этом деле отводилась семье. Она являлась низшей хозяйственной единицей общины, ее первичной социальной ячейкой, во взаимодействии с общиной реализовывавшей организацию стереотипов группового опыта, осуществлявшей аккумуляцию и межпоколенную трансляцию этнической специфики и традиций. Кроме того, она выполняла важную функцию производства и воспроизводства членов общины, в этом крестьяне видели одну из основных ее целей. Бездетность удмуртами воспринималась не только как несчастье, но и как позор. Недаром и народные пословицы гласят: «Бедные супруги — сироты» (Нылпйтэк кышно-картъёс — сиротаос), «Дом детьми весел» (Корка нылпиен шулдыр), «Двор скотиной красен, дом — детьми» (Азбар пудоен чебер, корка — нылпиен)⁴, а в одной из народных песен поется:

*Зарниен но азвесен мар-о бен карод? Злата-серебра не надо,
Со интые мед луоз вордэм нылпиед. Если не взрастишь детей*⁵.

К детям следовало относиться с любовью: «Ребенка розгой и криком не выучишь» (Пиналэз ньорын но черекъяса уд дышеты), «Земля любит навоз, а ребенок ласку» (Музьем яратэ кыедэз, пинал нуны вешамез), но и заласкивать их не следовало: «Лишняя похвала — только порча» (Мултэс ушьян — сьорон гинэ). От детей требовалось уважительное и почтительное отношение к родителям. «Отцовы слова тяжелы, но в доме его тепло» (Атайлэн кылыз туж чурыт, нош корказ шунит), «Мать с отцом плохому не научат, худо не отзовутся» (Анай-атай уродлы уз дышетэ, уродзэ уз вералэ) — учила народная мудрость. «Отцы заботятся о добром воспитании детей, а дети, в свою очередь, исполняют их распоряжения» — читаем в одном из документальных источников, подтверждающем в данном случае фольклорные свидетельства⁶.

Все прогрессивные воспитательные традиции удмуртских крестьян, будь то нравственное, физическое, эстетическое или любое другое, коренились в глубинах трудовой жизни народа. Традиции были непосредственно вплетены в процесс жизни, воспитание осуществлялось в контексте реальной трудовой деятельности. Трудолюбие ставилось во главу угла в воспитании подрастающего поколения, это качество народом определенно считалось фундаментом личности, одним из главнейших нравственных ее мерил. «Труд

дороже золота» (Уж зарнилэсь но дуно) - гласит удмуртская поговорка. Полагая счастье в труде, народ говорил: «Без труда счастья не увидишь» (Ужтэк шудэз уд адзы). Родителям в воспитании трудолюбия отводилась решающая роль. В народе говорили: «От плохого семени и плод плохой» (Урод кидыслэн емышез но урод), — подразумевая, что плохие родители хороших детей не воспитают. Личный пример родителей был самым эффективным воздействием, самым лучшим наглядным уроком. Под наблюдением и с помощью отца, матери дети исподволь включались в круг хозяйственных забот семьи и незаметно впитывали простую и мудрую мораль «без работы хлеб не придет» (ужтэк нянез уд басыты). С малых лет в детях воспитывалось глубокое почитание земли и хлеба как источников жизни человека. Детей приучали не говорить плохого слова о земле, им с детства внушались некоторые запретные и ограничительные установления, направленные, по мнению взрослых, на бережное отношение к земле. С почтительным отношением к земле передавался опыт ее обработки, народные знания о способах выращивания хлеба. В детях формировалась мысль, что сила человека — в земле, и прекрасной иллюстрацией к этой мысли являлась легенда об Эштэреке, сила которого заключалась в его неразрывной связи с землей-кормилицей. О хлебе народ говорил «хлеб велик» (нянь быдзым). Худое слово и обращение с хлебом считались проявлением крайней безнравственности. Хороший человек в народе сравнивался с хлебом: «Этот человек как хлеб ржаной» (Зег нянь кадь та адями), в смысле — добр, надежен. Признавая непреходящую ценность хлеба, народ риторически спрашивал себя: «Ржаной хлеб кому приедался?» (Зег няньлэсь кин вуёмем?) Ни одна крошка не сметалась взрослыми со стола на пол. Со спокойной совестью бросали крошки лишь на поле, приговаривая при этом «корни в земле» (выжыез музын).

Особое внимание в народе уделялось предупреждению проявления в детях лени. Формирование трудолюбия считалось высшим долгом родителей, а лень — следствием плохого семейного воспитания. Лень и безделье являлись постоянной мишенью насмешек, укоров и упреков, что нашло яркое проявление в поговорках и поговорках. «Ленивому всегда праздник» (Азьтэм муртлы котьку праздник), «У лентяя и рубашка болит» (Азьтэм муртлэн дэрэмез но висе) — высмеивал народ лентяев. Общественное мнение внушало и старым и молодым мысль, что здоровый человек не должен сидеть без дела. Мальчиков с малолетства привлекали к жатве, сенокосу, боронованию, их учили молотить, свозить снопы на ток, давали необходимые навыки в ремеслах, учили секретам охоты, рыболовства, пчеловодства. Матери обучали своих дочерей полевым работам, рукоделию, включавшему шитье, прядение, ткачество, вышивание, вязание. Много места занимало обучение

девочек приготовлению пищи. Поощрение, похвала были естественными оценками детского труда; плохо выполненное дело, неуважительное отношение к чужому труду, в свою очередь, могли повлечь за собой наказание, порицание, осуждение. Над детьми, которые не овладели мастерством и умением, соответствовавшим по местным представлениям, их возрасту, начинали насмехаться. О постоянном воздействии общественного мнения в этой форме свидетельствуют насмешливые прозвища для неумелых, прочно вошедшие в речевой оборот народа: «мырк» (тупой), «йёспёртэм» (бестолковый), «чутыртэм ки» (руки-крюки) и т. д.

Не отрицая значения физической красоты, народ всегда связывал ее с духовным миром человека, его нравственностью, умом, трудолюбием. «Не смотри на красоту, смотри на работу» (Эн учкы чеберез шоры, учкы солэн ужамез шоры) — учит народная мудрость. Глубокий смысл заключен в афоризмах: «Мухомор красив, да в пищу не идет» (Кут кулон губи чебер ке но, сыны уг яра), «Коня не по седлу ценят, человека не по одежде уважают» (Валэз энerezья уг дунъяло, адямиез дйськутэзья уг данъяло), «Красота-то ладно, был бы ум» (Чеберез чок, визьмыз медло), «Влюбился в красоту, разочаровался ленью» (Чебер шуса синмаськи, азьтэм вылэм, алдаськи).

Деревенская этика, осуждавшая бездельников и лентяев, остро звучала и в народных сказках. Так, в сказке «Лентяйка» показан бедняк, который приучил жену-лентяйку к работе, подвергнув унижительному наказанию: посадил на муравиную кучу и привязал к дереву. В сказках о животных в аллегорической форме также показано, как скромные и трудолюбивые люди, как правило, одерживают победу над ленивыми, жадными и наглыми зверями.

Как одно из ценных качеств человека рассматривалось умение работать в коллективе, поэтому детям с малолетства внушались преимущества дружной работы. «Одному и иголку тяжело поднимать» (Оген венез но жутьны секыт), «Одна пчела много меду не принесет» (Одйг муш уно чечы уз люка) — выразительно сказано в пословицах. На общинных или деревенских «помочах» общественное мнение через песню, пословицу, поговорку, меткое слово всегда выделяло лиц, наиболее успешно овладевших тем или иным приемом, осуждало и высмеивало неловкость, небрежность или неприемлемые новшества. Молодежь не раз слышала, как об искусных работниках, мастерах отзывались «у него золотые руки» (солэн зарни киосыз), а о лодырях, болтунах, неумелых и нерадивых высказывались едко и метко — «гын тул» (тупица), «кыыз мажес» (руки как грабли) и т. д. О них же сочинялись насмешливые афоризмы: «Язык острый, да руки тупые» (Кылыз лэчыт, кыыз мырк), «Делал лодку, да даже весла не вышли» (Быдэс пипуэз пыж лэсьтыса, полыс но поттымтэ).

Одной из непреходящих ценностей народного воспитания являлись любовь к родине, родным местам, родному языку. «В чужом доме долго не проживешь» (Муртлэн корказ кема уд улы), «Человек, забывший свою родину,— заблудившийся человек» (Ас палзэ вунэтэм адями — йыромем адями), «Ищи жемчуг в море, ум — в народе» (Марзәнэз зарезьысь утча, визез — калыкысь), «Забудешь родной язык — забудешь и родную мать» (Вордскем кылдэ ке вунэтйд, вордэм нэнэдэ но вунэтод) — гласят народные пословицы. И герои народных сказок, где бы они не были, какие бы богатые страны и царства не видали, в конце концов всегда возвращаются к родным местам.

Идея неразрывной связи со своим народом сквозила и в песнях. «Если на чужбине мы останемся, кто зароет нас в земле сырой?» (Ятлэн музъемаз ми ке кылим, милесьтым лыэз кин октоз?) — поется в одной из рекрутских песен⁷. С детских лет слышал удмурт народные песни о родных полях, лесах, водах, о горечи разлуки с родиной и родными. Сужение мира, вселенной до родной деревни свидетельствовало не об ограниченности патриотического чувства народа, а о конкретности его проявлений, о восторженно возвышенном отношении к родному краю: вселенная без родины не имеет ни смысла, ни значения⁸. «Чужая сторона — не родина» (Мурт дунне — дунне өвёл) — говорил народ.

Знакомясь с космогоническими представлениями, мифологией, историческими преданиями, легендами и другими произведениями устного народного творчества, юное поколение приобщалось к народной философской мысли, попыткам дать естественно-научное объяснение явлениям природы, окружающей действительности, получало сведения о древней истории своего народа. В эпической форме предания доводили до подрастающего поколения сведения о давно минувших событиях, фактах, подвигах богатырей, которые воспитывали у молодежи любовь к родной земле, уважение к народным героям, формировали у них патриотическое сознание и чувства («Мардан Атай и Тутый», «Ватка и Калмез», «Дондинские батыры» и др.) И хотя в преданиях почти всегда присутствует элемент вымысла, объясняющийся удалением исторической основы от конкретных событий, фактов, передач из уст в уста и добавлением подробностей рассказчиками, это не просто фольклорное прошлое, а живая традиция, использовавшаяся в воспитании новых поколений, это «история, рассказанная самим народом»⁹ и обращенная к потомкам.

Если тема воспитания привязанности к родительскому дому, к деревне, в которой родился, к краю, где покоятся предки, в произведениях фольклора 2-й половины XIX в. нашла яркое отражение, то идея гордости за свой народ, радости от осознания себя удмуртом, прославления родного языка звучит очень слабо. Объ-

яснение этому, по-видимому, следует искать в социально-исторических условиях жизни народа. Великодержавная политика царизма, пренебрежительное отношение к удмуртам как к инородцам со стороны местного чиновничества и даже части крестьян-русских выработывали, с одной стороны, настороженное отношение к русским, с другой — уничижительное мнение о себе; удмурты начинали видеть себя такими, какими видели их соседи, в первую очередь — русские¹⁰. Это ярко проявилось в поговорке «Русский — медведь, татарин — волк, удмурт — рябчик» (Зуч — гондыр, бигер — кион, удмурт — сяла), в кратком афоризме «Надо терпеть, терпение не переломилось еще» (Чидано, чидан чигымтэ) и др. Этноразделительное сознание сквозило и в традиционных запугиваниях детей: «Вот придет татарин — унесет с собой» (Бигер лыктыса сьбраз нуоз), «Не будешь слушаться, русскому отдам» (Ӧд ке кылзйськы, зучлы сёто) и т. д.

В целом же, несмотря на то, что контакты с соседями не всегда носили ровный характер, удмуртский народ никогда не культивировал в подрастающих поколениях чувств неуважения, тем более ненависти к соседним народам. Элементы русской, татарской, марийской культур прочно привились в культуру удмуртов и стали естественной и неразрывной ее частью. О марийцах удмурты говорили: «Мариец и удмурт — одного корня дерева» (Порен удмуртэн — одйг выжыкысь потэм писпу), к непосредственным соседям — татарам — южные удмурты обращались не иначе как «друг» (уром), многие взрослые знали язык соседей и учили этому своих детей, в народе складывались сказки, загадки, пословицы и поговорки о Москве, Казани, русском и других народах, молодежь приучалась уважать их обычаи и т. д., словом, миролюбие, незлопамятность были естественными и передавались подрастающим поколениям.

Народная педагогика большое значение придавала воспитанию уважения к старшим. В таком социальном организме, как община, где производственная основа зависела от приобретенных опытом навыков, культивирование уважения к самому старшему поколению было совершенно естественно. Наряду с производственным авторитетом для социального положения стариков имела значение и роль обычая в деревне: на стариков ссылались в спорах, на них опирались в религиозно-этических вопросах. Из общинников преклонного возраста состояли неформальные органы власти — «суд стариков» и наиболее авторитетная часть сельского схода. Социальная значимость стариков определялась и тем, что они выполняли значительную часть неформальных ролей в общине — знахарей, жрецов и пр., оказывавших несомненное влияние на взаимоотношения и настроения односельчан. «Старики зря не скажут» (Пересьёс токма уз вералэ) — внушалось молодежи.

Детей с малых лет приучали к скромности, вежливости, послушанию и долготерпению. О молодых людях со скромным характером всегда можно было услышать похвальные отзывы, и наоборот, вмешательство в дела взрослых, возражения старшим вызывали отрицательную реакцию общинников. «Не выделяйся среди других, будь как все», «Живи, как люди живут» (Калыклэс эн пёртэмъяськы, калык валлин ул) — наставляли удмурты своих детей, что, несомненно, сковывало инициативу, творческое начало в молодом человеке. Не могла не накладываться своего отпечатка на личность и другая заповедь, внушаемая детям с малых лет: «надо терпеть» (чидано). Всякий раз, когда поведение молодых выходило за рамки общепринятых норм и понятий, реакция близких, родных, друзей была однозначной: «Что люди (соседи, старики) скажут?» (Мар калык (бускельёс, пересьёс) шуозы?)

При встречах на улице дети и молодые люди обязаны были первыми здороваться с более пожилыми. Первыми кланялись и богатому. Правила хорошего тона включали в себя сложившиеся стереотипы добрых пожеланий, словесных приветствий, которые усваивались детьми с малолетства. При встречах удмурты приветствовали друг друга: «Здоровы ли? Все ли хорошо?» (Зечесь-буресь-а? Чырткемесь-а? Умоесь-а?) При входе в дом спрашивали: «Как поживаете?» (Кыче-мар улйськоды?), если хозяев заставали за обеденным столом, высказывали пожелание: «Пусть еда будет вкусной» (Ческыт мед кошкоз). Хозяйева, в свою очередь, вошедшего всегда приглашали за стол. Нищие, зайдя в любой дом, обязательно получали хотя бы кусок хлеба. Выходящему в дорогу желали: «Пусть дорога будет гладкой» (Сюресэд вольыт мед луоз. Зеч ветлы), работающему — «Пусть силы прибавятся» (Кужмо кариськы) и т. д.

Прививая детям общепринятые нормы поведения, родители часто прибегали к своеобразным наставлениям-запугиваниям, предупреждавшим ребенка от нежелательных поступков и отучавшим от вредных привычек: «Если лежа будешь кушать, лентяем станешь» (Выдыса сиськид ке, азьтэм луод), «В доме свистеть нельзя — шайтан поселится» (Коркан шуланы уг яра — шайтан кузё-яськоз), «Не ешь с ножа — злым будешь» (Пурт вылысь эн сиськы — лек луод), «Не передразнивай — на языке чирей появится» (Эн пышкылы — кыл йылад яра тэтчоз) и т. д.

В представлении крестьян, одно из ценнейших качеств человека — бережливость, но при этом в деревенской этике на одном из первых мест стояла щедрость к людям, гостеприимство, умение жить в ладу с соседями, почитание родственных связей. «Если будешь щедрым, гостеприимным к людям, твой достаток никогда не иссякнет» (Калыклы шырыт луид ке, ваньбуред ноку но уз кулэсмь), «Если странника даже водой угостишь, жизнь твоя впе-

реди всегда будет доброй» (Сюресчи муртлы ву но сектад ке, азьлань улонэд котьку но жеч луоз) — учат народные пословицы. В детском сознании яркими страницами запечатлевались моменты приема гостей, запоминались прекрасные гостевые и застольные песни, свадебные напевы, в которых звучала вековая народная мудрость:

*Асьмелэн но бен даурмылэсь
Марвёс али но кылёз?
Кылёз одйг та валче но бен,
Ой, улэммы.*

*Что мы оставим детям,
Идущим за нами вслед?
Наши любовь да согласие
На много лет¹¹.*

«Без взаимной поддержки, взаимных одолжений индивидуальное крестьянское хозяйство вряд ли могло бы выстоять в повседневной борьбе с социальными и природными бедствиями»¹², поэтому крестьяне очень активно стремились воспитать в своих детях желание и умение приходить на помощь вовремя. «Кто приходит на помощь вовремя, тот дважды оказывает помощь» (Кин соку ик юртэ, со кык пол юртэ), «Не живи только для себя, помогай и другим» (Ачид понна гинэ эн улы, мурт понна но тыршы) — учила народная мудрость. Большой воспитательный заряд нес в себе обычай крестьянской взаимопомощи — «веме», обязательность которого глубоко осознавалась крестьянами.

Бесчестным считалось в народе обманывать своего же брата — крестьянина: «У лжи ноги коротки» (Пояськонлэн пыдъёсыз вакчесь), «Обманом сыт не будешь» (Алданэн кёттэ уд тыры), но что касается чиновников, купцов, духовенство, то обманывать их, как полагали крестьяне, сам бог велел. Крестьянский мир считал, что без обмана, без хитростей отношения с «господами» вообще строить нельзя¹³. Не случайно во многих народных сказках мы встречаем образ ловкого, смелого, сообразительного работника, а рядом с ним — тупого, самодовольного, ненавистного хозяина — попа или купца. Батрак Иван («Поп и батрак») ловко околпачивает попа, заставив его убедиться, что масло из погребка воруют иконы святых, Лопшо Педунь из сказки «Жадный купец» наказывает жадного, но глупого купца, посоветовав ему в течение дня поддерживать вилами солнце, чтобы оно дольше не садилось. Едким сарказмом были наполнены и пословицы о богатых: «Не связывайся с богатым — даст горсточку, потребует пудовку» (Узыр муртэн эн кушласькы — кырымен сётоз, пудовкаен кыскоз), «У богатого из порезанного пальца и то кровь не побежит» (Узыр муртлэсь чиньызэ вандыса но вир уз поты).

Будучи народом немногословным, удмурты воспитывали в своих детях умение ценить силу меткого выражения. «Сердечное слово три зимы греет» (Сюлмысь потэм кыл куинь толэз но шунтоз). «Слово не стрела, а сердце пронзает» (Кыл пукуйч ёвл, нош сю-

лэмез бышкэлтэ) — читаем мы в народных пословицах. Болтунов народ характеризовал кратко — «деревянный колокол» (пу гырлы).

Большим пороком в народе считалось воровство. Детям с ранних лет внушали правило: «Чужим сыт не будешь» (Муртлэнэн кóтыд уз тыр), и к нарушителям его всегда применялась строгая мера наказания. Уличенного в краже общинника могли подвергнуть денежному штрафу, заключению в «кутузку» при волостном правлении, телесному наказанию розгами и т. д. Крайней мерой наказания могло явиться изгнание из деревни или убийство провинившегося. Как писал В. Кошурников, удмурты «прибегают иногда и к убийству, но только в защиту от дерзкого вора, преследовавшего их постоянно. В этом случае они расправляются силой деревни и уже не стараются о сокрытии следов преступления»¹⁴. К быстрой расправе (самосуду) народ прибегал особенно в тех случаях, когда преступника ловили с поличным на месте преступления. В таких случаях вора подвергали публичному посрамлению: со связанными руками, с подвешенной украденной вещью (сноп, кусок холста, овчина) водили по деревне в сопровождении толпы и избивали. По полевым этнографическим материалам, жестокая расправа с ворами в удмуртской деревне имела место еще в начале XX века. «У бессовестного (прикрытого кирзой) лица — нет лица» (Сурон бамлэн бамыз öвöл), — с презрением говорил народ о преступнике. «На чужое рот не раскрывай» (Муртлэн дасез шоры ымдэ эн усьты), «Тайное становится явным» (Лушкем ужез уд ваты) — внушала народная педагогическая мудрость.

Едко высмеивал народ в своих изречениях злоупотреблявших спиртными напитками: «У пьяницы совесть на базаре» (Юись муртлэн възьтэз базарын), «Пьяный хуже дурака» (Кудзем мурт визьтэмлэсь но урод). О пьяницах говорили коротко и презрительно — «пропойца» (тордос). В назидание молодым звучали народные пословицы «Хлеб ставит, вино валит» (Нянь султытоз, вина погыртоз), «От горькой не будет добра» (Курытсэ юыса жече уд поты), «Вино хотя и чистое, а жизнь мутит» (Вина чылкыт ке но, улонэз пожа).

Трезвый образ жизни был одним из условий при выборах кандидатов на общественные должности. Вот, к примеру, выдержка из приговора крестьян Большеучинского сельского общества Малмыжского уезда: «Все избранные лица поведения хорошего, под судом не были, ни в каких предосудительных поступках не замечались, виноторговлей не занимаются и возлагаемые на них обязанности могут отправлять исправно и без расстройства своего хозяйства»¹⁵.

Когда дело касалось нравственности, община вмешивалась в частную жизнь даже тех лиц, которые были приписаны к данному

обществу, хотя и не пользовались в нем земельным наделом. Так, к примеру, удмурты с. Селты решением схода объявили своему односельчанину Л. М. Столбову, чтобы тот выселил свою квартиру Опарину с семейством, так как «она и ее дети, не имея определенных занятий, живут по крестьянству довольно открыто, сыновья покупают водку, шатаются с песнями по селу, замечаются за ними и кражи в огородах, дочери порочного поведения»¹⁶.

В компетенции общины находился вопрос о высылке в Сибирь неугодных ей членов, и при необходимости она прибегала к этой мере наказания. В качестве примера приведем любопытный приговор крестьян Игринского сельского общества Глазовского уезда от 4.11.1877 года: «Крестьянин нашего общества К. Корепанов и родные его сыновья Семен, Николай и Абросим семейную свою жизнь ведут нехорошую, производя между собой contemporaneous ссоры, брани и драки, собственно потому, что все они занимаются кражами, за что Козьма Корепанов и сын его Семен неоднократно были уже наказаны розгами, были заключаемы в тюремное помещение, Николай и Абросим хотя и не были еще судимы, но как отец их Козьма, так и означенные сыновья его, много раз были нами замечаемы в кражах, за что оставались не судимыми только по пронируемости их, в настоящее время по таковому развратству поведения семейство это положительно нетерпимо для нашего общества. А потому мы, старшие домохозяева, единогласно постановили приговор на предмет удаления их из места жительства в Сибирь»¹⁷.

Как видим, в применении средств нравственного воспитания народная педагогика иногда придерживалась довольно жестких мер, было в ней немало и дикого, темного, попиравшего человеческое достоинство. Главный упор в воспитании делался на послушность, покорность, верность. Последнее особенно касалось воспитания дочерей. Почтительная дочь, верная жена, покорная невестка — вот положительные героини нравоучительных произведений. «Девушке не обязательно быть красивой, но работающей она должна быть обязательно» (Нылмурт чебер медам лу, ужас мед луоз), — говорили в народе. Жене предписывалось оказывать мужу послушание, быть рачительной хозяйкой, доброй и мудрой воспитательницей своих детей. «На последнее обстоятельство мужья обращают особое внимание, обвиняя во всем мать, если дети к работе ленивы... Бывали случаи, когда вотяки бросали своих жен из-за лениности детей»¹⁸.

В представлении крестьян, человек не был достоин уважения, если он не соблюдал норм и заветов предков в религиозной жизни. Молодежи внушалось, что поклонение «старым богам» — один из залогов счастливой жизни на земле. Несчастья, беды, неурожай, болезни часто объяснялись как результат падения веры, наруше-

ния древних обычаев, неуважения к памяти предков. В качестве одного из самых жестких мер наказания к провинившимся практиковалось «отлучение» от жертвоприношений, что вызывало большой резонанс в общественном настроении деревни. Молодежь часто становилась свидетелем резко отрицательного отношения «мира» к тем общинникам, которые «предавали» традиционную веру и принимали крещение. Приверженность языческой вере порой приводила к тому, что «однодеревенские жители даже разделяются на две партии, не сочувствующие одна другой, хотя явно не враждующие, однако несогласных участвовать в жертвоприношениях, старики иронически называют «виль дзюцьёс», т. е. «новые русаки»¹⁹.

К числу основных понятий, которые должны были усвоить дети, принадлежало уважительное отношение к святыням — культовым местам и сооружениям. О священных рощах удмуртов В. Н. Харузина писала, что в них «ни один вотяк не решится срубить дерева, всей деревней их чистят и держат опрятно»²⁰. По свидетельству Г. Е. Верещагина, в священных местах «инородцев» «даже русские не позволяют себе ни срубить дерева, ни глумиться»²¹. Сруб деревьев, кража вещей из святилищ и другие поступки, считавшиеся по деревенской этике святотатством, надругательством над верой, неминуемо, в представлении крестьян, должны были привести к болезни, даже смерти совершившего этот дурной акт.

Религиозно-этическое воспитание удмуртских детей представляло собой довольно сложное и противоречивое явление. С одной стороны, верность язычеству, с другой — необходимость поклонения христианскому богу и соблюдения христианских обычаев приводили к тому, что крестьяне воспитывали в молодежи двоеверие. Хотя в отношении христианства надо заметить, что как такового сознательного и целенаправленного воспитания в духе православия со стороны взрослых не было: христианство насаждалось в удмуртском обществе «извне», и крестьяне соблюдали его обычаи под нажимом властей, даже не понимая до конца догматов православия. По примеру взрослых подрастающее поколение также молилось и христианскому богу, и своим божествам и духам, старалось их как-то слить в единое. Не удивительно поэтому, что Нюлэсмурт (Лесной человек) имел черты Николая угодника, а Инмар — Иисуса Христа, что в святилище «куала» рядом с воршудной коробкой стояли иконы и т. д. Разумеется, у нас нет оснований противопоставлять христианство и язычество. В конечном счете они оба основывались на вере в сверхъестественное и давали молодежи одинаково неверное представление о силах природы.

В процессе воспитания особое значение придавалось соблюдению религиозных запретов (табу). Ими определялись хозяйствен-

ная, социальная жизнь человека, его поведение. Запреты выражались как требования, предъявляемые обществом ко всем членам, включая детей, выполнение которых необходимо для достижения успехов в сельскохозяйственной и других видах деятельности. Наличие религиозно-этического элемента особенно четко проявлялось в связи с началом определенного цикла сельхозработ. Так, например, «начало каждого рода полевой работы, время пирушки по случаю окончания той или другой работы назначается общиной. Никто в отдельности не может начать полевой работы, не вправе работать во время жертвоприношений. Виновного на первом же сходе привлекут к ответственности»²². Перед первым весенним выходом на поле общинная сходка выбирала специального человека — «шудо» (счастливец), который первым выезжал на пашню, так как считался удачливым во всех своих начинаниях, подобного же человека выбирали и на начало жатвы, его называли «капчи ки» (легкая рука). Во время цветения хлебов запрещались всякие работы, связанные с повреждением поверхности земли, так как земля считалась беременной. В этот период, продолжавшийся около 10 дней, нельзя было копать, рубить дрова, возводить постройки, косить, стучать, полоскать белье в реке и т. д. Не разрешалось одеваться в пеструю или цветную одежду, иначе, мол, на поле будет такая же пестрота. Выполнение этих запретов было неукоснительно для всех, община строго следила, чтобы не было нарушений, провинившихся строго наказывали. Так, у женщины, осмелившейся полоскать белье в реке, могли ее белье уничтожить, саму ее ожидал гнев односельчан. По полевым материалам, провинившуюся женщину старики могли даже вымазать дегтем²³. Таким образом, по словам В. Тихонова, каждый член общества «прекрасно знает обычаи своей местности и ни в каком случае не затруднится, как ему нужно поступить, чтобы согласовать свои действия с этими обычаями. Он не учится им намеренно, но проводя всю свою жизнь под руководством и в обществе старших, узнает их с самого детства, узнает их своим личным опытом, на примерах своей собственной семьи, соседей, наконец, всех односельчан»²⁴.

Отмечая, что педагогические воззрения удмуртского народа тесно переплетались с его языческими воззрениями, не следует забывать, что в процессе труда человек постепенно приходил к пониманию того, что ряд окружающих объектов внешнего мира существует независимо от него, его сознания. Эта стихийная уверенность в существовании объективной реальности ежедневно подтверждалась жизнью. Она давала единственно правильную ориентировку. Поэтому в народной педагогике нашли отражение не только иллюзорные представления, но и стихийно-материалистические взгляды крестьян, что подтверждается системой воспита-

ния через труд, природу, формирование умственных и нравственных качеств личности. Об этом свидетельствуют и народные афоризмы: «Молитвой не пашут, похвалой не жнут» (Молитваен уг гыро, ушьясьсконэн уг арало), «У бога уши не слышат» (Инмарлэн пельыз уг кыл), «Не жди, что бог даст» (Инмарлэсь сётэмзэ эн возьма) и др.

Рассмотренный материал позволяет сделать вывод, что в народе действовал целый кодекс неписаных морально-этических норм, которые требовали глубокого уважения к старшим, заботливого отношения к слабым и сиротам, доброты и отзывчивости; человек призывался к сердечной мудрости и умственной премудрости. Устное народное творчество, будучи глубоко нравственным, высмеивало жадность и злобность, зависть и трусость, пьянство и хвастовство. В пословицах и поговорках в форме наставлений, пожеланий, советов, предупреждений излагались жизненно важные истины, которые благодаря своей конкретности, образности, ритмичности и краткости способствовали быстрому запоминанию их детьми и хранению в памяти народа²⁵. Именно в пословицах и поговорках наиболее полно отражен народный идеал личности, совокупность человеческих качеств, одобряемых народом, и пороков, презираемых им.

Оригинальный свод нравственных поучений представляли собой и народные сказки. Если пословицы кратко выражали программу народного воспитания, то сказки, легенды, предания создавали образы героев, которым следовало подражать, в художественной форме воссоздавали образцы выполнения требований народной морали²⁶. В сказках всегда изображался таинственный мир, где действовали необыкновенные герои, где свет, правда и справедливость побеждали зло, несправедливость, ложь. Герой народных сказок не озлоблен, не ожесточен, а наоборот, сердце у него доброе и отзывчивое, разум светел и ясен, руки ловкие и умелые. В сказках о животных высокомерие, бахвальство, самонадеянность, коварство, приписываемые медведю, волку, лисе, помогали детям поостроже взглянуть на себя, окружающих людей²⁷.

Педагогическая мудрость народа ярко проявлялась в обрядах, обычаях, традициях. Обычай строго регламентировали поступки в конкретных ситуациях, регулировали поведение личности в той или иной сфере жизни и деятельности, касались межличностных отношений, требуя проявления таких нравственных качеств, как вежливость, тактичность, гостеприимство. Традиции формировали такие социально значимые качества, как дисциплинированность, исполнительность, честность.

Нравственные идеалы удмуртского крестьянства 2-й половины XIX в. несли в себе общечеловеческое начало и были присущи другим народам. Однако многие морально-этические качества

воспринимались удмуртами как свои, «национальные», отличающие их от представителей других этносов. Трудолюбие, гостеприимство, готовность к взаимопомощи, скромность, терпимость, смиренность считались характерными (и в большинстве своем достойными) чертами любого удмурта. Они и культивировались в первую очередь в подрастающем поколении. В то же время в литературе 2-й половины XIX столетия имеются сведения об удмуртах как людях подозрительных, скрытных, упрямых и т. д. Иногда эти сведения объясняются недостаточным знанием народа, поверхностным подходом к его изучению, порой — вполне определенными идеологическими воззрениями автора, но полностью отвергать эти отзывы, по-видимому, тоже не следует. Перечисленные качества могли иметь место и даже прививаться в части молодежи в силу самых различных причин экономического, социального, политического, национального характера. Например, обострение земельного вопроса в период капитализма приводило к трениям между представителями разных этносов даже в пределах общинных организаций, незнание языка соседей, особенно русского, вызывало осторожность и робость в общении с ними, унижающее достоинство удмуртов отношение местного чиновничества вполне закономерно будило ответную реакцию — подозрительность, недоверчивость, скрытность и т. д. Таким образом, определенные коррективы в воспитании детей в период капитализма могли иметь место, но в целом народная педагогика удмуртов руководствовалась установками, направленными на воспитание лучших человеческих качеств.

¹ Волков Г. Н. Этнопедагогика чувашского народа.— Чебоксары: Чувашское кн. изд-во, 1966.— С. 21.

² Христорождивова Л. С. Традиции трудового воспитания детей в удмуртской семье в XIX — н. XX вв. // Семейный и общественный быт удмуртов в XVIII — начале XX вв. / Сб. статей.— Устинов, 1985.— С. 80—90; Семенова Л. И. Дети в современной удмуртской семье // Современные этнические и культурно-бытовые процессы у народов Урало-Поволжья и Европейского Севера СССР / Тезисы докладов и сообщений.— Устинов, 1985.— С. 154—157.

³ Суханов И. В. Обычай, традиции и преемственность поколений.— М.: Изд-во полит. лит-ры, 1976.— С. 89.

⁴ Пословицы и поговорки цитируются по кн.: Пословицы и поговорки удмуртского народа / Сост. Н. П. Кралина.— Ижевск: Удм. кн.-ое изд-во, 1960; Удмурт калык пословицаос, поговоркаос / Сост. Н. П. Кралина.— Ижевск: Удм. кн. изд-во, 1961.

⁵ Ялыке! Приходите, гости дорогие: Песни, сказки, пословицы / Сост. Т. Г. Перевозчикова.— Ижевск: Удмуртия, 1984.— С. 64—65.

⁶ ГАКО.— Ф. 811.— Оп. 1.— Д. 656.— Л. 3.

⁷ Подарок Мункачи: Песни и сказания / Сост. А. Н. Уваров.— Ижевск: Удмуртия, 1983.— С. 132.

⁸ Волков Г. Н. Указ. соч.— С. 212.

⁹ Антология педагогической мысли Древней Руси и Русского государства XIV—XVII вв.— М.: Педагогика, 1985.— С. 79.

¹⁰ Шкляев Г. К. Некоторые черты этнической психологии удмуртов / Рукопись.— РФ ИИЯЛ.— Ед. вр. хр. 304.— Л. 8.

¹¹ Ялыкел!..— С. 88—89.

¹² Миненко Н. А. Фольклор и этические традиции русских крестьян Сибири (по материалам XVIII в.— 60-х гг. XIX в.) // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири.— Новосибирск: Наука, 1987.— С. 62.

¹³ Там же.— С. 62.

¹⁴ Кошурников В. Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии.— Казань, 1880.— С. 42.

¹⁵ ЦГА УАССР.— Ф. 114.— Оп. 1.— Д. 251.— Л. 1.

¹⁶ ГАКО.— Ф. 716.— Оп. 2.— Д. 153.— Л. 107—107 об., 113—114 об.

¹⁷ ЦГА УАССР.— Ф. 103.— Оп. 1.— Д. 352.— Л. 10.

¹⁸ Риттих А. Ф. Материалы для этнографии России. Казанская губерния.— Казань, 1870.— Т. XIV.— С. 14.

¹⁹ ГАКО.— Ф. 237.— Оп. 181.— Д. 136.— Л. 6.

²⁰ Харузина В. Н. Вотяки.— М., 1898.— С. 25.

²¹ Верещагин Г. Е. Остатки язычества у вотяков.— Вятка, 1895.— С. 15.

²² Верещагин Г. Е. Общинное землевладение у вотяков Сарапульского уезда // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1896 год.— Вятка, 1895.— С. 137.

²³ Материалы этнографической экспедиции УдНИИ 1970 г.— РФ ИИЯЛ.— Оп. 1Н.— Д. 175.— Л. 33.

²⁴ Тихонов В. П. Материалы для изучения обычного права среди крестьян Сарапульского уезда Вятской губернии.— Ч. 1 // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России.— М., 1891.— Вып. 3.— С. 61.

²⁵ Антология педагогической мысли...— С. 16.

²⁶ Суханов И. В. Указ. соч.— С. 91.

²⁷ Удмуртские народные сказки / Сост. Н. П. Кралина.— Ижевск: Удмуртия, 1976.— С. 10, 11.

ГОСТЕВОЙ ЭТИКЕТ УДМУРТОВ

(к постановке проблемы)

В ряду актуальных проблем отечественной и зарубежной этнографии в последние десятилетия стоит проблема общения, или коммуникации *. Это стало особенно ясно сейчас, когда процесс перестройки общественной жизни требует совершенствования человеческих отношений, т. е. развития культуры общения ¹.

XXVII съезд КПСС отметил необходимость повышения уровня политической и нравственной культуры, культуры производства, обучения и воспитания, обслуживания и быта, что вызвано насущными потребностями практики ².

Этими же потребностями в определенной мере обусловлено обращение этнографической науки к проблеме общения. Накоплен немалый опыт, и не только в этнографии (ныне можно с полной уверенностью сказать о существовании нового, относительно самостоятельного научного направления — этнографии общения), но и на стыке этнографии с другими науками — психологией, социологией, лингвистикой, историей, семиотикой, культурологией.

Привлечение такого широкого круга гуманитарных наук к проблеме общения еще раз подтверждает актуальность темы. К. Маркс и Ф. Энгельс подчеркивали, что процесс производства как «определенный способ деятельности... индивидов», «определенный вид их жизнедеятельности, их определенный образ жизни» обязательно предполагает «общение индивидов между собой» ³. Объектом изучения этнографии общения является специфика коммуникативных связей этноса — национальных и межнациональных, образующих в совокупности культуру общения, свойственную народу на данном этапе его развития ⁴. Являясь отражением и выражением всей исторически сложившейся культуры этноса ⁵, общение может быть отнесено к традиционно-бытовой культуре.

* В данной статье понятия «общение» и «коммуникация» используются как синонимы, хотя в советской научной литературе нет единства в данном вопросе.

Элементами культуры общения являются так называемые стандарты, или иначе — стереотипы и атрибуты общения. С их помощью осуществляется передача информации и организация согласованных действий не только внутри этноса, но и в межнациональных связях. Стереотипы поведения присутствуют как в народных праздниках и обрядах, так и в повседневном общении, внутрисемейных отношениях, этикете и др.

Из всего многообразия присущих удмуртам стереотипов общения и поведения в данной статье нас будет интересовать лишь последний — этикет — ядро, организационный центр культуры общения⁶. Проблема национально-культурной специфики поведения вообще и этикета в частности никогда не была предметом специального изучения в удмуртской этнографии.

Предлагаемая статья посвящена одной из сторон этноэтикета удмуртов — гостевому этикету.

Основой статьи послужили два рода источников: 1) основной — фольклорные источники — пословицы, поговорки, афоризмы и специфическая область удмуртского фольклора — гостевые песни; 2) собственно этнографические источники — свидетельства дореволюционных авторов, побывавших у удмуртов или живших среди них, полевые записи автора.

Фольклорные материалы дадут возможность реконструировать «отраженную» в них этнографическую действительность — гостевой этикет. Социализирующая роль различных жанров устного народного творчества общеизвестна. Значительная часть пословиц, преданий, песен, стихов, афоризмов прямо ориентирована на организацию общения, на поддержание традиций в этой сфере жизни. В особенности это относится к песням. В них четко прослеживаются все этапы гостевания, где пища телесная счастливо сочеталась с пищей духовной. Песня была не только средством общения, но и помогала выявить самые сокровенные думы и чаяния, которые нередко стеснялись высказывать в момент непосредственного общения, а песня позволяла это сделать в полной мере.

* * *

Гостеприимство — один из древнейших обычаев, присущих в той или иной степени всем народам земли, и удмурты в этом плане не исключение. «Сюресчи муртлы ву но сектад ке, азьлань улонэд котьку зеч луоз» (Если странника и водой угостишь, то жизнь твоя впереди всегда будет доброй); «Калыклы шырыт луид ке, ваньбуред ноку но уз кулэсмы» (Если будешь щедрым к народу, то твой недостаток никогда не иссякнет) — гласила народная мудрость.

Об этом свидетельствуют и путешественники, впервые оказавшиеся среди удмуртов и зафиксировавшие обычаи их гостеприим-

ства. Капитан Н. Рычков отмечал в своем дневнике: «Странствующих приемлют они (удмурты) с отменной благосклонностью и стараются оказать все знаки ласкового приветства, и мед, и хлеб поставляют на стол, лишь только войдешь в гостиницу»⁷.

Вот что заметил И. Н. Смирнов: «Хлеб лежит у удмурта к услугам всякого желающего. Чужой человек, не спросивши позволения хозяев, может садиться за стол и есть. Заколет удмурт скотину и уже зовет есть мясо всех соседей. Нет ни одного праздника, в котором удмурты не устраивали бы складчин, общественных пиров, не ходили бы толпою из дома в дом»⁸.

П. М. Богаевский также подчеркивает «чрезвычайное гостеприимство» удмуртов и дает описание приема гостей. «Входящий здоровается, благодарит за прежнее угощение, безразлично, было такое или нет. Хозяин приглашает гостя войти и просит садиться. Гость садится у дверей, а затем постепенно переходит к столу. Мил гость или нет, все равно хозяин считает себя обязанным поставить что-нибудь на стол. По окончании еды гость снова пересаживается к дверям. Прощаясь с хозяином, он обязательно должен пригласить его к себе»⁹.

Более полные и интересные сведения на этот счет дает Г. Е. Верещагин, к свидетельствам которого мы будем еще обращаться. «...У удмуртов гостьба в кругу родственников и близких знакомых развита в высшей степени, и охота погостить у тех или других родственников и угощать взамен заставляет их беречь мясо для гостей, ибо если съест самому, то и угощать гостей будет нечем, следовательно, тогда в гости чувство стыда не позволит ехать. А быть дома в то время, когда люди гостят, удмурту опять-таки не велит обычай. В гостях удмурту есть с кем поговорить, побеседовать и поесть в свое удовольствие»¹⁰.

Эти немногочисленные свидетельства гостеприимства удмуртов не могут составить даже отдаленного представления о предмете нашего исследования и дают лишь фрагментарные сведения. Путешественников, бывавших у удмуртов, прежде всего интересовали (и они в первую очередь их и записывали) эмпирически наблюдаемые элементы традиционно-бытовой культуры, религиозные верования, фольклор; и обычно мало обращали внимания на такие тонкие и трудноуловимые моменты в жизни народа, как стереотипы поведения.

Народная система будней и праздников основывалась на цикличности хозяйственной деятельности, связывалась с человеческим «веком» и пронизывала весь календарный год¹¹.

В процессе жизнедеятельности этноса праздники занимали не столь уж заметное место, т. е. количество праздничных дней в году было незначительно: христианские праздники, обряды календарно-хозяйственного и жизненного циклов, поэтому ожидание

праздника, подготовка к нему, проведение собственно праздничных мероприятий было особенно тщательным, в некоторых случаях ритуализированным.

Именно в праздники было наибольшее количество гостепосещений, а пик хождения в гости приходился на позднюю осень и начало зимы, когда был собран весь урожай и начался забой скота и птицы.

Приготовление к празднику, а следовательно к приему гостей, непременно сопровождалось преобразованием всей будничной привычной обстановки, а также внешнего облика людей. В первую очередь убирали и мыли в избе. Домотканые ковры и полотенца создавали праздничную обстановку в доме. К приходу гостей и для гостевания надевали самую лучшую одежду, готовили праздничные повозки. Обязательным также было приготовление загодя праздничных кушаний и особенно напитков. Не случайно праздничное время называлось — юон дыр, т. е. время пиров.

Характер празднеств и количество участников в них зависели от масштаба праздника — от глобального (христианского) до сугубо домашнего, семейного. Общественный праздник требовал обязательного участия всех взрослых сельчан, кроме больных и стариков. В дни больших праздников соблюдалось возрастное обособление. Молодежь образовывала самостоятельную группу, парни и девушки днем гуляли порознь, а к вечеру собирались где-либо вместе.

Семейные торжества привлекали, как правило, более узкий круг родственников, соседей и друзей (бöляк, иськавын, туган). «Иськавын-бöляктэк улыны уг лу» (Без соседей-родни жить нельзя); «Эштэк юон но мöзмыт» (Без друга и пир скучен) — говорят удмуртские пословицы.

Однако, например, на свадьбе принимала участие почти вся деревня, если не в застолье, то хотя бы в качестве зрителей.

В гости без приглашения приходиться было не принято. О незваных гостях эти поговорки: «Отем куно — тöр шорын, öтьымтэ куно — öс дорын» (Званный гость — в красном углу, незванный — у порога); «Öтьымтэ азе пуны гинэ мынэ» (Без приглашения только собака приходит); «Öтьымтэ куноез сектам но уг поты» (Незваного гостя и угощать не хочется); «Возьмамтэ кунолы юри жöккышет но уг вöлдо» (Для нежданного гостя скатерти заранее не стелют)¹².

Именно поэтому при желании видеть у себя в гостях кого-либо из родственников к ним отправляли со специальной вестью (ивор) нарочного.

Готовились в гости так же обстоятельно, как и при ожидании гостей. Отправляющимся в гости уважаемые старики напоминали о том, как следует вести себя «на людях» (калык пöлын). Удмурт-

ский фольклор зафиксировал немало этикетных правил на этот счет. В гостях рекомендовалось вести себя достойно. «Мурт синме уг кылё — Мурт синмысь уг усё» (Не урони себя в чужих глазах); «Тодмоед дорын эн кузёяськы» (У знакомого не хозяйничай); «Куное лыктыса уг ченгешо» (В гостях не ссорятся); «Куное кырзаса уг мыно» (В гости с песнями не едут); «Куное мыныку, сугон уг сиё» (Перед поездкой в гости лук не едят).

Помимо этого заботились и о гостинце (салам), который должен быть не слишком велик, но и не мал. «Бадзым сйлы уг луы» (Большой — ценным не бывает). Наиболее подходящей считалась замороженная тушка гуся «зэзег бекче» (букв.: гусиная бочка).

Распространено было подношение в качестве гостинцев разнообразных печений: юача, кѳмеч, шекера и др.

Порицалось опоздание, опоздавшего не ждали — «Бер кылисез уг возъмало».

В народных афоризмах зафиксирован целый свод не только правил поведения, но и поучений, рекомендаций, как действовать, что говорить, как не поступать или не высказываться в том или ином случае. В них лаконичной форме даются основы этикетного поведения вообще, но в особенности в гостях, а также какие качества должны быть присущи воспитанному человеку, умеющему держать себя среди людей должным образом. Гостеприимство, умение ладить с людьми, быть хозяйственным, щедрым, почтительное отношение к старшим, добросердечие, скромность вызывали в народе одобрение. «Зеч муртъёс пѳлын зеч луэмед потэ ке, ас выжыысьтыд куинь полэс песяйдэ но песянайдэ вунэтоно ѳвѳл» (Хочешь быть хорошим человеком среди хороших людей — помни о своем родстве); «Мѳйы муртлэсь кылзэ кылзйд ке — адями луод» (Будешь прислушиваться к словам старшего — человеком станешь); «Калык ужаку — ужа, калык юмшаку — юмша» (Народ работает — и ты работай, народ гуляет — и ты гуляй); «Адямилэн урод лэсьтэмез сярсы эн вераськы, ас кырыжед сярсы малпа» (Не говори о чужом плохом поступке, подумай о своих недостатках); «Эн дырты кылынды, дырты уженыд» (Не спеши языком — спеши делом); «Эн ушгьяськы умой ужен, сое сотэк но адзозы» (Не хвались доброй работой, ее и без этого заметят); «Зеч ужъёсыныз ушгьяськись дортй кожыса кошки» (Обойди стороной того, кто хвалит сам себя); «Йѳнтэм пи атайзэ възьытэ вуттэ, йѳнтэм ныл анаезлы скулмаськон вае» (Непутевый сын отца позорит, из-за непутевой дочери мать переживает); «Калыкен вераськыны кышкад ке, сютэм но улод» (Если побоишься говорить с народом, голодным окажешься); «Муртлэн ваньбурезлы эн синмаськы» (Не зарьясь на чужое богатство).

Для приема гостей существовал также и неписанный свод правил, с помощью которых регулировались взаимоотношения хозяев

и гостей. Для этнофора они столь самоочевидны, что он их не выделяет из своего поведения, поэтому выявить их довольно сложно. Этот слой охватывает всю сферу приобретенных в данной этнической среде установок и шаблонов поведения, слабо контролируемых или совсем не контролируемых разумом¹³.

Процесс гостевания был многоэтапным: от встречи гостей (куно пумитан) до хождения из дома в дом к родственникам и соседям хозяина (куно сектан) и заключительного этапа — проводов гостей (куно келян).

Для желанных гостей ворота были всегда открыты — «Умой кунолы жезы котьку усътэмын» — поэтому их встречали с хлебом и маслом у ворот. Долгожданые гости были особенно дороги — «Кема возьмам куно мусо луэ».

Первым хозяина приветствовал гость, здороваясь с ним за руку, затем с хозяйкой и всеми остальными членами семьи.

У гостей не принято было спрашивать, надолго ли они приехали. Затем хозяева приглашали гостей в дом. Гости раздевались, рассаживались по лавкам, не переходя матицу. Хозяйка угощала их подогретой кумышкой с малиной (пöсятэм).

Прежде чем подать чарку гостю, хозяйка сама пригубляла рюмку (северные удмурты при этом приговаривали «сябась»), и только затем подавала гостю. «Сётэм чарказэ ассэ веръяты» (Поданную чарку пусть сама (хозяйка) отведаёт) — требовала традиция.

Гостей встречали такой песней — «куно пумитан гур»:

Кызы меда лыктйды, жечесь-а тй вуиды?

Чупчи йылысен-а, выжыысен-а?

Гажаса-а, гажатэк-а лыктйды?

Монэ аджем потыса-а вуиды?

Как доехали вы к нам? По долинам или горам?

От верховьев Чепцы или с низовья?

Чтоб уважить нас, приехали вы к нам?

*Или просто мимоходом по делам?*¹⁴

Гости с достоинством отвечали:

Каллен но каллен гинэ ми лыктйм,

Валтёсмы медаз жаде шуыса.

Каллен лыктыса но чаль вуимы,

Тугантёсты витёзы шуыса.

Тихо-тихо мы ехали,

Чтобы лошади наши не устали.

Хоть и медленно мы ехали, да

быстро приехали,

Чтобы дорогие нас не

*заждались*¹⁵.

(Подстрочный перевод автора)

После небольшого предварительного застолья гостей приглашали в баню (д. Карашур, М. Пургинский р-н). Это было знаком

Поев, гости поднимались из-за стола, благодарили хозяев, опять рассаживались. Гостю не полагалось вмешиваться в дела семьи. Гость должен был оставаться в доме ровно столько, чтобы не быть в тягость хозяину — «Муртлэн корказ кема эн улы».

Однако гостевание на этом не заканчивалось. Теперь гости отправлялись к однопороденцам — друзьям, соседям или родственникам хозяина, к которому они приехали.

Здесь сказывались общинные традиции удмуртских крестьян. Прием гостей был достаточно обременителен для одного хозяина, и часть хлопот о гостях брали на себя родственники, а позднее и соседи. Гуляние происходило в строго определенном направлении. Вначале шли к тем родственникам, которые жили в верхнем течении реки, затем уже ко всем остальным. (Сравните — похоронная процессия идет в обратном направлении — вниз по улице, по течению реки). Гуляние (юмшан) сопровождалось пением «урам гур» (Кукморский р-н Тат. АССР). «У вотяков угощают еще гостей соседа или родственников, а равно всех вообще приехавших гостей, если с ними водят хлебосольство, для чего берут с собой бутылку кумышки, которой и поят женщины, пришедшие с визитом. На угощение не требуется кумышки крепкой и много, только была бы оказана честь и этим у вотяков дорожат как самым сердечным расположением»¹⁸.

*Бызьса пырим ми татчы
Кезьыт но сурдэс юыны.*

*Кезьыт но сурды мусур кадь
Асьтэос но вылэм лул кадь ик.*

пели гости.

*Тöды кеносэ пырысал ке,
Каллен но каллен лёгасал.
Асьме туганмы лыктыса
Чыжтэм вöй кадь ик
зылйськом.*

отвечали хозяйева.

За оказанное гостеприимство гости желали хозяйевам:

*Куала азыд ошем сюряд
Ваёбыж лыктыса мед пуксёз.*

*Бегом мы вошли сюда,
Чтобы напиться вашего
холодного пива.
Холодное ваше пиво похоже
на мед,
Вы же сами самые милые
люди¹⁹,—*

*Если бы я вошел в белую
клеть,
То ступал бы осторожно.
Когда приходят к нам
родственники,
Мы таем, как топленое масло²⁰,—*

*На жердочку перед твоей куалой
Пусть прилетевшая ласточка
сядет.*

Жёк вылад жёккышетад

*На скатерть, которая послана
на твоём столе,*

Дэлэт лыктыса мед пуксёз.

Пусть придет и сядет изобилие ²¹.

После гуляния гости, как правило, возвращались ночевать в дом, куда были приглашены вначале.

Длительность гостевания варьировалась от 1—2 дней до недели в зависимости от значимости праздника.

По окончании приема гостеприимный хозяин непременно готовил в дорогу гостинцы неприехавшим или заболевшим родственникам, провожал гостей до околицы или до ворот.

Последний этап гостевания — куно келян — также сопровождался специальным напевом — «куно келян гур».

Расставаясь, гости благодарили хозяев:

*Эмезед ческыт кисьмалоз
Чукна но салкым бусъёсын,
Ми тау кариськом шыдэдлы,
Калачлэсь ческыт нянедлы.*

*Сладко зреет малина
От утренних туманов.
Мы благодарим за угощенья,
За хлеб ваш, вкуснее калача ²².*

Хозяйка отвечала:

*Туэ турын туж удалтӱз.
Турнай меда, пакосме кымаса?
Мон тӱледыз, тугантӱс, ӧтыса ваи,
Сектай меда, мылкыдме сӱтыса.*

*В этом году травы уродились на славу.
Косила ли я, перевертывая?
Дорогие мои родные, я вас пригласила в гости,
Сумела ли я угостить вас от всей души? ²³*

Покидая гостеприимный дом, гость обязательно благодарил хозяина за угощение. «Тау карыса кылыд уз пӱсьты» (От благодарности язык не изнашивается). Прощался со всеми за руку и приглашал в гости. «Муртлэсь шыдзэ-няньзэ берыктыны кулэ — озыке уйд, мурт куспын мусо луод» (За гостеприимство (букв.: суп-хлеб) благодарным будь, будешь так жить — будешь почитаем).

Хозяин, прощаясь, желал гостям счастливого пути — «Сюресты вӱй кадь мед луоз» (Пусть ваша дорога масляной будет); «Сюрестэд мед удалтоз»; здоровья — «Таза луэлэ», просил не поминать их лихом — «Уродэн эн вералэ».

Таким представляется удмуртский гостевой этикет по некоторым данным фольклора и этнографии. Конечно, все детали гостевого этикета не смогли войти в небольшую статью, а многие еще не выявлены. Это дело будущего.

- ¹ *Каган Н. С.* Мир общения.— М.: Политиздат, 1988.— С. 5.
- ² *Материалы XXVII съезда КПСС.*— М.: Издательство политической литературы, 1986.
- ³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения.— Т. 3.— С. 19.
- ⁴ *Бгажноков Б. Х.* Очерки этнографии общения адыгов.— Нальчик, 1983.— С. 160—161.
- ⁵ Там же.— С. 163.
- ⁶ Там же.— С. 196.
- ⁷ *Рычков Н. П.* Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году.— Спб., 1770.— С. 165.
- ⁸ *Смирнов И. Н.* Вотяки // *Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете.*— Казань, 1890.— Т. VIII, вып. 2.— С. 257.
- ⁹ *Богаевский П. М.* Очерки быта сарапульских вотяков // *Сб. матер. по этнографии при Дашковском этнографическом музее.*— М., 1888.— Вып. III.— С. 15.
- ¹⁰ *Верещагин Г. Е.* Общинное землевладение у вотяков Сарапульского уезда // *Календарь Вятской губернии на 1896 г.*— Вятка, 1895.— С. 109.
- ¹¹ *Бернштам Т. А.* Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX — начало XX вв.) // *Этнические стереотипы поведения.*— Л.: Наука, 1985.— С. 120.
- ¹² Пословицы, поговорки, афоризмы цитируются по: *Удмуртский фольклор: Пословицы, афоризмы, поговорки* / Сост., перевод, введ. и коммент. Т. Г. Перевозчиковой.— Устинов, 1987; *Пословицы, поговорки удмуртского народа* / Сост. Н. П. Кралина.— Ижевск, 1960; *Удмурт калык пословицаос, поговоркаос* / Сост. Н. П. Кралина.— Ижевск, 1961.
- ¹³ *Бромлей Ю. В.* Человек в этнической (национальной) системе // *Вопросы философии.*— 1988.— № 7.— С. 22.
- ¹⁴ *Ялыке! Приходите, гости дорогие* / Сост. Т. Г. Перевозчикова.— Ижевск, 1987.— С. 15.
- ¹⁵ Записано Л. Н. Долгановой, Е. Я. Трофимовой, Н. Д. Мусиной от Сергеевой А. Р., 1926 г. р. в д. Новая Уча Мамадышского р-на Тат. АССР // *ФЭ ИИЯЛ*—88. РФ. Оп. 1Н.— Д. 379.— Л. 58.
- ¹⁶ Записано Л. Н. Долгановой от Куракиной Н. М., 1919 г. р. в д. Нижняя Уча Кукморского р-на Тат. АССР // *ФЭ ИИЯЛ*—88. РФ. Оп. 1Н.— Д. 379.— Л. 24.
- ¹⁷ *Гаврилов Б.* Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губернии.— Казань, 1880.— С. 13.
- ¹⁸ *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии // *Записки ИРГО.*— Спб., 1889.— Т. XIV, вып. 3.— С. 112.
- ¹⁹ *Гаврилов Б.* Произведения народной словесности...— С. 24.
- ²⁰ Там же.— С. 33.
- ²¹ Там же.— С. 4.
- ²² Там же.— С. 29.
- ²³ *Насибуллин Р. Ш.* Диалекты Закамья и Урала 1 // *Материалы по удмуртской диалектологии* / Отв. ред. Р. Ш. Насибуллин.— Ижевск, 1981.— С. 162.

ОБРЯДЫ И ПОВЕРЬЯ УДМУРТОВ, СВЯЗАННЫЕ С ЖИЛИЩЕМ

Жилище традиционно относится к сфере материальной культуры. Поэтому этнографами разрабатывается довольно устойчивый круг вопросов, в большей степени связанных с его материальной сущностью и в гораздо меньшей — с его семиотической ролью. Между тем лишь сочетание утилитарных и символических функций жилья позволяет говорить о нем как о феномене культуры¹. По мнению А. Леруа-Гурана, только с приданием жилищу символического значения можно говорить о специфически человеческой форме освоения пространства².

Целостное представление о функционировании жилья невозможно без изучения его семиотических ролей. Известно, что наряду с практическими функциями, которое выполняет жилище, оно несет в себе и ряд других: эстетическую, магическую, региональной и сословной принадлежности и т. д., то есть является не только вещью, но и имеет знаковые функции³. Последние существенно различались в разные времена и у разных народов, в то же время эти сюжеты имеют аналоги, особенно в фольклорных мотивах, создателями которых были иной раз не родственные и даже не общавшиеся друг с другом этносы.

Семиотический статус вещей ярко проявляется в обрядах, обычаях, фольклоре народа, развивавшихся в соответствии с изменяющейся действительностью и отражающим его сознанием; в структуре обрядов и ритуалов, связанных с домом, оставили следы разностадийные бытовые, мировоззренческие, этнические факторы, в них сохранились черты древних суеверий, утраченных верований и т. д.

Обряды, ритуалы и верования, связанные с жилищем, можно разделить на два комплекса: одни связаны со строительством дома, другие обеспечивали нормальную жизнедеятельность его обитателей после переселения в новый дом. В свою очередь, строительные ритуалы подразделяются на три цикла: обряды, связанные с определением наиболее благоприятных условий и места для

строительства дома; обряды, сопровождающие непосредственный процесс возведения жилья, и обряды, совершаемые при переходе в новый дом ⁴.

Строительная обрядность начинается с гадания по выбору места для будущего дома. Удмурты для этой цели приглашали ворожцов (туно). Процесс гадания происходил следующим образом: знахарь наговаривал в шляпу, подбрасывал ее вверх и по ее падению усматривал, где и как поставить дом, чтобы хозяин в нем жил благополучно ⁵. По сравнению с аналогичными обрядами славянского населения, удмуртские гадания отличались значительно большей простотой. Особенно сложны они были у украинцев и белорусов: богаче набор предметов, необходимых для гадания, сложнее действия, сопровождавшие этот процесс, шире временные параметры (гадание начиналось вечером и завершалось утром или даже продолжалось в течение нескольких дней) ⁶.

Простота или сложность обрядов при выборе места для нового дома, характерных для конца XIX — нач. XX вв., их вес в строительном ритуале, отсутствие или наличие при гадании тех или иных элементов у различных народов, проживающих в сходных природных условиях, связаны, по нашему мнению, в большей степени с экономическими отношениями крестьянства и в значительно меньшей — с представлениями о сакральных свойствах пространства, определяющих šťastливое или несчастливое место, как предполагает А. К. Байбурин ⁷. Это подтверждается тем, что обряд тем больше усложняется, чем больше обостряются земельные отношения. Гадания, подтверждающие удачно выбранное место для дома (а оно выбиралось, несомненно, исходя из практических соображений) были призваны закрепить безусловное право на данный земельный участок, в определенной степени освятить эти права. Не случайно, что по мере продвижения на восток и ослабления земельной тесноты, гадания играли все меньшую роль в выборе места, тем проще был ритуал. К примеру, подобный обряд, бытовавший среди русских Сибири, был очень прост: он сводился к подбрасыванию вверх трех-четырех кусочков хлеба, по падению которых усматривалось šťastливое место ⁸. «Экономический» характер гаданий подтверждается и тем, что у удмуртов в обряде участвовали соседи, которые обильно угощались хозяином ⁹, что являлось своеобразным откупом предназначенного для нового дома участка.

У многих народов šťastливым для строительства дома считалось то место, на которое ложился рогатый скот, что связано с приписыванием ему плодородной, производительной силы ¹⁰. Среди удмуртов в конце XIX в. также сохранялись предания об использовании быка при выборе места для нового населенного пункта, а также «куалы» — ритуальной постройки ¹¹. То, что данный обряд был связан со строительством куалы свидетельствует о том,

что она являлась более ранним типом жилья удмуртов, по сравнению с жилищем типа «изба». Древность куа, как жилища, подтверждается и тем, что в фольклоре она фигурирует в значении «дом», «двор», «семья»: вероятно, ранее этот термин означал в большей степени элемент социальной организации и в меньшей — строение. Присутствие рогатого скота в ритуальной системе удмуртского и славянского народов, их древность могут служить свидетельством параллельного, самостоятельного развития данного сюжета.

Некоторые места считались несчастливыми для строительства дома. Например, на то место, где была раньше дорога, строения не ставили в целях предупреждения несчастья. В целом же, среди удмуртов, по сравнению с восточнославянскими народами, перечень мест, наделенных отрицательной символикой, был значительно уже.

Одним из центральных обрядов, совершавшихся при строительстве жилья, было жертвоприношение при его закладке. Этот обряд зафиксирован у всех народов, воспоминания о его наличии сохранились и у удмуртов. В среде славянского населения в различных жанрах устного народного творчества широко распространен сюжет о принесении строительной жертвы, в том числе и человеческой. В удмуртском фольклоре свидетельств о человеческой жертве при строительстве дома не зафиксировано, даже в тех случаях, когда она заменялась ритуальным эквивалентом, например, куклой, как это практиковалось у восточных славян и других народов.

Это, по-видимому, связано с тем, что жилье типа «изба» заимствовано сравнительно поздно, на той стадии исторического развития этноса, когда в качестве строительной жертвы уже использовались животные, а также предметы, выступавшие в качестве эквивалента живой жертвы. Правда, бытовавшее среди удмуртов убеждение в том, что смерть старейшего в доме гарантирует при переходе в новый дом благоденствие данной семье, П. М. Богаевский связывает с бытовавшими ранее человеческими жертвами при строительстве нового дома¹². Это мнение не лишено оснований. Однако учитывая небольшую исторический «возраст» удмуртской избы, данный обряд скорее всего должен относиться к строительству древнего жилья типа куа.

В этнографической литературе имеются упоминания о принесении удмуртами в жертву быка¹³. Обряд совершался во дворе. Часть крови жертвенного животного выливали в ямку, на дне которой расстилались еловые ветки, туда же выливалась часть бульона, сваренного из мяса животного. У восточных славян в XIX в. в качестве строительной жертвы фигурировали конь и петух (курица), принесение в жертву рогатого скота отмечалось только на Украине¹⁴. Удмуртами далеко не всегда жертва приносилась не-

посредственно перед закладкой дома. Считалось возможным предварительное обещание жертвы, сам обряд мог совершаться позднее. Среди славянского населения обряд жертвоприношения обычно совмещался с укладкой первого венца¹⁵.

По мнению Д. К. Зеленина, строительная жертва возникла из почитания деревьев-тотемов, которые были неприкосновенными. За нарушение этой неприкосновенности тотемам платили своеобразную жертву¹⁶. Что касается удмуртов, И. Васильев считал, что они быка за новый дом жертвовали богу земли. Это мнение нам представляется правильным,— удмуртов в качестве тотемов деревья не фигурировали¹⁷, следовательно, не было необходимости в случае уничтожения дерева умиловать его жертвой.

Серией обрядовых действий, призванных, по мнению лиц, их совершавших, обеспечить нормальную жизнь обитателей нового дома, сопровождался и непосредственный процесс строительства. У многих народов при строительстве на месте сруба зафиксировано установление дерева. В финно-угорском мире особо почитаемым деревом была рябина, считавшаяся символом плодородия; у мордвы, например, рябина кроме того символизировала желание хозяина иметь детей. Удмурты также при закладке нового дома в середине будущего сруба втыкали рябиновую палку, которая должна была охранять дом в период строительства от порчи его ведунами¹⁸. В среде славянских народов в роли дерева-оберега выступали березки, рябинки, кедр, ель, дубок, репей¹⁹.

После основания дома в передний угол на третье бревно хозяин дома, перекрестившись, клал серебряную монету достоинством около 20 коп., завернутую в холстину. Положивши ее в угол и покрывши мхом, хозяин отрезал от цельного караваея небольшую горбушку и делил между всеми, участвовавшими в подъеме²⁰. Подобный обряд, который можно рассматривать в качестве строительной жертвы, был широко распространен и среди русского населения, однако среди них жертвенные символы чаще укладывались под первый венец. На Украине и в Белоруссии их клали в ямы для стояков в углах дома²¹. «Подъем» жертвенных предметов из земли под первый венец сруба среди русских, вероятно, может быть связан с контактами с финно-угорским миром. Для данного обряда у восточных славян существовал устойчивый набор из трех жертвенных символов: шерсть, зерно, деньги. Среди удмуртов такая трехчастная система к концу XIX в. не сохранилась, тем не менее магическое число 3 (третье бревно) в обряде присутствовало.

В среде восточнославянского населения возведение стен, прорубание окон и двери отмечалось многочисленными магическими действиями, сопровождавшимися обильным угощением плотников. Однако эти действия, по мнению С. В. Максимова, не были связа-

ны с древними верованиями славян, а вызывались желанием откупиться от плотников, по народным преданиям, способных напустить в избу нечистую силу. Плотники и каменщики знали множество способов «населить» жилье нечистой силой: тут и шарик ругти, и просверливание дырочек в определенных местах дома и многое другое. Поэтому заказчики старались задобрить их²². Вместе с тем возможно, что здесь произошло наложение на древние обряды, связанные с верованиями, последующих примет, возникновение которых было связано с появлением наемных плотницких бригад (артелей); к концу XIX — началу XX вв. значение древних верований могло забыться, а обряды приобрели не свойственный им смысл.

Тем не менее точка зрения С. В. Максимова нам представляется убедительной, так как среди других народов подобные обрядовые действия не отмечены. Например, удмурты еще в XIX и XX вв. обычно строили дома помочью (веме), на которые, как правило, приглашались родственники, от которых нельзя было ожидать каких-либо подвохов будущим жильцам дома. Поэтому бытование у них подобных обрядов не зафиксировано.

В среде восточнославянского населения существовал особый комплекс обрядов, связанный с подъемом матицы. Эти обряды, как считает А. К. Байбурин, имели поразительное сходство с хеттским ритуалом, что свидетельствует о чрезвычайно древнем происхождении подобных обрядовых действий. Матице придавался высокий конструктивный и семиотический статус: ей приписывалось связующее начало не только в конструктивном плане, но и по отношению к проживающим в доме членам семьи²³.

Среди удмуртов семиотический статус матицы был значительно ниже, — связано это с тем, что она «делила» свои функции с другим конструктивным элементом жилья — брусом, проходящим вдоль всей избы от передней стены до противоположной. Это подтверждается, например, включенностью этой балки в некоторых районах в обряд проводов рекрута: перед отправлением на службу новобранец отщипывал от нее щепочку, зашивал ее в ладанку, а затем постоянно держал при себе. В некоторых местностях рекруты вбивали в это бревно свое кольцо на небольшой ленточке²⁴. Этот обряд, несомненно, идет от почитания балки в куа, на котором висел котел.

Жилье типа куа бытовало у многих народов лесной зоны. Вероятно, с переходом на более совершенный тип жилья — избу — почитание бруса, балки, поддерживающей котел над очагом, перешло к матице. Аналогичные процессы происходили и среди удмуртов: в конце XIX в. отмечены некоторые обряды, сходные с обрядами восточнославянского населения и связанные с подъемом матицы и ее установкой (подкладывание монет и шерсти). Нетрудно

заметить, что матице, по поверьям, отводилась роль обеспечения материального благосостояния семьи, связующее же начало в семье по-прежнему приписывалось более древнему элементу — бруссу. Впрочем, по мере падения роли куа как идеологического центра семьи, роль матичных обрядов возрастала. Длительное сохранение среди удмуртов обрядов, связанных с брусом, свидетельствует о более позднем — в историческом плане — включении избы в структуру материальной культуры удмуртов.

По построению нового дома по возможности скорее старались его отделать. С другой стороны, существовало поверье, что во вновь построенном доме кто-либо должен умереть, поэтому в деталях постройку его не доводили до конца. До сих пор, например, сохраняется обычай не оклеивать новый дом обоями до новоселья. Вероятно, существовали и другие выражения этой идеи. Ритуальная незавершенность при строительстве жилья была характерна и для других народов.

Вновь построенное, но не заселенное жилье, по поверьям удмуртов, нуждается в защите от злых сил. Поэтому, когда новый дом совсем готов, кто-нибудь из семейных должен в нем ночевать. Если этого не делать, там помещается злой дух — пери. Узнать о его присутствии в доме можно по треску бревен зимой; кроме того, пери насылает дурные сны²⁵. Изгнанию нечистой силы, а также социализации жилья, то есть включению его в область человеческой культуры, служило и то, что во многих местностях хозяева до тех пор не переходили на жительство в новое строение, пока там не соберутся хотя бы один раз на посиделки²⁶.

В новый дом чаще переходили ночью. При этом необходимо было выполнить ряд обрядовых действий. До переезда на новое место женщины в старом доме обязательно растворяли в квашне табани и, не давая вскиснуть, перевозили квашню с тестом в новый дом, где и пекли лепешки²⁷. Кроме того, непосредственно после переезда производили жертвоприношение с хлебом во дворе.

Большей сложностью отличались восточнославянские обряды, сопутствующие очеловечиванию нового дома. Они, например, предписывали вносить в дом первыми, кроме хлеба, огонь и икону, то есть те предметы, которые у них символизировали освоенность, богатство²⁸.

Отсутствие огня в обряде при переходе в новый дом у удмуртов связано с тем, что его культ был тесно связан с куа и в меньшей степени — с очагом в избе. Например, отделившийся от большой семьи получал и золу из очага куа. Отсутствие иконы свидетельствует о том, что они у удмуртов не пользовались особым почитанием, несмотря на официальное исповедание христианства.

После переезда хозяин с супругой спускались в подполье, неся

с собой блины, кумышку и молодую елочку, хозяин ставил елку в угол, обламывал веточку и молился правой рукой Инмару, держа в левой веточку²⁹. При этом давался обет принесения животной жертвы. При первой возможности там же приносили в жертву черного барана. Для этой цели, по поверьям удмуртов, не годилось купленное животное, поэтому жертву приносили обычно осенью, когда вырастал свой скот. Для совершения обряда расстилали еловые веточки и покрывали их скатертью. В вырытую здесь же в подполье ямку крошили хлеб, выливали несколько капель крови жертвенного животного. Из правой части животного (головы, ребра, ног, легких, печени) готовили суп, который варили в куа, часть его также выливали в приготовленную ямку³⁰.

Анализ данного ритуала приводит к выводу о том, что жертва, хотя и предназначалась, по поверьям, домовому, являлась на самом деле отложенной строительной жертвой, трансформировавшейся в сознании носителей обряда. Подтверждением этому служит то, что продукты жертвоприношения зарывались в землю; наличие в обряде, проводившемся в подполье, молодой елочки, свойственной при принесении строительной жертвы восточнославянским народам, а также близким по культуре к удмуртам коми-пермякам, подтверждает эту версию. Кроме того, среди удмуртов не зафиксировано особых ритуалов по переселению домового, широко бытовавших среди восточнославянского населения. Жертвоприношение в подполье, по-видимому, принесено в поверья удмуртов вместе с заимствованием жилища типа «изба», первоначально жертва, очевидно, предназначалась духу-тотему.

После того, как в новой избе сбивали печь, справляли новоселье (корка сюан, корка пырон). Гости, как правило, несли в подарок свою стряпню. Данный обряд не включал в себя в качестве «действующих» какие-либо элементы жилища, отмечено лишь вбивание в матицу монет с благопожеланиями семье. По-видимому, празднование новоселья является сравнительно поздним элементом культуры удмуртов, скорее всего заимствованным. Это подтверждается включением в обряд матицы, в отличие, например, от ритуала проводов рекрута (см. выше), связанного с другим, более древним конструктивным элементом жилища.

В восточнославянском жилище выделялось два центра: печь (языческий центр) и почетный угол (христианский центр), находившиеся в определенной антитезе³¹. Что касается удмуртского жилища, правомерно говорить лишь об одном — переднем угле. В нем на определенном этапе исторического развития совпадали две семиотические функции (христианская и светская). Однако святость его определялась не столько религиозными воззрениями, хотя там и хранились христианские иконы, — они не пользовались особым почитанием и красный угол не выполнял функции алтаря.

Для этого существовала известная атрибутика в куа. Почетность переднего угла в большей степени определялась его светским значением, что нашло отражение в термине — «тёр сэрег» (*tõro* — вождь, старейшина, *säreg* — угол). Поэтому легко объяснима та легкость, с какой в современных условиях функция религиозного (христианского) центра в избе переместилась в один из углов кухни, хотя семиотический знак светской почетности за передним углом по-прежнему устойчиво сохраняется. Как видим, семиотический статус переднего угла претерпел существенные изменения за непродолжительный период.

В отличие от славянского населения, у которого внутри дома главным оберегом была печь³², у удмуртов в этой роли выступали очаг в куа, зола и висящая над очагом цепь³³. Об этом свидетельствуют обряды перенесения и похищения золы из очага; с ним связаны различные обряды и поверья: например, камни от очага не могли быть переданы кому-либо, хотя само здание куалы, по сообщению А. Емельянова, священными свойствами не обладало³⁴.

Поскольку у удмуртов и некоторых других финно-угорских народностей культовым центром семьи была ритуальная постройка типа куа (такой статус она сохраняла вплоть до XX в.), вокруг нее формировались обряды, связанные с семьей, правомерно предположить, что поверья, связанные с печью в избе и ее сакральными свойствами, более позднего происхождения. Так же, как и у русского населения, у удмуртов печь была недоступна для нечистой силы, — для этого к ночи во вновь сбитую печь запускали петуха и выпускали на следующий день³⁵; чтобы в доме не было сыро, новую печь как можно скорее старались окрасить в белый цвет известкой; после ссоры с кем-либо, прежде чем говорить с домашними, нужно было притронуться пальцем к печке³⁶ и т. д. Печь стала обладать и функциями оберега: отправляясь в дорогу, брали с собой кусочек глины от печи. Отмечены и другие поверья, часть из которых, по-видимому, носит заимствованный характер.

Вместе с тем печь «переняла» и некоторые сакральные свойства, присущие очагу в куа. К их числу можно отнести, например, трехкратное обнесение вокруг печной трубы шапки новобранца во время его проводов³⁷. Правда, возникновение данного элемента обряда проводов рекрута можно считать сравнительно поздним: еще в XIX в. и даже в начале XX в. многие печи топились «по-черному». По-видимому, именно этот период характеризуется постепенной утратой куа культового значения.

Особые функции в народных поверьях выполняли дверь и порог. Они олицетворяли границу между освоенным и неосвоенным пространством, между своим и чужим, — чужое и нечистое располагалось за порогом. Исходя из этого, не рекомендовалось сидеть на пороге, мести в его сторону сор молодушке и т. д. Особую роль

выполнял порог в похоронном обряде: например, после смерти семья умершего приносила жертву, которая заключалась в том, что под порог крошился хлеб, поливаемый кумышкой³⁸. Порог присутствовал и в свадебном обряде: невеста, по обычаю, с плачем попросившись со всеми домашними, вещами, перед выходом должна была немного посидеть на лавке, на пороге, на крыльце³⁹, а во время вхождения в первый раз в избу жениха под ноги ей у порога клали еловые ветки.

Среди славянского населения в качестве оберегов жилья были широко распространены наличники и другая деревянная резьба⁴⁰. Удмурты для магической охраны избы деревянную резьбу, по-видимому, не использовали; резные наличники среди них скорее всего появились только в текущем столетии, первоначально у наиболее зажиточной части населения. Но поскольку удмуртское жилье в древности было двухчленно (кенос+куа), подобные ограждающие действия должны были быть направлены на них. Действительно, солярный знак вырезался на планке, соединяющей гнет крыши куа; в некоторых местах до сих пор сохраняются резные планки над входом в клеть (кенос)⁴¹. В конце XIX — нач. XX вв. широкое распространение получили резные воротные столбы,— знаки на них, вероятно, служили этой же цели и заменили постепенно исчезающие обереги на кеносе и куа.

Что касается избы, то она не имела «постоянно действующих» охранительных символов. Лишь в определенные периоды года, считавшиеся временем наибольшей активности нечистой силы, принимались строгие меры для ограждения от них жилья. Особые меры предосторожности предпринимались в ночь на страстной четверг: считалось, что в эту ночь выходят из могил мертвецы. В окна и двери втыкали можжевеловые ветки, вересковым дымом окуривали избу, людей и скот, колотили по стенам палками, отгоняя злых духов. Этой же цели служило очерчивание подворья острым предметом, обычно косой, которая затем втыкалась в воротный столб. Алнашские удмурты в ночь на великий четверг вокруг двора раскладывали липовые ветки. Своеобразно трактовался четверговый обряд у малмыжских удмуртов. Они считали, что в эту ночь выходят из могил души марийцев, убитых некогда в сражении с удмуртами, с целью отомстить им⁴².

В зимнее время своеобразным оберегом служило, вероятно, и рассказывание сказок, отгадывание загадок. Время их рассказывания (вожо дыр) также совпадало с периодом активизации нечистой силы. Аналогичный обряд зафиксирован и у карел: в святочные вечера считалось необходимым рассказывать сказки, они, якобы, образуют вокруг жилья замкнутый круг, недоступный для злых сил⁴³.

Однако несмотря на различные приемы, призванные оберегать

жилье от злых духов, они все же были способны проникать в него. Поэтому ежегодно весной совершался обряд изгнания шайтана из избы, других строений и двора. Для этого молодые люди вооружались цепями, бичами, липовыми палками и пучками зажженной лучины, с пронзительным криком ударяли по всем углам избы и двора, после чего выбегали на улицу, захлопнув за собой ворота и плюнув на выгнанного шайтана⁴⁴. Аналогичный обряд совершался и во время болезни кого-либо из членов семьи: тогда по стенам колотили свежеструганой палкой рябины⁴⁵.

Как видим, обряды, связанные с жильем, отражали страх человека перед стихией, стремление обезопасить членов семьи и дом с помощью различных ритуальных действий. Однако в системе действовавших в удмуртской среде обрядов, запретов можно выделить не только обладавшие символическим значением, но и имевшие практический смысл. Так, считалось, что частые перебранки между членами семьи приводят к тому, что дом покидает его дух — хранитель; нельзя было после захода солнца шуметь, баловаться, играть в доме, иначе могли зайти черти и т. д.

Значительное место в удмуртском фольклоре занимали верования о домовых духах. Мифологические существа, «деятельность» которых связана с жилищем, упоминаются в различных жанрах устного народного творчества. С представлениями о них связаны ряд обычаев, запретов, примет. По поверьям, в доме живет домовый (корка мурт, корка кузё, бустурган), в хлеву — хлевный (гид мурт), в бане — банный дух (тõды мурт), в пустых домах живет Албасты, который много проказит в этих местах. Только куала оставалась свободной от этих духов, так как, по мнению Н. Первухина, здесь стоял священный воршудный короб, здесь молились триаде добрых божеств и Воршуду.

У северных удмуртов наряду с домовым, обитавшим в горнице, существовал и другой тип домового — Гондыр (медведь), живший в погребе и подполье и заведовавший съестными припасами. При переходе в новый дом ему устраивали особый праздник. Наказывал Гондыр домочадцев тем, что быстро начинали уменьшаться заготовленные продукты. Этот дух, по мнению Н. Первухина, более древен, менее обрусел; два образа домового у северных удмуртов служат свидетельством заимствованности первого⁴⁶. Наличие домового — Гондыра — в мифологии, по-видимому, связано с интенсивными контактами северных удмуртов с уграми. Не случайно воршудные объединения удмуртов Эгра, Пурга, Можга связываются с вхождением в их состав угорского элемента⁴⁷. Среди южных удмуртов образ домового — Гондыра — не сохранился.

Внешность домового удмуртам представлялась в виде мужика пожилых лет, ходящего в тулупе, вывернутом шерстью наружу; иногда он являлся в образе домохозяина. Аналогичен его

образ и у русских, хотя в русских быличках домовый может лишь принимать облик человека, его же настоящий лик нечеловеческий. Интересно, что среди белорусов и близких к ним русских смоленщины домовый представлялся в виде змеи и появлялся из петушиного яйца⁴⁸. Переосмысление этого образа в фольклоре русских, населяющих восточные районы Европейской части страны, связано, вероятно, с их широкими контактами с финно-угорским миром. Аналогичные процессы отмечены и в других фольклорных жанрах: например, зачин русских сказок «жили-были» считается заимствованным из финно-угорского фольклора, тогда как белорусские сказки имеют другой зачин⁴⁹.

По поводу появления домового и других представителей нечеловеческого мира у удмуртов существует предание, согласно которому они являются детьми Адама. По преданию, он имел очень много детей и стыдился такого большого их количества. Когда бог Инмар пожелал с ними познакомиться, он спрятал большую их часть в разных местах. Инмар, узнав об этом, разгневался и сказал, что каждый должен оставаться навсегда там, где он спрятан⁵⁰. От них и пошли лесные, банные, домовые и другие духи. Подобное объяснение возникновения мифологических персонажей возникло несомненно после знакомства удмуртов с христианством, наложившим определенные черты на образ и характер домового и других духов.

Более древним является представление, что образ домового возникает из души первого умершего в доме. Аналогичны представления о появлении домового и у других финно-угорских народов. Так, у эстонцев его образ возник из души первого собственника данного дома, в Финляндии домовый — дух первого хозяина или того, кто первым разжег огонь в этом доме⁵¹.

В мифологии многих народов домовые были мужского и женского пола, в удмуртских поверьях, существовавших в конце XIX — нач. XX вв., домовые по полу не различались, но заведовали и мужскими, и женскими делами. Видеть его, по представлениям, почти невозможно, но нередко впотьмах его можно ощупать и даже схватить; если же увидеть домового при свете, что случается крайне редко и удается только тем, кому очень повезет, то он будет слушаться того, кто его схватил и выполнять его приказания⁵².

По верованиям восточных славян домовый являлся в основном добрым существом: он не погубит, а если и рассердится, только ущипнет, насадит синяков, спрячет какую-нибудь вещь. Он настолько человечен, что можно заручиться не только его благосклонностью, но и подружиться с ним, по-товарищески общаться⁵³.

Иной характер у удмуртского домового. Он не так добр, как домовый дух у русских. Хотя он изредка помогает семье (прядет

по ночам, щиплет лучину и оказывает другие услуги), все же он имеет черты злого духа. Если он явится, обязательно кто-нибудь умрет из близких или будет большое несчастье⁵⁴. Если его увидишь, то кончится весь дом вместе с жильцами; домовый не выносит веселья, поэтому не рекомендовалось петь в подполье; он может подменить ребенка, поэтому, оставляя его одного, в изголовье клали нож или ножницы; кроме острых предметов, от домового можно было защититься и веткой таволги. О злом характере домового свидетельствует и то, что в некоторых местах его называли корка пери (пери — злой дух). Поэтому культ домового среди удмуртов не был столь почитаем, как среди окружающего русского населения; в отличие от других мифических обитателей двора жертву ему приносили лишь по переселении в новый дом, каких-либо периодических жертвоприношений не было.

Как видим, в сознании удмуртов домовый дух одновременно был и добрым, и злым. Таким он представлялся и соседним народам; у восточных марийцев он хранил от болезней и злых людей, но и сам, оскорбленный, мог на хозяина дома наслать болезнь⁵⁵; чувашский домовый — дух злой, но безвредный, он даже благодетельствовал дому, но однако мог и беспокоить, имея привычку душить скот и даже людей во время их сна⁵⁶.

По мнению Н. Ф. Мокшина, нерасчлененность духов на добрых и злых объясняется реальными силами природы, приносящими людям и пользу, и вред, олицетворением которых и являлись мифологические существа⁵⁷. Однако это не объясняет, почему домовые духи у разных народов, проживающих в одинаковых природно-географических условиях, имели характер, довольно сильно различающийся. Признавая версию Н. Ф. Мокшина в качестве одной из возможных, все же здесь, по-видимому, нужно говорить о заимствовании черт характера и даже образов в целом, о принесении их в верования удмуртов от других народов. Заимствованные черты и образы, олицетворявшие зло, так как носители этих поверий были в недружественных отношениях с удмуртами, накладываясь на присущее в целом доброе начало национального персонажа, создавали своеобразный характер, отличавшийся двойственностью черт. Если отношения между этносами носят неприязненный характер, в таких же отношениях находятся и их боги. Не случайно образ домового (суседко) среди удмуртов стал ругательством.

Интересно, что мифологические персонажи, заимствованные русскими у других народов, также олицетворяют злое начало. Например, образ Золотой бабы в финно-угорских сказках выступает доброй силой, а в русских трактуется как Идолице проклятое⁵⁸. Несомненно, что в русском фольклоре Идолице проклятое является заимствованным, представляет героя враждебной силы.

В тех случаях, когда контакты между народами носили дружественный характер, образы мифологических персонажей в меньшей степени подверглись трансформации. Например, домовый в эстонском фольклоре наделен чертами доброго духа, покровительствующего людям. Ему приносят жертвы, заключающиеся в том, что наливают какое-нибудь питье в угол или выставляют ночью на чердак⁵⁹.

Приведенные материалы свидетельствуют, что жертвенные символы, процедурные моменты и другие средства выражения строительной обрядности удмуртского и восточнославянского населения, несмотря на многочисленные аналоги, имеют существенные отличия. Различны также предметы и детали жилья, в которых в наибольшей степени сосредоточивается знаковый смысл.

Своеобразие удмуртских строительных обрядов (по сравнению с восточнославянскими) проявляется в более древних ее элементах — в строительной жертве, выборе места для строения и т. д. Обряды же, связанные с жильем типа «изба» в большинстве, вероятно, заимствованы, как и сама изба, однако переработаны, переосмыслены на национальной почве. Уже в конце XIX в. Н. Первухин писал, что «почти невозможно разобраться, где кончается вотский миф и начинается русское поверье», он считал даже, что существование у удмуртов мифологических персонажей типа домового до знакомства с русскими малодоказательно⁶⁰.

Обращает на себя внимание то, что удмуртская изба обладала, по сравнению с великорусским жилищем, меньшим семиотическим статусом. Слабая идеологизация удмуртского жилища связана с тем, что большая часть идеологической «нагрузки» падала на культовое строение куа, с другой стороны, — свидетельствует о заимствованном характере избы, для усиления ее семиотического статуса «не хватило» исторического времени. С этой точки зрения интересно замечание Г. Е. Верещагина о том, что удмурты считались зажиточными не по качеству строений, а по количеству скота и скирд⁶¹.

Специализация человеческой деятельности сопровождалась снижением семпотического статуса вещей⁶², в том числе и жилья. Среди удмуртов не успели развиться, к примеру, система обрядов, связанных с печью, — центром жилища, тогда как обряды, связанные с очагом в куа, имеют глубокий и древний смысл; у северных удмуртов не сформировались понятия о женской и мужской частях дома и т. п. К тому же северновеликорусская культура, а именно ее элементы в большей степени оказывали влияние на культуру удмуртов, в том числе и в отношении жилища, является более поздней по сравнению с южновеликорусской⁶³.

Персонажи низшей мифологии, к которым относятся и духи, населяющие избу и двор, у удмуртов имеют свои черты, особен-

ности, обусловленные верованиями. В то же время у этих мифологических существ много общего с подобными существами в верованиях других народов, что связано с фольклорными контактами, являющимися частью более широких исторических, культурно-бытовых межэтнических контактов. Область жилья являлась зоной повышенной интенсивности контактов, так как для этого имелись особенные предпосылки и условия. Заимствование элементов материальной культуры, безусловно, способствовало заимствованию поверий, обрядов, связанных с ними, с некоторым видоизменением и переработкой их роли, так как они стали отражать некое противопоставление, отчуждение от заимствованного.

¹ *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян.— Л.: Наука, 1983.— С. 14.

² Цитируется по ст.: *Байбурин А. К.* Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология / Сб. музея антропологии и этнографии.— Л.: Наука, 1981.— Т. 37.— С. 128.

³ *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства.— М., 1971.— С. 363.

⁴ *Теребихин Н. М.* Традиционные представления народа коми, связанные с плотницким ремеслом (XIX—нач. XX в.) // Вопросы этнографии народа коми.— Сыктывкар, 1985.— С. 159.

⁵ *Шубин С.* Сведения о вотяках Вятской губернии // Архив РГО.— Разряд X.— Оп. 1.— Д. 48.

⁶ См.: *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян.— С. 41.

⁷ Там же.— С. 45, 46.

⁸ Там же.— С. 44.

⁹ *Кагаев И. М.* Вотяки.— М., 1901.— С. 11.

¹⁰ *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян.— С. 38.

¹¹ *Верецагин Г. Е.* Вотяки Сосновского края // Зап. ИРГО.— Спб., 1886.— Т. XIV, вып. 2.— С. 94.

¹² *Богаевский П.* Мултанское моление вотяков в свете этнографических данных.— М., 1896.— С. 7.

¹³ *Васильев И.* Обзор языческих обычаев, суеверий и религии вотяков Вятской и Казанской губерний.— Хельсингфорс, 1902 / Перевод на русский язык в библиотеке Удм. ИИЯЛ УрО АН СССР.

¹⁴ *Байбурин А. К.* «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян // Проблемы славянской этнографии.— Л.: Наука, 1979.— С. 160.

¹⁵ *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян.— С. 69.

¹⁶ *Зеленин Д. К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов.— М.; Л., 1937.— С. 5.

¹⁷ См.: *Агаманов М. Г.* Микроэтными удмуртов // Микроэтными удмуртов и их отражение в топонимии.— Ижевск, 1980.

¹⁸ *Зеленин Д. К.* Указ. соч.— С. 51.

¹⁹ *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян.— С. 60.

- ²⁰ *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сосновского края.— С. 8.
- ²¹ *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян.— С. 63.
- ²² *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила // Цитируется по кн.: Избранное.— М.: Советская Россия, 1981.— С. 448.
- ²³ *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян.— С. 84.
- ²⁴ *Богаевский П. М.* Очерк быта сарапульских вотяков // Сб. материалов по этнографии, изданных при Дашковском этнографическом музее.— М., 1888.— Вып. 3.— С. 49.
- ²⁵ *Гаврилов Б.* Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда Урять-Учинского прихода // Труды 4-го археологического съезда в России.— Казань, 1891.— С. 138.
- ²⁶ *Богаевский П.* Очерк быта сарапульских вотяков.— С. 52.
- ²⁷ Там же.— С. 105.
- ²⁸ *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян.— С. 115.
- ²⁹ *Налимов В. П.* Этнографические материалы о вотяках. Отчет этнографической экспедиции 1925 г. // Рукописный фонд Удм. ИИЯЛ УрО АН СССР.— Оп. 1Н, № 187.— С. 158.
- ³⁰ *Гаврилов Б.* Указ. соч.— С. 138; *Васильев И.* Обзор языческих обрядов, суеверий, религии вотяков Вятской и Казанской губерний; *Хомяков М. М.* О краинологическом типе Чепецких вотяков.— Казань, 1910.— С. 41.
- ³¹ *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян.— С. 130.
- ³² *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси.— М.: Наука, 1987.— С. 496.
- ³³ *Богаевский П.* Мултанское моление вотяков в свете этнографических данных.— С. 34.
- ³⁴ *Емельянов А. И.* Курс по этнографии вотяков.— Казань, 1921.— С. 54.
- ³⁵ *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сосновского края.— С. 8, 9.
- ³⁶ *Богаевский П. М.* Очерк быта сарапульских вотяков.— С. 15.
- ³⁷ *Христолюбова Л. С.* Корка пирон (Новоселье) // Молот.— 1988.— № 9.— С. 53.
- ³⁸ *Богаевский П. М.* Очерк быта сарапульских вотяков.— С. 63.
- ³⁹ *Бехтерев В. В.* Вотяки. Их история и современное состояние // Вестник Европы.— 1880.— № 9.— С. 146.
- ⁴⁰ См.: *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси.
- ⁴¹ *Шумилов Е. Ф.* Архитектура удмуртской крестьянской усадьбы // Искусство Удмуртии.— Ижевск, 1975.— Вып. 1.— С. 233.
- ⁴² *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии.— Петроград, 1916.— С. 42.
- ⁴³ *Лавонен Н. А.* О древних магических обрядах по данным карельского фольклора // Фольклор и этнография.— Л.: Наука, 1977.— С. 76.
- ⁴⁴ *Бехтерев В. В.* Указ. соч.— С. 162.
- ⁴⁵ *Налимов В. П.* Указ. соч.— С. 142.
- ⁴⁶ *Первухин Н. Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда.— Вятка, 1888.— Эскиз 1.— С. 89.
- ⁴⁷ *Атаманов М. Г.* Об угорских названиях в удмуртской топонимии // Проблемы изучения древней истории Удмуртии.— Ижевск, 1987.— С. 135.
- ⁴⁸ *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян.— С. 109.
- ⁴⁹ *Новиков Н. В.* К художественной специфике восточнославянской волшебной сказки // Отражение межэтнических процессов в устной прозе.— М.: Наука, 1979.— С. 19.
- ⁵⁰ *Богаевский П. М.* Очерк быта сарапульских вотяков.— С. 17.
- ⁵¹ *Кагаров Е. Г.* Об эстонской мифологии // Этнография.— 1927.— № 2.— С. 317.

⁵² *Первухин Н. Г.* Указ. соч.— С. 90.

⁵³ *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре.— М.: Наука, 1975.— С. 101.

⁵⁴ *Миропольский А.* Крещеные вотяки Казанского уезда, их языческие поверья, обряды и обычаи // Православный собеседник.— Казань, 1876.— Декабрь.

⁵⁵ *Васильев В. М.* Материалы для изучения верований и обрядов черемис.— Казань, 1915.— С. 5.

⁵⁶ Сибирские чуваш и поэзия их.— Казань, 1877.— С. 14.

⁵⁷ *Мокишин Н. Ф.* Религиозные верования мордвы.— Саранск, 1968.— С. 96.

⁵⁸ См.: *Сенкевич-Гудкова В. В.* Золотые люди в русских и финно-угорских сказках // Отражение межэтнических процессов в устной прозе.— М., Наука, 1979.

⁵⁹ *Кагаров Е. Г.* Указ. соч.— С. 317.

⁶⁰ *Первухин Н. Г.* Указ. соч.— С. 71.

⁶¹ *Верещагин Г. Е.* Общинное землевладение у вотяков Сарапульского уезда // Памятная книжка и адрес-календарь Вятской губернии на 1896 г.— Вятка, 1895.— С. 100.

⁶² *Байбурин А. К.* Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология.— С. 223.

⁶³ *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян.— С. 130.

ПРИМЕТЫ И ПОВЕРЬЯ УДМУРТОВ О ПОГОДЕ

Удмуртские фольклористы не раз указывали на то, что отдельные жанры национального фольклора до сих пор не были предметом специального изучения. Это касается, в частности, примет и поверий¹. Нельзя сказать, что этому виду устно-поэтического творчества вообще не уделялось внимания. В публикациях об удмуртах, начиная с XIX века, появлялись отдельные примеры в контексте календарных и семейно-бытовых обрядов или при описании дохристианских верований².

В наше время некоторое представление об этом жанре исследователи культуры и быта удмуртов могут получить по трудам этнографов³ и публикациям текстов в качестве образцов речи языковедами⁴.

Материалы рукописного фонда Удмуртского ИИЯЛ УрО АН СССР свидетельствуют, что были попытки создать отдельный труд⁵, но, очевидно, из-за недостаточного уровня научного обобщения, работа не была опубликована.

Сейчас картотека, составленная нами на основе коллекций прежних лет⁶ и материалов студентов филологического факультета Удмуртского государственного университета, собранных после чтения спецкурса «Малые жанры удмуртского фольклора»⁷ и во время работы над дипломными сочинениями по данной тематике⁸, насчитывает более 5 тыс. текстов (сюда же включены записи полевых экспедиций последних 10 лет).

Прежде чем приступить к характеристике жанра, необходимо оговорить терминологию. Некоторые ученые не разделяют жанр на приметы и поверья, а говорят о рациональных и иррациональных приметах. М. И. Шахнович, в частности, под приметами понимает всю совокупность кратких изречений, содержащих наблюдения над отношениями между явлениями или событиями. В зависимости от того, отражают приметы правильные или неправильные наблюдения, они делятся на верные, не противоречащие законам природы, и неверные, не отражающие действительных связей, существующих в природе⁹.

Марийский фольклорист А. Е. Китиков в качестве примет рассматривает эмпирические наблюдения, которые давали возможность подметить признаки закономерностей, т. е. причинно-следственные связи. Приметы же, в которых эти связи отсутствуют, он относит к поверьям, суеверию, ибо, по его мнению, они порождены не закономерностью, а случайностью¹⁰.

Мы также разделяем жанр на приметы (чакланъёс) и поверья (осконъёс), но считаем, что связи, установленные между двумя явлениями в поверьях, отнюдь не случайны. Они закономерны с точки зрения первобытного человека. Эти «закономерности» обоснованы особенностями мышления древних людей и ярче всего проявляются в поверьях, связанных с обрядами, где действия уже сами по себе являются символическими актами, отражающими верования. Основная часть поверий, на наш взгляд, является «осколками» ранних форм религии, и именно в их контексте нужно рассматривать тематику этого жанра, его особенности.

Недостаток знаний о закономерностях природных явлений, бессилие человека перед стихиями природы, зависимость успеха какого-либо предприятия от случая, неблагоприятного воздействия природы способствовали искаженному отражению взаимосвязи вещей и явлений в сознании человека, порождали те или иные формы верований, вызывали к жизни множество поверий. Анализ материала с этой точки зрения поможет нам сделать более или менее удовлетворительную классификацию поверий, отличающихся исключительным разнообразием тематики, пестрота которой ставит в тупик исследователей и заставляет их включать одинаковые по теме, но совершенно различные по сути поверья в один и тот же раздел. Неоценимым подспорьем для фольклористов в понимании корней тех или иных поверий являются труды проф. С. А. Токарева «Сущность и происхождение магии» и «Ранние формы религии»¹¹.

Вскрывая сущность ранних форм религии, С. А. Токарев практически указал путь классификации поверий, связанных с магией. Именно этот путь мы избрали для анализа удмуртского материала в целом и метеорологических примет и поверий в частности, которым и уделено главное внимание в этой статье.

Итак, приметы — это краткие изречения, отражающие верные наблюдения над окружающей природой и передаваемые из поколения в поколение как часть практического опыта народа, а поверья — краткие изречения, являющиеся пережитками ранних форм религии и сохранившие особенности сознания древнего человека, его мифологического мироощущения.

Накопление практического опыта, наблюдений над окружающей природой проходило под влиянием основных видов хозяйственной деятельности: охоты, рыболовства, скотоводства и, прежде

де всего — земледелия. Археологи утверждают, что для предков удмуртов значение скотоводства и земледелия возросло уже в бронзовую эпоху, в ананьинское время (VIII—III вв. до н. э.) «эти отрасли хозяйства выдвинулись на первое место, а охота и рыболовство, являвшиеся основой хозяйства в эпоху бронзы, отошли на второй план»¹². Имеется немало письменных свидетельств XVIII—XIX вв., где удмурты характеризуются как «прилежнейшие земледельцы», «лучшие образцы трудолюбия»¹³.

Все сельскохозяйственные работы распределялись по сезонам. Периодичность и повторяемость сезонных занятий отразились и в удмуртских названиях некоторых месяцев года: июль — турнан толзэ (месяц косыбы), август — зег кизён (месяц сеяния ржи), сентябрь — ю пыртон (занесение зерна, сбор урожая), октябрь — выль жук (новая каша)¹⁴. Вообще же народный месяцеслов содержал в себе понятия о кругообороте природных явлений¹⁵, а в своде народных афоризмов особую группу составляли краткие изречения об особенностях того или иного сезона*:

январь — *толшор* — середина зимы.

«Толалтэ нунал чибинь вамышлэсь но вакчи» (Зимний день короте комариного шажка), «Лымы ке уно — ву трос, ву ке трос — нянь ятыр» (Снегу много — воды много, воды много — хлеба много), «Гужем дасямез тол сие» (Приготовленное летом зима поедает);

февраль — *кион сюан / куака толзэ* — месяц волчьих свадеб / месяц снега**;

март — *куакатолзэ / оштолзэ* — месяц снега / месяц воды***. «Февраль пелля, нош март тйя» (Февраль надувает, а март ломает); «Февраль пелляськеменыз данъяське, март — ву поттыны быгатэменыз» (Февраль метелями гордится, март — водой); «Мартэ уен нунал огкузьдаесь» (В марте день и ночь одинаковой длины); «Мартлэн пумаз чипей быжныыз йёзэ тйя» (В конце марта щука хвостом лед разбивает); «Чечег быжныыз йёзэ тйя» («Трясо-

* Афоризмы взяты из сборника «Удмуртский фольклор: Пословицы, афоризмы, поговорки» / Сост., перевод, введение и комментарии Т. Г. Перевозчиковой. — Устинов: Удмуртия, 1986.

** Куака толзэ, куакакеньыр = снег, град (от *куака* (ворона) + *кеньыр* (крупя) = воронья крупя = град, снег).

*** Оштолзэ — ош = «бык» = «вода». См. об этом: Владыкин В. Е., Перевозчикова Т. Г. К семантике и эволюции некоторых образов удмуртской мифологии и фольклора (в связи с проблемами этногенеза и этнической истории) // Проблемы этногенеза удмуртов. — Устинов: НИИ при СМ УАССР, 1987. — С. 164—189.

гузка хвостом лед разбивает) *; «Мартэ курег но урамысь ву юэ» (В марте и курица из лужицы напиться может); «Мартэ кезыт нырез чепылля на» (Мартовский мороз еще и кончик носа пощипывает);

апрель — *оштолэзь / кызыпу* — месяц воды / месяц березового сока;

май — *куартолэзь / гуждор, турын потон* — месяц листвы / месяц первой травы.

«Февраль узыр лымыен, апрель — вуэн» (Февраль богат снегом, апрель — водой); «Апрель узыр вуэн, нош май — турын-куарен (ожоен)» (Апрель богат водой, а май листвой (травой)); «Апрель-лэн вуэз тырмоз, со ваньзэ секталоз» (Апрельской воды на всех хватает, он всех напоит); «Тулыс тудвуэз уд дугдыты» (Весеннего половодья не остановать); «Тулыс ведра вуэз, пуны — дэриез» (Весной ведро воды, ложка — грязи); «Тулыс вуоз, кырез нуоз» (Весна придет, всю грязь унесет); «Тулыс нунал ваньзэ улзытэ» (Весенний день все оживит); «Одйг тулыс нунал быдэс арез сюдэ» (Один весенний день год кормит); «Азбарлэн шулдырез — льбмпу сясыка усьтйськыку» (Красота двора во время цветения черемухи); «Одйг нунал вазьгес кизёд, арнялы вазьгес аралод» (На день раньше посеешь — на неделю раньше пожнешь); «Вазь кизем уг пъя, бер кизем чем дыръя пъялля» (Ранний сев не обманет, поздний сев часто обманывает);

июнь — *инвожо / лек, вожтолэзь* — месяц инвожо ** / «сердитый» месяц;

июль — *костолэзь, пось / турнан* — сухой, жаркий месяц / месяц косьбы;

август — *гудырикошкон / зег кизён* — месяц последнего грома / месяц сеяния ржи.

«Гужем нянь дася, толалтэ — кыед» (Летом заготавливай хлеб, зимой — навоз); «Толлы гужем дасясько» (К зиме летом готовят-ся); «Арын кык гужем уг луы» (В году два лета не бывает); «Августэ шунды шунтэ, нош ву сйя» (В августе солнце греет, а вода остывает); «Августэ куинь пумо сюлмаськонъёс: арано, гыроно, кизёно» (В августе три заботы: надо жать, пахать, сеять);

* Согласно примете, трясогузка прилетает во время ледохода. Об этом говорит и детская песенка — звукоподражание щебету птицы: «Туливить-туливить, татарвить-татарвить! Сибыре ветлй, Ваткае ветлй, Куинь пол тэтчи — йёэз чигтй (Туливить-туливить, татарвить-татарвить! В Сибири была, На Вятке была, Три раза подскочила — лед проломила)» // Удмуртский фольклор: Песенки, потешки, считалки, дразнилки / Сост. Л. Н. Долганова. — Ижевск, 1981. — С. 45.

** Инвожо — летние святки, дни летнего равноденствия. Период, считающийся таким же «опасным», как и зимние святки, чем и объясняется вариант названия «лек толэзь» (сердитый месяц).

сентябрь — *куарусён / ю пыртон* — месяц опадания листвы /
месяц сбора урожая;

октябрь — *пукротолэзь / выль жук* — месяц первого снега * /
новая каша;

ноябрь — *коньвуон, шур кынмон / йёкынмон* — месяц начала
охоты на белок, месяц замерзания рек / месяц за-
стывания льда.

«Август пöзэтэ, сентябрь жöк вылэ вуттэ» (Август варит, сентябрь
на стол поставляет); «Сйзыл зегез сюсеге поныны эн дырты»
(Осеннюю рожь в сусеки засыпать не торопись); «Сентябрь тыло-
бурдоосты сюрес вылэ улля» (Сентябрь птиц в дорогу гонит);
«Тулыс зор будэтэ, сйзыл зор сисьтэ» (Весенний дождь растит,
осенний дождь гноит); «Тулыс но сйзыл нунал сизьым пöртэм
луэ» (Весенние и осенние деньки по семь раз на дню меняются); «Си-
зыл шундылы оскыса, сюрес вылэ шубатэк эн поты» (Надеясь на
осеннее солнышко, без шубы в дорогу не выходи); «Сйзыл поты-
куд, шуба басьты, тулыс — нянь» (Осенью с собой шубу бери, вес-
ной — хлеб); «Мае кутсад, сое ик тыр кенсад» (Что намолотил,
то и в кенос складывай); «Ноябрь толэзе тол сйзылэн нюръяське»
(В ноябре месяце зима с осенью тягаются);

декабрь — *толсур толэзь / толмон, толзон* — месяц толсура ** /
начало зимы.

«Декабрь арез йылпумъя, толэз кутске» (Декабрь год завершает,
зиму начинает); «Декабрь — толлэн изьыез» (Декабрь — шапка
зимы).

Сохранились сведения о том, что в старину новый год у удмур-
тов наступал весной, с началом земледельческих работ¹⁶. Год
разделялся на две половины, первая считалась приблизительно с
марта месяца, а вторая — с сентября. И потому по состоянию по-
годы в одном месяце одной половины делали прогноз погоды на
соответствующий месяц другой половины года¹⁷:

Толалтэ нунал гужемлы дасяське, нош гужем толалтэлы
(Зимний день к лету готовится, а летний — к зиме);

Сйзыл куазь жобаса ке улйз, тулыс но жобаса улоз (Осень
ненастная — и весна ненастная);

Толалтэ куазь кезыт. ке улйз, гужем пöсь луоз, шуо (Погода
зимой холодная — лето будет жарким, говорят);

Толэдъя гужем мынэ (По зиме лето идет);

Толалтэ шуныт — гужем салкым (Зимой тепло — летом про-
хладно);

* Пукротолэзь (от *русск.* покров) — месяц покрова.

** Толсур (*букв.*: зимнее пиво; праздник зимы) — начало святок, 25 де-
кабря по ст. ст.

Толалтэ трос лымыя — гужем трос зоре (Много снега зимой — много дождей летом);

Толалтэ кезыт, лымытэм ке луиз, гужем пöсь, зортэм луоз (Если зима холодна и бесснежна, лето будет жарким, без дождей);

Тулыс ке кöс, сйзбыл но кöс луэ (Если весна сухая, и осень будет сухой);

Сйзбыл вазь лымы трос ке усиз, тулыс но вазь вуоз (Если осенью рано выпадет много снега, и весна будет ранней);

Ноябре öд ке кынмы, январе но уд чонгыра (Если не замерзнешь в ноябре, не окоченеешь и в январе).

Принимая во внимание доказательство метеорологов о том, что народные приметы могут достоверно предсказать погоду лишь на ближайшие 6—12 часов, не более, все вышеприведенные примеры мы относим к ошибочным приметам, в основе которых лежит не причинно-следственные связи, а лишь чередование явлений, их повторяемость. «Но установить чередование явлений недостаточно для того, чтобы понять, почему возникает связь между явлениями, выяснить, повторится ли она в будущем. Только та связь предшествующих и последующих явлений может быть признана причинной, когда одно явление не только предшествует другому, но и порождает его»¹⁸. Своим появлением подобные приметы обязаны традиции, в основе которой лежит цикличность не земледельческого, а более древнего, скотоводческого, хозяйства, когда за отправные точки наблюдений над погодой принималось время выгона скота на пастбище и его возвращение с пастбища¹⁹.

Чтобы лучше разобраться в массе народных наблюдений над погодой, попытаемся рассмотреть подробно и последовательно наш материал, чтобы отделить верные приметы от поверий и ошибочных примет.

Выделение **поверий** о погоде не является сложной задачей, так как все они связаны с дохристианскими верованиями удмуртов, с их представлениями о мироустройстве.

Обоготворение окружающей природы обнаруживается в представлениях о богах — Инмаре и Куазе. По мнению В. Е. Владыкина, образ Инмара восходит к прафинно-угорскому божеству неба и воздуха, Куазь — бог погоды или погода вообще²⁰. По представлениям древних удмуртов, именно от них зависел урожай и, соответственно, благополучие людей. Помимо этих богов почитались Гудыри-мумы (божество грома, грозы), Инву (божество небесной воды), Вумурт (божество реки) и т. д. Но главным божеством, покровительствовавшим земледелию, был Му-Кылдысин — божество земли²¹.

В честь божеств в течение года проводились многочисленные обряды. Нет необходимости подробно рассматривать здесь канонически проводимые празднества, это задача отдельной работы. Обратим внимание лишь на поверья, связанные с этими божествами.

Музъем-мумы (Земля-мать). Живет внутри холмов, поэтому их нельзя раскапывать. В жертву Музъем-мумы приносят черного, как сама земля, быка. Но осенью жертву приносить нельзя: в это время земля уже спит²². Во время обрядов, когда жертва приносится земле, части приносимой в жертву еды (хлеба, лепешек, яиц и т. д.) складываются в небольшую ямку, вырытую деревянной лопаточкой. Делают ее специально, так как железной не разрешается, чтобы не сделать земле больно. В день рождения земли (музъем вордиськон нунал), на второй день после троицы, не разрешается пахать, боронить, копать и т. д. Удмурты Красноуфимского района Свердловской области, например, раньше выходили в поле, на луга и выдергивали из земли межевые столбы, колышки стожар, облегчая, якобы, тем самым участь земли²³. Отражением подобных взглядов является следующее поверье:

Музъем нуналэ луд вылэ эн поты: чача муртэз адзыса кулод (В день рождения земли на поле не выходи: увидишь духа осы и умрешь).

Межи на крестьянских полях считались раньше дорожками Кылдысина (Творца), по которым он любил расхаживать в полдень, наблюдая за всем, что произрастает на земле. Вот как рассказывает об этом предание: «В стародавние времена Кылдысин большею частью жил на земле между людьми. Людей тогда было немного, и каждый имел большие земельные участки. А между участками были длинные и широкие межи. Они были любимыми дорожками Кылдысина, он постоянно ходил по ним.

Седой, в белой длинной одежде, высокий, Кылдысин с улыбкой наблюдал за тем, как возделывались поля удмуртами, одетыми в такие же белые одежды, как и он сам. Каждое упавшее на землю зерно Кылдысин поднимал любовно и каждый колосок, выросший на меже, осторожно обходил, чтобы не наступить на него. При такой заботе земля давала большие урожаи»²⁴.

В связи с этими верованиями возник, очевидно, запрет, согласно которому не разрешалось в полдень отдыхать — сидеть или лежать — на меже:

Аналэн межаяз көйд ке, пери шуккоз (Если будешь спать на меже, паралич ударит).

Шунды-мумы (Солнце-мать). Следит за восходом и заходом солнца. Когда солнце передвигается по небу, она указывает ему дорогу²⁵.

Гудыри-мумы (Гром-мать). (Позднее на представлениях о ней наслоились представления об Илье-пророке.) У Гудыри-мумы нужно испрашивать дождей и тепла²⁶. Она во время грозы катается в облаках на огненной колеснице. Грохот колес колесницы и является громом. Инмар, якобы, посылает Гудыри-мумы поражать молнией шайтана, который бессовестно оголяет перед ним нижнюю часть тела. Это представление стало отдельным сюжетом в жанре побывальщин в удмуртском фольклоре, в которых рассказывается о том, как человек стрелял в шайтана: *«Один человек пошел охотиться на рябчиков. Пока ходил он по лесу, небо завлокло тучами. Пошел дождь. Сел охотник под елку, смотрит, как идет дождь. В это время молнии начали ударять совсем близко от него. Небо громыкает раз за разом, молнии ударяют одна за другой. Присмотрелся охотник к тому месту, куда молнии ударяют, и увидел маленького человечка. Тот стоял вниз головой на пне и оскорблял своим видом инмара. Инмар посылал молнию за молнией, но никак не мог попасть в этого человечка. А тот еще пуще старается. Двенадцать раз ударял инмар молнией по тому пню, но попасть в цель не мог. Тут охотник рассердился и выстрелил. Кубарем скатился нечестивец с пня. Оказывается, это был шайтан. Инмар не остался в долгу перед охотником. С тех пор его ружье не знало промаха»*²⁷.

Смысл этих верований объясняют следующие поверья и запреты:

Куазь зорыку, ньылпу улэ уг лэзё пырыны, шайтан бордад кутскоз, шуо. Шайтан вылад тэтчиз ке, инмар, пе, чашгёз (Когда идет дождь, не разрешают прятаться под пихтой, говорят, что шайтан может прицепиться. А если шайтан прицепится, инмар молнией ударит);

Куазь гудыръяса зорыку, ваё кыз улэ пырыны уг лэзё: кызлэн ваяз шайтан, пе, пуке. Со шайтанэз инмар чашыкуз, шайтан адями борды кырмиське но, инмар шайтанэз но, адямиез но чюш вие (Во время грозы нельзя прятаться под ветвистой елью: говорят, что в ветвях сидит шайтан. Когда инмар хочет убить молнией шайтана, шайтан прыгает на человека, и инмар убивает и человека, и шайтана).

С этими же верованиями связан и запрет носить пустыми пес-терь и ножны:

«Один человек ходил в лес присмотреть за пчелами. Когда он возвращался, его застала гроза. Сверкнула молния, и начал вокруг человека летать огонь. Человек, удивившись, начал обыскивать карманы, проверил за пазухой, но ничего не нашел. Посмотрел в ножны — а оттуда хвостик плотвы

торчит. Вытащил он из ножен плотву за хвост и отшвырнул в сторону. Молния тотчас же эту рыбку поразила.

В ножны, оказывается, шайтан, обратившись в плотву, спрятался. Если бы человек его не заметил, молния и его бы поразила. Хорошо, что человек знал, что при появлении такого огня нужно себя обыскать. Потому и не разрешают пустой пестерь, пустые ножны носить. Если ножны пустые, во время дождя нужно щепочку положить. И это правда»²⁸.

Как отражение подобных верований может быть «прочитана» находка археологов: в женских захоронениях среди прочих вещей постоянно обнаруживают ножны с деревянной вставкой вместо ножа или кинжала²⁹.

В свете этих верований получают ложную мотивировку и рациональные запреты не прятаться под деревом или сидеть у окна во время грозы:

*Куазь зорыку ньылпу улэ ке пырид, инмар чаштёз (Если во время грозы сядешь под пихту, инмар молнией поразит);
Куазь гудыртяку, кыз улын корт бордад медаз луы, иське, пе, инмар чаштёз (Когда во время грозы прячешься под елью, с собой не должно быть никакого железного предмета, иначе инмар молнией убьет);*

Куазь гудыртяку, косяк шорын улоно өвёл, пе: инмар чаштёз (Во время грозы нельзя у окна сидеть, говорят: инмар молнией убьет).

Представления о сверхъестественных возможностях природных сил отразились в поверьях о первом громе:

Азьвыл гудыриез кылыкуд, музтем вылтй погыльскыны косо, бадзым мед будод, шуо (Если услышишь первый гром, советуют кататься по земле, говорят, что так можно вырасти большим);

Нырысь ик гудыртяку погылляськоно, шуо. Од ке, пе, погылляськы, аракуд кускыд жадёз. Либо, пе, кускын маке ньёр чигтоно, шуо (Во время первого грома, говорят, нужно повалиться на земле. Если не повалешься, во время жатвы будет уставать поясница. А еще, говорят, нужно разломить на пояснице. какую-нибудь вицу (ветку)).

Мотив второго условия последнего поверья создан на ассоциации «*ньёр чигтон — кус чигон*» (разламывание ветки — разламывание поясницы) по принципу противопоставления: если будет одно — не будет другого. Сходные принципы построения образов встречаются и в других жанрах удмуртского фольклора:

Пинал даурлэн ортчез —
Кускысь путолэн пöсьтэмез.

Молодая пора проходит —
Кушак на пояснице

Пöсьтоно но путо мед пöсьтоз:

Кушак, которому дано
износиться, пусть изнаосится:

Даур но ортчонтэм луысал ке.

Если б жизнь никогда
не проходила.

Основа всех этих поверий лежит, на наш взгляд, гораздо глубже. Здесь скрыто представление древних людей о связи плодородия человека и земли. Люди, очевидно, верили, что, катаясь по земле, человек передает свою продуцирующую силу земле в тот момент, когда она оживает весной, «просыпается» от первого грома:

Нырысетй гудыри музъемез сайкатэ, собере турын будыны кутске (Первый гром землю пробуждает, после этого трава в рост идет).

Чтобы не вызвать грозной стихии природы — грозы, во время которой возможен град, способный нанести урон колосющимся хлебам, не разрешалось рвать дикую гвоздику (гудыри сяська / инвожо сяська):

Инмар сяськаез бичаны уг яра — чашъёз (Дикую гвоздику собирать нельзя — молния ударит);

Гудыри сяськаез октйськод ке, куазь гудыръя (Если будешь собирать цветы дикой гвоздики, будет гроза);

Инмар сяськаез октйд ке, инмар чашъёз (Если будешь рвать цветы дикой гвоздики, инмар молнией убьет).

Считалось, что в дни летнего солнцестояния, период цветения ржи (инвожо) — инвожо мумы (мать небесной кары) спускается с неба и живет на цветах дикой гвоздики. Чтобы не причинять ей вреда и не вызвать ее гнева, нельзя рвать цветы. Иначе она найдет грозу, град и повредит посевы.

Эти поверья вытекали из представлений о периодах летнего и зимнего солнцестояния, которые считались тяжелыми, опасными, так как были периодами переходными³⁰. В связи с этим не разрешалось в этот период работать в полдень, шуметь, смеяться, шутить. Не разрешалось осквернять воду стиркой, котелками, которыми зачерпывали воду, переправляться через реку, купаться. В противном случае разгневанные божества неба, воды, грома могли наслать стихийные бедствия: грозу, град и побить хлеба:

Милям ошмесамы уг лу мисвтаськыны, кажной год град. Калык юнматэмын: ошмесын дйсез миськыны уг лэзё (В нашем роднике стирать нельзя, каждый год град бывает. Народом так установлено: в роднике стирать запрещено).

Чтобы остановить уже начавшийся град, рекомендовали выбрасывать в окно ухват, кочергу или хлебную лопату (один предмет или все вместе). По-видимому, здесь действовала вера в силу огня, очага и предметов, с ним связанных. Верили, что, как только эти предметы окажутся за окном, град прекратится.

Силы природы, согласно верованиям, действовали на человека так же, как и на природу, в частности, на растения. Как трава, деревья нуждались в воде, так же и человеку, чтобы вырасти, рекомендовали бегать под дождем:

Куазь зорыку, голык пьд, пе, ветлоно: бадзым, пе, будод (Во время дождя босиком, дескать, ходить нужно: большим, говорят, вырастешь);

Куазь зорыку, голык йыр ветлы: бадзым, пе, будод (Во время дождя с непокрытой головой ходить нужно: большим, говорят, вырастешь).

До сих пор можно слышать, как ребят в шутку посылают побегать под теплым морозящим дождиком.

К верованиям о грозе, воде примыкают и представления о радуге (вуюись) — то добром, то злом существе в зависимости от мотивировки, вкладываемой в основу поверья:

Вуюисез адзыса дораз бызъыса вуид ке, зарни тусътызэ но пунъызэ сётоз (Если, увидев, радугу, добежишь до нее, подарит свою золотую чашку и ложку);

Вуюись доры мыныса вуид ке, вуюись зарни тусъты-пунъы ли-бо туж трос зарни уксё сётоз, шуо (Если дойдешь до радуги, она даст тебе золотую посуду или очень много золота, говорят);

Гужем ялан пыласькыса улйид ке, вуюись ас гураз нуоз но виёз, пе (Говорят, что если летом будешь много купаться, радуга унесет под свой небосвод и убьет там).

Совершенно очевидно, что последний пример является запретом, приучающим детей не злоупотреблять купанием.

У многих народов существовали поверья, согласно которым животные, подающие голос перед дождем, являются его хозяевами³¹. Удмурты также имеют подобные представления и соответствующие им поверья с прямой или опосредованной мотивировкой:

Эбекез эн виы — куазь зороз (Нельзя убивать жабу — будет дождь);

Эбекез лёгыны шедътыса ке виид — со нунал ик зороз (Если убьешь жабу, наступив на нее, в тот же день пойдет дождь);

Кулэм збекез кётыныз валлань кариськод ке, со нунал ик зороз (Если мертвую жабу перевернешь на спину, в тот же день пойдет дождь).

От дождя, влаги в большей степени зависело, каким будет урожаем. Потому периодически, при засухах, стремясь вызвать дождь, крестьяне прибегали к обрядам его вызывания. Суть обряда заключалась в действиях, которые, согласно законам имитативной магии, должны были привести к желаемым результатам. Когда дождь был нежелателен, на первое место выступали все вышеуказанные поверья-запреты о жабах. Был в ходу и следующий запрет:

Вуэн эн пазясыкы — куазь зороз (Не брызгайся водой — будет дождь).

Когда же дождь был необходим, люди верили, что они могут вызвать его определенными действиями. Обряд вызывания дождя в локальных традициях удмуртов отличался деталями. Обычно он начинался с того, что дети, молодежь ходили по деревне и собирали крупу или яйца. К определенному времени жители всей деревни собирались у реки, где в большом котле варилась каша из пожертвованной крупы или яйца. «Процессия из нескольких человек во главе с вёсясем — жрецом — обходила дворы и старалась обрызгать водой встречных. Даже немощным старикам, не способным передвигаться, окропляли водой руки и ноги. Призывая на помощь умерших предков и веря в их могущество, процессия шла на кладбище и омывала углы могильных оград»³². В некоторых деревнях сталкивали в реку черного или серого барана, символизировавшего цвет тучи / облака; брали со дна родника землю и забрасывали ею окна. Мыть стекла не разрешалось до тех пор, пока дождь не смоет с них грязь³³.

Божеством считался и ветер. Ему приносили в жертву утку, «чтобы он не бушевал и не вредил хлебу, а двигался между колосьями осторожно»³⁴. Согласно поверьям, ветер, как и дождь, можно было вызвать — «пригласить» свистом:

Шуласькод ке, куазь төло луэ (Будешь свистеть — поднимется ветер).

Во время сенокоса, когда стояла жара, свистели, подшучивали над маленькими детьми, посылая их за мешочком с ветром (төл пуйылы):

Пёсь куазен төл өвёл ке, шула — төл потоз (Если в жаркую погоду нет ветра, посвисти — ветер появится);

Шулад ке, төл потэ, шуо. Соин куен төлйськыкузы, төл ке уг луы, шулало (Говорят, что если посвистеть, появится ветер. Поэтому, когда во время веяния зерна лопатами не бывает ветра, свистят).

Потому не разрешалось свистеть, когда ветер был нежелателен. С этими же поверьями связаны запреты не свистеть в доме: не будет достатка, будет пусто, как ветром унесет:

Коркан шуланы уг яра: буш луоз (В доме свистеть нельзя: будет пусто);

Коркан шуланы уг яра: корка кузёлэн вожез потоз (В доме свистеть нельзя: домовой рассердится).

Сильные бури, вихри объяснялись передвижениями нюлэсмурта (лешего). Считалось, что вихрь — *тёлпери* (букв.: дух ветра) — можно остановить, бросив в него топор или нож, или произнеся следующую фразу-заклятье: «*Тйре-пуртэ бордам*» (Топор и нож со мной). Магия железа в соединении с магией слова, согласно поверьям древних, должны были сделать свое дело. Примечательно, что все из ряда вон выходящие случаи разбушевавшейся стихии — бури, наводнения, грозы — объяснялись действиями сверхъестественных сил — нюлэсмурта, вумурта, враждебных человеку.

Удмуртский фольклор богат сюжетами, основанными на подобных верованиях:

«Два друга всегда вместе на охоту ходили. Однажды решили они заночевать в лесу. Нашли подходящее место, разожгли костер. И вдруг кто-то говорит им человеческим голосом: «Уходите отсюда поскорее, пока живы! Здесь свадьба проедет!»

Два друга убрались с этого места поскорее. Спрятались на расстоянии одного гона и слышат чей-то разговор на том месте, где они ночевать собирались: «А-а, уйти успели. Мы могли бы здесь пожить!»

Слушают этот разговор два друга, а сами ни живы ни мертвы. А потом по тому месту свадьба со страшным шумом прошла (разрядка наша.— Т. П.). Всю ночь не могли охотники уснуть от страха»³⁵.

«Вумурты — водяные — водятся в глубоких водоемах — реках или озерах. На маленьких речках милее всего для них омуты в мельничных прудах. В облюбованных местах они поселяются полным хозяйством, разводя даже скот. Живут семьями; у вумурта есть и жена, есть и дети. Сыновей он женит, а дочерей выдает замуж за молодых вумуртов соседних водоемов. Свадьбы справляют больше весной и осенью, при этом свадебный поезд едет, сколько возможно, по воде, разрывая на своем пути мельничные плотины и повышая воду в речках (разрядка наша.— Т. П.)»³⁶.

Поверья обычно представляют собой прямые предписания на какое-либо действие или, напротив, запреты, табу на их совершение (свистеть, чтобы вызвать ветер; брызгаться водой, чтобы пошел дождь; не убивать жабу, дабы не вызвать дождя и т. д.). Другой пласт поверий, основывающихся на простой констатации

факта при пассивном наблюдении, следует отнести, очевидно, к суеверным приметам. С поверьями их сближает вера в сверхъестественные связи отдельных природных сил и явлений. До сих пор бытует много суеверных примет, ориентированных на календарные праздники: Новый год, начало и конец святок — рождество и крещение (*ымусьтон* — 6 января и *йӧ вылэ султон* — 19 января), великий четверг (*кулэм потон уй*), пасха (*великтэм, бузӱыннал*), акашка (*праздник первой борозды*) и т. д.:

6-тй январе сюрес вамен куроез тӧл нуэ ке, ньыльдон нунал чӧже тӧло, пе, луэ (Если 6 января ветер дует так, что переносит через дорогу соломины, еще сорок дней после этого будет ветреная погода);

Оддокей шунтӱз ке, тулыс вазь луоз (Если на Евдокию оттепель, весна будет ранней);

Бладчо нунал | Дӧдбы куштон нунал ву потӱз ке, лымы жӧг шуналоз (Если на благовещенье появится вода, снег быстро растает);

Гондыр султон нунал кезыт ке луэ, кӧс ар луэ (Если в благовещенье холодно, год будет засушливый);

Чук мунчо уй пильмо ке луэ, пильмо луоз арез, тӧло ке — тӧласькоз (Если ночь на великий четверг бывает пасмурной, год будет дождливый, если ветреной — год будет ветренный); Чук мунчо уй | Великтэм уй куазь кынтӱз ке, кема кынтылыса улос на (Если в ночь на великий четверг, пасху подморозит, еще долго будет подмораживать);

Великтэм чӱкна кынтӱз ке, ньыльдон уй кынтоз на, шуо (Говорят, что если утром в день пасхи подморожено, еще сорок ночей будут заморозки);

Акашка нуналэ одно мед зороз (В день акашки обязательно должен быть дождь);

Миколае (9-тй мае) зор ке луэ, пересьӧс тодо, ар кӧс луоз шуыса (Если на Миколу (9 мая) бывает дождь, год будет засушливым);

Виле зоре ке, сӱзьыл зоро луоз (Если на Ильин день идет дождь, осень будет дождливой).

Эти суеверные приметы связаны с верой в магию первого дня, поскольку все основные календарные праздники практически являются началом лунного месяца, лунного года. По утверждению М. И. Шахновича, подобные этим суеверные приметы являются ярким свидетельством поклонения древних луне как божеству, влияющему на природу и жизнь человека³⁷. Помимо вышеприведенных, имеются и другие примеры, когда погода прогнозируется по фазам луны и ее состоянию:

Толэзь жужакуз шонер ке, шулдыр, пе, луоз, гаёло ке, соку жобалоз (Если месяц всходит прямо, погода будет ясной, если рожками вверх («навзничь»), погода будет ненастной); Вордскем толэзь мынчырак (сэзь) луэ ке, со толэзе куазь чебер луоз (Если нарождающийся месяц ясный, календарный месяц будет безоблачным, ясным);

Выль толэзь первой адскыкуз чонь ке луэ, та толэзь зоро луоз (Если нарождающийся месяц прямой, этот календарный месяц будет дождливым);

Выль толэзь бадӓым луэ ке, куазь шуныт луоз (Если нарождающийся месяц большой, погода будет теплой);

Толэзь вордӓськыкуз бадӓым луэ ке, куазь жобалоз (Если нарождающийся месяц большой, погода будет ненастной).

Более того, — и судьба человека, согласно верованиям, становится зависимой от положения и состояния луны (гадания по луне):

Выль толэзь гаёло ке потӓз, пересьёс улон секыт луоз, шуо. Чошкыт ке луэ, капчи улон луоз, шуо (Если месяц нарождается рожками вверх, жизнь будет тяжелой. Если месяц прямой, жизнь будет легкой, говорят);

Толэзь йылгӓсыныз выльэ учке ке, секыт толэзь луоз, нылпи висӓз (Если месяц смотрит рожками вверх, календарный месяц будет тяжелым, дети будут много болеть);

Жужась пинал толэзез бур паласен ке адӓид, умой луоз; паллян паласен ке адӓид, урод луоз (Если восходящий молодой месяц увидишь справа, это к добру, слева — к худу).

С магией «первого дня» переплетается магия «тяжелых» или «легких» дней. «Тяжелыми» считались все нечетные дни недели, «легкими» — все четные:

Понедельнике зориз ке, быдэс арнязэ зороз (Если в понедельник будет дождь, он будет идти всю неделю);

Суббота нуналэ зорыны кутскиз ке, быдэс арня зорыса улоз (Если дождь начнется в субботу, он будет идти всю неделю).

Любое нарушение последовательности в природе, сдвиг границ того или иного явления на более ранние или поздние сроки в глазах невооруженного знаниями земледельца представляло как нарушение закономерностей и вызывало тревогу, страх, ожидание нежелательных последствий, порождая соответствующие суеверья:

Туриос лымы вань дырӓя ик лыктӓзы ке, ар секыт луоз (Если журавли прилетят до того, как растает снег, год будет тяжелым);

Гудыри вазь, лымы дырӓя ик, кылӓське ке, ар секыт луоз

(Если первый гром прогремит до того, как растает снег, год будет тяжелым);

Гужем шорын улмопу ке сяськаяське, алама ивор луоз (Если яблоня зацветает посреди лета, будут плохие известия);

Сяська арлы кык пол усьтйськиз ке, мар ке но алама луоз (Если цветы распускаются два раза в год, будет какое-то несчастье);

Кык шепо ю-нянь шедьтйд ке, шудо луод (Если найдешь соломину с двумя колосками, будешь счастливым);

Берпум спас бере куазь гудыръяз ке, ар секыт луоз, шуо (Говорят, что, если после третьего спаса еще будет греметь гром, год будет тяжелым);

Писпу борды сйзьыл куартьёс кылё ке, жугиськон потоз, шуо (Говорят, что если осенью листья остаются на деревьях, будет война (год будет тяжелым)).

Очень многие суеверные приметы основаны на вере в способности животных и птиц предсказывать явления, судьбу. И потому особенности поведения их в определенные периоды легли в основу отдельных наблюдений над погодой:

Туриос кошкыку вайзы уй палан кузь ке луэ, сйзьыл кузь луоз (Если журавлиный клин вытянут в сторону севера, осень будет долгой);

Кочыш мисьтаськиз ке, чюказез куазь шулдыр луоз (Кошка умывается — будет хорошая погода);

Кочыш бамзэ бур пыдыныз ке миське, куазь шулдырскоз, паллянэныз ке — зороз (Кошка умывает мордочку правой лапкой — погода будет ясной, если левой — пойдет дождь);
Курег бурдыныз ке шоналляськиз, быжзэ ке бералляз — тóло луоз (Если курица крыльями машет, хвостом вертит — ветер поднимется);

Зазегтёс но чюжтёс зорыку чыртызэс кузь карыса зорлы пумит йырзэс мычизы ке, кема зороз али, шуо (Если во время дождя гуси и утки вытягивают шеи против дождя, говорят, что дождь будет идти долго).

Логика суеверных примет, как и поверий, основывается на различных видах магии, чаще всего на симпатической и инициальной:

Толалтэ липет борды кузесь йёос кынмемын ке, тулыс кема кыстйськоз (Если зимой сосульки длинные, весна будет затяжной);

Кызьпу вылласянь чужектэ — тулыс вазь лыктоз, нош улласянь ке — беромоз (Береза начинает желтеть сверху — весна рано придет, начинает снизу — весна задержится);

Нырысьсэ уй палан ке гудыртӱз — тулыс юзмыт луоз, шунды жужан палан — кӧс но шуныт, шунды пуксён палан — мускыт, лымышор палан — пӧсь (Если первый гром прогремит на севере — весна будет прохладной, на востоке — сухой и теплой, на западе — дождливой, на юге — жаркой);

Сӱзвыл дуринчиос трос ке луо, толалтэ, пе, кезыт луоз (Если осенью много ос, зима будет холодной);

Сӱзвыл скал ым пумаз турын вае ке, чаль лымы усӅз, толалтэлы сиён уз тырмы (Если корова осенью, возвращаясь с выпаса, несет во рту травинку, снег выпадет рано, запасов кормов на зиму не хватит).

Противоречия в сознании крестьянина-труженика были вызваны тяжелыми условиями труда, борьбой за существование. Поклоняясь природе, веря в сверхъестественное, прибегая к различным обрядам и гаданиям в стремлении обратить силы природы на свою сторону, земледelec понимал и непреложную истину, что результаты труда во многом зависят и от него самого, от его умения, старания, одним словом, от его трудолюбия. Трудолюбие крестьянина в сочетании с его смекалкой, наблюдениями за последовательностью природных процессов при благоприятном стечении обстоятельств приводили к желаемому результату — хорошему урожаю, приплоду скота, благополучию семьи. Не вооруженный достоверными знаниями, в последовательности событий крестьянин видел их взаимную обусловленность и делал предположения об их причинно-следственной связи. Так рождались поверья и суеверные приметы. Так же рождались и ошибочные приметы, которые не имели в основе веры в сверхъестественное. Например:

Пулъяськыса зоре ке, кема зороз (Если лужи во время дождя пузырятся, дождь будет идти долго) и т. д.

Непосредственный практический опыт передавался в виде многочисленных рациональных примет, которые давали возможность ориентироваться в особенностях окружающей местности, климата, улавливать нюансы изменения погоды. В некоторых публикациях XIX в. отмечается, что удмурт «...по различным приметам своим, которые берет с полета птиц, с крика животных, с лесу и воды угадывает заранее, какова будет погода будущей весной, летом тепла или холодна, суха или сыра, поэтому так и подготавливает почву, так и разбрасывает семена свои и весьма редко обманывается»³⁸.

Наблюдения над атмосферными явлениями: солнцем, облаками, ветром, осадками, световыми явлениями, влажностью воздуха — помогали крестьянину-земледельцу ориентироваться в сроках подготовки и проведения сева, сбора урожая. Живым ба-

рометром служили повадки и поведение животных, птиц и насекомых, состояние человеческого организма.

Рациональные приметы в большинстве своем не вскрывают сущности явлений, они опосредованны, так как основываются не на раскрытии действительных причинно-следственных связей, а на наблюдениях за признаками, которые сопутствуют явлениям. Такова, например, следующая примета:

Писпуын куаргёс өвөл дыръя кыкы сильыны кутске ке, ю-нянь уз удалты (Если кукушка закуковала в то время, когда листья еще не распустились, урожая не будет).

Смысл приметы обнаруживается в связи с другими наблюдениями:

Кыкы сильыны кутскиз — куазь көс луоз (Кукушка закуковала — к сухой погоде).

Содержание второго наблюдения проливает свет и на смысл первой приметы: раз деревья не получили вовремя влаги и тепла, не получают их и посеянные весной хлеба, следовательно, год будет неурожайным. Опосредованность связей двух явлений явственно проступает и в следующей примете:

Льёмпу сяськаяське — кезьытлы (Черемуха цветет — к холоду);

Льёмпу сяська төлзёку, куазь кезьыт кариське (Когда черемуха отцветает, становится холодно).

Совершенно ясно, что цветение черемухи не может вызывать холодов, хотя часто ее цветение действительно сопровождается похолоданием, сильными ветрами. Народом было замечено, что это предохраняет цветы от обметывания их паутиной, сотканной насекомыми, питающимися плодами черемухи. Если же погода была теплая, ягод можно было не ждать.

Приводим свод примет удмуртского народа, систематизированных нами по временам года.

ЗИМА

Признаки похолодания

1. Шунды но толзёз котыре вуюись кадь, кульчоос кылдо — кезьытскоз, лымыялоз (Вокруг солнца и луны образуются круги — к похолоданию, снегу) (СУ, 3/ХІ—81).

2. Куд-ог дыръя шундылэн жужам безаз кыкнапалаз ик юбо кадесь макеос ке сыло — куазь кезьыт луэ (Если после восхода солнца рядом с ним образуется подобие двух столбов — жди морозов) (РФ ИИЯЛ: 276—76).

3. Толзёз котырын кык кульчо жуатскиз — вить кезьытэз (Вокруг луны засветились два кольца — жди холодов) (СУ, 3/І—78).

4. Толалтэ уин төлөзь горд ке лүэ, куазь кезьыт луоз (Луна зимой красная — к холоду) (РФ ИИЯЛ: 628).
5. Толалтэ чук зардонъёс жог бездо кезьыт кариськон азын (Зимние зори быстро бледнеют — к холоду) (СУ, 2/ХІІ—77).
6. Кизилиос яркыт пишто — вить кезьытэз (Звезды ярко блестят — к морозу) (СУ, 2/ХІІ—77).
7. Инмын кизили трос ке, куазь кезьыт луоз (Если в небе много звезд, будет холодно) (РФ ИИЯЛ: 628).
8. Уин гөртис ке, нуназе уз лымыя (Если ночью деревья кроются инеем, снега не будет) (СУ, 3/ХІ—81).
9. Жытазе писпуос гөрто — вить кезьытэз (Вечером деревья зайндевели — жди холодов) (СУ, 3/ХІ—81).
10. Зольгыриос векчи писпу пушки пегъизы — кезьыт луоз (Воробьи попрятались в кустарнике — к холоду) (РФ ИИЯЛ: 276—64).
11. Зольгыриос силё пöлы ватско кезьыт яке пельскон азын (Воробьи прячутся под хворостом перед холодами или ненастьем) (СУ, 2/ХІІ—77).
12. Пислэг чукнаысен пиньгетэ — уин возьма кезьытэз (Синица с утра тенькает — к ночи жди холодов) (СУ, 2/ХІІ—77).
13. Куака нырзэ бурд улаз ватэ — кезьыт кариськоз (Ворона прячет клюв под крыло — к холоду) (СУ 2/ХІІ—77).
14. Тылобурдоос кезьыт луон азын пештырско (Птицы взъе-рошиваются перед холодами) (РФ ИИЯЛ: 80—316).
15. Тылобурдоос толалтэ вазь чукна кырзаны кутскизы ке, кезьыт луоз (Зимой птицы начинают петь рано утром — к морозу) (РФ ИИЯЛ: 276—79).
16. Тылобурдоос шудйзы ке, кезьыт луоз (Птицы играют — к холоду) (РФ ИИЯЛ: 276—78).
17. Уйсы кезьыт луоноен черекъя (Неясыть перед холодами кричит) (РФ ИИЯЛ: 276—67).
18. Кочыш кытчы ке небыт азе яке гур вылэ шунит азе купыр-скыса ке изиз, кезьыт луоз (Если кошка устраивается спать на чем-нибудь мягком или в тепле на печке и спит там, свернувшись клубком, будет холодно) (РФ ИИЯЛ: 276—51).
19. Кочыш — гур вылэ, кезьыт — азбаре (Кошка — на печку, холод — во двор) (СУ, 1/ІІ—78).
20. Кочыш гуре пыре ке, куазь кезьыт луоз (Если кошка забирается в печь, будет холодно) (РФ ИИЯЛ: 628).
21. Кочыш изыкуз бамзэ пыдыныз чоксаз ке, кезьыт луоз (Если кошка во время сна прикрывает нос лапой, будет холодно) (РФ ИИЯЛ: 80—330).
22. Кочыш, бугор кадь бинялскыса, кезьытэз пумита (Кошка встречает холода, свернувшись клубком) (РФ ИИЯЛ: 80—330).
23. Кочыш гур азе тубе ке, куазь кезьыт луоз (Если кошка

устривається перед печкой — на плиті — будет холодно) (РФ ИИЯЛ: 80—569).

24. Парсь куро ке караз нуллэ, кезыт луоз (Если свинья уплотняет подстилку из соломы, будет холодно) (РФ ИИЯЛ: 276—48).

25. Изён интыязы пуксем бере курегъёс огзы борды огзы шымырскизы ке, чюказеяз кезыт луоз (Если курицы на насесте садятся тесно друг к дружке, завтра будет холодно) (РФ ИИЯЛ: 276—59).

26. Чонари кезыт луон азын гинэ вотэсаз пуке (Паук лишь перед холодами сидит в своей паутине) (РФ ИИЯЛ: 80—318).

27. Заег пал пыд йылаз нырзэ ватыса сылэ ке, куазь кезыт луэ (Если гусь стоит на одной ноге, спрятав голову под крыло, будет холодно) (РФ ИИЯЛ: 80—569).

28. Одыг полэс укноетй корка кезыт пыре — кезыт луоз (Сквозь одинарную раму в избу проникает холод — будет холодно) (РФ ИИЯЛ: 719, № 2).

29. Осетй пыраку-потаку кезыт бус корка пырыса тёр шоры ик вуэ ке, кезыт луоз (Если холодный воздух, проникая в дом через двери, доходит до переднего угла, будет мороз) (РФ ИИЯЛ: 719, № 22).

30. Толалтэ дйськут ошылон сюрывьсь дйськут ожитгес кыле кадь ке, куазь кезыт луоз (Если одежда, развешанная на жерди, как бы уменьшается в объеме, будет холодно) (РФ ИИЯЛ: 719, № 147).

31. Гурысь эгырез плитае куюку жангыр вазе ке, кезыт кариськоз (Если угли при пересыпании из большой печи в загнеток издают гулкие звуки, будет холодно) (РФ ИИЯЛ: 628).

32. Эгыр ке гурын жингыртэ, кезыт луэ (Если угли в печи «звенят», будет холодно) (РФ ИИЯЛ: 628).

33. Гур вуэм бере жу чурит ке луэ, куазь кезыт луоз (Если после сгорания дров угли остаются твердыми, погода будет холодной) (РФ ИИЯЛ: 628).

34. Толалтэ плитаез эстыку со горд-горд луытояз зырда ке, куазь зар кезыт луоз (Если зимой плита накаляется докрасна, будут сильные морозы) (РФ ИИЯЛ: 628).

35. Гур тачыр-р карыса ке жуа, куазь кезыт кариськоз (Если дрова горят с треском, будет холодно) (РФ ИИЯЛ: 628).

36. Чын инме ме́чак вылланы тубиз ке, кезыт луоз (Дым поднимается в небо столбом — к холоду) (РФ ИИЯЛ: 276—75).

37. Чын вылланы тубе ке, кезыт луоз, нош улланы лэзиське ке, жобалоз (Дым поднимается вверх — к холоду, стелется по земле — к ненастью) (РФ ИИЯЛ: 628).

38. Лымы куазь кезытлы жукуртэ (Снег хрустит перед морозами) (РФ ИИЯЛ: 628).

39. Пыд улын лымы куажыртэ ке, куазь кезыт луоз (Если снег хрустит под ногами, будет мороз) (РФ ИИЯЛ: 628).

40. Провод ке жан! вазе, одно ик кезыт луоз (Провода звенят — к холоду) (ДЭ УдГУ—77, т. 3—4, л. 79).

41. Ез юбоос жингырто ке, кезыт луоз (Телеграфные столбы звенят — к холоду) (РФ ИИЯЛ: 628).

42. Додьы пытты кисьтаське ке, кезыт луоз (След от саней блестит перед морозами) (РФ ИИЯЛ: 628).

43. Йыр ку вось луэ, куазь кезыт кариськоз (Болит кожа на голове — к холоду) (СУ, 3/ХІ—81).

44. Коркан но пыд кынме — куазь кезьдэктоз (Ноги мерзнут и в избе — к холоду) (РФ ИИЯЛ: 719, № 26).

45. Коркан пукуку пыд ке юздыса улэ, куазь кезыт луэ; нюла ке, шунит луэ (Если ноги мерзнут даже в доме, будет холодно; если потеют, будет тепло) (РФ ИИЯЛ: 276—75).

46. Самовар кранэз бералтыны чурит луэ ке, кезыт луэ (Если с трудом поворачивается кран самовара, будет холодно) (ДЭ УдГУ, т. 3—4, л. 78).

47. Самовар жингыр ке вазе, кезыт луоз (Самовар звенит — к холоду) (ДЭ УдГУ—77, т. 3—4, л. 79).

Признаки потепления

48. Кизилиос каллен гинэ пишто ке, куазь шунит кариськоз (Звезды мерцают слабо — потеплеет) (РФ ИИЯЛ: 720, № 32).

49. Йö вылэ ву бырда ке, шунит луэ (Наледь на реке — к потеплению) (РФ ИИЯЛ: 628);

Йö вылэ ву потйз — сульпаськоз (Наледь на реке — к мокрому снегу) (СУ, 3/І—78);

Кезыт куазен йö вылэ ву потэ шунит луон азын (Наледь на реке образуется в холодную погоду перед потеплением) (СУ, 1/ІІ—77).

50. Чын улие ваське ке, куазь шунит луоз, жобалоз (Дым стелется по земле — к потеплению, ненастью) (РФ ИИЯЛ: 628).

51. Толалтэ нюлэс куашетэ шунит луон азын (Зимой лес шумит перед потеплением) (РФ ИИЯЛ: 628).

52. Дыдык гурзётйз ке, куазь жобалоз (Голуби сильно воркуют — к ненастью) (РФ ИИЯЛ: 276—326).

53. Тур но сяла чем будйсь нюлэскы пыро ке, куазь пельскоз (К ветреной погоде, ненастью тетерева и рябчики забираются в густые заросли, в чашу) (СУ, 3/ХІ—81).

54. Лымы усён, пельскон но сульпаськон азын шушы гуретыны кутске (Перед снегопадом, снежной бурей, потеплением снегирь поет) (СУ, 3/ХІ—81).

55. Толалтэ огинэ люкаськыса зольгыриос кырын зильырто ке, одно ик куазь шундэктоз (Если зимой воробьи, собравшись в стаи,

громко чирикают, обязательно потеплеет) (РФ ИИЯЛ: 276—65).

56. Корка шорын коҫыш быжзэ золтыса ке кылле, шуньт луоз (Если кошка лежит, растянувшись на полу, потеплеет) (РФ ИИЯЛ: 80—329).

57. Коҫыш косяк вуэз юэ ке, шуньт луэ (Если кошка пьет воду с подоконника, потеплеет) (РФ ИИЯЛ: 628).

58. Куазь шуньт луон азын укно пиялаос нюлало (Перед потеплением окна запотевают) (РФ ИИЯЛ: 720, № 27).

59. Одйг полэс укноетй шуньт кыре потэ ке, шуньт луоз (Если через одинарную раму тепло выходит, потеплеет) (РФ ИИЯЛ: 720, № 3).

60. Вал толалтэ выдыса ке кыллиз, шуньт луоз (Если лошадь зимой валяется, потеплеет) (РФ ИИЯЛ: 80—333).

61. Пуны лымы вылын погыллыське ке, куазь жобаськоз (Собака валяется на снегу — к ненастью) (РФ ИИЯЛ: 628).

62. Зазегъёс но чӧжъёс толалтэ пыласько ке, шуньт луоз, лымы усёз (Гуси и утки купаются в снегу — будет тепло, выпадет снег) (РФ ИИЯЛ: 276—326).

63. Кӧс кыз ваез липет борды бышкалтыса возё: зороно ке — лэзиське, куазь умой луоно ке — шонертйське (Сухую ветку ели устанавливают ближе к крыше: к ненастью она опускается, к хорошей погоде — поднимается) (РФ ИИЯЛ: 719, № 23).

64. Трубка сульгыртэ ке, куазь жоба (Трубка сопит — к ненастью) (РФ ИИЯЛ: 190—330).

65. Самовар мукет куараен чашетэ ке, куазь жобалоз (Самовар необычно шумит — к ненастью) (РФ ИИЯЛ: 276—75).

66. Сылал посудаяз кизерме (котме) ке, куазь жобалоз (Соль в солонке увлажняется — к ненастью) (РФ ИИЯЛ: 276—76).

67. Куазь жобан азын пуртыгысь шьд лызэктэ (Перед ненастьем суп в котелке синее) (РФ ИИЯЛ: 190—330).

68. Гур эстыку пу туж ке-тэля, куазь жобалоз (Если дрова в печи сильно стреляют, будет ненастье) (РФ ИИЯЛ: 276—76).

69. Плитаез эстыку пу ляб жуа, шуньтэз но умой-умой уг поты — куазь шундэктоз (Огонь в печи горит слабо, дает мало тепла — к потеплению) (РФ ИИЯЛ: 719, № 21).

70. Муръёсь су ке сутскыны кутске, куазь жобалоз, шуо (Если сажа в трубе начинает гореть, будет ненастье) (РФ ИИЯЛ: 190—330).

71. Изем ке потэ, куазь жобалоз (Клонит ко сну — к ненастью) (РФ ИИЯЛ: 276—77).

72. Ёзвиос висё ке, куазь жобалоз (Болят суставы — к ненастью) (РФ ИИЯЛ: 628).

73. Пересъёслэн выльтырзы висе — лымыялоз (У старых людей тело ломит — к снегопаду) (РФ ИИЯЛ: 628).

74. Сюлэм чүштаське ке, куазь жоба (Начинается изжога — к ненастью) (РФ ИИЯЛ: 80—316).

75. Ымныр вуэз яратэ ке, куазь шунит луоз (Если при умывании лицо «не боится» воды, потеплеет) (РФ ИИЯЛ: 628).

76. Коркан пыд жока — куазь шундэктоз (Ноги потеют в доме — к теплой погоде) (РФ ИИЯЛ: 719, № 25).

77. Сюрыысь дйськут туж трос кадь адзйське — куазь шунит луоз (Одежда на жерди кажется увеличенной в объеме — к потеплению) (РФ ИИЯЛ: 719, № 148).

ВЕСНА

78. Вазь лыктйсь тулыс кема кыстыське: я шуныт, я кезыт луэ (Ранняя весна долго тянется: то тепло, то холодно) (СУ, 1/III—79).

79. Тулыс куазь кема кезыт ке улэ, ойдо тулыс ик кезытсэ мед быдтоз, собере гужем шунит зоро луоз, шуо (Если весной долго держатся холода, говорят, пусть, дескать, весна со всеми холодами покончит, зато летом будут теплые дожди) (РФ ИИЯЛ: 195—390).

80. Луд кечъёс тулыс кема ке тōды уло, кезыт улос али, шуо (Если весной зайцы долго остаются белыми, говорят, что еще долго будет холодно) (РФ ИИЯЛ: 276—78).

81. Луд кеч гонзэ кематэк уг вошты, нош ваёбыж коркалэн лымшор палаз карзэ няня — тулыс салкым луоз (Заяц долго не линяет, а ласточка вьет гнездо на южной стороне дома — весна будет холодной) (СУ, 1/IV—78).

82. Съод куакаос вазь вуизы — шунитэз кематэк эн витыы (Грачи прилетели рано — тепла долго не жди) (СУ, 1/IV—78).

83. Съод куака лыктэм бере, лымы толэзьлэсь кема уг ни улы (Снег сходит через месяц после прилета грачей) (РФ ИИЯЛ: 276—64).

84. Туриос вазь ке лыктйзы, тулыс вазь луоз (Журавли рано прилетели — весна будет ранней) (РФ ИИЯЛ: 276—66).

85. Мушгъёс вазь ке лобзизы, тулыс куазь вазь вуоз (Если пчелы вылетели рано, весна будет ранней) (СУ, 1/IV—80).

86. Ваёбыжъёсын чōш гудыри но вуэ (Вместе с ласточками и гром прибывает) (СУ, 1/V—80); Ваёбыж лыктытэк, куазь гудыръяны уз кутскы (Пока ласточка не прилетит, грома не будет) (РФ ИИЯЛ: 276—66).

87. Тулыс нырысь гудыртыку музъем сайка но турын потыны кутске, шуо (Говорят, что при первом громе просыпается земля и начинает расти трава) (РФ ИИЯЛ: 276—150).

88. Тулыс вазь ке гудыръя, турын жог жужа (Гром гремит рано весной — трава быстро в рост идет) (РФ ИИЯЛ: 628).

89. Гудыри вазытэк, эбек куара уг сёты (Пока гром не прогремит, лягушка голоса не подаст) (РФ ИИЯЛ: 276—69).

90. Тулыс эбек куараез кылд ке, гудыри куараез кылытэк но гудыри вылэм ини шуыны луэ (Если весной услышишь лягушку раньше, чем гром, надо думать, что гром уже был) (РФ ИИЯЛ: 276—69).

91. Учы кырзаны кутскиз — ву кулэсмоз (Соловей запел — вода спадет) (СУ, 1/V—77).

92. Тулыс кики ке сильыны кутске, гужем вуэ (Кукушка закуковала — лето пришло) (РФ ИИЯЛ: 628).

93. Шундые куазен кики силиз ке, жожен кӧс луоз (Если кукушка кукует в солнечную погоду, установится сухая погода) (РФ ИИЯЛ: 80—325).

94. Тылобурдоос писпулэн шунды йӧтон палаз пужкар лэсьтйзы ке, гужем кезыт луоз (Если птицы вьют гнезда на солнечной стороне деревьев, лето будет холодным) (РФ ИИЯЛ: 276—78).

95. Тылобурдоос карзэс лымшор пала лэсьто ке, гужем кезыт луоз; уй пала лэсьто ке, гужем пӧсь луоз (Если птицы вьют гнезда на северной стороне, лето будет жарким; если на южной стороне, лето будет холодным) (РФ ИИЯЛ: 720, № 76—77).

Наблюдения за изменением погоды по ветру, солнцу, облакам

96. Тӧл шунды жужан палась пельтэ — кӧс улоз, шунды пуксён палась — зороз (Ветер дует с восхода солнца — к сухой погоде, дует с захода солнца — к дождю) (СУ, 5/VI—78).

97. Шунды пуксён палась инбам гордэктйз — тӧл потоз (Небо на западе красное — к ветру) (СУ, 3/I—78).

98. Уй палась тӧл зорез улля (Северный ветер дождь прогоняет) (СУ, 5/VI—78).

99. Кытысь ке тӧл пельтэ, отысь ик зор вуэ (Откуда ветер, оттуда и дождь) (СУ, 25/VI—75).

100. Куазь тӧла ке, куазь жобалоз, шуо (Ветер всегда к ненастью, говорят) (РФ ИИЯЛ: 269—18).

101. Шунды ке чебер пуксе, куазь шулдыр луоз (Солнце ярким садится к хорошей погоде) (ДЭ УдГУ—78).

102. Шунды берзэ учке — куазь воштйськоз (Солнце «оглядывается» — погода изменится) (РФ ИИЯЛ: 628).

103. Шундые дыръя шунды берзэ учкыса пуксе ке, куазь кезыт луоз яке зороз, нош со луэ ке зоро дыръя — куазь шулдырскоз (В хорошую погоду солнце «оглядываясь» садится — к холоду или дождю, в дождливую погоду «оглядываясь» садится — прояснится) (ДЭ УдГУ—76, т. 1).

104. Шунды берзэ учке ке, зоре (Солнце «оглядывается» — к дождю) (РФ ИИЯЛ: 628).

105. Жыт шунды пуксыкуз пилеме горд луыса пиштйз 'кё, лыктоно нунал чебер, зортэм луоз (Облака отсвечивают красным от заходящего солнца — к хорошей, ясной погоде) (РФ ИИЯЛ: 276—75).

106. Шунды пилемъёс пушкы йыромиз ке, аскы зороз яке тө-ласькоз (Солнце «заблудится» в облаках — назавтра будет ветрено или пойдет дождь) (РФ ИИЯЛ: 628).

107. Шунды жужан гордэктэ ке, куазь зороз, шунды пуксён гордэктэ ке, куазь сэзьдэ (Утренняя заря красная — к дождю, вечерняя заря красная — к хорошей погоде) (РФ ИИЯЛ: 80—204).

108. Шунды пуксён пожатскиз — чуказеяз пелляськоз (Вечерняя заря замутилась — к ветреной погоде) (СУ, I/II—78).

109. Шунды пуксыку инбам льблектэ куазь төласькон азын (Закат розовеет перед ветреной погодой) (СУ, I/III—78).

110. Лымшор палась төл ке луэ, куазь зоре, шуо (Ветер с юга — к дождю) (РФ ИИЯЛ: 269—24).

111. Пилем кесэген-кесэген люкиське кё, уз ни жоба (Облака расслаиваются и отделяются друг от друга — дождь прекратится) (РФ ИИЯЛ: 720, № 15).

112. Куазь чеберскон азын пилемъёс туж вылье жутско но огинтыязы ошиськыса уло кадь (Перед прояснением облака поднимаются вверх и как бы повисают на одном месте) (СУ, № 168—164).

113. Пилемъёс вылйетй лобо — шундыё кариськоз (Облака плывут высоко — к солнечной погоде) (СУ, I/V—80).

114. Зорыку ин сайкиське ке, куазь шулдыр луоз (Если во время дождя небо проясняется, будет хорошая погода) (ДЭ УдГУ—77, т. 3 (4), л. 35).

115. Тёло зор кема уг зор (Если во время дождя дует сильный ветер, дождь долго не продлится) (РФ ИИЯЛ: 628).

116. Куазь чеберскон азын шур котырьсь нёжалъёсын жыт но чук бус кылдэ, шунды жужам бере со сылме (Перед хорошей погодой в долинах рек и в низинах появляется туман, после восхода солнца он рассеивается) (СУ, № 168—64).

117. Лысвуо чукна бус луиз ке, нунал зортэм, умой луоз (Если росистым утром бывает туман, день будет хорошим, ясным) (РФ ИИЯЛ: 276—75).

118. Чукна лысву ке усемын, куазь уз зоры (Утром выпала роса — дождя не будет) (РФ ИИЯЛ: 628).

119. Гужем шулдыр нуналэн кыдёкысь макеос бус пыр гинэ кадь адскизы ке, кёс улоз (Летом в хорошую погоду дальние предметы кажутся в дымке — к сухой погоде) (РФ ИИЯЛ: 276—82).

120. Бус уллань ке лэзиське, куазь чеберскоз; вылланы ке ту-

бе, зороз (Туман стелется по земле — к хорошей погоде; поднимается вверх — к дождю) (РФ ИИЯЛ: 628).

Наблюдения за изменением погоды по поведению насекомых, птиц, животных

121. Уин лобась бубыли корка пыре — кезыт төл пельтоз (Ночная бабочка залетает в избу — к холодному ветру) (СУ, 2/VI—81).

122. Ваёбыжъёс дэмен уллань-валлань лобазы ке, куазь төло луоз (Ласточки летают стаями вверх-вниз — к ветру) (РФ ИИЯЛ: 276—65).

123. Ыжъёс тыбырзэс зорон азын төллы пумит каро (Овцы перед дождем поворачиваются спиной к ветру) (РФ ИИЯЛ: 80—331).

124. Пойшуръёс тыбырынызы кудпала выдо, сопалась ик төл пельтэ (Звери всегда ложатся спиной к ветру) (СУ, 1/IX—77).

125. Атас сjury вылэ пуксён азяз чоръя — куазь воштйськоз (Если петух поет перед тем как взобраться на насест, погода изменится) (СУ, 1/V—78).

Шунды пуксем бере атасъёс чоръяло ке, куазь воштйськоз (Если петухи поют после захода солнца, погода изменится) (РФ ИИЯЛ: 628).

Атас дырызтэм дыръя чоряз ке, куазь воштйськоз (Если петух поет без времени, погода изменится) (РФ ИИЯЛ: 276—57).

126. Атас уин огшоры чоръяны кутскиз ке, куазь жобалоз (Петух ночью поет без времени — к ненастью) (РФ ИИЯЛ: 276—61).

127. Кезыт дыръя вазь ёкна атас чортйз — жоген шуныт луоз (В сильные морозы петух поет с раннего утра — скоро потеплеет) (РФ ИИЯЛ: 276—58).

128. Кема куазь жобаса улыку, шодытэк шорысь атасъёс чоръяны кутскизы ке, куазь шулдырскоз, шуо (Говорят, что если при затянувшемся ненастье вдруг запоют петухи, погода прояснится) (РФ ИИЯЛ: 276—58).

129. Атасъёс зорез витыса чоръяло. (Петухи кукарекают в ожидании дождя) (РФ ИИЯЛ: 276—58).

ЛЕТО

Хорошая погода

130. Кызпу лулпулэсь вазь пушйиз — гужем пось луоз (Береза распустила листья раньше ольхи — к жаркому лету) (СУ, 1/IV—78).

131. Кызпу пашпулэсь азьвыл куаръяськиз ке, гужем кось луоз, нош пашпу ке азьвыл — зоро (Береза распустила листья раньше орешника — к сухому лету, если орешник раньше — к дождливому лету) (СУ, 10/V—75).

132. Нюлэс тыпылэн куарез усьтйськиз — пыласькыны яра (На дубах появились листочки — можно купаться) (СУ, 5/VIII—75).
133. Тылобурдоос вылэтй ке лобазы, куазь кема шулдыр луоз на али, шуо (Птицы высоко летают — долго еще будет стоять хорошая погода, говорят) (РФ ИИЯЛ: 276—79).
134. Учы быдэс уй кырза — куазь шулдыр луоз (Соловьи поют всю ночь — к хорошей погоде) (СУ, 5/V—75).
135. Сизь кырза куазь шулдырскон азын (Дятел поет перед хорошей погодой) (РФ ИИЯЛ: 628).
136. Тури этйз ке, куазь шулдырскоз (Журавль «пляшет» — к хорошей погоде) (РФ ИИЯЛ: 195—323).
137. Уйсы куазь шулдырскон азын гинэ куаразэ сётэ (Неясить подает голос перед хорошей погодой) (РФ ИИЯЛ: 195—323).
138. Тюрагай вылэтй лоба — куазь шулдырскоз (Жаворонок высоко взлетает — к хорошей погоде) (РФ ИИЯЛ: 628).
139. Векчи тылобурдоос чукна ик ке куашетйзы, куазь шулдырскоз (Птицы с утра шумят — к хорошей погоде) (РФ ИИЯЛ: 276—67).
140. Куакаос лобаса шудйзы ке, куазь шулдырскоз (Вороны «играют» в полете — к хорошей погоде) (РФ ИИЯЛ: 276—64).
141. Ваёбыжтёс вылётй лобало — куазь чебер кариськоз (Ласточки высоко летают — к хорошей погоде) (СУ, 1/VIII—81).
142. Кузьылиос карзы вылтй чупрес ветло, пыран-потан пасьсы усьтэмын — куазь шулдыр луоз (Муравьи расторопны, входные отверстия муравейника открыты — к хорошей погоде) (СУ, 2/VI—81).
143. Жытпал чибиньёс уллёен ке лобало, чуказе шуныт луоз (Комары вечером роятся — на завтра будет тепло) (РФ ИИЯЛ: 628).
144. Комарьёс омыретй шудыса лобакузы оз ке куртчылйське, шулдырскоз (Если комары роятся и не кусаются, будет хорошая погода) (РФ ИИЯЛ: 276—72).
145. Бер жыт зозьёс шатыртйзы ке, куазь чуказез ик шулдырскоз (Кузнечики поздно вечером стрекочут — погода завтра будет хорошей) (РФ ИИЯЛ: 80—318).
146. Чонари вотэс куяз васькиз ке, куазь кос луоз (Паук спускается по паутине — к сухой погоде) (РФ ИИЯЛ: 80—318).
147. Чонари вотэс лобаз ке, омыр кос луэ (Паутина летает — воздух сухой) (РФ ИИЯЛ: 80—317).
148. Куазь шулдырскон азын чонариос калык азе трос пото (Перед хорошей погодой пауков много появляется) (РФ ИИЯЛ: 80—317).
149. Чонари вотэс вылэтй ке лоба, куазь шулдыр улоз на али,

шуо (Паутина летает высоко — говорят, еще долго хорошая погода будет) (РФ ИИЯЛ: 276—73).

150. Чонариос куазь шулдырскон азын кузэс вошто (Перед хорошей погодой пауки меняют оболочку) (РФ ИИЯЛ: 80—317).

151. Куазь шулдырскон азын коркась кутъёс вазь чукна ик султуса гужето, жобан азын нош шып пуко но кема изё (Перед хорошей погодой мухи начинают жужжать с самого раннего утра, перед ненастьем же они молчат, долго спят) (РФ ИИЯЛ: 276—70).

152. Бёчы бадзым куараен гужетыса кужмо ке лобзиз, куазь шулдырскоз, шуо (Жуки летают с громким жужжанием — к хорошей погоде) (РФ ИИЯЛ: 276—70).

153. Зорпапа ки вылэ поныку чиньы йылэ тубыса вылэ лобзиз ке, шулдырскоз; уллане ке лобзиз, зороз, шуо (Если божья коровка с руки взлетит высоко — погода будет хорошей; если полетит низко, будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 276—70, 71); Ки вылэ понэм зорбёчы жогак ке лобзыны быгатйз, куазь шулдырскоз; оз ке лобзы, жобалоз, зороз (Если божья коровка, положенная на руку, взлетит быстро, будет хорошая погода; если не взлетит, будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 276—71).

154. Жытазе чибиньёс (лобась кибьос) трос ке, куазь шунит луоз (Если вечером много комаров (летающих мошек и жучков), погода будет теплой) (РФ ИИЯЛ: 628).

155. Кёс луон азын мушъёс уродэсь луо, соку соос чөмгес лекало (Перед сухой погодой пчелы становятся злыми, тогда они чаще жалят) (РФ ИИЯЛ: 195—139).

156. Съод пилем лыктон азын но мушъёс уг ватйсько, азьло сямен ик ужало — зор уз луы (Даже при черной туче пчелы не прячутся, продолжают работать — дождя не будет) (СУ, 5/VIII—75).

157. Мушъёс уморто бордазы огазе люкаськыса уло — куазь туж пось луоз (Пчелы скапливаются на улье — к жаре) (СУ, 5/VIII—75).

158. Мушъёс чукна ик шудо — шундыё луоз (Пчелы с утра «играют» — к хорошей погоде) (СУ, 5/VIII—75).

159. Вазь чукна ик мушъёс чечылы мыно — нунал умой луоз (Пчелы с раннего утра улетают за взяткой — день будет хорошим) (СУ, 5/VIII—75).

160. Шунды пуксыку мушъёс уморто бордын уно пукизы ке, одно ик куазь шунит, шулдыр луоз (Пчелы во время захода солнца сидят на стенках улья — погода будет теплая, хорошая) (РФ ИИЯЛ: 276—71).

161. Узыриос кужмо гужетыса ке лобало, куазь туж шулдырскоз (Трутни летают с громким жужжанием — погода будет очень хорошей) (РФ ИИЯЛ: 276—71).

162. Жуась нумыр яркыт пиштэ — куазь шулдыр луоз (Светлячки горят ярко — к хорошей погоде) (СУ, 2/VI—81).

163. Куазь шулдыр луон азын эбеклэн кесяськытэк улэмез уг луы (Перед хорошей погодой лягушки не могут не кричать) (РФ ИИЯЛ: 276—68).

164. Кезыт зор дыръя эбекъёс шумето ке, шунит куазь луэмез шӧдо, шуо (Если во время прохладного дождя лягушки подадут голоса, говорят, что они чувствуют хорошую погоду) (РФ ИИЯЛ: 276—68).

165. Вуын бака чургетэ ке, куазь шунит луоз (Лягушки кричат в воде — погода будет хорошей) (РФ ИИЯЛ: 276—68).

166. Бака уин тюркетэ ке, куазь шунит луоз (Лягушки квакают ночью — к теплой погоде) (РФ ИИЯЛ: 628).

167. Жытазе эбекъёс кема ке кесясько, чуказеяз куазь шулдыр луэ (Если вечером лягушки квакают допоздна, на завтра погода будет хорошей) (РФ ИИЯЛ: 276—68).

168. Суй бакаос куазь шулдырскон азын чужекто (Жабы желтеют перед хорошей погодой) (РФ ИИЯЛ: 276—69).

169. Пудо гидысьтыз кыре шулдыр луон азын ачиз ик потэ (Перед хорошей погодой скот сам из хлебов выходит) (РФ ИИЯЛ: 80—332).

Дождь. Ненастье

170. Шунды гордэктыса жу́жа ке, одно ик зоре (Солнце при восходе красное — к дождю) (РФ ИИЯЛ: 628).

171. Чу́кна шунды жу́жаку пилем горд луыса пиштӱз ке, куазь зороз, шуо (Если утром при восходе солнца облака красные, будет дождь, говорят) (РФ ИИЯЛ: 276—75).

172. Шундыё нунал шунды пилем съӧры лэзиськыса пуксиз ке, куазь чу́казеяз чу́кна ик зорыны кутскоз (Если в ясную погоду солнце садится в облака, завтра утром же будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 276—81).

173. Чу́к куно — чу́кна зор — кема уг улы (Утренний гость — утренний дождь — долго не гостит) (РФ ИИЯЛ: 276—83).

174. Шунды жу́жан палан чилекъя — зороз (Молнии сверкают на востоке — к дождю) (СУ, 1/V—77).

175. Нуна́зе туж кужмо чу́шказ ке, жо́кыт луӱз ке, кыдӱкын адзиськызы ке то́дды пилемъёс, йӧ зороз (Если с утра солнце сильно палит, душно, вдали виднеются белые тучи, будет град) (РФ ИИЯЛ: 276—83).

176. Куазь зороно ке, туж окыт луэ (Очень душно — к дождю) (РФ ИИЯЛ: 628); Гужем нуналэ туж жо́кыт луэ ке, то́л ӧвӧл, шоканы секыт ке, матысь нуналъёсы куазь зороз (Если летний день душный, безветренный, тяжело дышать, в ближайшие дни будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 628).

177. Куазь нуназе шорын туж пѳсь ке кариське, жыт зороз (Днем становится очень жарко — вечером будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 628).

178. Шурын ву шукияське — нунал ортчыса зороз (Вода в реке пенится — через день будет дождь) (СУ, 1/VIII—78).

179. Возь вылысь куасьмем турын нюроем — куазь зороз (Высохшее на лугу сено увлажнилось — к дождю) (СУ, 1/VIII—78).

180. Турын-куар чукна кѳс ке, уин зороз (Трава утром сухая — к ночи пойдет дождь) (СУ, 2/VI—81).

181. Бус вылланы ке жутске, куазь урод луоз (Туман поднимается вверх — погода испортится) (РФ ИИЯЛ: 628).

182. Мурыысь чын тѳлтѳк но музьем вылтй вѳлске — зорез вить (Дым из трубы и в безветренную погоду по земле стелется — жди дождя) (СУ, 1/IV—78).

183. Гужем чебер нуналѳ куара кыдѳкысь шуккиське ке, куазь зороз (В летний погожий день далеко слышно — дождь будет) (РФ ИИЯЛ: 628).

184. Вусяська вылын ву пуке ке, куазь зоре (На кувшинках капельки воды — к дождю) (ДЭ УдГУ—76, т. 4, л. 21).

185. Тѳды вумульылѳн сяськаосыз зорон азьын ворсасько (Цветы белой лилии закрываются перед дождем) (СУ, 5/VI—78).

186. Купанча сяськаос ворсасько — зороз (Цветы лютика закрылись — пойдет дождь) (СУ, 1/VIII—81).

187. Куазь зороно кадь пильмаськиз, нош купанча сяськаос уг ворсасько — уз зоры (Небо заволакивают тучи, но цветы лютика не закрываются — дождя не будет) (СУ, 1/VIII—81).

188. Чорыг ву вылѳ тѳтчаса нымы-кибыез кутылѳз ке, зороз (Рыбы над водой прыгают, мошек ловят — будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 276—79).

189. Ѳс янак куазь зорон азьын нюла (Косяки дверей перед дождем запотевают) (РФ ИИЯЛ: 276—80).

190. Корка пыртѳм майтал зорон азьын нюла (Мыло, занесенное в дом, запотевают перед дождем) (РФ ИИЯЛ: 276—83).

191. Корка улѳ понѳм из зорон азьын нюла (Камни в фундаменте дома запотевают перед дождем) (РФ ИИЯЛ: 276—83).

192. Зорон яке куазь жобан азьын сюмыс тѳрлыкѳѳс небѳзо (Перед дождем или бураном вещи из сыромятной кожи становятся мягкими) (РФ ИИЯЛ: 276—83).

193. Кенѳырен шыд лыз-лыз луѳ ке, куазь зороз (Суп с крупой синее перед дождем) (РФ ИИЯЛ: 628).

194. Педлось тунгон сыномиз — зоро-кото куазез вить (Замок заржавел — жди ненастья) (СУ, 1/II—78).

195. Адымилѳн катыз ѳвѳл ке, одно ик зороз (Человек чувствует слабость перед дождем) (РФ ИИЯЛ: 276—80).

196. Куазь зорон азын вань суй-пыд виссыны кутске (Перед дождем начинают ныть суставы рук и ног) (РФ ИИЯЛ: 628).
197. Кырымпыдэс кӧса ке, куазь зороз (Ладони становятся сухими — будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 628).
198. Куазь зорон азын пель лыдэ (Перед дождем в ухе чешется) (РФ ИИЯЛ: 628).
199. Зорон азын быдэс мугор висе (Перед дождем все тело ломит) (РФ ИИЯЛ: 628).
200. Пудо луд вылын огинэ люкаськиз ке, куазь зороз (Скот на выпасе сбивается в кучу — к дождю) (РФ ИИЯЛ: 276—79).
201. Кыре лэзем пудо юртгьер борды ке кыстйськиз, зороз (Выпущенный на луга скот тянется под укрытие — к дождю) (РФ ИИЯЛ: 80—316).
202. Пудо ву ке ӧжыт юэ, изысагес ке улэ, зороз (Скот мало пьет, много спит — к дождю) (РФ ИИЯЛ: 80—332).
203. Зорон азын ошгӧс зынъяськыны кутско (Перед дождем быки начинают принохиваться) (РФ ИИЯЛ: 80—332).
204. Скал кыскыку йӧл туж ке шукияськиз, зороз (Молоко в подошнике сильно пенится — к дождю) (РФ ИИЯЛ: 276—83).
205. Скалгӧс зорон азын йӧлзэс ӧжытгес сӧто (Коровы перед дождем сбавляют молоко) (РФ ИИЯЛ: 80—331).
206. Коргидын дыргяз вал юзыр вае ке, жоген зороз (Лошадь в конюшне покрывается мелкой дрожью — скоро будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 80—333).
207. Вал йырзэ сэзъяса но сэрпалляса улйз ке — зороз (Лошадь трясет и мотает головой — к дождю) (РФ ИИЯЛ: 80—333).
208. Вал гужем пыдзэ тап карыса ке музгем вылэ шукке, куазь зоре (Летом лошадь сильно бьет копытом о землю — к дождю) (РФ ИИЯЛ: 80—333).
209. Пуны погылляське — зороз (Собака по земле катается — к дождю) (РФ ИИЯЛ: 628).
210. Чӧжгӧс но ӓзеггӧс тылызэс нырынызы тупатгъязы ке, зор-кот усӓз (Утки и гуси перебирают клювом перья — к дождю) (РФ ИИЯЛ: 80—326).
211. Тылобурдоос улйетй лобало — зор лыктоз (Птицы низко летают — дождь будет) (СУ, I/V—78).
212. Зорон азын зольгыриос липет улэ пыро (Перед дождем воробьи забиваются под стреху) (РФ ИИЯЛ: 276—65).
213. Зорон азын куреггӧс бурдгӧссӓс котмем дыргъязы кадь ошо (Перед дождем курицы опускают крылья) (РФ ИИЯЛ: 276—58).
214. Курег чипыосыныз валче корка ке пыриз, зоремез тодмо (Курица вместе с цыплятами заходит в избу — будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 276—60).
215. Куреггӧс гужем жйт вуэмлӓсь азьло ик кӧлыны тубизы

ке, кужмо зороз (Если курицы летом, не дожидаясь вечера, взбираются на насест, будет сильный дождь) (РФ ИИЯЛ: 276—59).

216. Курегъёс луоын ке погыллясько, зор вуоз (Курицы купаются в пыли — будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 276—58).

217. Чӧжъёс но зӓзегъёс гидкуазьын ву вылын кадь лопыръяськызы ке, бызьылъызы ке — зороз (Если гуси и утки машут крыльями, словно на воде, и бегают по двору — будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 80—326).

218. Кензалиос калык азе пото ке, куазь зороз (Ящериц можно увидеть перед дождем) (ДЭ УдГУ — 76, т. 2, л. 8).

219. Зор кутскон азын яке зорыку нумыръёс кыре пото (Перед дождем или во время дождя черви появляются на земле) (СУ, 1/VIII—81).

220. Сизь черекъяз ке, зороз (Дятел кричит — к дождю) (РФ ИИЯЛ: 276—67).

221. Зорон азын сизь кукчаськыны кутске (Дятел начинает долбить дерево перед дождем) (РФ ИИЯЛ: 276—67).

222. Тури зорон азын черекъя (Журавль кричит перед дождем) (РФ ИИЯЛ: 276—66).

223. Чукна тюрагай куара уг ке кылйськы, одно ик зороз яке зоро-кото луоз (Если утром не слышно пения жаворонка, будет ненастная погода или пойдет дождь) (РФ ИИЯЛ: 276—66).

224. Пиёкуш сюз куасьмемен кесяське. Со кесяськыз ке, одно ик зороз (Канюк кричит от жажды. Если он закричал, обязательно будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 276—65); Пиёкуш кесяське ке, куазь зороз. Куазь зорон азын, пе, солэн мугорыз висе (Канюк кричит — дождь пойдет. Говорят, что у него перед дождем тело болит) (РФ ИИЯЛ: 276—65).

225. Ваёбыжъёс улэтй лобазы ке, куазь зороз (Ласточки низко летают — к дождю) (РФ ИИЯЛ: 276—63).

226. Тылобурдоос гудыръяса зорон азын чирдонзес кӧня ке дырлы вис каро (Птицы перед грозой на какое-то мгновение перестают петь) (СУ, 2/VI—81).

227. Куазь гудыръяса зорем бере тылобурдо чирдыны кутскиз ке, уз ни зоры; ӧз чирды ке, зороз (Если после сильного грозового шквала запели птицы, гроза прекратится; если не запели, гроза продолжится) (РФ ИИЯЛ: 628).

228. Мушъёс дырто — куазь зороз (Пчелы спешат — будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 628).

229. Мушъёс луд вылысь бертыкузы умортоазы туж кужмо лӧбзыса ке пуксизы, жоген зороз (Если пчелы, возвращаясь, сильно шлепаются об улей, вскоре пойдет дождь) (РФ ИИЯЛ: 276—72).

230. Мушъёс чукна лобытэк умортоязы гужетыса уло ке, зорез,

пе, озыы вите́ (Утром пчелы не вылетают из улья, сильно жужжат — ждут дождь, говорят) (РФ ИИЯЛ: 276—72).

231. Мушъёс бер жыт умортоязы берто — чүказеяз зороз (Пчелы возвращаются в улей очень поздно — завтра будет дождь) (СУ, 5/VIII—75).

232. Зорон азын мушъёс умортозылэсь кыдёке уг лобало, шулдыр луон азын нош уллэен кыдёке лудэ лобзо (Перед дождем пчелы не улетают за взяткой далеко от улья, перед ясной погодой же улетают роем очень далеко) (РФ ИИЯЛ: 276—71).

233. Мушъёс ужамысьтызы чаляк берто ке, куазь зороз (Пчелы возвращаются вскоре после вылета — будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 719, № 31).

234. Кузыылиос мучысьтызы пасьёссэс чоктало зорон азын (Муравьи закрывают ходы муравейника перед дождем) (РФ ИИЯЛ: 628).

235. Куазь зорон азын кузыылиос муҗазы пыро (Перед дождем муравьи прячутся в муравейники) (РФ ИИЯЛ: 628).

236. Кузыылиос муҗсэс кужмо но жог лэстыны выризы ке, жоген зоронэз тодмо (Муравьи копошатся в муравейнике быстрее чем обычно — к дождю) (РФ ИИЯЛ: 276—73).

237. Гужем чонариос чик син азе уг ке адско, одно ик зороз, кема уз ни улы (Если не видно пауков, вскоре будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 276—74).

238. Писпу бордысь вотэсьёсысь чонариос кошкизы ке, кема уз ни улы — зороз (Если в паутинах на деревьях нет пауков — вскоре будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 276—74).

239. Чонариос шодтэк шорысь карысьтызы яке борддорысь музэ усылызы ке, одно ик зороз (Пауки внезапно падают из гнезда или со стен — будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 276—74).

240. Чонари карысьтыз ке уг пота, куазь зороз (Если пауки не выползают из гнезд, будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 605/I, № 10).

241. Чонариос оҗыт ке адско, куазь пильмо луоз (Пауки появляются лишь изредка — к облачной погоде) (РФ ИИЯЛ: 80—317).

242. Чонари трос ке вотсаз — зороз (Много паутины — к дождю) (РФ ИИЯЛ: 80—318).

243. Зорон азын кутъёс куртчылысько (Мухи перед дождем кусаются) (РФ ИИЯЛ: 628).

244. Чибиньёс но пырнымы люкаськыса улийетй ке лобало, куазь зоре (Комары и мошкара низко летают, толкутся — к дождю) (РФ ИИЯЛ: 628).

245. Кутъёс вöldэтэ ке пуксизы яке лобамзэс оҗд ни ке адзы, кема уз ни улы, зороз (Мухи устраиваются на потолке, их незаметно — к дождю) (РФ ИИЯЛ: 276—69, 70).

246. Гужем шунды пыжку кутъёс норизы ке, куазь зоронэз

шодыто, шуо (Если летом в жаркую погоду мухи начинают кусаться, будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 276—70).

247. Кутъёс зорон азын акация вылэ пуксё (Мухи перед дождем садятся на цветы акации) (РФ ИИЯЛ: 719, № 10).

248. Нымы-кибыос ымныре мырзньско — куазь зороз (Мошка-ра липнет к лицу — будет дождь) (СУ, 2/VI—81).

249. Кисло-куслоос жобан азын ярдуре лыкто (Раки перед ненастьем тянутся к берегу) (РФ ИИЯЛ: 276—79).

250. Выжул эбекъёс зорон азын сюрес вылэ трос пото (Жабы выходят на дорогу перед дождем) (РФ ИИЯЛ: 276—69).

251. Эбекъёс яр йылын кесяськыса тэтказы ке, одно из зороз (Лягушки с криком прыгают по берегу — к дождю) (РФ ИИЯЛ: 276—68).

252. Эбек ярдуре зоронэз шодэменыз потэ, шуо (Говорят, что лягушки выходят на берег перед дождем) (РФ ИИЯЛ: 276—68).

253. Кёс улыку визнанэ чорыг умой сюрены кутскиз ке, жоген зор луоз (Если при сухой погоде рыба начинает клевать, вскоре будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 276—79).

254. Чорыг умой сюриз ке — зороз, оз ке сюры — тёлалоз (Рыба хорошо клюет — к дождю, клева нет — к ветреной погоде) (РФ ИИЯЛ: 276—79).

255. Арам жыжы вылтй ветлыку туч-тач! каре ке, зороз (Если жнивье хлюпает под ногами, будет дождь) (РФ ИИЯЛ: 719, № 31).

ОСЕНЬ

256. Ваёбыжез од ни ке адзы, кезыт луэмез тодмо (Ласточек не видно — к похолоданию) (РФ ИИЯЛ: 276—66).

257. Лйялгубиос выльысь пото гужем бырон азын (Опята выходят во второй раз перед концом лета) (СУ, 1/VIII—78).

258. Писпуослэн куаръёссы гужем ик чужектыны кутско — сйзыл вазь вуоз (Листья на деревьях желтеют рано — к ранней осени) (СУ, 1/VIII—78).

259. Нуназе ик кутъёс куртчылйськыны кутскизы ке, сйзыл вуэ ини, шуо (Мухи кусаются даже днем — осень наступает) (РФ ИИЯЛ: 276—70).

260. Сйзыл уин уг ке кынты, чонари вотэс шунды пуксён вадес но лоба на (Если осенней ночью не будет заморозков, паутина летает даже по время заката) (РФ ИИЯЛ: 276—73).

261. Сйзыл чонари вотэс лобаз ке, куазь шунит луоз али, шуо (Если осенью летает паутина, погода будет хорошей, ясной) (РФ ИИЯЛ: 276—73).

262. Тылобурдоос кошкыны уг ке дырто, сйзыл шунит луоз но кема кыстйськоз (Если птицы не спешат улетать, осень будет теплой и долгой) (РФ ИИЯЛ: 628).

263. Туриос бер ке шунит пала лобзо, сйзыл кема кыстйськоз но шулдыр улоз (Если журавли улетают на юг поздно, осень будет долгой и теплой) (РФ ИИЯЛ: 628).

264. Лудэазег вазь ке кошке, сйзыл вакчи луэ (Дикие гуси улетают рано — осень будет короткой) (РФ ИИЯЛ: 80—334).

265. Лудэазегъёс нуназе пала кезыт луон азын гинэ кошко (Дикие гуси улетают на юг перед холодами) (РФ ИИЯЛ: 276—67).

266. Улмопуос кык пол сяськаясько ке, сйзыл кузь луэ (Яблони зацветают дважды — осень будет долгой) (СУ, 1/IX—81).

267. Сйзыл ныр-ныр сяська потйз ке, сйзыл кузь луоз (Если цветы осенью расцветают вновь, осень будет длинной) (РФ ИИЯЛ: 80—334).

268. Сентябре гудыръя — сйзыл кема кыстйськоз (Если осенью гремит гром, осень будет длинной) (СУ, 1/IX—78).

269. Сентябре гудыръя — сйзыл шунит луоз (Если в сентябре гремит гром, осень будет теплой) (СУ, 1/IX—77).

270. Сйзыл мудйсь шыръёс гуосазы трос макня но куро пыр-тало ке, тол кезыт луоз (Если кроты и землеройки носят в гнезда много мякины и соломы, зима будет холодной) (СУ, 1/X—81).

271. Сйзыл кёс луон азын шыръёс карзэс лэсьто кабан пидсы (Перед сухой осенью мыши делают гнезда под скирдами) (СУ, 1/IX—81).

272. Музьем кынтытэк ке толмиз, зег уд лымы улэ сисьмоз, шуо (Если снег выпадает не на замерзшую землю, озимь под снегом сгниет) (РФ ИИЯЛ: 276—13).

273. Луд кеч сйзыл ик ке кйй луиз, тол кезыт луоз (Если заяц нагуливает жир уже к осени, зима будет холодной) (РФ ИИЯЛ: 276—78).

274. Куд кечлэн выль гонэз чурит ке, тол кузь но кезыт луоз (Если шерсть зайца после линьки бывает твердой, зима будет длинной и суровой) (СУ, 3/XI—81).

275. Луд кечлэн гонэз тодыектйз ке, тол вуоз ини (Заяц побелел — зима вот-вот наступит) (РФ ИИЯЛ: 276—78).

276. Шыръёс уно сиён дасяло — тол кезыт луоз, уно лымы усёз (Мыши вдоволь запасаются — зима будет холодной, снежной) (СУ, 1/IX—78).

277. Нуназе усем лымы кема уг улы: толэз вае уин усем лымы (Снег, выпадающий днем, долго не лежит: зиму приносит снег, выпадающий ночью) (СУ, 15/X—76).

278. Сйзыл нырысь лымы усем бере, толэзь улыса толме (Зима наступает через месяц после выпадения первого снега) (РФ ИИЯЛ: 276—83).

279. Нырысь лымы дырысен дёды сюресозь — куать арня (От

первого снега до первого санного пути — шесть недель) (СУ; 15/X—76).

280. Нырысьсэ лымы мускыт музъем вылэ ке усиз, уз шуна; кӧс музъем вылэ ке, шуналоз (Первый снег выпадет на влажную землю — не растает; выпадет на замерзшую землю — растает) (СУ, 15/X—76).

281. Нырысетй лымы усыку пельске ке но, тол уз вуы на (Если при первом снеге даже и вьюжит, зима еще не наступит) (СУ, 1/X—81).

282. Виль лымы писпуос вылэ кылиз ке, отйяз уз ни шуна (Если снег остался на ветках деревьев, больше он не растает) (СУ, 15/X—76).

283. Кузьыли караз өвӧл ни ке, толзъь ортчыса толмоз (Если муравейники уже пусты, через месяц жди зимы) (РФ ИИЯЛ: 628).

284. Кузьылиос вазь каразы пыро ке, вазь толмоз (Муравьи рано прячутся в муравейниках — зима ранней будет) (РФ ИИЯЛ: 628).

285. Кузьыли музъеме макем муре пыриз, сокем кезыт луоз толалтэ (Чем глубже муравей забирается в землю, тем холоднее будет зима) (РФ ИИЯЛ: 628).

286. Коньюс пушмульы трос ке дасязы, толлэн кезыт луэмез тодмо (Белки лесными орешками вдоволь запасаются — к холодной зиме) (РФ ИИЯЛ: 276—78).

287. Коньы дас ньыль октябрёзь гонзэ воштэ ке, тол сайкыт, чебер луоз (Белка линяет до 14 октября — зима будет хорошей, ясной) (СУ, 1/X—81).

Прогнозирование сроков весеннего/осеннего сева

Полевые работы

288. Тулыс вулэн лек дырыз вазь ке ортчиз, вазь кизем удалтоз (Если весной половодье раннее, нужно раньше сеять, хлеба уродятся) (РФ ИИЯЛ: 276—32); Тулыс ву вазь но жог ке ортчиз, тулыс вазь кизем кельшоз (Если весной половодье начнется рано и вода быстро сойдет, нужно рано сеять) (РФ ИИЯЛ: 276—28).

289. Бадьпу куар копейка быдза — гырыны потоно (Ивовые листочки с копейку — пора пахать) (РФ ИИЯЛ: 628).

290. Кызпу куар петаклэсь паськыт ке, ю кизыны бер луэ ини (Березовые листья больше пятака — сеять поздно) (РФ ИИЯЛ: 80—131).

291. Тулыс кызпу куар тырме ке, ю кизыны бер луэ — уг удалты (Если береза листочки полностью распустила, сеять поздно — не уродится) (РФ ИИЯЛ: 276—32); Кызпу куар азвесь коньдон быдза луиз ке, кизыны потыны кулэ (Березовые листоч-

кй величиной с серебряную монету в 10 коп.— пора сеять) (РФ ИИЯЛ: 257).

292. Кызпулэн куарез ожит на ке, кышкатэк няндэ кизы (Листьев на березе мало — не бойся сеять) (РФ ИИЯЛ: 276—30).

293. Суспулэн узьез-мульез тӧлзыку, етйнэз кизёно (Лен сеют, когда облетают ягоды можжевельника) (РФ ИИЯЛ: 276—33).

294. Ву вазь ке йылэ, етйнэз вазь кизёно (Вода рано прибывает, лен сеять нужно раньше) (РФ ИИЯЛ: 276—32).

295. Нырьсь шырчикпи вазиз ке, пыш кизыны кулэ (Коноплю сеют тогда, когда подают голоса первые скворчата) (РФ ИИЯЛ: 276—33).

296. Тыпы куар мычиськытэк, чабей эн кизы (Пока не появились листочки на дубах, пшеницу не сей) (СУ, 10/VIII—75).

297. Кызпулэн гурьосыз пилиськыло — нянь кизён дыр вуиз (Лопаются сережки на березе — пора сеять) (СУ, 10/V—75).

298. Кыкы силе — етйн кизыны пот (Кукушка закуковала — выходи сеять лен) (СУ, 1/V—77).

299. Шупу сяськаяськыку огреч мертто (Цветет калина — можно сажать огурцы) (РФ ИИЯЛ: 628).

300. Йыды кизё шу сяськаяськыку (Ячмень сеют во время цветения калины) (СУ, 5/VIII—75).

301. Съӧд потлэн выкыяз вазь будосэз вазь ке потйз, зегез вазь кизыны кулэ; бер ке, бер кизыны кулэ, шуо (Новая поросль чернобыльника появляется рано — сеять рожь нужно рано; появляется поздно — сеять нужно поздно) (РФ ИИЯЛ: 276—32); Вож пот ке бычыя, зег кизёно ини, шуо (Появляется поросль лебеды — нужно сеять озимую рожь) (РФ ИИЯЛ: 257).

302. Зег кизён дыр вуэ ке, музъем выл но, сик но чонари вотэсэн вотаське (Земля и лес покрываются паутиной — пришла пора сеять рожь) (РФ ИИЯЛ: 80—569); Гужем куро жыжы вылын чонари вотэс трос ке луэ, зег кизыны соку ик кулэ, бер кизем зег уз удалты (Летом на жнивье много паутины — пора сеять рожь, позже посеешь — не уродится) (РФ ИИЯЛ: 257).

303. Палэзь вазь ке вуэ, зег вазь кизыны кулэ (Рябина поспевает рано — и рожь сеять нужно рано) (РФ ИИЯЛ: 257).

304. Сйзыл зольгыри люкаське ке, зег кизыны потон дыр вуэмын ини (Осенью воробьи собираются в стаи — пора сеять рожь) (РФ ИИЯЛ: 276—33, 41).

305. Кызпулэн куаръёсыз интыен-интыен вал йыр быдза люкьёсын чужектйз ке, сйзыл кизён вуэмын (Листья березы пожелтели местами величиной с лошадиную голову — пора сеять рожь) (РФ ИИЯЛ: 276—39).

306. Сирпу куар нянь сукури быдза чужектйз ке, кизыны по-

тыны, кулэ (Листья вяза пожелтели местами величшой с каравай — пора сеять рожь) (РФ ИИЯЛ: 276—30).

Прогнозы на урожай

307. Сьод потлэн выжыез сйзыл пушйыса ке кыле, кайта зег пушгъез, шуо (Осенью у чернобыльника хорошая молодая поросль, рожь на будущий год будет хорошей) (РФ ИИЯЛ: 257).

308. Сизыыл зег вылын чонари трос ке, кайта ю удалтоз, шуо (Осенью на озими много паутины, на будущий год хлеба уродятся) (РФ ИИЯЛ: 80—529).

309. Сезыы шапакуз аслаз куро жыжыез кузя луиз ке, вандонтэм уз луы, шуо (Если овес во время колошения будет длиной с соломину, жать можно будет, говорят) (РФ ИИЯЛ: 276—20).

310. Палэзэ арын сезыы удалтэ (Рябины много — будет урожаем овса) (РФ ИИЯЛ: 628).

311. Палэзэ удалтэ ке, етйн удалтоз (Урожай рябины — к урожаю льна) (РФ ИИЯЛ: 628).

312. Музъем толалтэ зол ке кынме, зег удалтоз (Земля зимой хорошо промерзает — урожай ржи будет хороший) (РФ ИИЯЛ: 628).

313. Лымы ке мур (трос), ю-нянь удалтэ (Снега много (глубокий) — хлеба уродятся) (РФ ИИЯЛ: 80—526).

314. Лымы каллен ке шуна, ю удалтэ (Снег тает медленно — хлеба уродятся) (РФ ИИЯЛ: 276—8).

315. Тулыс сурсву ческыт өвөл ке, нянь удалтоз (Весной березовый сок несладкий — хлеба уродятся) (СУ, 10/V—75).

316. Беризь сясыка зеч ке, зег удалтоз (Много цветов липы — хлеба уродятся) (РФ ИИЯЛ: 628).

317. Тулыс кызаузы, пешник зеч луизы ке, сезыы удалтоз (Весной много северюхи, побегов полевого хвоща — будет урожай овса) (РФ ИИЯЛ: 80—569).

318. Кызаузы трос ке, етйн удалтэ (Много северюхи — лен уродится) (РФ ИИЯЛ: 628).

319. Лулпу гуры зеч ке, сезыы удалтоз (Много сережек у ольхи — овес уродится) (РФ ИИЯЛ: 276—20).

320. Пужым чыжингъес трос ке, йды удалтоз (Сосновых шишек много — ячмень уродится) (СУ, 5/VIII—75).

321. Кызаузы векчи ке, валэс ю но векчи (Мало северюхи — яровые хлеба неважные) (РФ ИИЯЛ: 628).

322. Кут ке трос, зег удалтэ, тыся (Много мошкары, мух — рожь хорошо наливаются) (РФ ИИЯЛ: 80—526).

323. Зег сюрелаку тӧло мед улоз, шуо. Тӧло ке, зег тысӧ луэ (Хорошо, когда во время цветения ржи ветер дует. Ветер дует — зерно наливаются) (РФ ИИЯЛ: 80—121).

324. Куазь ворекъя ке, жег вуэ (Сполохи сверкают — рожь поспевает) (РФ ИИЯЛ: 276—9); Жег сюрела — куазь ворекъя (Рожи цветет — сполохи сверкают) (СУ, 26/X—80).

325. Куазь чын кадь улэ ке, ю-нянь вуэ (Окрестности как будто в дымке — хлеба поспевают) (РФ ИИЯЛ: 276—9).

Сроки рыбалки

326. Лъѡмпу сясыкаяку, визнанэ паяос шедё (Во время цветения черемухи на удочку попадаются леици) (СУ, 1/V—77).

327. Тыпы куаръясыкыку, чипейёс кыскало (Распускаются листья дуба — клюет щука) (СУ, 1/V—77).

328. Чипей шудэ тулыс тудву дыръя (Щука играет во время весеннего половодья) (РФ ИИЯЛ: 628).

329. Голоп шудэ шупу сясыкаясыкыку (Голавль играет во время цветения калины). (РФ ИИЯЛ: 628).

330. Гордсин шудэ лулпу куар потыку (Сорожка играет, когда листья ольхи распускаются) (РФ ИИЯЛ: 628).

331. Налым январе шудэ (Налим играет в январе) (РФ ИИЯЛ: 628).

Обнаружение воды

332. Чошкыт музъем вылэ таба поныса возь. Со вылэ шапык кылдйз ке, ву матын (На ровном месте оставляют сковороду. Если на ней образуется капелька — вода близко) (СУ, 5/VIII—75).

333. Чырс турын будон интыысь гудзы — ву чаялк потоз (Чтобы получить воду, копай там, где растет щавель) (СУ, 5/VIII—75).

334. Кытын ву, отын ик бадьпу, кытын бадьпу, отын ик ву (Где вода, там и ива, где ива, там и вода) (СУ, 5/VIII—75).

335. Зазегъёс огазе люкасыкыса сыло ке, со интыысь ву потыны луоз (Там, где гуси часто собираются, можно до воды докопаться) (ДЭ УдГУ—76, т. 2, с. 21).

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ДЭ — Диалектологическая экспедиция

РФ ИИЯЛ — Рукописный фонд Удмуртского института истории, языка, литературы Уральского отделения АН СССР

СУ — газета «Советской Удмуртия»

УдГУ — Удмуртский государственный университет

- ¹ Яшин Д. А. Удмурт фольклор.— Ижевск: Удмуртия, 1976.— С. 148.
- ² Гаурилов Б. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний.— Казань, 1880.— С. 155—160; *Верецагин Г. Е.* Вотяки Сосновского края // Записки ИРГО.— Спб, 1886.— Т. XIV, вып. 2; Его же: Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии // Записки ИРГО.— Спб, 1889.— Т. XIV, вып. 3; *Емельянов А. И.* Курс по этнографии вотяков: Остатки старинных верований и обрядов у вотяков.— Казань, 1921.— Вып. III; *Munkácsi B. Votják Népköltészeti Hagyományok.*— Budapest, 1887; *Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken.* Aus dem Nachlasse von B. Munkácsi. Herausgegeben von D. R. Fuchs // MSFOu, 102.— Helsinki, 1952.
- ³ *Владыкин В. Е.* Аграрные культуры удмуртов // Ежегодник этнографического музея, XXXII.— Таллинн, 1981.— С. 146—160; *Христолюбова Л. С.* Семейные обряды удмуртов (традиции и процессы обновления).— Ижевск: Удмуртия, 1984; *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—152.
- ⁴ Материалы по удмуртской диалектологии. Образцы речи.— Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1981.— С. 99—102, 127—130, 147—148; Образцы речи удмуртского языка.— Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1982.— С. 64, 72, 102—103, 120—121, 128 и др.; *Кельмаков В. К.* Образцы речи удмуртов.— Ижевск: Удмуртия, 1981.
- ⁵ *Лукьянов.* Поверья, приметы и молитвы удмуртов.— РФ ИИЯЛ.— Оп. 3.— Д. 276.
- ⁶ *Лукьянов.* Поверья, приметы и молитвы удмуртов...; Материалы лингвистической экспедиции 1929 г.— РФ ИИЯЛ.— Оп. 3.— Д. 190; Материалы лингвистической экспедиции 1936 г.— РФ ИИЯЛ.— Оп. 3.— Д. 194—195.
- ⁷ Фольклорные поступления 1981—1983 гг.— РФ ИИЯЛ.— Оп. 3.— Д. 628.
- ⁸ Приметы и поверья д. Карамас-Пельга Киясовского района.— РФ ИИЯЛ.— Оп. 3.— Д. 719; Приметы и поверья д. Новый Утчан Алнашского района.— РФ ИИЯЛ.— Оп. 3.— Д. 720.
- ⁹ *Шахнович М. И.* Приметы в свете науки.— Изд. 2-е, перераб. и доп.— Лениздат, 1969.— С. 11.
- ¹⁰ *Китиков А. Е.* Марийские народные приметы.— Йошкар-Ола: Марийское книжное изд-во, 1977.— С. 23.
- ¹¹ *Токарев С. А.* Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований.— М.: Изд-во АН СССР, 1959.— С. 7—75.— Труды ин-та этнографии.— Т. 51, нов. сер.; *Токарев С. А.* Ранние формы религии.— М.: Наука, 1964.— 400 с.
- ¹² *Збруева А. В.* Население берегов Камы в далеком прошлом // По следам древних культур. От Волги до Тихого океана.— М., 1954.— С. 108.
- ¹³ Цит. по: *Владыкин В. Е.* Аграрные культуры удмуртов...— С. 146.
- ¹⁴ *Васильев И.* Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской, Вятской губерний // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете.— Казань, 1906.— Т. XXII, вып. 5.— С. 346—349.
- ¹⁵ Сведения взяты из след. источников: *Васильев И.* Указ. соч.— С. 346—349; Удмурт-зуч словарь (Удмуртско-русский словарь).— М.: Русский язык, 1983.
- ¹⁶ *Верецагин Г. Е.* Вотяки Сосновского края...— С. 35; Вотяки Сарапульского уезда.— С. 71.
- ¹⁷ Там же.— С. 71.
- ¹⁸ *Шахнович М. И.* Указ. соч.— С. 217.
- ¹⁹ *Токарев С. А.* Календарные обычаи и обряды // Атеистические чтения.— М., 1988.— № 17.— С. 38.
- ²⁰ *Владыкин В. Е.* К вопросу о дохристианских верованиях удмуртов // Записки УдНИИ.— Ижевск, 1970.— Вып. 22.— С. 147—148; Его же: Удмуртские фольклорные источники в этногенетических исследованиях (к постановке про-

блемы) // Этнические процессы на Урале и в Сибири в первобытную эпоху.— Ижевск: УдГУ, 1983.— С. 105; Его же: К вопросу о дохристианских верованиях удмуртов...— С. 147—148.

²¹ *Владыкин В. Е.* Аграрные культы удмуртов...— С. 148.

²² *Емельянов А. И.* Курс по этнографии вотяков.— Казань, 1921.— С. 135.

²³ Материалы ЭЭ УдГУ — НИИ — 1982.— РФ ИИЯЛ — Оп. 3.— Д. 179.— Л. 12.

²⁴ Ватка но Қалмез (Ватка и Қалмез): Удмуртские народные легенды и предания / Сост. Н. П. Кралина и П. К. Поздеев.— Ижевск: Удмуртия, 1971.— С. 39.

²⁵ *Емельянов А. И.* Указ. соч.— С. 132.

²⁶ Там же.— С. 134.

²⁷ *Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken.*, Р. 68—70.

²⁸ Там же.— С. 67.

²⁹ *Семенов В. А.* Варнинский могильник // Новый памятник поломской культуры.— Ижевск, 1980.— С. 131—132.

³⁰ *Емельянов А. И.* Указ. соч.— С. 134; *Перевозчикова Т. Г.* Об удмуртской загадке // Удмуртский фольклор: Загадки / Сост. Т. Г. Перевозчикова.— Ижевск: Удмуртия, 1982.— С. 8—11.

³¹ *Шахнович М. И.* Указ. соч. — С. 151.

³² Удмуртский фольклор: Песенки, потешки, считалки, дразнилки / Сост. Л. Н. Долганова.— Ижевск: Удмуртия, 1981.— С. 10.

³³ Материалы ФЭ НИИ — ПГИК — 82.— РФ ИИЯЛ.— Оп. 3.— Д. 68 (вр. хр.).

³⁴ *Емельянов А. И.* Указ. соч.— С. 139.

³⁵ *Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken.*, Р. 53.

³⁶ Ватка но Қалмез...— С. 65.

³⁷ *Шахнович М. И.* Указ. соч.— С. 151.

³⁸ *Кошурников В.* Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии.— Казань, 1881.— С. 12.

СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ УДМУРТОВ БАШКИРИИ

Статья написана на основе полевых материалов, собранных в 1983—1986 гг. главным образом в Бураевском и Калтасинском районах Башкирии. Свадебная обрядность удмуртов Башкирии, кроме краткого описания А. Ф. Комова¹, выполненного по материалам Бирского уезда, в литературе не нашла еще достаточного освещения. Из работ последних лет обращает на себя внимание статья И. Е. Карпухина², в которой рассматривается взаимодействие удмуртских и русских свадебных обрядов и фольклора на материале Калтасинского и Янаульского районов Башкирии. Между тем полевые материалы свидетельствуют о наличии особенностей в этнографических характеристиках, в том числе и свадебной обрядности, этой локальной группы удмуртов.

Удмурты, ныне проживающие на территории Башкирии, являясь здесь пришлым населением. Миграция их в эти места, начавшись в середине XVI в., продолжалась вплоть до XIX в. Причины и поводы к этому были разные (падение Казани, 1-я Генеральная ревизия населения и введение в 1723 г. подушной подати, массовая христианизация удмуртов в XVIII в.), но современное население связывает их главным образом с христианизацией³.

Бураевский район расположен в северной лесостепной зоне Башкирской АССР. Численность удмуртов в районе по переписи 1979 г. составляла 2200 человек. Они расселены в девяти населенных пунктах: Алтаево (478 чел.), Мамады (414 чел.); Кисиярово (295 чел.), Байшады (287 чел.), Бикзян (276 чел.), Асавтамак (215 чел.), Давлеканово (147 чел.), Сарсаз (78 чел.), Яновка (11 чел.). Калтасинский район находится в северо-западной части Башкирии, граничит с Бураевским районом. Численность удмуртского населения по данным сельских Советов на 1 января 1986 г. составляла 2780 человек; они расселены также в девяти населенных пунктах: Большой Качак (690 чел.), Малый Качак (370 чел.), Кургак (243 чел.), Тойкино (210 чел.), Качкин-Турай (310 чел.), Тынбахтино (155 чел.), Большое Туганеево (360 чел.), Верхний Тыхтем (240 чел.), Каменка (205 чел.).

Мигрировавшие сюда удмурты селились по соседству с тюркоязычными башкирами и татарами, с которыми вступали в различные контакты и испытали влияние их культуры: усвоили язык, некоторые обычаи, обряды и песни. Результаты тюркского влияния наблюдаются в различных сферах жизни, но тем не менее удмурты сохранили самоназвание, самосознание, традиции, обычаи и обряды. В условиях такого активного взаимодействия народов сложились своеобразные черты в их культурах, что делает особенно интересным и нужным их изучение.

Умыкание невесты (*виль кенак нушкан**). Невест брали из своей и из других деревень. Не разрешалось вступать в брак с родственниками до пятого поколения.

Если у парня была любимая девушка, которая нравилась его родителям, то соглашались с выбором сына. А если девушка не нравилась его родителям или у сына не было на примете девушки, то к поискам подключали родственников. Главными критериями при подборе невесты были ее здоровье и трудолюбие. Немалую роль играла и репутация ее родни с точки зрения трудолюбия, взаимопомощи и дружелюбия. Их материальное состояние в начале века также играло еще большое значение. Состоятельные родители невесту выбирали из богатой семьи, середняки тоже не хотели иметь ее из бедной семьи, хотя парень, может, и любил девушку из неимущей семьи.

Выбрав девушку, договаривались о ее похищении. Это происходило так. Жених (*кияу* — в переводе с тюркского — жених, зять), сговорившись с близкими друзьями, отправлялся за невестой (*виль кенак нушканы*). Ехали на лошадях, если даже невеста из той же деревни. Обычно похищали с молодежных гуляний. Если в это время девушки не бывало на игрище, то парни просили одну из подруг вызвать ее на улицу. Девушку хватали, сажали в сани (зимой) или на телегу (летом) и увозили.

Крали обычно после полуночи, то есть в начале новых суток. Если девушку схватили до полуночи, не увозили, ждали наступления нового дня. Не рекомендовалось похищать девушек во вторник (*пуксён*) и субботу (*кёс нунал*), а в Калтасинском районе — в среду (*вир нунал*) и субботу — эти дни и до сих пор считаются трудными: молодожены, решившиеся начать совместную жизнь в такие дни, по повериям, будут несчастными, жизнь будет горькой. Наиболее подходящим для такого дела днем считался четверг (*арня жыт*).

Похищенная даже с ее согласия девушка кричала, плакала, это традиционный знак расставания с родными, девичеством.

* Удмуртские термины даются на местном наречии. Словарь диалектных слов см. в конце статьи.

В Калтасинском районе жених привозил ее не домой, как в Бураевском, а к соседям. Подъехав к дому, жених на руках вносил ее в дом. На порог клали подушку, по тканой дорожке вели ее к столу и сажали за стол на подушку. На столе обязательно должны быть шаньги, блины (табань), масло (вõй), чай в самоваре.

Во время чаепития кто-то из парней шел к родителям невесты с бутылкой вина. Если те дверей сразу не открывали, он вынуждал их к этому хитростью, например, говорил: «В глаз мошка попала, не вынете ли?» (Синмам чибинь пыриз, уд поттэ-а?) или «Ногу вывихнул, можно ли войти?» (Пыдме вольтчытй, пырыны яралоз-а?) Подобные выражения стали традиционными. Это идет от древних запретов держать цель визита в тайне от темных сил. Как только дверь откроят, он должен передать вино в руки хозяев и быстро уйти. Принятие вина родителями девушки означает их согласие отдать дочь за похитителя, в противном случае тут же ехали за дочерью и привозили ее обратно. Жених и его семья караулили похищенную, чтобы она не сбежала, но бывали и такие случаи.

Обычай похищения невесты соблюдается и в наше время, хотя молодые люди женятся по любви и взаимному согласию. Этические нормы до сих пор запрещают девушке самой, без похищения, идти в дом жениха. В наше время редко похищают девушку без ее согласия, но все же изредка это случается, в основном в Янаульском районе. В Татышлинском и Янаульском районах родители невесты, узнав о похищении дочери, сразу же едут за ней, хотя сами не возражают против замужества дочери, и дочь, как правило, выходит за желанного парня.

На ночь девушку с женихом оставляют одних, закрыв дверь с наружной стороны. А дом очерчивают металлическим предметом, «чтобы черти не зашли».

Обряд купания невесты (*виль кенак пылатон*). На следующее утро до сих пор проводится обряд купания невесты. В дом жениха собирается его родня и молодежь. Жениха с невестой ведут к роднику. Невесту накрывают большим ярко-красочным платком с кисточками (*алмаё шэл*). Собравшиеся брызжутся ключевой водой, а зимой валяются в снегу. Невесте кропят водой носки, после чего она должна почерпнуть в ведра воды. Молодые люди ей мешают, выливают воду, девушки, подруги невесты — помогают, прогоняя их. Только на третий раз она набирает воды. Возвращаясь с родника домой, молодая несет на коромысле ведра с водой, а участники обряда идут за нею и наблюдают, не расплескивает ли она воду.

К их возвращению кто-нибудь из гостей, набрав в ведра воды, тайно поднимается на чердак дома и дожидается возвращающихся с родника, чтоб оттуда облить их при входе в дом. Этот раз-

влекательный элемент является новым и выполняется не всегда.

Дома ставят самовар с водой, принесенной невестой, и садятся за стол. В красный угол (*тõро шор*) на подушку рядом садят невесту и жену брата жениха (*зёнгай*). Сначала в чарку наливают ключевую воду, половину выпивает зёнгай, оставшуюся половину — невеста. Далее в ту чарку наливают вино и пьют так же по очереди. Затем невеста подходит к матери жениха и встает на колени, это значит, что она согласна жить здесь и будет покорной всем (*риза*). Невеста уже сама разливает в чарки воду, потом вино и угощает гостей. Выпив чаю, постепенно расходятся по домам.

Вечером едят пшеничную или пшенную кашу (*жук*); на кашу приглашаются самые близкие родственники жениха. Перед едой самый старший и почитаемый из мужчин, выйдя во двор с кашей, молится.

В течение нескольких дней невесту не отпускают домой. Она сидит дома, немного помогая свекрови (*анай*) по хозяйству. В эти дни ее и свекровь приглашают на чай родственники и соседи.

В деревне Байшады это проходит немного по-другому. После возвращения с родника вся приглашенная родня занимает определенные места за столом. В красный угол садятся брат отца жениха со своей женой, а если нет брата, то кто-нибудь из ближайших родственников. Для невесты они становятся «старшим отцом» (*бадзын атай*) и «старшей матерью» (*бадзын анай*). После них рассаживаются ближайшие родственники матери жениха и лишь потом — остальные гости. Распорядительницей является наиболее почитаемая из родственниц отца жениха. Жених с невестой и распорядительница становятся у стола лицом к югу. На стол подается каша. Мать жениха повязывает невесте платок. Далее «старший отец», отведав кашу, передает ложку с оставшейся кашей «старшей матери», она, отведав, передает распорядительнице, и та, в свою очередь, отведав, подносит к губам невесты, которая, отведав, передает жениху. И это повторяется три раза. После этого правую ладонь невесты накрывают носовым платком и ставят рюмку. Распорядительница наливает родниковую воду, и невеста в первую очередь подает «старшему отцу», он берет рюмку, а на платочек кладет деньги. Таким же образом невеста угощает остальных гостей. По второму кругу в таком же порядке она угощает вином. Потом невесту сажают в красный угол рядом со старшими на подушку. Мать жениха, приподнимая и усаживая ее, говорит такие слова: «Дай бог счастья, чтоб жили вместе, о родителях не забыли, много детей воспитали» (Инмаре-кылчинэ, шудо-буро кар, парен гõмер мед карозы, анай-атай-эссэс медаз вунэтэ, чыбыр-чабыр нылпиос мед будэтэозы). Рядом с невестой на подушку сажают жениха, и все начинают есть кашу.

В Калтасинском районе обряд купания невесты также проводился на следующий день после умыкания. В доме жениха прибиралась, варили кашу, ставили чай, только после этого невеста одевали в нарядную одежду и, накрыв большой шалью, приводили от соседей в дом жениха. Обычно это делала сестра жениха или самая близкая родственница, ведя ее за платок, который невеста держала в руке. Входя в дом жениха, невеста должна была, переступив порог, ступить правой ногой на приготовленную подушку, на которую клали мелкие (15—20 коп.) монеты, а в д. Малый Качак и веточку ели, в д. Туганеево — веник, покрытый платком. Когда она наступала на подушку, мать жениха говорила: «Пусть жизнь будет мягкой, теплой, как пух» («Улонэз шуныт-небыт, мамык кадь мед луоз»). Платок с подушки сестра жениха повязывала невесте, причем по-татарски. Так она повязывала платок недели две, пока свекор или свекровь не выкрадывали камзол и платок, после чего она могла носить платок, как обычно, перегибая по диагонали. Камзол после этого надевался только по праздникам. Этот обычай до настоящего времени не сохранился.

После моления *тöро* отрезал от молитвенного хлеба горбушку (*нянь ныр*) и подавал невесте. Она брала хлеб, встав на колени, откусывала его и возвращала *тöро*.

Когда невесту приводили к роднику, маленький мальчик со стороны жениха кропил водой ноги молодой, при этом говорил: «Что дашь, что подаришь?» («Мар сюзёд?»). Невеста отвечала: «Носовой платок» («Кулзэалык»). И дарила ему носовой платок.

Придя домой, все брызгались водой. Потом невеста подметала пол, а ей всячески мешали, специально кидали сор. После чаепития невеста мыла полы.

Этот обряд сохранился до наших дней, хотя кое-где, например в Татышлинском районе, начинают отказываться от него.

Сговор (*зырдон келшон*). Следующее важное событие — сговор. Через пять или семь дней родители жениха одни или с кем-либо из родственников отправлялись к родителям невесты уславливаться о калыме (*зырдон келшыны*) и проведении свадьбы. Войдя в дом, в иносказательной форме сообщали о цели визита: «У нас телка пропала, сказали, что сюда зашла» (Ветылмы ышем вал, татчы пырем, шуизы). При согласии выдать дочь родители девушки на стол выносили хлеб, масло, вино. Обсуждали сумму калыма (от 15 до 200 руб., но всегда с копейками) и сроки проведения свадьбы.

В Калтасинском районе родители жениха интересовались приданым невесты, спрашивали, имеется ли у нее одежда, занавески, полог и т. п. Отцы жениха и невесты закрепляли сговор рукобитьем, сопровождавшимся угощением.

Родители жениха выставляли свои гостинцы. Пели песни о будущей жизни, радости общения.

<i>а. Съод нюлэстй потыку,</i>	<i>Когда проходишь через черный</i>
	<i>лес,</i>
<i>Съод льём сиеме потэ.</i>	<i>Черной черемухи поестъ</i>
	<i>хочется.</i>
<i>Тй алъёс кадъ, ми гульёс кадъ,</i>	<i>Вы, словно цветы, и мы, как</i>
	<i>цветы,</i>
<i>Валче улэммы потэ.</i>	<i>Общаясь жить хочется*.</i>

В настоящее время на приданом невесты внимание не фиксируют, а выкуп за нее остался в обычае.

Уходя, родители жениха приглашают новых родственников — сватов (*кудо* — отец невесты, *туклячи* — мать невесты) к себе в гости.

В условленный день родители невесты приходят в гости к зятю на смотрины (*адсконэ*), чтобы своими глазами увидеть, куда выдали дочь. От имени своей дочери они дарят им скатерть, свату — полотенце или рубаху, сватье — платок или отрез на платье. Этот обряд раздачи подарков похож на малую свадьбу башкир, которая устраивалась после того, как стороны договаривались о калыме и приданом⁴. Здесь же решался вопрос о проведении свадьбы: назначались точные сроки, последовательность проведения, количество поезжан с той и другой стороны.

Играть свадьбу было принято после двух- или трехмесячной совместной жизни молодых, которая рассматривалась как испытательный срок. В это время шла подготовка к свадьбе.

За две недели до свадьбы невеста возвращалась домой к родителям. Она готовила свадебный наряд (*кошкон дйсь*) или, как еще говорили, «готовила сундук» (*сандыксэ дася*): шила, вышивала, вязала шерстяные носки и варежки. Все укладывали в сундук. Кроме того, у невесты должны быть подушки, перина, одеяло, ведра, коромысло и т. д. Обор приданого дочери обычно начинали с детских лет. После сговора он уже завершался.

В Калтасинском районе свадьба начинается в доме жениха. Проводив гостей, родители жениха вместе с родственниками еще немного веселились, а после обеда шли на кладбище, сообщали о свадьбе своего сына умершим предкам и просили благословения. В Бураевском районе свадьба начинается в доме невесты. При описании мы здесь опираемся главным образом на бураевский вариант, отмечая по ходу замеченные в Калтасинском районе различия.

Свадебный пир в доме невесты (*сюан*). Свадебный пир начи-

* Подстрочный перевод песен здесь и далее авторов.

нается в доме невесты. Вначале поезжане со стороны жениха (*сюанчиос*, здесь так же называют поезжан и со стороны невесты) собираются в доме жениха. Перед выходом из дома на стол клали каравай свежеепеченного хлеба, и каждый из поезжан подходил, прикасался рукой к хлебу и молился. При выходе из дома, переступая через порог правой ногой, произносили: «Господи, благослови! С добрым часом чтоб совпало. Береги нас от неприятностей». (Остэ козма! Зеч сэгэтъёс шоры мед учыраломы. Бэлэ-казаослэсь мед саклалоз). При отправлении в путь старались избежать встречи с человеком с «дурным глазом» (*секыт синмо мурт*) или с «тяжелой ногой» (*секыт пыдо мурт*) или же с пустыми ведрами (*буш ведраен*), т. к. подобная встреча, по поверию, предвещает неудачу. В качестве оберега от злых сил в карман клали чеснок или луковичу, или втыкали в одежду иголку или булавку.

Провожать поезжан приходили родственники, не едущие на свадьбу. Они желали им счастливого пути, наставляли, как себя вести. Свадебный поезд украшали лентами, вышитыми полотенцами и бубенцами. Он должен был прибыть к невесте к вечеру, но до захода солнца. Их ожидали родители невесты, приглашенная родня, не только ближайшая, но и представители более широкого круга — *нэсиль*. Одного из уважаемых мужчин с женой просили быть тысяцкими (*тёро*). Увидев приближающийся поезд, встречающие открывали ворота, у которых жених два раза стрелял в воздух. Прибывших встречали с хлебом и маслом тысяцкий с женой. Один из поезжан запевал, приветствуя встречающих:

<i>б. Азьло дыръя ик тодйськом вал</i>	<i>В былые времена еще знали</i>
<i>Учыедлэсь но зэмны гурзэ.</i>	<i>О красивом пении соловья.</i>
<i>Кыдёкысен ик адзймы но вал</i>	<i>Издалека уже мы увидели,</i>
<i>Вёлак капкаостэс усътэмдэс.</i>	<i>Как (вы) настезь открыли</i>
	<i>ворота*.</i>

Открытые настезь ворота — признак гостеприимства, этот образ стал и традиционным поэтическим символом.

Другой его поддерживал:

<i>в. Ми лыктймы вал улляса,</i>	<i>Мы приехали, погоняя</i>
	<i>лошадей,</i>
<i>Зускимы капка азад.</i>	<i>Распрягли перед воротами.</i>
<i>Лыктэммес но витиллямды,</i>	<i>Наше прибытие вы ожидали,</i>
<i>Лыз дыдык кадъ гёрласа.</i>	<i>Воркуя, как голуби.</i>
<i>Чукна но султй, педло потй,</i>	<i>Утром встал, на улицу вышел,</i>
<i>Пайми но учы куаралы.</i>	<i>Удивился пению соловья.</i>
<i>Кудоос лыкто, пумитаз потй.</i>	<i>Сваты едут, навстречу вышел,</i>

* Тексты свадебных песен см. в приложении к статье.

*Пайми жӓмны лыктэмзылы. Удивился их веселому
прибытию.*

Встречающие в ответ пели:

*г. Миллям но азбармы пичи гынэ, Наш двор очень маленький,
Вож ожо ке потӓз жэмнэнэ. Если всходит трава,
хорошо уж.*

*Миллям но коркамы пичи гынэ, Наш дом очень маленький,
Жеч тугантӓс пыро ке, жэмнэнэ. Входят добрые гости,
хорошо уж.*

Далее поезжане, подходя друг за другом к тысяцким (*тӓроос*), отведывали хлеб с маслом, пригубляли вино и обходя их с правой стороны, заходили в дом. Здесь они прежде всего прикасались к печке «для предохранения от порчи». Затем сват клал на стол выкуп (*жырдон*).

Стол к прибытию свадебного поезда накрывали лишь выпечкой. Гостей рассаживали за стол: приехавших свата со сватьей в красный угол на подушках, рядом с правой стороны главных распорядителей свадьбы в доме невесты — *тӓроос*. Заняв места, знакомились, представлялись друг другу, называя, кто кем приходится невесте и жениху. Поезжане одаривали (*сӓласько*) своих новых родственников платками, полотенцами, отрезами тканей и т. д. Вначале гости пробовали закуски и стряпню, после чего тысяцкий выходил во двор с кашей молиться. Затем ели кашу, после которой постепенно подавали горячие блюда (суп, пельмени), лишь в последнюю очередь — вино.

В Калтасинском районе родители жениха выставляли *сӓ* — укрытый платком поднос с гостинцами (выпечка и вино, а ныне кроме того конфеты и пряники). Поднос ставили на стол, а платок дарили матери невесты за угощение. Присутствующие на поднос клали деньги (15—20 коп.) и чуть отведывали гостинцев, которые в результате оставались почти целыми. При возвращении сюанчи домой родители невесты возвращали им эти гостинцы, кроме вина. По сведениям И. Е. Карпухина, *сӓ* вручали *тӓро*, который за деньги угощал их в своем доме родственников невесты⁵. Вынос *сӓ* — это показ материального благополучия, достатка родителей жениха. Потом мать невесты выставляла из погреба «невестино вино» — *ныл вина*.

Был еще обычай есть гуся. В делении гуся был свой порядок: одну ножку давали «*тӓро*», вторую — свату, одно крылышко — жене «*тӓро*», второе сватье, и так всем понемногу. При этом каждый лишь чуть отщипывал от полученного куска, но не съедал, оставшееся мясо складывали в тарелку и убирали. Доедали это мясо на другой день утром, причем каждый ел только тот кусок, который получил накануне при раздаче гуся.

Ныне ставят не одного гуса, а двух-трех, и съедают при первой подаче, не откладывая на другой день. И подают его не только у невесты, но и у жениха.

Угостившись, поезжане выносили привезенный гостинец (салам) — вино, стряпню. После них родственники со стороны невесты выносили свои гостинцы и тоже угощали. Потом начинался подбор песни поезжанами. Сват со сватьей спрашивали, о чем бы им спеть; о дороге, по которой приехали или об угощении («Мар сярысьсэ кырзалом ай? Лыктэм сюрес сярысь-а, сиён-юон сярысь-а?»). Их просили исполнить ту песню, которую они сами привезли. Мотив этой песни называют *мйы куй*, т. е. мотив стариков, мелодия или напев предков:

- д. *Кызьы но лыктймы,*
Кызьы но вуимы,
Кызьы но ом усе
Дуннелэн пьдэсаз.
Ом но лыктысалмы,
Ом но вуысалмы,
Кядыр карыса,
Кыдёкысь сюресэз матысь
карыса,
Тй доры лыктйм, кудо но
туклячи.
- е. *Кырзаны ке косйды, мон*
кырзало,
Кельшоз меда милям
куйёсмь?
Дунэн басьтэм куй эвл,
Тй, туганъёсы понна, жаль
эвл.
- Как же мы ехали,*
Как же мы приехали,
Как же мы не провалились
Сквозь землю.
Мы не приехали бы,
Мы не доехали бы,
Уважая, почитая,
Дальнюю дорогу приближая,
К вам приехали, сват и сватья.
- Если попросите спеть, я спою,*
Понравится ли наша мелодия?
Не купленная мелодия,
Для вас, родные, ее не жаль.

Далее разгоралось веселье с плясками, с раздольными удалями, остроумными песнями, ибо считалось, что если хорошо пройдет свадьба, то молодая жизнь проживует счастливо. Тем не менее это было не произвольное веселье, кто во что горазд, а стереотипное в основе действие, разыгрываемое по установившемуся обычаю.

Для каждой обрядовой ситуации свойственно свое размещение и взаимодействие участников свадьбы, в каждой из них решаются определенные задачи, совершаются действия и обряды, поются соответствующие их характеру песни⁶.

Пробыв весь вечер в доме невесты, участники свадьбы отправлялись на свадебное гуляние по деревне: сначала шли к тысяцкому, затем поочередно к другим родственникам невесты, приглашенным на свадьбу, угощались и веселились. Когда проходили по улице, под гармошку пели свадебную песню (*сюан куй*).

- ж. *Жужыт-жужыт гурезь зылын
Зичы ветлэ шыраса.
Ми ветлйськом куалы быдэ,
Кынока кариськыса.*
3. *Тодьы но Камлэн шукиез,
Кожысен коже шуккиськоз.
Та туганъёслэн кырзямзы
Гуртысен гуртэ кылйськоз.*
- На высокой-высокой горè
Лиса охотится на мышей.
Мы гуляем в каждом доме,
Угощаясь, как гости.*
- Белой, да, Камы пена
От омута к омуту прокрутится.
Пение наших родных
От деревни к деревне
услышится.*

Как только поезжане отправлялись гулять, в доме невесты собиралась молодежь деревни пить «девичье вино» (*ныл вина юны*). Обычай этот соблюдается до сих пор. Молодежь приносит подарки невесте. К их приходу самый близкий друг жениха «*кияу зегыт*» (его атрибут — повязанное через плечо вышитое полотенце) выходит к воротам и не пускает гостей во двор, пока не получит с них деньги или подарок для невесты. Второе препятствие ждет гостей у входа в дом, где также надо платить за вход. Собранные деньги, подарки подают на подносе молодым. Все занимают места за столом. Жениха с невестой садят на привязанные друг к другу стулья, чтобы молодые весь свой жизненный путь прошли вместе. Жених с невестой в течение всего молодежного пира присутствуют здесь. Невеста раньше бывала в своем свадебном наряде: ярко-красном или вишневом платье с оборками, бархатном камзоле с мишурой по краям, на лбу небольшой колпак с серебряными монетами (*мангай*), шелковый платок с кисточками (*алмаё чуко залык*), на руках перстни и браслеты с монетами, в косу вплетены ленты с монетами. В настоящее время невеста одета в белое платье с фатой, в туфлях, а жених — в черном костюме, белой сорочке с галстуком и в туфлях.

На вечере главными распорядителями бывают подруга невесты и друг жениха, они угощают гостей, первыми запевают песни, пускаются в пляс. Молодежь в основном поет частушки, лирические песни на удмуртском языке, но поют и на татарском и русском языках. А случается и так: слова песни на удмуртском языке, а мелодия заимствована из песен тюркских народов. Частушки чаще всего бывают развлекательного характера, например, такие:

- и. *Кырзалэ, нылзёс, кырзалэ
Вань овёлды вань дырзя:
Кема улытэк таралоды
Тырлыды тырлы пала.
Жужыт-жужыт гурезь зылын
Мон чабей таратйсько.*
- Пойте, девушки, пойте,
Пока вы все вместе:
Скоро вы разлетитесь
Все в разные стороны.
На высокой, высокой горе
Я пшеницу рассыпаю.*

*Таня мында калык пöлын
Мон тонэ яратысько.*

*Из тако́го мно́жества людей
Я тебя люблю.*

В частушках девушки стараются высмеивать своих парней:

*к. Миллям Байшады пиосмы
Ыж гидысь така кадесь,
Мукет гуртысь лыктэм пиос
Возь вылысь сясыка кадесь.*

*Наши байшадинские парни,
Как бараны в хлеву.
Из другой деревни парни,
Как цветы на лугу.*

*л. Тйни отй машина лыктэ;
Укноосыз чияляо:
Миллям гуртысь пиосмылэн
Нырульёсы чияляо.*

*Вон там машина идет;
Стекла ее блестят.
У наших деревенских парней
Под носом блещит.*

Угостившись и повеселившись, молодежь и вместе с ними жё-них с невестой уходят на игрище.

Поезжане под утро возвращаются в дом невесты и ложатся спать. Однако бесконечные проделки над уснувшими какого-либо шутника из родни невесты не дают спать. Утром приходит тысяцкий и будит словами: «Кто встанет последним, тому — грех!» (Бер султисьлы — съöлык). Тут уж быстро вскакивают. На завтрак обычно пекли табани, потом тöро снова вел к себе или самым близким родственникам. Завершив обход родственников, возвращались в дом невесты, начинали собираться домой. На проводы приходили все родственники невесты. Они к бутылке привязывали кнут и «прогоняли» гостей, приговаривая: «Уезжайте уж, уезжайте, никак уехать не можете» (Кошке индэ, кошке, кошкыны но уд тодйське).

Между тем невеста убегает из дома. Жених с другом идет на ее поиски. Она прячется в доме ближайших соседей: путь к ней указывают разбросанные по дороге цветы, листья. У входа в дом он встречает накрытую большим красивым платком подставную невесту — старушку. Для входа в дом, где прячется невеста, жених должен заплатить выкуп (деньги, подарок). Наконец, найдя настоящую невесту, ведет ее домой. Здесь также не дают ни прохода и «кияу зегыт» угощает вином тех, кто препятствует. В доме место невесты занято старой женщиной, и его надо откупить. А в это время каждый старается взять и спрятать что-либо из вещей невесты, например, стянуть с ее головы платок или ленту или даже обувь. Эти вещи откупаются женихом. Подобный элемент прятания вещей невесты распространен в свадебном обряде соседних тюркских народов, который, очевидно, и был заимствован местными удмуртами.

Поезжане через песню интересуются способностями невесты:

м. Калай сандык марлы кулэ?

*Железный сундук для чего
нужен?*

Майтал поныны кулэ.

Чтобы мыло положить.

*Ныл балады кибашлы-а?
Сое тодыны кулэ.*

*Ваша дочь мастерица ли?
Об этом надо узнать.*

В это время на пол высыпают опилки, разбрасывают сено, солому, и невеста должна мести. А шутники специально кидают сор на выметенное место и смеются над молодой, называя ее неумехой. Потом невеста печет блины (табань), а кто-то, тайно предупредив гостей, залезает на крышу и закрывает дымоход, чтобы испытать невесту: не убежит ли от дыма. А наблюдающие за ее работой гости смеются, всячески ей мешают: толкают, сыплют уголь в муку и на испеченные блины и т. п. Сами же при этом говорят, что невеста смешала муку с углем, неряшливо стряпает, подожгла блины: «И зачем ее к печи подпустили: она и муку с углем не различает, и табани у нее дырявые — заштопать нужно» (Марлы сое гур дуре лэзиды: пызен эгырез но уг тодма вылэм, табаньёсыз но пасесь — кышъяно). Невеста должна быть готова к их проделкам и успеть накрыть муку тканой скатертью, блины, достав из печи, помазать жиром, опередив их. Распробовав блины, хвалят невесту песней:

*н. Эрәмә зәйтәм потә вал,
Льөмпу сясыка өвөлысь.
Нылды огшоры потә вал,
Адземтәсы өвөлысь.*

*Роца казалась некрасивой,
Пока черемуха не цвела.
Ваша дочь казалась простой,
Пока ее не видела.*

*о. Тауар басытй, дэрем вури
Мугорелы келшымон.
Пи будэтй но кен басытй
Сюлэмелы келшымон.*

*Сукно купила, платье сшила
По своей фигуре.
Сына вырастила, сноху нашла
По своему сердцу.*

Так славили сноровистую сноху. А заметив ее неловкость, неумение, спели бы другую, например, такую:

п. Коргидад будэтэм толэскайдэ,

*В конюшне выращенного
стригунка,*

Кыдо, малы өд сюды тырмыт?

*Сват, почему недостаточно
кормил?*

*Сюзяд будэтэм нылыкайдэ
Малы ужатйд өжыт?*

*На руках взращенную дочь
Почему мало работать
заставлял?*

Далее все гости выходили во двор, и невеста убегала от жениха, а он догонял ее. Подобный обычай в 20-е гг. текущего столетия описан М. И. Ильиным по наблюдениям в Бугульминском и Белебеевском районах Башкирии. Но в отличие от Бураевского района он выполнялся во время свадебного пира в доме жениха. «Поводительница выводила невесту на улицу и при всем собрании народа предоставляла ей полную свободу в своем желании. По-

чувствовав свободу, она уходит по направлению к своей деревне, но на некотором расстоянии ее догонял один из молодых братьев жениха и приводил обратно к месту собрания. Но она снова ушла». Это повторялось до трех раз⁷.

Поймав молодую, жених приводил ее к собравшимся. А здесь уже все готовы проверить способности жениха в хозяйственных делах и умения веселиться: он поднимает бревно, колет дрова, поет, пляшет. Запевала обращается с песней к родителям невесты:

- | | |
|---|---|
| <i>р. Зеч валтёсын ми лыктймы,
Буш ум кошке-а меда?
Нылдылэн бон дйськутёсыз
Ваньмыз дасямын ни-а?</i> | <i>На добрых конях мы приехали,
Пустыми не уедем ли?
У дочери-то вашей вещи
Все ли приготовлены?</i> |
| <i>с. Съод арамае сюрес лёги,
Съод быжо но йожмертёс
Пар вал но кытки, жаром
Съод синкашо нылдэс нуон</i> | <i>В черный лес протоптал
тропинку
Из-за чернохвостных
горностаев.
Запряг пару коней и приехал
Из-за вашей чернобровой
девушки.</i> |

Заходят в дом, открывают сундук с приданным и кладут туда деньги (*кытласько*), при этом говорят: «Дай, боже мой, счастья и здоровья, детей полное застолье, радостную жизнь» (Шуд но тазалык сёт, инмаре-кылчинэ, ог жок котыр нылпи но шумпотыса улон). Сундук закрывают, а на него садятся сестры и братья невесты и не отдают его, пока не получат от зятя выкуп. Жених с другом выносят сундук из дома, а односельчане невесты бьют их плетью, кулаками.

С выносом сундука все выходят во двор. Наступают самые трудные минуты прощания невесты с родными и близкими, со своим домом. Запевают «*вйськяли куй*» (грустную мелодию прощания):

- т. Съод нюлэс съортй но съод зор лыктэ,
Зорытэк ортчоз шуид-а, кыдокай?
Жынгыр но жангыр ми валэн лыктыкумы,
Пыртэк кашкоз шуид-а, кыдокай?*

*Из-за черного леса гроза приближается.
Ты думал, что дождя не будет, сват?
Когда на лошадях со звоном мы приближались,
Ты думал, что мы не заедем, сват?*

Девушке предстоит жить в чужом доме, неизвестном крае. А самое дорогое, близкое — родимая мать — остается в слезах, и вмес-

те с ней — все хорошее, родное. Подобные мысли и чувства выражаются в песнях-причитаниях невесты, которые исполняют от ее лица поезжане — женщины, испытавшие на себе трудности расставания с родным домом и тяготы супружеской жизни:

*у. Буртчин но кало катанчиед, У штор твоих шнурок
Вожалод медам, апае? шелковый.
Затлэн қылыз секыт луоз, Будешь ли завидовать, сестра?
Чидалод медам, апае? Слова чужих будут горькими,
Сможешь ли стерпеть, сестра?*

Невеста с родителями, а за ними все собравшиеся берутся за руки и обходят все хозяйство, затем трижды переднюю повозку, тихо поют:

*ф. Вылын тюрагай кырэа, дыр, В небе жаворонок поет,
Тулус вүэмеэ шодыса. наверно,
Нуны балакай бөрдэ, дыр, Чувствуя приближение весны.
Қошқонғөссэ шодыса. Милое дитя плачет, наверно,
Гурезь но бамын боры сясыка, Чувствуя расставание.
Сое басытыса кошке муш мумы. На гдре клубничные цветы,
Қоркаез зәмны, азбарез зәмны, Нектар их собирает пчела.
Сое куштыса кошке ныл-нуны. Дом красивый, двор красивый,
Покидая их, уходит девушка.*

Мать невесты не поет, она бывает занята угощением гостей. Ее чувства раскрываются в песнях, исполняемых от ее имени. Певицы, повествуя о том, как дорога для матери дочь и сколь горько ей расставание с нею, обращаются к поезжанам, чтоб они приняли ее в свою семью как родную.

*ц. Пось куазен черкей ке потіз, Когда появляются комары,
Малғөслы секыт луэ. Скоту трудно приходится.
Нылыд кияулы ке кошкыз, Когда дочь замуж выходит,
Анайлы секыт луэ. Матери тяжело приходится.*

Невеста кланяется родителям — прощается с ними. Жених, взяв ее на руки, сажает в ведущую повозку. Родственники невесты преграждают путь молодым, жених осыпает их мелкими монетами; все поезжане садятся и с песней выезжают со двора:

*ч. Ал но кызьпуос пушкын, Среди берез, словно цветы,
Гөл но кызьпуос пушкын Среди берез, словно цветы,
Будйллямды, туангөсы, Выросли вы, родные,
Алма бакчаос пушкын. Среди яблоневых садов.*

Всю дорогу домой они поют под гармошку:

*ш. Зиль-зиль но виясь Уэри вуэз Журчащую воду Варзи,
Ог азвесь но куштыса дугдытй. Бросив монету, остановил.*

*Уг мын но шуись ныл баладэс Дочь вашу, не желавшую
ехать с нами,*

Ог кыл но вераса берыктӹ. Одним словом к себе повернул.

*ы. Уэри но кузя, ой, муҗолык, Вдоль Варзи, ой, много кочек,
Муҗолык но өвӧл — борылык. Не кочек много — клубничных
мест.*

*Ми но нуиском, ой, баладэс Мы увозим вашу дочь
Толэзӱлык но өвӧл, гӧмерлек. Не на месяц, на всю жизнь.*

Отъезд невесты из родительского дома в Калтасинском районе имеет некоторые отличия.

Перед выходом из дома несколько певиц из родственниц жениха (*вӱськӱлиос*) с песней трижды обводили невесту вокруг стола — так она прощалась с родным домом.

Затем родители невесты садились за стол, и она им наливала в последний раз чай. Они не выходили ее провожать. Во двор сначала выходили родители жениха, вслед за ними — невеста и жених, затем шли сюанчи, неся сундук. Считалось дурной приметой, если кто-нибудь пересекал процессию, говорили, что жизнь молодых не удастся, они разойдутся.

Во дворе поезжан и всех собравшихся угощали. Последний из них, выпив, кидал рюмку об ворота или об забор, чтобы она разбилась, приговаривая: «На счастье».

После обхода свадебного поезда жених и невеста садились во вторую повозку. А ворота не открывали, говорили: «Капка кынем, уг усӱтӱськы» (Ворота примерзли, не открываются). Жених с повозки кидал мелкие монеты, и ворота открывали. А в это время парни могли выкрасть невесту, поэтому жених должен был зорко следить за ней. Если все-таки крали, то он откупал свою невесту вином или деньгами. Для жениха это оборачивалось неприятностью, так как считалось, что он, проглядев невесту, потерял свое мужское достоинство. После этого свадебный поезд уезжал.

К прибытию жениха и невесты собираются люди встречать их.

Жених на руках вносит невесту в дом и сажает за стол на подушку. Все приданое развешивают, чтобы показать собравшимся. Они по вещам судили о хозяйственности невесты, ее трудолюбии, умении рукодельничать. Посмотрев ее приданое, родственники жениха дарили невесте продырявленные монеты, предназначенные для украшений, а кто-либо из родственников пришивал их к занавескам, которые местные удмурты называли «чалма». После свадьбы молодуха пришивала эти монеты к своему нагрудному украшению.

В настоящее время в Бураевском и Татышлинском районах

пришивают бумажные деньгї от одного до десятирублевых, котѳры потом невеста берет себе и покупает платок или платье.

Невеста к коромыслу с ведрами привязывает ленту или вышитое полотенце для той из молодых женщин, которая сходит за водой на родник. Ключевой водой угощают собравшихся. По повериям, ключевая вода обладала очистительной и облегчающей душу силой. Поэтому, когда у человека было горе, ему говорили: «Выпей ключевой воды — легче станет» (Юыса адзы ай ошмес ву — капчи луоз). На этом заканчивается первый этап свадьбы.

Свадебный пир в доме жениха. На следующий день или спустя некоторое время свадебный пир продолжается в доме жениха.

Родня жениха ждет поезжан от невесты.

Родня невесты (теперь они *сюанчиос* — поезжане) прибывает со звоном, стуком; они говорят, что приехали к вору. Встречающие считают количество прибывших, чтобы их было не больше, чем было поезжан со стороны жениха. Поезжане песней высмеивают жениха:

э. *Пу бакчайсы пуалма пуэз.
Вож кунян пырса сием.
Милесьтым алтын кымышмес
Пиды лушкаса кошкем.*

*Яблоню из сада
Маленький теленок съел.
Нашу любимую дочь
Ваш сын украл и увез.*

Все собравшиеся обещают подарить молодым кого-либо из домашних животных: коня, телку, быка, теленка, овцу, гуся, и т. д., кроме курицы, так как она «назад гребет» (берлань чабъясъке). Здесь также пируют, веселятся, обходят дома родственников, наряжаются в смешные костюмы. Гости с обеих сторон взаимно выражают полное удовлетворение угощением, самими хозяевами. Теперь поезжане со стороны и жениха, и невесты исполняют величальные песни. В них и отражение всего происходящего, и пожелания, чтоб было так и в дальнейшем, и стремление исполнять их красиво, чтобы удовлетворить всех слушателей.

ю. *Сиёме, тугантёсы,
Юоме, тугантёсы,
Укно дурьсы гуль сясъка кадъ
Уломе, тугантёсы.*

*Угостимся, родные,
Выпьём, родные,
Как цветы на окошке,
Будем жить, родные.*

Эти песни в основном несут развлекательно-игровую функцию и поются в шуточной форме.

я. *Жужыт-жужыт гурезь йылтй
Тазласа ваське съод былан.*

*С высокой-высокой горы
Галопом спускается черный
олень.*

*Тйлесътыд бѳлїськонтэм вал
Мынам тызэм но пылан.*

*С вами не расставаться —
Мною составленный план.*

Пока они гуляют, молодежь собирается пить «вино жениха» (*пи*

вина юины). Это вечер прощания жениха с холостой жизнью. Проходит он весело как и «ныл вина юон» с песнями, плясками, причем поют на удмуртском, русском, татарском и марийском языках.

Под утро поезжане возвращаются в дом жениха отдохнуть. Утром туда для их проводов собирается родня жениха. Устраивается последнее угощение, которое, как обычно, сопровождается пением и поезжан, и провожающих.

На прощание невеста дарит своим родным по носовому платку, всех благодарит. Так они расстаются. Поезжане стараются что-нибудь украсть в доме жениха (полотенце, вино, шерстяной клубок, шерсть, семечки, куски мяса и т. д.), на это не должны сердиться. Этот обычай заимствован у тюркоязычных соседей и сохранился до настоящего времени. Поезжане с песней выезжают со двора и уезжают домой.

Спустя некоторое время после свадьбы, родители невесты снова приезжают к ним в гости. Здесь решается вопрос о дальнейшей жизни молодых: где они будут жить, чем им надо помочь.

Примерно через год торо со стороны невесты приглашал молодых за обещанной скотиной. Родители жениха, молодые ехали за ней, взяв с собой каравай хлеба и другие гостинцы. Там угощались, торо дарил обещанную скотину, а родители жениха ему — рубашку, его жене — платье. В таком же порядке проходил обряд дарения скотины родителями невесты и другими родственниками, которые обещали ее во время свадьбы. Отличие состояло только в подарках: когда дарили птицу (гуся, утку), родители жениха давали мужчине полотенце, его жене — платок. Дарение скота — завершающий обряд в свадебном ритуале.

Сравнивая свадебную обрядность удмуртов Башкирии и Удмуртской АССР⁸, можно отметить, что основные их моменты общи. Вместе с тем есть и особенности. Так, было отмечено, что 1) у удмуртов Башкирии обряд начинается с умыкания невесты, тогда как на территории Удмуртии первым и важным событием свадебной обрядности было сватовство.

2) На сговор, который проходил после умыкания девушки, ездили родители жениха с ближайшими родственниками, а он не ездил.

3) Встречающие, еще издали увидев поезжан, настезь открывали ворота. В Удмуртии поезжане со стороны жениха, подъехав к воротам невесты, останавливались, ожидая встречи. А в северных районах без выкупа ворота не открывали.

4) В угощении поезжан невеста не принимала никакого участия.

5) У удмуртов Башкирии родители жениха и невесты были

самыми почетными гостями на свадьбе. В Удмуртии же родители жениха не ездили на свадьбу, а назначали старших поезжан.

6) Одним из моментов застолья в Калтасинском районе был обряд деления и поедания гуся, в Удмуртии гуся ставили только для украшения стола, но не ели.

7) Обряд испытания способностей невесты проводился в доме жениха после обряда купания, а в основном на свадьбе в доме невесты.

8). В свадьбе удмуртов Башкирии не встречены обряды, называемые «*йук сётон*», «*сюлык кыскон*», «*бер сюан*», «*кубо ваён*».

9) Длительное иноязычное окружение сказалось и в свадебных песнях, здешние удмурты на свадьбах нередко поют татарские, башкирские, марийские, русские песни.

При описании свадебной обрядности удмуртов Башкирии выяснилось, что свадьба здесь до сих пор проводится в основном по традиционному ритуалу. Однако как и любое жизненное явление, она со временем претерпела некоторые изменения, которые обусловлены их иноэтническим окружением (татары, башкиры, русские, марийцы), влиянием советского образа жизни и законов нашего общества. В то же время некоторые элементы свадьбы отличаются большим архаизмом, в них не чувствуется влияния христианства.

Указанные отличия в совокупности создают специфику местной свадьбы.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ*

Бураевский район

д. Алтаево

1. Абсайхова М. Х., 1919 г. р. (д, э, с, 7, 16, 39, 90, 91, 92, 104, 105, 106).
2. Габидулина Х. Б., 1906 г. р. (у, ш, 4, 14, 15, 24, 25, 60, 61).
3. Галиханова М. А., 1927 г. р. (х, ч, 6, 22, 34, 57, 58, 88, 108—110).
4. Инкузина М. А., 1908 г. р. (ф, э, 5, 8, 17, 29, 52, 63, 89, 114, 145).
5. Камалтдинова Р. С., 1914 г. р. (я, 3, 23).

д. Байшады

6. Каримуллина Е. К., 1932 г. р. (ж, и, 28, 30, 31, 50, 81, 101, 112, 120).
7. Кильмаева И. Р., 1955 г. р. (о, 43).
8. Миннихметова А. М., 1935 г. р. (г, к, ф, 19, 36, 45, 59, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 125, 139).
9. Садриева Г. А., 1920 г. р. (в, 2, 7, 38, 48, 49, 53, 55, 56, 62, 66, 82, 86, 87).
10. Садриева Т. С., 1914 г. р. (с, ы, 32, 33, 35, 37, 46, 47, 51, 54, 100).
11. Султангареева М. М., 1964 г. р. (111, 113, 114, 115, 133, 134).
12. Хайдарова Н. Г., 1935 г. р. (е, 26, 64, 83, 107, 113, 123, 130, 142, 143).

д. Асавтамак

13. Тукташевы М. Р. и Х. В., 1920 и 1924 г. р. (л.)

* Песни, записанные от информантов, обозначены буквами (примеры в тексте) и цифрами (в приложении).

д. Сарсаз

14. Хабибуллина К. М., 1909 г. р. (10, 20, 103).
- д. Кисиярово**
15. Фархутдиновы Г. Х. и А. Ш., 1914 и 1929 г. р. (м, н, р, 9).
- д. Мамады**
16. Ашаряпова М. А., 1923 г. р. (42).
- д. Бикзяново**
17. Хакимова Ф. А., 1936 г. р. (117, 129).

Калтасинский район

д. Большой Качак

18. Суфиярова Б., 1904 г. р. (11, 40).
19. Тимирханова М., 1916 г. р. (79).
- д. Малый Качак**
20. Садырова М., 1909 г. р. (65, 67).
21. Шакрисламова М., 1932 г. р. (68, 69, 70).
- д. Качкин-Турай**
22. Матвеева М., 1926 г. р. (71).
23. Матвеева Т., 1953 г. р. (116, 119, 126, 127, 132, 140).

д. Кургак

24. Бадретдинова Г., 1915 г. р. (13, 74, 77, 84, 85).
25. Мингараева Н., 1921 г. р. (75, 76).
26. Мингараева Н., 1961 г. р. (118, 122, 131).
27. Суфиярова К., 1923 г. р. (а, 10, 21, 73, 102).
28. Тимербаева М., 1921 г. р. (27).

д. Большое Туганеево

29. Минлибаева М., 1928 г. р. (44, 72, 78).
- д. Тынбахтино**
30. Гадыршина Ш., 1904 г. р. (12, 41, 80).

ПРИЛОЖЕНИЕ: ПЕСНИ СВАДЕБНО-ОБРЯДОВОГО ЦИКЛА

I. Песни, исполняемые при подборе мелодии поезжанами (күй утчан)

- | | |
|--|--|
| 1. Кырзаны ке койды, мон кырзало,
Кельшоз медам милям куйёсмы *?
Малы бон уз кельшы, ай, куйёсы
Огинтыын будэм йырёссылы. | Если попросите спеть, то я спою,
Понравится ли наш напев?
Почему же не понравится мой напев,
Мы же вместе выросли. |
| 2. Алтын но пәки азвесь ныдо
Мәчит манараез сырланы.
Қалықтёс лыктыллям кылзйськыны,
Возыт уз лу-а меда кырзаны? | Золотой перочинный нож с
серебряной рукояткой,
Чтобы на минарете мечети вырезать
узоры.
Народ прибыл, чтобы послушать,
Не будет ли нам стыдно петь? |
| 3. Қырза, шуо, кырза, шуо.
Қырзаса сето али.
Та коркаяды кырзаны
Учылэн кылыз кулэ. | Пой, говорят, пой, говорят,
Спою-ка я.
Но чтобы в этом доме спеть,
Нужно умение соловья. |
| 4. Уллапальтёс мар шаулало *?
Вож пуконтёс сырлало *.
Вож пуконтёс уг сырлало *,
Милесьтым куйёз * кырзало. | Что там жители нижней улицы
шумят?
Вырезают узоры на зеленых стульях.
Не узоры вырезают на зеленых
стульях,
А нашу мелодию (песню) поют. |

II. Песни, повествующие о цели приезда поезжан

- | | |
|---|---|
| 5. Съод арамае сюрес лёги,
Съод быжо но чёжмертёс понна.
Пар вал но кытки, жаром лыкты,
Съод синкашо нылдэс нуон понна. | В черный лес протоптал тропинку
Из-за черных горностаев.
Запряг пару коней и приехал
За вашей чернобровой девушкой. |
| 6. — Малы мынйськод отчы, ла?
— Гульзифаез вайыны.
— Малы бон ваиськод Гульзифаез?
— Бинялтон шорт черсыны, ла.
— Малы черсйськод бинялтон шорт?
— Тоды бинялтон куыны.
— Со бинялтонэн мар кариськод?
— Кут гозы улэ кутчаны... | — Зачем ты едешь туда?
— Чтоб привезти Гульзифу.
— Зачем же привезешь Гульзифу?
— Чтоб пряжу прядла для портянок.
— Зачем прядь пряжу?
— Чтобы белые портянки выткать.
— Для чего тебе портянки?
— Под оборы лаптей накручивать... |
| 7. Уэри * но кузя, ой, муҷолык,
Муҷолык но овёл, борылык.
Ми но нуиськом, ой, баладэс *
Толзэылык но овёл, гомерлек *. | Вдоль Варзи, ой, много кочек,
Не кочек много — клубничных мест.
Мы увозим вашу дочь
Не на месяц, на всю жизнь. |
| 8. Турындэс сётйды ке, жоггес сэтэ,
Иське, лыз-пурьсы валдэс
нушкаськом. | Если дадите сена, то дайте скорее,
Не то — сине-серого коня украдем. |

Нылдэс сётйды ке, жоггес сётэ,
Иське, сьбд синкашо нылдэс
нушкаськом.

Если отдадите дочь, то отдайте
скорее,
Не то — чернобровую девушку
украдем.

9. Котырес суро такадэ
Вандод медам, кудое?
Тынад нылыд, пе, вань, шуо,
Сётод медам, кудое?
10. Ми лыктймы «Волгаен»,
Иськемезлы кызы коньы тёлйса.
Кызы коньы дуно өвёл,
Туган дуно милемлы.
11. Герей но кузя сьбд зор лыктэ,
Усёз меда Кургак кузяе?
Жингыр но жангыр ми лыктыку,
Пыртэк кошказы шуод вал-а,
кудокай?

Рогатого барана
Заколешь ли ты, сват?
У тебя дочь, говорят, есть,
Отдашь ли ты, сват?

Мы приехали на «Волге»,
За километр 20 копеек заплатив.
Двадцать копеек не дорого,
Родня нам дороже.

12. Бешметъёс дйсай, вить вал кытки,
Ныл басьтыны лыктйм ми, кудо.
Туклячилэн нылзэ сётэмез уг пот.
Ныл басьтыны лыктйм ми, кудо.
13. Бусы кузя но ми лыктймы,
Возь кузя но мы лыктймы.
Рахмат, туганэ, ныл вордэмед,
Бадзын сюресэн ми лыктймы.

Вдоль Герейки гроза идет.
Хлынет ли вдоль Кургака?
Когда мы со звоном приближались,
Ты думал, что не заедем, сват?

Пиджак надел, пятерку коней запряг,
За невестой мы приехали, сват.
Сватья не хочет выдать дочь,
За невестой мы приехали, сват.

И по полям мы ехали,
И по лугам мы ехали,
Спасибо, родной, за то, что
вырастил дочь.
Большой дорогой мы ехали.

III. Песни-причитания невесты. Песни, исполняющиеся от имени матери невесты (васькэйли куй)

14. Укно дурысен укно дурам
Кёчырисько* гульёсме*.
Кызы бон ортчытом меда
Азылапал нуналтёсме?
15. Ал луымтэ ельёсын,
Гёл луымтэ ельёсын,
Мынам но улэме уг пот
Тй луымтэ ельёсын.
16. Писпу пёлын писпу данак,
Кызыпулэсь тóдэз өвёл.
Калык пёлын калык данак,
Мон кадь шудтэмез өвёл.
17. Ваёбыж но пырымтэ нюлэскы,
Мар адзыса пырем лыз дыдык?
Атайлэсь но анайлэсь адзымтээ,
Мар адзыны гожтэм та йырлы?

С одного окна да на другое
Переставляю я цветы.
Как же проведу я
Будущие свои дни?

Цветов нет в чужих краях,
Цветов нет в чужих краях,
И мне жить не хочется,
В краях, где вас нет.

Среди множества деревьев
Белее березы нет.
Среди множества людей
Таких, как я несчастных, нет.

В лес, куда даже ласточка
не залетает,
Зачем же залетел голубь?
То, чего мать с отцом не пережили,
Предначертано ли судьбою мне?

- Тугантѣсме* ке уйласько*,
Ызылйсько*, шол, агай.
29. Тодь зӳлыкме * ке уйласько *
Корка шорын бергасько.
Аныкайме ке уйласько *,
Жадьытозям бӧрдйсько.
30. Танып дурын мисьтаськисько,
Итэтьѣсме коттыса.
Жангыраса кйку силе,
Мынэсьтым кӧтме бӧрдытса.
31. Колпаке вань, шӳлэ ӧвӧл,
Шӳл басьтыны кӳл ӧвӧл.
Инмар сӣтымтэ шудьѣсыз
Дунэн басьтон кӳл ӧвӧл.
32. Укно улын кйку силиз,
«Мон огнам зӳтйм»,— шуиз.
«Вуоно арын май толзэе
Мон кадь луод ай»,— шуиз.
33. Анай, шыддэ ческыт пӧзътэмед,
Одйг но сиеме уг поты.
Аткай юртѣсы лусьтро ке но,
Одйг но кошкеме уг поты.
34. Васькод ук али, васькод али,
Чукна султыса, вуэдлы.
Малпалод али, малпалод али
Анаед дорын улэмдэ.
35. Сьӧд нюлэс сьӧрад котырак возед:
Лымылэс кезьыт пужмер вань.
Зат* доры потйд ке, тодыса поты:
Бодылэс чурит кылѣс вань.
36. Вылын тюрагай кырӳа, дыр,
Тулыс вуэмез шӧдыса.
Нуны-балакай * бӧрдэ, дыр,
Кошконѣсэс шӧдыса.
37. Чуж дэреме чуж али,
Итэт* зылыз* сьӧд али.
Ӧд ке но бӧрд, бӧрдод али,
Затэ * потса адзали.
38. Тон но, ла, тутьгыш, мар
ветлйськод,
Чебер бурдкайѣстэ лэзьыса?
Тон но, ла, кельн*, малы
бӧрдйськод,
Чебер синкайѣстэ быдтыса?
39. Вудур дурад вож бадьпуэд,
Чидалоз меда тулкымлы?
- Если вспомню о родных,
Ну и затоскую как.
- Если вспомню о белом платке,
Кружусь по дому.
Если о матери вспомню,
До устали плачу.
- У Таныпа (белье) полощу.
Подол (юбки) в воде мочу.
Звонко кукушка кукует,
Сердце мое плакать заставляет.
- Колпак есть, а шали нет,
Шаль купить денег нет.
Если уж бог не дал счастья,
За деньги его не купишь.
- За окном кукушка куковала,
«Я одна сирота»,— сказала.
«В будущем году в мае месяце
Подобной мне станешь»,— сказала.
- Мама, суп ты сварила очень вкусно,
Только мне ничуть есть не хочется.
Родной мой дом, хотя и старый,
Только уходить мне вовсе не хочется.
- Спустишься еще, спустишься
С раннего утра за водой.
Вспомнишь еще, вспомнишь,
Как у матери жила.
- За черным лесом круглая поляна:
Прохладнее снега иней (для нее) есть.
Уходя к чужим, уходи зная:
Тверже палки слова есть.
- В небе жаворонок поет, наверно,
Чувствуя приближение весны.
Милое дитя плачет, наверно,
Предчувствуя свой уход.
- Желтое платье желтое, да,
Оборки юбки черные, да.
И не захочешь, но поплачешь,
Попробуй-поживи у чужих.
- А ты, павлин, что ходишь,
Распуская свой красивый хвост?
И ты, сноха, почему плачешь,
Портя свои красивые глаза?
- На берегу зеленая ивушка,
Выдержит ли она волну?

Вож бадьпу кадь мугорыд
Чидалоз меда зат дорын?

40. Эн сильы но эн сильы, кыкы,
Силён пукаосыд өвөл.
Эн бөрды но эн бөрды, келын,
Бертон сюресъёсыд кузь өвөл.
41. Чук-чук но шуоз чуж-чуж учы,
Пуксён ваез векчысь.
«Ой-ой» шуоз куанер нылпи,
Улон интыез шугенысь.
42. Голькыт сяськаё гульме
Укноям гинэ возьысал.
Аслэсьтым вордэм нылпиме
Син азиям гинэ возьысал.
43. Арәмälэн зäмыз * уз лу
Куаръёсыз но усемысь.
Коркалэн зäмыз уз лу
Нылпикае өвöлысь.
44. Милям вальёс бадзым өвөл,
Вылазы тузон уг возё.

Милям кенмы бадзым өвөл,
Дйсьёз дйсьяз ке, кем уг лу.
45. Туала пуктэм пи заезглен
Кыдыяз кылёз мамыкез.
Туала кошкем ныл-балалэн
Анаезлы кылёз куйыкез *.

IV. Величальные, гостевые песни (мактан куй, кынояськон куй, урам куй)

46. Арамае ке пырысько,
Паймысько палэзпулы.
Тй дорады ке лыктысько,
Паймысько сектамдылы.
47. Ал но кызьпуос пушкын,
Гёл но кызьпуос пушкын
Будйллямды, туганъёсы *,
Алма* бакчаос пушкын.
48. Айдолэ мыном со корка
Куасам няньёстэс сиыны.
Куасам но няньды му кадь ик,
Асьтэос но вылэм лул кадь ик.
49. Сюрес но пöлын сюрес вань,
Кузон но сюреслы мар вуоз?

Эшъёс но пöлын эшъёс вань,
Асьме эшъёсмылы мар вуоз?

Как зеленая ивушка, твой стан,
Стерпит ли у чужих?

Не кукуй, не кукуй же, кукушка,
Ветки, где ты сидела, не стало.
Не плачь, не плачь же, сноха,
Твоя дорога домой не длинна.

Чук-чук да скажет желтый соловей,
Оттого, что ветка тонкая.
«Ой-ой» скажет бедное дитя
Оттого, что трудно живется.

Сладко пахнувший цветок
На окне только держала бы.
Свою выращенную дочь
Перед глазами только держала бы.

В лесу некрасиво станет,
Когда листья опадут.
В доме неуютно станет,
Когда родимой дочери не будет.

Наши кони не крупные,
Не выдерживают (на себе) и
пылинки.

Наша сноха небольшая,
Оденется — не хуже других.

У посаженной на гнездо гусыни
В корзине останется пух.
От ушедшей нынче дочери
Матери останется горе.

Если в лес я захожу,
Восхищаюсь красотой рябины.
Если к вам я прихожу,
Восхищаюсь вашим угощением.

Среди берез, словно цветы,
Среди берез, словно цветы,
Выросли вы, родные,
Среди яблоневых садов.

Давайте пойдем в тот дом,
Чтобы ваши пироги есть.
Пироги у вас как мед,
Сами же вы душевные.

Среди дорог есть дорога,
Но с казанской дорогой которую
сравнишь?

Среди друзей есть друзья,
Но с нашими друзьями кого
сравнишь?

50. Милям кыткэм валъёсы,
Вуын уясь чипей кадъ.
Милям мынон кынокамы,
Турын пöлысь сяська кадъ.
51. Жöк вылад но валем жöккышетэд
Пасьталаез паськыт но буез * кузь.
Тй туганъёсыным * сайрашыкум *,
Нунальёсыз вакчи но уйез кузь.
52. Туннэ но куазь сэзь кадъ ик,
Төр укноосты но пась кадъ ик.
Асьтэос сюан сектаськоды,
Васькялиосты но сэзь кадъ ик.
53. Кизиё ыштань, буё * ыштань,
Аралыктй * ваське одйг куштон.
Ачим но куштон, кыдоос куштон,
Куспамы уз пыры одйг дышмон *.
54. Сииды-а ини, юиды-а ини?
Тау карыса жöк съорысь потоме.
Дйсьяскиды ни-а, вуттйськиды ни-а?
Остэ шуыса, сюресэ потоме.
55. Уэри * но кузяын зэр * муёлык,
Сое сайкыса, бадйян кизелэ.
Милям но туганъёс * туж кыдёкын,
Салам но вераса ыстэлэ.
56. Бизыса но туби корказь азе,
Зуон вукайстэс учаса.
Зуон но вукайёсты шербет вылэм,
Вань улэмкайёсты зэм вылэм.
57. Съöd нюлэскы ыно ветлйм,
Сюло ныдлык öм шöдтэ.
Ыно ветлйм, öжыт ветлйм,
Тйлесьтыд зечсэ öм шöдтэ.
58. Отй-татй ветлон сяин
Зангыш татчы пырыськем.
Зат мурт корка öвöл вылэм,
Кыдолэн коркаез вылэм.
59. Укно дурды гүль * гынэ,
Сяськаёез — ог гынэ.
Байдашыын калыкез тырос,
Гажамъёсыз — тй гынэ.
60. Тасмае öвöл куасаны,
Укое öвöл вурныны.
- Наши запряженные конй,
Как плавающие в воде шуки.
Приглашающие нас родные,
Словно цветы среди трав.
- На стол посланная твоя скатерть
И широка, и длинна.
Когда с вами я, родные,
разговариваю,
Дни коротки и ночи длинны.
- И сегодня день, кажется, ясный,
И ваши окна в красном углу,
кажется, открытые.
Сами свадьбу угощаете,
А певцы ваши еще трезвые.
- Из хлопчатобумажной ткани штаны,
полосатые штаны,
По проулку спускается один щеголь.
Я и сам щеголь, и сваты — тоже,
Пусть между нами не встанет враг.
- Вы попили уже, вы поели уже?
Поблагодарив, выйдем из-за стола.
Вы оделись уже, вы готовы уже?
Благословясь, выйдем в дорогу.
- Вдоль Варзи очень много кочек,
Убрав их, посейте анис (валериану).
Наши родные очень далеко
(находятся),
Посылайте им приветы.
- Бегом поднялся я на крыльцо,
Искал я питьевую воду.
Ваша вода сладка, как шербет.
Ваше жите-быте оказалось
правдой.
- В черный лес много раз ходили,
Для кнутовища подходящего дерева
не нашли.
Много ходили, мало ходили,
Лучше вас никого не нашли.
- Пока здесь и там ходил,
Случайно сюда зашел.
Дом не чужим оказался,
Оказался домом свата.
- Ваш подоконник весь в цветах,
Но с цветочками из них только один.
В Байшадах народу много,
Но уважаемые — только вы.
- Тесьмы нет, чтоб складывать,
Позумента нет, чтоб пришить.

- Тынад мыльд-кыдыд кыче
Мон кылчин өвөл тодыны.
61. Авзесь но зындэс бадзым уз лу,
Чиньяд ке понид, сьбд уз лу:
Зеч аткайлэн нылыз-пиез
Кытчы ке но мынйз, кур уз луы.
62. Авзесь но зындэс кин уз поны,
Аслаз чиньяз тупамзэ:
Туганэз * туган кин уз кары,
Ас мылкыдаз келшемзэ.
63. Валтэс лыкто ворттылыса,
Бадпу буко сзэъяса.
Туганэз доры туганэз лыктэ,
Зеч мылкыдзэ усьтыса.
64. Турын турнанэз туж сөкыт,
Кусо шукконэз шулдыр.
Вина пöзтонэз туж сөкыт,
Кырзаса зюонэз* шулдыр.
65. Макем но кезыт буранэн
Кызы но лыктым ми татчы.
Кыдөкыс интыез матйс карыса,
Кöшкемаса * лыктым ми татчы.
66. Авзесь но качы андано,
Укоё дйсез вандыны.
Пияла но чарка ческыт винаё,
Милям кыдолэн юонэз.
67. Азбар шорад дас кык юбо.
Кудаз думом та валме?
Жöк выл тырад дас кык шыша *,
Кудзэ али юоме?
68. Шукком али, кытком али,
Сйзыл пурысь вал кой дырзя.
Снём али, юом али,
Туган кужым вань дырзя.
69. Тöды но коркалэн йыр йылаз
Лыз дыдыклэн пиез гурлалоз.
Тöды коркалэн тöро шораз
Зеч аткайлэн нылпиез-гурлалоз.
70. Алма бакчае пырыса,
Кызы снытэк потом?
- Какое у тебя настроение,
Я не ангел, чтобы знать.
- Серебряное кольцо велико не будет,
На палец если наденешь,
не почернеет.
Дети доброго отца
Куда б ни пöехали, плохими
не будут.
- Серебряное кольцо кто не наденет,
На свой палец подходящее.
Близкий близкого кто не приветит,
Подходящего себе по душе.
- Лошади скачут галопом,
Ивовой дугой потряхивая.
К родственнику едет родственник,
С открытою душою (Душу свою
раскрывая).
- Траву косить очень трудно,
Косу точить — весело.
Самогон варить очень трудно,
Распевая песни, пить весело.
- В такой холодный буранный день
Как же мы ехали сюда.
Далекое приближая,
Соскучившись, мы приехали сюда.
- Серебряные ножницы из стали,
Чтоб резать одежду с позументом.
Серебряная чарка со сладким
вином —
Нашего свата выпивка.
- Посреди двора двенадцать столбов.
К которому привязать коня?
На столе вашем двенадцать бутылок,
Которую же сейчас выпьем?
- Хлестанем еще, запряжем еще,
Когда осенью серая лошадь здорова.
Угостимся еще, выпьем еще,
Пока у родни есть возможность
угощать.
- На крыше светлого дома
Птенец голубого голубя будет
ворковать.
В красном углу светлого дома
Доброго отца дитя будет
торжествовать.
- Войдя в яблоневый сад,
Как выйдешь, не сорвав (яблок)?

Туган доры лыктэм бере,
Кызы сытэк потом?

71. Паллян но бамы, ай, бур но бамы,
Малы висе та йыры?
Ог чарка ке вина сетысалзы,
Оло, веськасал-а та йыры?

72. Жок вылад но валем жоккышетэд,
Бусы шорысь жужам сяська кадь.
Жок вылад но пуктэм шыдэд-нянед,
Макаръянысь лыктэм емыш кадь.

73. Герей но кузяын съод-съод сутэр

Чукна усем лысэныз кисьмалоз.
Татчы но лыктэм куноосыд
Кунокалэн сиеныз кисьмалоз.

74. Ойдолэ кабанэз сюрومه,
Итымъёсыз зэмны кароме.
Ойдолэ кырзаса лэзэме,
Жок котырез зэмны кароме.

75. Корка берам кешыр кизи,
Ишкалти но сэрпалти.
Киям кутэм чаркаосме
Юи, лэзи, сэрпалти.

76. Съод төри валлэн залэз кылэз.
Шудтэм воргоронлэсь мал кылэз.

Кылиз ке кылэз малъёсыз,
Медаз кыль вал лёгам сюресэз.

77. Отын но вань лапасэ,
Татын но вань лапасэ.
Юом али та винаез,
Вань, дыр, али туклячилэн запасэз.

78. Кырзаса лэзэм али,
Вераса лэзэм али,
Сюлмысьтымы малпанъёсмес
Кисътыса кельтом али.

79. Ало-вожо сяська жужа
Майлэн дас витейёсаз.
Ало-вожо сяська кадь ик,
Мынам но кудоосы.

80. Тодьы но Каметй потыны
Кагазлэсь но векчи пыж кулэ.
Та кудоосын вераскыны
Буртчинлэсь но небыт кыл кулэ.

Придя к родне,
Как уйду, не угостившись?

И левая моя щека, да и правая,
Отчего болит голова?
Если бы чарку вина подали,
Может, выздоровела бы моя голова?

На столе стланая скатерть,
Как в поле распутившийся цветок.
На столе выставленные яства,
Как ягоды с Макарьевской ярмарки.

Вдоль Герейки черная-черная
смородина
От утренней росы созреет.
Сюда прибывшие гости
Опьянеют от яств хозяина.

Давайте поставим стол —
Поле разукрасим.
Давайте споем песни —
Застолье развеселим.

За домом морковь посеяла,
Выдернула и бросила.
В руку взятую чарку
Выпила и выбросила.

От вороного коня грива останется,
От несчастного мужика богатство
останется.
Если останется, то (пусть) уж
богатство,
Лишь бы не осталась (без него)
прогоптанная дорога.

И там у меня есть навес,
И тут у меня есть навес,
Выпьём-ка это вино,
Есть, наверно, у сваты запас.

Споем-ка еще,
Выскажемся еще,
Сердечные думы
Изольем-ка. (Излив оставим то, что
на душе).

Разноцветные цветы распускаются
В середине мая (В мае 15-го).
Словно разноцветные цветы,
И мои сваты.

Чтобы белую Каму переплечь,
Тоньше бумаги лодка нужна.
Чтобы с этими сватами
разговаривать,
Нежнее шелка слова нужны.

81. Алма бакчае пырыса,
Кызы сыытэк потом?
Киям сётэм сю гырамме
Кызы зуытэк кельтом?
82. Милям но азбармы вож-вож ожо,
Каллен гинэ лэгаса пыроме.
Милям но винамы о́жыт гинэ,
Каллен гинэ кырзаса зуоме *.
83. Сиеме уг пот мынам,
Юэме уг пот мынам,
Сием-юэм интыысытым
Кошкеме уг пот мынам.
84. Ваёбыжлэсь пиоссэ кутйды ке,
Йырзэ вóйын вóяса лээлэ.
Дорады бертыса юазы ке,
Зэр сектазы шуыса вералэ.
85. Кыткем но валэд бурлы, дыр,
Солэн зэлэз турлы, дыр.
Милям кудомылэн шыдээ-нянез
Пуктэмезлы быдэ турлы, дыр.
86. Туганэз доры туганэз лыктоз,
Адзоз меда сое но лулыз кадь?
Адзиз ке но адзоз, ай, лулыз кадь,
Медаз адзы вал но зэтэз* кадь.
87. Ойдолэ. но потоме чебер кыре,
Кизем узымьёсмес адзыны.
Кизем узымьёсмы удалтйз ке,
Кабат нош ик кырзаса юоме.
88. Кырзалом, ай, кырзалом,
Куараёсмы бырытчожд.
Уйлалом *, ай, малпалом,
Сьод суй улэ пырытчожд.
89. Мыным аткай зеч вал сётйз,
Кытчы ке но мынид, мын, шуиз,
Кытчы ке но мынид, мын али, шуиз,
Зеч калыклы зарась лу, шуиз.
90. Коргидад вордэм пар толэстэ
Сюдйид-а бон, кыдокай, дан понна?
Сюэз йылад будэтэм ныл-баладэ
Дйисяд-а бон, кыдо, дан понна?
- Побывав в яблонево́м са́ду,
Как выйдешь, не откушав
(ябло́к)?
В руки поданные сто граммов
Как же не отведаешь?
Наш двор весь в зеленой траве,
Давайте осторожни́еко зайдем.
У нас вина очень мало,
Потихоньку будем петь и пить.
Есть мне не хочется,
Пить мне не хочется,
С места, где ела и пила,
Уходить не хочется.
Если поймаете птенцов ла́сточки,
По голове их погладьте.
Если вас спросят по возвращении,
Скажите, что обильно угощали.
Твоя запряженная лошадь здорова,
наверно,
У нее грива разноцветная, наверно.
У нашего свата яства
Разнообразны при каждом
выставлении (на стол).
К родным придут родные.
Примут ли их от души?
Пусть же отнесутся как к родному,
Но пусть не примут как неродного.
Давайте выйдем на красивые
просторы,
На посе́вы наши посмотре́ть.
Если посе́вы наши уродятся,
В будущем году снова будем петь
и пить.
Будем петь еще, будем,
До тех пор, пока не останемся
без голоса.
Погорюем еще, подумаем,
До тех пор, пока не уйдем в землю.
Мне отец доброго коня дал,
Куда хочешь ехать, поезжай, сказал,
Куда захочешь ехать, поезжай,
сказал,
Добрым людям пригодным будь,
сказал.
В конюшне ухоженного стригунка
Кормил ли ты, сват, для славы?
На руках взращенную дочь
Одел ли ты, сват, для чести?

V. Частушки (такмакъяс)

101. Заныкае, азбарад
Ку пыдыным лёгиськом?
Заныкае, тысад-буяд
Куд синмыным учиськом?
Мой милый, по твоему двору
Когда я пройдусь?
Мой милый, на тебя
Которым глазом мне смотреть?
102. Кара* шышае* сёриськиз,
Гожтэт уг гожты индэ.
Елысь быдтыса ке но утчай,
Тон кадъээ уг шодты индэ.
Чернильница моя разбилась,
Письмо уж не стану писать.
Если даже весь свет обойду,
Такого, как ты, не найду.
103. Отын но луд кеч пыты,
Татын но луд кеч пыты.
Та Сарсазлэн но пиосыз
Ваньзы пу пилён нушы.
И там заячий след,
И здесь заячий след.
Парни, да, сарсазские
Все, как колотушки.
104. Амбар усъти, сезы кисъти
Пурысь валлы сиыны.
Гожтэт гожти, салам шуи
Зан жаратэм жарелы*.
Амбар открыла и высыпала овса
Серой лошади поестъ.
Письмо написала, привет передала
Своему самому любимому.
105. Алтау шуо, жалкау*, шуо,
Мон чик но жалкау* овёл.
За эктиско, за кырзаско,
За выдыса изиско.
Алтаевские, говорят, ленивые,
говорят,
Я вовсе не ленивая.
То пою я, то пляшу,
То лягу да посплю.
106. Жужыт гурезе тубыса,
Бур ки берыктискыса,
Олокинэ од кут али,
Мынэсьтым болискыса*.
Взобравшись на высокую гору,
Отвернувшись направо,
Не особенную (девушку) ты выбрал,
Расставшись со мной.
107. Учы чирдэ шуискоды,
Кики силе овёл-а?
Нынал ортче шуискоды,
Гёмер* ортче овёл-а?
Вы говорите, что соловей поет,
А не кукушка ли кукует?
Вы говорите, что день проходит,
А не проходит ли жизнь?
108. Милям урам кык урам,
Огез телефон урам.
Кёшкемад* ке, яратонэ,
Шуккы ай телеграмм.
Наша улица — две улицы,
Одна — телефонная улица.
Если соскучишься, мой любимый,
Отбей-ка телеграмму.
109. Милям турнан возь выльёсмь
Лапег кызыпу выжыын.
Милям шудон-сережянмы
Шулдыр Танып кузяын.
Наши сенокосные луга
У низенькой березки.
Наше место для игр и веселий
Вдоль красивого Таныпа.
110. Танып дурын чуж-чуж сяська.
Кин мыныса бичалоз?
Ми ке кошким Танып дурысь,
Кин мыныса кырзалоз?
Вдоль Таныпа желтые цветы,
Кто же сходит и сорвет?
Если мы покинем эти места,
Кто здесь будет петь?
111. Бадьпу йылэ бызьса туби
Бадьпу куарез лыдзыны.
Дас чиньям дас кык зундэс
Кёшкемакум лыдзыны.
На ивушку взобралась,
Чтобы ее листья сосчитать.
На десяти пальцах 12 колец,
Чтобы считать при тоске.

112. Чукна жужам чук шундылэй
Малы шунитээ өвөл?
Затэ потэм ныл-балалэн
Малы кэдырез өвөл?
Утром восходящее солнце
Почему не излучает тепло?
Вышедшая замуж девушка (дите)
Почему не ценится?
113. Та урамтй куинь пол ортчи,
Куинь полаз но жыт ортчи.
Кёт куректэмьс кырзам вал,
Изись муртэ сайкатй.
По этой улице три раза проходила,
И все три раза проходила вечером.
От тоски спела было,
И всех спящих разбудила.
114. Ой, ву вия, ву вия,
Ву сьоры зазег уя.
Ву сьоры зазег уяку,
Мынам сюлмам тыл жуа.
Ой, вода течет, вода течет,
По течению гусь плывет.
Когда по течению гусь плывет,
Мое сердце пылает.
115. Сяська вылэ лэгиськи но,
Сяська жотырак чигиз.
Уйлашыны кутйськи но,
Сюлмы жытырак чигиз.
На цветок я наступила,
Цветок с хрустом сломался.
Грустить начала, и
Сердце мое разбилось.
116. «Уф» ке шуисько, тыны потэ
Сюлмысьтым парланьса.
Та гужемез мон ортчыто
Кйку кадь зарланьса.
Если «уф» говорю, горячий воздух
выдыхаю
Из глубины души.
Это лето я проведу,
Как кукушка, тоскуя.
117. Чукна султй, педло потй,
Мынаи, шол, кйку куаралы.
Ой мынайьсал кйку куаралы,
Мынаи аслам жожелы.
Утром встала, на улицу вышла,
Загрустила от пения кукушки.
Не загрустила бы от пения кукушки,
Загрустила о своей жизни.
118. Аныкае, будэтйкуд
Кыр бэййд понид-а?
Кыр бэййосад понйкуд,
Шудтэм мед луоз шуид-а?
Мама, когда растила меня,
Качала ли в зыбке?
Когда укладывала меня в зыбку,
Говорила, чтоб я стала несчастной?
119. Сьодчабейлэн сяськаез
Сьод уг луы, тодь луэ.
Арлэн куспаз дас кык толэзь,
Туж кошкеман дыр луоз.
У гречихи цветок
Не черным бывает, белым.
В году 12 месяцев,
Будет и тоскливое время.
120. Кызпу будэ, кызпу будэ,
Кызпу будэ кайгутэк.
Эх, мон но кызпу ке луысал,
Будысалэ кайгутэк.
Береза растет, береза растет,
Береза растет без горя.
Эх, если б и я была березой,
И я бы росла без горя.
121. Тодь айшетэ тоды дыръя,
Малы миськиськем меда?
Кайгуосы өвөл дыръя,
Малы бёрдйськем меда?
Когда белый фартук был белым,
Отчего же я стирала?
Когда не было горя,
Почему же я плакала?
122. Первой гудземез гудэлэ,
Собере вузэ басьтэлэ.
Первой асьтэдыз тодэлэ,
Собере муртэ вералэ.
Сначала выкопайте колодец,
Потом воду пейте.
Сначала о себе подумайте,
Потом о других говорите.
123. Тйляд кешырез кизё-а?
Мйлям кешырез кизё.
У вас морковь сеют?
У нас сеют.

- Тйляд быдтыса юо-а?
Милям быдтыса юо.
124. Чаркаосыд туж чебер но,
Винаез кыче меда?
Тусбуйёсыд гуж чебер но,
Кунилед кыче меда?
125. Ай, ортче ведь, ортче ведь,
Зэмны гужем ортче ведь.
Зэмны гужем нош ик вуоз,
Пинал гумыр ортче ведь.
126. Пуксы шуса пукон сётйз,
Малы ой пуксы меда?
Тау шуыса кизз сётйз,
Малы ой сеты меда?
127. Алма сётй, сиид-а,
Кёмзэ музз куштид-а?
Азьло монэ занкай шуод вал,
Индэ монэ куштид-а?
128. Ваёбыжлы ву пуктид-а,
Мед пыласькоз шуид-а?
Кёшкемакум гожтэт од лэзь,
Мед сагынноз шуид-а?
129. Резинка, кырен чулка
Ми но кутчалом али.
Сыче андан зат пиосын
Ми но ветломы али.
130. Машинае ке пуксиськод,
Нуэ но нуэ, гой, со.
Пинал сюлме тыл ке пыре,
Жуа но жуа, гой, со.
131. Жуаз мынам съод пальтое,
Кылиз бирдыез гинэ.
Куштиз монэ яратонэ,
Кылиз фотоез гинэ.
132. Герей но кузятэй мон ой турна,
Намер пуэз жальяса.
Огпол кырзай, огпол бёрдй,
Ортчем гымыркайме жальяса.
133. Ми будймы чебер гинэ,
Турын йылысь сяська кадь.
Будймы но таралймы
Тылобурдопиос кадь.
134. Кызьпу чурят чогыны,
Вуэз ческыт юны.
- У вас все выпивают?
У нас все выпивают.
- Чарки твои очень красивые,
Каково в них вино?
Внешность твоя очень красива,
Каково же настроение?
- Ай, проходит день, проходит ведь,
Прекрасное лето проходит.
Прекрасное лето снова вернется,
Молодость проходит ведь.
- Стул поставил, попросив сесть,
Почему же я не села?
Поблагодарив, руку протянул,
Почему же я не подала (свою
руку)?
- Яблоко дала, ты съел ли?
Кожуру на землю ли бросил?
Раньше меня милой называл,
Теперь, кажется, меня бросил?
- Ласточке воду поставил ли,
Сказал ли, чтоб она искупалась?
Когда я скучала, писем не посылал,
Хотел, чтоб я тосковала?
- Резиновые калоши, сиреневые чулки
И мы наденем еще.
С такими стоящими чужими парнями
И мы погуляем еще.
- Если сядешь в машину,
Она везет и везет.
Юное сердце если зажечь,
Горит и горит оно.
- Сгорело мое черное пальто,
Остались только пуговицы.
Покинул меня мой любимый,
Осталась только фотокарточка.
- Вдоль Герейки я не косила,
Костянику пожалела.
Один раз спела и заплакала,
Жалея о прожитой жизни.
- Мы росли красивыми
Словно цветы среди трав.
Выросли и разошлись
Словно птенцы.
- Береза тверда, чтоб срубить,
Сок ее вкусно пить.

- Тйляд ярды кытын ай
Милям ярлы вуыны.
135. Тйляд урам та-а ма?
Шораз кызыпу вань-а ма?
Куказ сапег, кияз мизгэн,
Мизгэнчиды та-а ма?
136. Ай-кай, кусо шукконэз,
Зэмны турын турнанэз.
Эзельлэсь но секыт вылэм
Яратонлэсь кылэнэз.
137. Ал ке лусал, төласал,
Гуль ке луысал, төласал.
Тылобурдо ке луысал,
Эльлэн пьдсаз лобысал.
138. Италмасъёс усътйськоз,
Тожо огпол кистътйськоз.
Милям сяьска гумыръёсмы
Тожо огпол чигиськоз.
139. Герей но кузя ветлй, ветлй,
Қылиз гын сапег пыты.
Оз кылы гын сапег пыты,
Қылиз веран кылъёсы.
140. Узьымтй но бызисько,
Такыртй но бызисько.
Яратонме ке адъисько,
Пьдме кыльса бызисько.
141. Тодьы лампу, куко лампу,
Югыт жуа вал, гой, со.
Сьод синкашо занькае,
Қыл уг вера вал, гой, со.
142. Тодьы дэремме дйсьай индэ,
Мактанйсь шуозы индэ.
Гожтэт гожтса лэзи индэ,
Көшкемам шуозы индэ.
143. Жужыт, жужыт гурезь йылын
Сьодчабей таратйсько.
Я тон уд лу, я мон уг лу,
Зэмны гужемлэн шораз.
144. Ачид мизгэнэн шудйськод,
Ачид маръёс уйласькод.
Пинал дыръёстэ уйласькод,
Шудонлэсь уд тыриськы.
145. Ай дауре, дауре,
Лыз сяьска кадъ дауре.
- Вашему берегу где еще
Сравниться с нашим берегом.
- Ваша улица эта ли?
В середине береза есть ли?
На ногах сапоги, в руках — гармонь,
Гармонист ваш этот ли?
- Ай-кай, легко косу точить,
Весело траву косить.
Невыносимее смерти
Расставание с любимым.
- Цветочком была бы,
По ветру качалась.
Была бы птицей,
На край света улетела бы.
- Купавы распустятся,
Когда-нибудь тоже отцветут.
Наша цветущая молодость (жизнь)
Когда-нибудь тоже пройдет.
- Вдоль Герейки ходила, ходила,
Остались следы от валенок.
Не следы от валенок остались,
Остались невысказанными слова.
- По озимому полю бегу
И по пустому полю бегу.
Как увижу любимого,
Так босиком побегу.
- Белая лампа, с ножкой лампа,
Ярко горела ведь она.
Чернобровый мой любимый,
Плохих слов не говорил ведь
(не обижал словом).
- Белое платье уже надела,
Хвастунья, скажут теперь.
Письмо написав, отправила,
Соскучилась, скажут теперь.
- На высокой, высокой горе
Гречиху рассыпаю.
Или тебя не будет, или меня не
будет
В середине прекрасного лета.
- Сам на гармошке играешь,
О чем же ты думаешь?
О молодости вспоминаешь,
Наиграться вдоволь не можешь.
- Ай, жизнь моя, жизнь моя,
Как голубой цветок моя жизнь.

- Лыз сясыкалэн ортчемез кадь,
Ортче пинал дауре.
146. Сьод буко но пар гырлы
Эйбэт валъёслэн гинэ.
Бöлиськом, шол, заныкае,
Зэмны вакытын гинэ.
147. Озы шуса, тазы шуса
Ортче асьмен гумыръёс.
Огпол тазы кырзаськом ке,
Жутйське, шол, кунильёс.
148. Озы карыны кулэ,
Тазы карыны кулэ.
Сөкыт нуналъёс луылоз,
Сабыр карыны кулэ.
149. Итамасэз тйялтэм вал,
Уз шуя, дыр, шуыса.
Чебер пиен ветлэме вал,
Уз кушты, дыр, шуыса.
150. Эй, ву вия, ву вия,
Ву кузя чорыг уя.
Тон сярэсьтыд малпаськыса,
Кыкпал синтйим ву вия.
151. Виль дэремез миськид ке,
Виль дэрем бездэ, гой, со.
Чебер пиен ветлйд ке,
Чебер пи куштэ, гой, со.
152. Легезпулэсь ал сясыказэ
Малы сокем яратй?
Шудон пöльысь одйг тонэ
Малы сокем яратй?
153. Кызпу чебер, кызпу чебер,
Кызпулэн куарез чебер.
Мон ачим чебер öвöл но,
Мынам зегытэ чебер.
- Как у голубого цветка короткий век,
Проходит моя молодость.
- Черная дуга и пара бубенцов
Только на добром коне.
Расстанемся же, мой любимый,
В самое прекрасное время.
- И так, и эдак
Проходит наша жизнь.
Если даже один раз только так
Поднимается же настроение.
- Так надо делать,
Эдак надо делать.
Трудными дни будут,
Надо быть сдержанным.
- Купальницу сорвала,
Думала, что не завянет.
С красивым парнем гуляла,
Думала, что не бросит.
- Эй, вода течет, вода течет,
В воде рыба плавает.
С тоски по тебе
Из обоих глаз слезы текут.
- Если новое платье постираешь,
Новое платье ведь линяет.
Если с красивым парнем гуляешь,
Красивый парень ведь бросает.
- Шиповника розовый цветок
Отчего так сильно полюбила?
Среди молодежи тебя одного
Отчего так сильно любила?
- Береза красивая, береза красивая,
У березы лист красивый.
Хотя я сама некрасивая,
У меня парень красивый.

СПИСОК ДИАЛЕКТНЫХ СЛОВ

Алма — ябдоко
Алмаё шэл — платок с кисточками
Алтын — золото
Аралык — проулок
Арня жыт — четверг
Бала — ребёнок
Бäкиль лу — прости
Бäлä — горе
Буй — длина

Былан — олень
Вир нунал — среда
Гöмер — лит. гумыр: жизнь
Гуль — комнатный цветок
Дышмон — враг
Зэр — очень
Залык — платок
Зар — возлюбленный

Зараны — лит. яраны: пригодиться
Зат — чужой
Зәйтәм — сирота
Зегыт — парень
Зенгай — обращение к снохе
Зуыны — лит. юыны: пить
Зырдон — лит. йырдон; букв.: плата
за голову, калым. В данном говоре
вместо начального j обычно про-
износится ž, хотя отдельные инфор-
манты некоторые слова произносят
и с j.
Итэт — юбка
Калай — железный
Кара — чернила
Кәдыр — почитание
Кәл — эд. средства
Келын — сноха
Кияу — зять
Кѳс нунал — суббота
Кѳчырыско — переставляю
Кѳшкемаса — соскучившись
Кулзәлык — носовой платок
Куй — мелодия
Куйык — горе

Куштон (коштан) — щеголь
Кытласко — одариваю
Мал — скот
Мангай — налобный колпак
Нушкан — лит. лушканы — красть
Нәйиль — дальний родственник
Пуксән — вторник
Сайрашыны — разговаривать
Салам — гостинец, привет
Сәгәт — часы
Сырлало — рисуют узоры
Туган — родственник
Тызәм — составленный
Уйлары — думать
Учыраны — наткнуться, случаться
Хәсырәт — горе
Черкей — комар
Чыбыр-чабыр — несчетное количество
Шаулало — шумят, галдят
Шыша — бутылка
Ызыйлыско — тоскую
Эвәл — лит. өвөл — нет
Учкиськыны — лит. учкыны — смот-
реть

1

¹ Комов А. Ф. Вотяки середины северной половины (11 стан) Бирского уез-
да // Уфимские губернские ведомости, 1889.— № 49—51.

² Карпухин И. Е. Взаимодействие русской и удмуртской свадеб в Башки-
рии // Фольклор народов РСФСР / Межвузовский научный сборник.— Уфа,
1980.— С. 36—45.

³ Насибуллин Р. Ш. Закамские говоры удмуртского языка. / Дисс. канд. фи-
лол. наук.— М., 1972.— С. 6—7.

⁴ Козлова К. И. Этнография народов Поволжья.— М., 1964.— С. 116.

⁵ Карпухин И. Е. Указ. соч.— С. 39.

⁶ Карпухин И. Е. Функциональная многозначность песен в русской свадь-
бе // Литература и фольклор Урала.— Пермь, 1979.— С. 21.

⁷ Ильин М. И. Свадебные обычаи и обряды у вотяков // Труды научного об-
щества по изучению Вотского края.— Вып. 2.— Ижевск, 1926.— С. 46.

⁸ Христолюбова Л. О. Удмуртская свадьба // Археология и этнография Уд-
муртии.— Вып. 1.— Ижевск, 1971.— С. 36—84.

ИГРЫ-ХОРОВОДЫ ЮЖНЫХ УДМУРТОВ

Начало собиранию и исследованию игр и игр-хороводов удмуртов было положено в дооктябрьский период Г. Е. Верещагиным, Н. Г. Первухиным, М. И. Ильиным¹. Определенный вклад в это дело в 20—30-е годы внесли Т. К. Борисов, К. П. Герд (Чайников), М. П. Петров, Е. А. Покровский². Вопросы удмуртских игр-хороводов в той или иной мере в 60—80-е годы в своих работах коснулись И. К. Травина, П. К. Поздеев, Р. А. Чуракова, А. Н. Голубкова. Некоторые тексты игровых песен-хороводов они поместили в своих сборниках песен, статьях³.

Целью данной статьи является выяснение на региональном материале особенностей современного состояния игр и хороводов удмуртов. Источниками послужили материалы, собранные экспедициями Удмуртского института истории, языка и литературы Уральского отделения АН СССР (ранее Научно-исследовательский институт при Совете Министров Удмуртской АССР) и Удмуртского государственного университета в деревнях Можгинского, Алнашского, Кизнерского районов Удмуртской АССР и Кукморского района Татарской АССР в 1976, 1983, 1988 годах под руководством автора. Для сравнения использованы некоторые материалы XIX — начала XX вв.

Проведение игр-хороводов у удмуртов было связано с календарно-обрядовыми праздниками. Весенний праздник *быдӟым нунал* (*быдӟым юон, тулыс юон*) начинался за неделю до сева и продолжался в течение семи дней. Все это время молодежь, старики и дети отдыхали и веселились. Как отмечал М. Ильин, в третий день этого праздника «парни за деревней, на горке, строили качели, и вечером молодежь поочередно качалась, играла в пятнашки, горелки, водила хороводы, во время которых пела весенние песни»⁴. Праздник завершался веселыми играми. Перед рассветом молодежь от места игр шла с хороводными песнями к качелям, разбирала их до следующей весны. Затем подходила к пряслу и, ударяя по нему, пела:

*Ыжгон тугон вуге вал,
Жын-жан гынэ шуэ вал;
Ми ке тугим, зеч тугом,*

Котьмар ужез жот каром.

*У меня шерстобитная струна,
Звонко-звонко била она;*

*Если мы взобьем (шерсть),
хорошо собьем,
Какую угодно работу успешно
выполним⁵.*

Некоторые исследователи отмечают, что обрядовые действия, исполняемые во время праздника «быдзым нунал» (торжественное хоровое пение, праздничное ритуальное моление в честь верховного божества Инмара, домашнее угощение и хождение из дома в дом, катание молодежи на лошадях, качание на качелях, игры, танцы), «были нацелены на раскрытие мысли о силе пробуждающейся природы; они имели определенную эстетическую направленность и влияли на воспитание эстетических чувств»⁶. Перечисленные элементы обряда в настоящее время сохранились лишь частично. Эти обрядовые праздники проводят в измененном виде только в некоторых деревнях названных районов.

Игры-хороводы характерны также и для праздника *гырыны потон*, посвященного началу сева, который особо почитался удмуртами. После обрядовой вспашки и засева вспаханного участка совершалась обрядовая трапеза. Затем начиналось народное праздничное гуляние. На этом празднике молодежь водила хороводы, плясала, играла в любимые игры. Отдельно от молодежи водили хороводы подростки.

Вне праздничного времени хороводы с пением разных песен шуточного характера водились на молодежных гуляниях, для чего собирались на лужайке за околицей. Игры-хороводы исполнялись и под гармошку, и под пение любой четырехстрочной песни или частушки.

Для удмуртов южных районов характерны хороводы с пляской по кругу, с ходьбой по кругу одновременно с играми. Их мы подразделяем на хороводные плясовые и хороводные игровые. Они, по всей вероятности, были распространены среди удмуртов с давних времен, как и у других народов мира. Хороводы пользовались большой популярностью как среди молодежи, так и среди более старших (молодожены после свадьбы некоторое время еще выходили на молодежные гуляния)⁷. Игры-хороводы и песни-хороводы продолжали существовать параллельно во взрослой и детской аудитории.

До конца 70-х годов в рассматриваемых районах водился круговой хоровод «*Эх, шаль кышет*» («*Эх, кашемировая шаль*»). Хоровод водили во время молодежных гуляний, на праздниках, позднее в клубах. Водили его и подростки, обычно отдельно, где-нибудь подальше от глаз взрослых на лужайках. Хоровод водился

обычно так. Образовывали круг, в середину, путем жеребьевки или по желанию, выбирался водящий (если играющих было много, выходили даже двое). Пели любую четырехстрочную песню щучьего характера. Во время пения игрок из круга выходил и ходил по движению солнца, остальные стояли, подставляя свои ладони кверху. Водящий хлопал в ладоши с каждым из играющих по порядку до окончания песни. С тем, на ком останавливалось пение, он кружился под такой припев:

*Эх, шаль кышет, тōдды шаль кышет,
Чильпам дуру, пунэм туго⁸.*

*Эх, кашемировая шаль, белая кашемировая шаль,
С кружевными краями, перевитыми кистями.*

После пения припева выбранный игрок оставался в середине круга, и игра продолжалась сначала.

Игра-хоровод «*Лемлет сяська, чебер сяська*» (*Алый цветочек, красивый цветочек*) перенята удмуртами из русского репертуара. Она также являлась любимой игрой-хороводом южных удмуртов. Водили хоровод, как и предыдущий, отдельно и взрослые, и подростки. В начале игры в центр круга выбирался один игрок, остальные, взявшись за руки, водили хоровод, двигаясь по солнцу. В процессе пения игрок выбирал себе пару из круга. После этого он (если играл роль жениха) выбирал тестя, тещу, свояченицу, брата, шурин и по одному заводил их в круг. Все они парами ходили против солнца. Далее жених начинал выгонять их из круга по одному, а оставлял только свою невесту. Они искали карету, но, не найдя ее, жених прощался и с невестой. Затем игра возобновлялась с новым женихом.

Игра-хоровод «*Как по Волге по реке*» бытовала в русском варианте в репертуаре жителей деревни Большие Сибы Можгинского района. В середину круга выбирали одного игрока. После окончания запева он, под пение других, прикасался к вытянутым вперед ладоням стоящих в кругу. Игроки в это время пели:

*Пошел рубль, пошел два,
Пошли рубли по рукам,
Он ходит, гуляет,
Я не знаю, где искать⁹.*

Эта хороводная игра сохранилась в деревнях Селтинского района в более полном варианте. Здесь есть устойчивый вариант припева:

*Как по Волге по реке,
Едет Галя в турике.
Турик вертится,
Галя сердится¹⁰.*

Припев тот же самый, что мы привели выше, и исполняется до наших дней.

В деревнях Можгинского и Алнашского районов молодежь водила хоровод под пение любой четырехстрочной песни. Такие хороводы исполнялись не только на праздниках, но и на любых молодежных гуляниях и вечеринках. Хоровод водили следующим образом. В круг по желанию выбирался один из игроков (девушка или парень). Стоящие в кругу игроки пели первые две строчки любой четырехстрочной песни шуточного характера. Стоящий в центре круга игрок после пения этих строк выбирал понравившегося ему игрока, и под пение и хлопанье других они кружились внутри круга. Если играющих было очень много, то в центре круга могли находиться сразу два игрока, тогда кружились две пары. Играющие пели эту же песню от начала до конца. Выбранного игрока брали в центр круга. Пары ходили в кругу против солнца. Так их набиралось несколько. Играли до тех пор, пока в центре не оказывалось как можно больше игроков. После этого все игроки снова становились в круг, выбирали нового водящего, и игра продолжалась.

Эта игра-хоровод бытовала до 70-х годов. Современная молодежь ее уже не играет, хотя кое-кто и слышал о ней от людей старшего поколения. Но на праздниках гырон быдтон ее могут напомнить женщины и мужчины 40—50 лет. Такое положение в деревнях Большие Сибы, Нижние Кватчи, Верхние Кватчи, Нижний и Верхний Вишур Можгинского района, Удмурт Тоймобаш, Кузубаево и других деревнях Алнашского района.

В эти же годы играли в игру-хоровод «*Растяпа*», которая, по видимому, была перенята у русских. Играющие вставали в круг парами друг за другом. Один оставался без пары. Путем жеребьевки или по желанию выбирался водящий. Он стоял в сторонке. Кроме него оставался без пары еще один из играющих, который стоял в кругу. Под аккомпанемент гармошки стоящие в первой паре выходили плясать вместе с одиноком игроком. Они шли, приплясывая, по кругу. Гармошка замолкала, и все игроки старались отыскать себе пару (вставали обязательно позади стоящего игрока). Оставшийся без пары игрок вынужден был дать водящему фант. Играли до тех пор, пока не набирали фанты от всех, после чего начиналось разыгрывание. Фанты клали в фартук или в фуражку в зависимости от пола водящего. Прощтрафившиеся игроки отыгрывали свои фанты, выполняя какое-либо задание судей: сплясать, спеть, поцеловать того, кого укажут, рассказать стихи и т. п. После разыгрывания фантов играли в эту же или в другую игру. Такой вариант бытовал в деревнях Можгинского района.

В деревнях Кизнерского и Алнашского районов игра имела свои различия. Так, в деревнях Арвазь-Пельга Кизнерского и Удмурт

Тоймобаш Алнашского районов фантов не брали, а игрока, оставшегося три раза без пары, заставляли плясать. В деревнях рассматриваемого региона игра бытует до сих пор.

Существовали игры-пляски под гармошку. В играх «Тямысэн шудон» («Игра-пляска ввосемьмером») и «Дасэн шудон» («Игра-пляска вдесятером») играющие должны были обязательно стоять парами. Для игры «Тымысэн...», например, нужны были четыре пары игроков, которые вставляли друг против друга. Одна из пар, приплясывая, под аккомпанемент гармошки, шла навстречу другой паре. Стоящая напротив пара потом отходила, проделывая то же самое. И так по очереди в пляску включались и остальные. Затем из первых двух пар по очереди выходили плясать в круг по одному игроку. Так продолжали остальные две пары. Стоящие в паре игроки вставляли лицом друг к другу и, подавая руки, шли по кругу «змейкой». Дойдя до своих пар, кружились. Дальше игру повторяли сначала. Игра проводилась под пение частушек.

В игру «Дасэн...» играли почти так же. Для этого нужны были 5 пар игроков. Четыре пары вставляли (как и в предыдущей игре) друг против друга. Одна пара стояла в середине. Под аккомпанемент гармошки стоящая в середине пара проходила под руками той пары, против которой она стояла. Те, в свою очередь, повторяли то же самое движение. Ходили так до тех пор, пока не замолкала гармошка. Та пара, которая очутилась в середине, считалась штрафившейся и должна была сплясать. Уставшая пара по желанию могла быть заменена незадействованными игроками.

Все эти игры в деревнях Можгинского, Кизнерского и Алнашского районов бытуют и в наши дни.

В некоторых играх играющие становились шеренгой, как например, в хороводной игре «Ми таримес кизимы» («А мы просо сеяли»), перенятой из русского репертуара. Текст песни исполнялся в дословном переводе на удмуртский язык. Играющие вставляли в две шеренги друг против друга.

Играли в игру «Куинетйез мултэс» («Третий лишний»), или как еще называли «Палтури» («Одинокий журавль»). Игроки вставляли парами и поднятием рук как бы образовывали ворота. Один игрок — «одинокий журавль» — оставался без пары и вставал впереди играющих. Стоящие последними, разъединившись, бежали вперед. Они должны были соединиться, не давая возможности «одинокому журавлю» поймать одного из них. Если это не удавалось, пойманный игрок образовывал пару с «одиноким журавлем», и они вставляли впереди играющих. Оставшийся без пары игрок занимал место водящего. Стоящие пары во время игры должны были обязательно петь любую понравившуюся им песню. Без этого игра не начиналась. Игра идентична русской игре «Горелки» или «Ворота».

Бытовала эта игра и в другом варианте. В дер. Старая Уча Кукморского района Татарской АССР играющие вставали парами друг за другом, один игрок — сбоку шеренги. Последняя пара, приплясывая, проходила под руками стоящих. Водящий образовывал новую пару с игроком из ближайшего к нему ряда, и они уходили в конец шеренги. Водящим становился оставшийся без пары игрок. Играли под аккомпанемент гармошки¹¹.

От молодежи деревни Верхние Кватчи Можгинского района записана игра-пляска «Уя ҙазег, уя җөж» («Плавают гусь, плавают утка»). Играющие вставали парами друг за другом. Подняв руки, они образовывали как бы ворота. Оставшийся без пары игрок вставал позади. Играющие покачивали руками и пели:

<i>Уя ҙазег, уя җөж,— 2 р.</i>	<i>Плавают гуси, плавают утки,— 2 р.</i>
<i>Вань калыкез паймытэ, паймытэ,</i>	<i>Всех людей удивляют,</i>
<i>Вань калыкез паймытэ, паймытэ.</i>	<i>удивляют,</i>
	<i>удивляют.</i>
<i>Милям Катя тэргаське,— 2 р.</i>	<i>Наша Катя выбирает,— 2 р.</i>
<i>Кинэ меда яратэ, яратэ?</i>	<i>Кого же она любит, любит?</i>

После окончания песни игрок, имя которого называли, выходил, брал себе пару, и они кружились под пение других игроков. Пели снова эту же песню с первых строк. Оставшийся без пары игрок вставал впереди шеренги. Игра начиналась снова.

Данная игра существовала и в репертуаре жителей деревни Большие Сибы этого же района.

Распространенной и любимой в южных районах Удмуртии была также игра «Чорыгасен» («Рыбаки»). Играющие вставали по трое, взявшись руками крест-накрест спереди. Они образовывали круг. Двое игроков — «рыбаки», взявшись за руки, ходили сзади пар и ловили понравившуюся им «рыбку». Они образовывали тройку и вставали в круг. Та группа, которая оставалась вдвоем, шла ловить «рыбу». Если играющих было много, то «рыбаков» можно было оставить две или три пары. Игра также перенята из русского фольклора.

Любимой игрой молодежи Можгинского, Алнашского и Кизнерского районов была «Советэн шудон» («Держать совет»). Исполнялась она в разных вариантах. Например, в дер. Арвазь-Пельга Кизнерского района¹², играющие вставали в два ряда, т. е. в две команды. В одной были только девушки, в другой — парни. Выбирался водящий, который и называл играющим их номера. Скажем, девушкам — четные, парням — нечетные. Один из играющих выходил (не имело значения, из какой команды) и называл номер. Игрок с соответствующим номером должен был вый-

ти к нему (к ней). Они вставали друг к другу спиной и по команде ведущего оборачивались. Если поворачивались в одну сторону, шли «советоваться», а парень уходя называл какое-нибудь число, чтобы тот игрок продолжил игру. Если поворачивались в разные стороны, то парень оставался стоять на своем же месте. В дер. Удмурт Тоймобаш Алнашского района, когда игроки поворачивались в разные стороны, здоровались друг с другом.

В деревнях Алнашского и Кизнерского районов эта игра еще продолжает бытовать.

В обследованных деревнях была также известна игра «*Ремень шудон*» («*Игра в ремень*»). До игры путем жеребьевки выбирался ведущий. Его вводили в середину, а играющие вставали или садились полукругом. Ведущий вызывал к себе по фамилии двух игроков. Они садились рядом с ним, один — слева, другой — справа. Каждый по очереди на ухо водящему называл чью-нибудь фамилию. Ведущий стегал их обоих в том случае, если оба называли одну и ту же фамилию (вместо ремня могли использовать скрученные шарф или платок). Если называли фамилии разных игроков, ведущий приглашал их к себе, но не говорил, кто из них кого пригласил. Они должны были определить сами. С этой целью подавали руку как бы для приветствия. Узнавали правильно — менялись местами с сидящими и садились рядом с ведущим. И игра продолжалась. Не узнавали — ведущий стегал их ремнем, и они уходили. Помощники водящего оставались на своих местах.

Игра «*Ялан тазы карыло*» («*Все делают вот так*») заимствована из репертуара русского фольклора. Вставали в круг, один в середину круга (выбирался путем жеребьевки). Начинали двигаться по движению солнца и пели песню:

*Семи агайлэн сизьым нылпиез,
Сизьымеz ик ныл (пи)...*

*Соос сиё, соос юо,
Огзы шоры огзы учко,
Ялан тазы карыло!*

*Как у дядюшки Семена,
Было семеро детей (Семь
сыновей (дочерей)...*

*Они ели, они пили,
Друг на друга все смотрели,
Разом делали вот так!*

После слов «вот так!» игрок, стоящий в кругу, должен был делать какое-нибудь движение, все остальные должны были его повторить. Если водящий заметит, что кто-то сделал не так, того человека он заводил к себе в круг. Если один и тот же человек попадал в круг несколько раз, то к числу «семь» добавляли еще семь (значит получалось уже не «семеро детей», а четырнадцать, двадцать один и т. д.). В эту игру в 70—80-е годы в основном играли только подростки, среди взрослой молодежи она уже не была популярной. Подростки и дети играют в нее до сих пор.

Подведем некоторый итог. Судьбы игр-хороводов сходны с

судьбами этих жанров в других районах, но заметны и различия. Нам еще предстоит рассмотрение игр-хороводов в других регионах республики и на периферии. Это лишь первая попытка их исследования.

Из всего этого можем сказать, что в живом бытовании в настоящее время все рассмотренные нами игры-хороводы встречаются в основном в детском девичьем репертуаре. Исключение составляют игры-пляски, которые подросткам труднее осваивать. Правда, на колхозных аграрных праздниках в некоторых деревнях можем увидеть забытые хороводы, пляски, игры-хороводы.

Материалы фольклорных экспедиций Удмуртского ИИЯЛ УрО АН СССР свидетельствуют о широте репертуара хороводных песен этих районов, еще недавно бытовавших там. Есть среди них много игр-хороводов, не встречающихся в опубликованном материале.

Отмечены случаи перехода некоторых русских игр-хороводов в удмуртский фольклор, что является результатом устойчивых контактов этих народов и их дружеских взаимоотношений.

Рассматриваемые игры-хороводы являются в основном поздними игровыми хороводами и отражают главным образом семейно-бытовую и любовную тематику. Возникшие в прошлом как обрядовые элементы, ныне они носят исключительно развлекательный характер.

¹ *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сосновского края.— Спб, 1886; Он же. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии.— Спб, 1889; *Первухин Н. Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда.— Эскиз 1.— Вятка, 1888; *Ильин М. И.* Игры и хороводы вотской молодежи весной/Оттиск.— Уфа, 1915.

² *Борисов Т. К.* Песни южных удмуртов.— Ижевск, 1926; *Герд К. П.* Шуньт зор/Хрестоматия-книга — М., 1924; *Петров М. П.* Пинал мугор-поглес бургор/Сб. игр.— Ижевск, 1934; *Покровский Е. А.* Игры народов СССР.— М., 1934.

³ Удмуртские народные песни/Сост. И. К. Травина.— Ижевск, 1964.— С. 3—52; *Жингырты, удмурт кырзан!*/Сост., авт. предис., коммент. П. К. Поздеева.— Ижевск, 1986.— С. 3—35; *Голубкова А. Н.* Удмуртская народная песня в календарно-обрядовом цикле//Вопросы искусства Удмуртии/Сб. ст.— Ижевск, 1976.— С. 134—157; *Чуракова Р. А.* О хороводных песнях одной удмуртской деревни//Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязи с другими народами.— Таллинн: Ээсти раамат, 1980.— С. 214—230.

⁴ *Ильин М. И.* Указ. соч.— С. 6.

⁵ *Голубкова А. Н.* Указ. соч.— С. 137.

⁶ Там же, с. 141.

⁷ Полевые материалы 1988 г.— РФ ИИЯЛ.— Оп. 3.— Д. 379.

⁸ Полевые материалы 1986 г.— РФ ИИЯЛ.— Оп. 3.— Д. 663.

⁹ Полевые материалы 1976 г.— РФ ИИЯЛ.— Оп. 3.— Д. 663.

¹⁰ Полевые материалы 1983 г.— РФ ИИЯЛ.— Оп. 3.— Д. 663.

¹¹ Полевые материалы 1988 г.— РФ ИИЯЛ.— Оп. 3.— Д. 379.

¹² Полевые материалы 1988 г.— РФ ИИЯЛ.— Оп. 3.— Д. 379.

РОЛЬ ЭТНИЧЕСКОЙ СРЕДЫ В ФОРМИРОВАНИИ ПЕСЕННОГО РЕПЕРТУАРА ДЕРЕВНИ

Одним из аспектов изучения этнокультурных контактов может стать исследование песенного репертуара населения, способов его формирования, заимствований песенной культуры других этносов.

Особенно интересным в этом отношении, как нам кажется, является песенный репертуар деревень, находящихся в иноэтническом окружении, к каким относятся, например, удмуртские деревни на территории Башкирии, Татарии и других областей, то есть тех, которые расположены за пределами Удмуртской АССР.

В данной работе делается попытка раскрыть роль этнической среды в формировании песенного репертуара на примере одной из таких деревень, а именно деревни Байшады, расположенной в северной части Бураевского района Башкирской АССР. Она находится на территории Тепляковского сельского Совета, включающего 11 населенных пунктов, среди них 4 удмуртских, 4 русских, 2 татарских и 1 башкирский. Входит деревня в колхоз имени Мичурина. Большинство колхозников татары, и Байшады является единственной удмуртской деревней в нем. Внутриколхозные собрания, митинги, торжественные вечера проводятся на татарском языке. Радио- и телепередачи транслируются из Уфы на русском и башкирском языках. В деревне есть 8-летняя школа, преподавание в которой ведется на русском языке. Удмуртский язык (как и иностранный английский) преподается как предмет. Население деревни читает газеты на русском, удмуртском, татарском и башкирском языках.

Население деревни Байшады (в 1988 г. всего 260 человек) удмуртское, все владеют родным удмуртским, а также русским языками. С детских лет начинают усваивать бытовую татарскую речь, с которой знакомятся в общении с татарскими детьми в пионерских лагерях и школьном интернате. Байшадинцы с концертами художественной самодеятельности выезжают в соседние русские, татарские и марийские деревни, к ним самим тоже приезжают соседи. К 15—17 годам почти все удмурты деревни знают

разговорный татарский язык. Есть люди, умеющие говорить еще и на марийском, и башкирском языках.

Согласно сведениям информантов, удмурты данной деревни относятся к четырем воршудно-родовым группам: Пельга, Можга, Чупча, Ташкечу.

Население является пришлым с территории современной Удмуртии. Сами они причину переселения связывают с массовой насильственной христианизацией нерусского населения¹. Поселившись по соседству с тюркоязычными татарами и башкирами, они вступали с ними в различные контакты и испытывали их влияние, что нашло отражение в их языке и обрядовой жизни, в материальной и духовной культуре. Тем не менее местные удмурты до настоящего времени сохранили свой язык, обычаи, остатки древних верований, культурные традиции.

Среди жителей д. Байшады Бураевского района БАССР в настоящее время, по нашим подсчетам, бытует несколько сот песен. Примерно третья часть из них является народными, остальные песни — профессиональные. Песенный репертуар местных жителей является многонациональным.

Большую часть активного песенного репертуара составляют удмуртские песни. В основном все они народные обрядовые (свадебные, гостевые, похоронные, рекрутские), состоящие из относительно самостоятельных четверостиший, так называемых коротких песен. Их поют взрослые, приурочивая к соответствующим обрядам. Много песен связано с обрядом гостевания (*куноян кырзан, куй*), когда родственники, собравшись, гуляют сначала в одном доме, потом идут в дом к другому родственнику, так обходят дома всех участников этого гуляния. В каждом доме угощаются и поют, например, такие:

*Жужыт-жужыт гурезь зылын *,
Зичы ветлэ шыраса.
Ми ветлйськом куалы быдэ,
Кынока кариськыса.*

*Зуом *, зюом винаез,
Малы уд зю винаез.
Сугон кадь ик курыт эвэл *,
Со таратэ * кайгузэ... и др.*

*На высокой-высокой горе
Лиса охотится на мышей.
Мы входим в каждый дом,
Становясь гостями **.*

*Выпьем, выпьем вина,
Почему ж не выпить?
Оно негорькое, как лук,
Оно разгонит горе.*

! Активно бытуют свадебные песни (сюан кырзан, куй), которых тоже немало. Одни из них могут исполняться в любое время свадьбы, другие — приурочены к той или иной ситуации. Например, пожелание молодым:

* Словарь диалектных слов см. в конце статьи.

** Подстрочные переводы Т. Миннихметовой.

*Эмезьмы но кисьмам индэ *,
Бичамы ке но, — зара *.
Сим индэ, зум индэ,
Бертймы ке но, зара.*

*Кура жилэк пешкэн индэ;
Жыярга индэ ярай шул.
Ашадык та без, ысьтэк тэ,
Кайтырга индэ ярай.*

*И малина уже поспела,
Если и соберем — хорошо будет.
И поели уже, и попили уже,
Если и вернемся — хорошо будет.*

*Учйёс лыктйллям татчы.
Кошказы меда сйзбыл?
Тй учй кадь но ми понна,
Ми кызы бон тй понна?*

*Сандугачлар килгэн безгэ.
Китэрлэр микэн кезгэ?
Сез сандугач кебек безгэ,
Без ничек микэн сезгэ?*

*Соловьи прилетели к нам,
Улетят ли к осени?
Вы словно соловьи для нас,
Каковы же мы для вас?*

Немного места в деревенском репертуаре занимают песни современных удмуртских композиторов. В связи с тем, что в данном районе не транслируются радио- и телепередачи на удмуртском языке, эти песни являются «привезенными» из Удмуртской республики людьми, выезжающими туда на учебу или на работу.

В концертах местной художественной самодеятельности исполняются более 20 песен удмуртских композиторов, но наиболее популярны у всех жителей деревни такие: «Чупчи тупалан-а?» («За Чепцою») (Г. Корепанов — С. Ширококов), «Ой тй, чебер нылъёс» («Ой вы, девушки-красавицы») (П. Кубашев — С. Ширококов), «Келян» («Проводы») (Г. Корепанов — С. Ширококов), «Бусъёсын шобырскизы» («Покрылись туманом») (Г. Корепанов — А. Лужанин), «Яратон» («Любовь») (обработка М. Коробова — М. Петров), «Ой, эсьмаса, эсьмаса» (Г. Матвеев — С. Иванова). Эти песни знают и поют почти все любители песен.

«Привезенными» являются также удмуртские народные песни, не традиционные для этой деревни. Полюбившись многим, они постоянно исполняются на вечерах, концертах, а затем подхватываются многими любителями. Это, например, песни «Ум люкиське» («Не расстанемся»), «Кöня меда?» («Сколько же?»), «Шур сопалан улмопу но» («За рекою яблоня»), «Малы тйяй?» («Зачем ломал?»), «Шунды пуксиз, ой, табере» («Солнце село теперь»), «Кинъёс, кинъёс лыктйллям?» («Кто же, кто же приехал?») и некоторые другие.

Традиционные местные народные песни широко распространены среди жителей старшего поколения, авторские больше всего бытуют среди молодежи, «привезенные» народные поются как молодежью, так и взрослыми.

Большое место в песенном репертуаре занимают лирические татарские и башкирские песни, как народные, так и профессиональные. Они исполняются на татарском языке в основном молодым поколением. В первую очередь заимствуются такие песни, мелодии которых созвучны настроению молодых, легкоусвояемы, удобны для непрофессионального исполнения. К таким относятся, например, народные песни «Кубэлэк» («Бабочка»), «Тал бересе» («Ивовые сережки»), «Дим-дим», «Килдек, дуслар» («Приехали, друзья»), «Ак чэчкэлэр» («Белые цветы»), «Танып вальсы» («Таныпский вальс») В. Хабисламова. Их знают почти все жители деревни, т. к. они заимствованы примерно два десятка лет тому назад.

Песня «Кубэлэк» («Бабочка»)

*Кубэлэк геллэргэ кунса,
Геллэр тибрэлэ микэн?
Ул да мине сагынганда
«Кубэлэгем-тугэрэгем,
Асыл кышым сандугачым»
Жырлап жибэрэ микэн?*

*Тау астында тал астында
Салкын чиммэ тугэрэк.
Очып барып кайтыр идем,
Кубэлэгем-тугэрэгем,
Асыл кышым сандугачым,
Эгэр булсам кубэлэк.*

*Кубэлэккэр куплэр алар,
Лэкин сайрыйсы сирэк.
Син дэ мине сагынганда*

*«Кубэлэгем-тугэрэгем,
Асыл кышым сандугачым»
Сайрый белергэ кирэк.*

*Если бабочка садится на цветок,
То цветы звенят ли?
Когда он обо мне тоскует
Поет ли, говоря такие слова:
«Бабочка моя летучая,
Милая пташечка-соловушка»?*

*Под горой, под ивушкой
Холодный родник течет.
Я бы слетала к тебе,
Бабочка моя летучая,
Милая пташечка-соловушка,
Если бы я была бабочкой.*

*Бабочек-то много;
Только поющих мало.
Тебе тоже, когда обо мне
тоскуешь,*

*«Бабочка моя летучая,
Милая пташечка-соловушка»,—
Надо знать говорить.*

Песня «Тал бересе» («Ивовые сережки»)

*Тал бересе, тал бересе,
Тал бересе талларда.
Сандугачым, эйтеп сайра,
Сейгэн ярым кайларда?*

*Экрэн искэн жил калкыта
Агидел камышларын.
Кем аерылмай, шулар белмэй
Аерылыу сагышларын.*

*Ивовые сережки, ивовые сережки,
Ивовые сережки на ивухе.
Соловей мой, скажи песней,
Где мой любимый?*

*Тихо веющий ветерок шелестит
Камышом реки Агидель.
Кто не расстается, тот не знает
Тоску после расставания.*

Монсу кичтэ тальян гармун
Кемнэр уйнагыр индэ?
Син булмагач кунелемне
Кемнэр юбатыр индэ?

Гармунынны тартып уйна
Урлэргэ менгэндэ дэ,

Онтасы юк улгэндэ дэ,
Герлэргэ кергэндэ дэ.

В грустные вечера тальянку
Кто же будет играть?
Если тебя нет, то мою душу
Кто же утешит?

Играй, растягивая гармонь,
Когда даже в гору

поднимаешься,
Чтоб не забылось до смерти,
Даже когда в землю уходишь.

Любят в Байшадах и более сложные для исполнения татарские песни, которые привлекают протяжной, задушевной мелодией. Они не подвластны любому исполнителю, т. к. требуют больших усилий и способностей, но их любят слушать, они общепризнанны, всеми любимы. Наиболее известные из них «Арыштарым» («Моя рожь») (А. Игебаев — В. Хабисламов), «Раушаниям» («Моя Раушания») (Ш. Галиев — В. Хабисламов), «Тенбоек булэк итмэ» («Не дари мне желтых кувшинок») (Я. Колмой — Т. Шарипов), «Мэтрушкэлэр» («Душица») и др. Их на татарском языке исполняют обычно признанные в деревне певуны Гильмиярова Ф., Каримуллина Е., Султангараева М., Ризванова Л. На вечере или в свободное от работы время в пору полевых работ по просьбе слушателей они поют вышеуказанные, а также другие песни.

Некоторые популярные современные татарские и башкирские песни переводят и на удмуртский язык «Беренче мухэббэт» («Первая любовь») (Э. Рашитов — С. Ситдикова), «Шингэн чэчкэлэр» («Завядшие цветы») (Р. Муслимов — Р. Хасанов), «Раушаниям», «Моя Раушания», «Кайтам индэ түган ягыма» («Вернусь в свои родные края»), «Зэнгэр кузлэр» («Голубые глаза»). Их переводят общими усилиями сами же жители деревни Байшады.

Песня «Шингэн чэчкэлэр» («Завядшие цветы»)

Яз кеннэренэ оло ямь естэп
Ак кошлар кайтты син киткэн
яктан.

Сэлэмнэренне алар эйтмилэр
Мина ерактан, мина ерактан.

Сина дип атап, чэчкэлэр
жыйдем.

Жыйган чэчкэлэр шинделэр
индэ.

Тулыс нуналэз шулдыр карыса,
Бурдоос берто тон кошкем
палась.

Саламгёсты соос уг ни верало
Мыным кыдёкысь, мыным
кыдёкысь.

Тыныд шуыса, сяськаос бичай.

Бичам сяськаос шуязы ини.

<i>Кайтыр эле дип кеткэн</i>	<i>Бертоз, дыр, шуыса, возьмам</i>
<i>Сунделэр индэ; сунделэр индэ.</i>	<i>Кысйзы ини, кысйзы ини.</i>
<i>Шингэн чэчкэлэр кабат</i>	<i>Шуям сяськаос нош ик жутскозы,</i>
<i>Кайтыу хэбэрен синнэн килгэч</i>	<i>Берто шуыса гожтэмед бере.</i>
<i>Сунгэн еметлэр кабнын январьы</i>	<i>Кысэм малпангёс нош ик</i>
<i>Сине кургэч тэ, сине кургэч тэ.</i>	<i>Тонэ адзыса, тонэ адзыса.</i>

*Весенний день украшая,
Птицы прилетают оттуда, куда ты ушел.
Приветливых вестей они не приносят
Мне издалека, мне издалека.*

*Думая о тебе, собрала цветы,
Собранные цветы завяли уже.
Надежды мои, что ты вернешься,
Погасли уже, погасли уже.*

*Завядшие цветы снова оживут,
Когда напишешь, что вернешься.
Погасшие мысли еще раз воскреснут,
Увидев тебя, увидев тебя.*

Удмурты д. Байшады очень быстро реагируют на новые песни, где бы их ни услышали: по радио, телевидению, кино или от приехавшего откуда-либо земляка. Появление хорошей песни почти никого не оставляет равнодушным. Сразу же после премьеры начинается ее разучивание. Прослушав песню в первый раз, стараются запомнить удобные для разучивания строчки, ее мотив. Далее любители обмениваются выученными строчками текста, мотивом, поправляют друг друга. При возможности повторного (2—3 раза) прослушивания полностью ее усваивают и очень часто поют. Легче и быстрее выучиваются новые песни, если их кто-то успел записать на магнитофонную ленту.

На торжественных праздничных концертах здесь поют также профессиональные башкирские и татарские песни о Ленине, партии, родине, героях.

Поэтический текст некоторых народных песен со временем населением видоизменяется, создаются местные варианты. В последнее время появилось несколько переделанных на современный лад шуточных песен. Так, используя мелодию татарской шуточной песни «Шестеро парней», в Байшадах сложили шуточную песню на местном материале для концертного исполнения на русском и татарском языках. В оригинале песни «Шестеро парней» поется о том, что в аул приехали парни погостить, и надо выбрать среди

них такого, чтоб внешне и внутренне был красивым. Современный вариант высмеивает всех колхозных специалистов, кроме председателя, который один оказывается подходящим парнем.

*Алты егет бездэ эшлэй,
Кайсы-ышай, жингэкэй?
Нормальной егетлэр икэн,
Только берсе бэлэкэй.*

*Алтсыннан сайла берсен,
Сайлама бэлэкэен.
Акчасы да, транспорты да,
Кылыгы зйбэт булсын.*

*Ветеринарны сайласам,
Безнен аулдаш индэ,
Аулдаш да, хэрэндэш дэ
Безгэ килешмэс индэ.*

*Шул парторгны сайлар идем,
Хатыны бар янында.
Ул да мешать итмэс ие,
Баласы бар ейендэ.*

*Агрономны сайлар идем,
Бик бэлэкэй шул буйга.
Буйлары да усэр иде,
Семьясы шул зур гына.*

*Инженерны сайлар идем,
Жияу дэ йермэс идем,
Только килгэн кешелэрнен
Характерын белмэйем.*

*Зоотехникны сайласам,
Мыйыгы да ак гына,
Бик деловой куренсэ дэ,
Эйткэн сузе буш гына.*

*Беренчесе, икеңчесе —
Бетте дэ идарасы,
Калды председателынын
Шэп кандидатуасы.*

*Ике машинасы да бар,
Акчасы да житэрлек,
Тартырга да урэнмэгэн,
Иськэннен дэ кургэн юк.*

*Шестеро парней у нас работает,
Который из них нравится, сноха?
Нормальные парни, оказывается,
Только один из них маленький,*

*Из шести выбирай одного,
Не выбери маленького.
И деньги, и транспорт,
И характер хорошим чтоб были.*

*Если ветеринара выберу,
То он односельчанин наш,
И односельчанин, и родственник
Для нас уж не подойдет.*

*Того, парторга, бы выбрала,
Но у него есть жена.
И это бы не помешало,
У него дома еще ребенок.*

*Агронома бы выбрала,
Очень уж маленький ростом.
Может, еще и подрост бы,
Но, оказывается, у него семья
большая.*

*Инженера бы выбрала,
Пешкой бы даже не ходила,
Только приезжих людей
Характера не знаю.*

*Если зоотехника выберу,
Даже усы у него лишь белые,
Даже если и деловым выгляди,
Но его обещанные слова пустые.*

*Первый, второй —
Вот и всё правление,
Осталась председателя
Отличная кандидатура.*

*У него и две машины есть,
И денег достаточно,
И курить не научился,
И выпившим никогда не видели.*

*Без жырладык шаян жырлар,
Гаиплэп калман индэ,
Узегез дэ безгэ килеп,
Шулай жырларсыз индэ.*

*Мы спели шуточные песни,
Не держите зла на нас,
Когда сами к нам приедете,
Также пойте и о нас.*

Подобные песни привлекают внимание окружающих и быстро усваиваются и распространяются.

Русские песни по численности, даже если и превосходят татарские, они не исполняются чаще удмуртских и татарских. Из них наиболее распространенными являются популярные в стране песни: «Ой цветет калина», «Огней так много золотых», «Виновата ли я?», «Рябинушка», «А кто-то третий», «Уральская рябинушка», «Алешенька».

Молодежи хорошо знакомы пионерские и комсомольские песни, исполняющиеся в торжественной обстановке в школе, в пионерских лагерях, на митингах («Взвейтесь кострами!», «Солнечному миру», «Не расстанусь с комсомолом», «Гимн Союза Советских Социалистических Республик», «Гимн демократической молодежи»).

Любят и поют здесь и современные эстрадные песни на вечерах, свадьбах, проводах в армию. Часто звучат песни «Старая мельница», «Через две зимы», «Идет солдат по городу», «Малиновка», «Звездное лето», «Яблоки на снегу».

Марийские песни в общем песенном репертуаре деревни составляют в целом небольшую часть. Но они являются любимыми и обязательными практически на всех деревенских праздниках и вечерах в клубе. Под марийскую плясовую мелодию поют частушки на марийском, удмуртском, татарском языках и одновременно пляшут.

Марийские частушки:

*Байшады ямьле, Байшады
ямьле,*

*Байшады красивые, Байшады
красивые,*

*Байшады вутыш тэмле.
Байшады удыр вылакын
Мурын куштышын ямьле.*

*Байшадинская вода вкусная.
В Байшадах молодежи много,
И парни, и девушки там красивые.*

*Айста назарышкаена,
Кичен пазар оугешли.*

*Давайте пойдём на базар,
Базар ведь один только раз*

бывает.

*Айста муралтин куштына,
Кичен концерт оугешли.*

*Давайте пойдём веселиться,
Концерт ведь один только раз*

бывает.

Молодежь поет также украинские песни («Ты ж мене пидманула», «Червона рута», «Распрягайте, хлопцы, коней», «Иванэ», «Иванко»). Поскольку эти песни выучены на слух, то текст поётся как слышится, как поняли, вперемешку с русскими и украинскими словами.

В песенном репертуаре д. Байшады насчитывается семь индий-

ских песен. Обычно молодежь записывает их на магнитофонную ленту во время демонстрации кинофильма. Потом начинается прослушивание записей и заучивание понравившихся мелодий; текст поется так, как слышится. Это песни из кинофильмов «Ты моя жизнь», «Мое имя — клоун», «Танцор «Диско» и др.

Хотя и реже, но встречаются песни и других народов страны и мира (молдавская, английские, польская).

Большой популярностью среди молодежи пользуются частушки удмуртские, татарские, русские, марийские. Часто они сопровождают народные пляски. Мелодии частушек разные. Имеются также и их переводы с татарского на удмуртский, или наоборот, с русского на удмуртский. Например:

на удмуртском языке:	то же на татарском:	подстрочный перевод на русский язык:
<i>Жужыт-жужыт гурезь зылэ</i>	<i>Биек-биек тау башына</i>	<i>На высокую, высокую гору</i>
<i>Кыкнамы тубом али.</i>	<i>Икэу мензек эле.</i>	<i>Вдвоем поднимемся.</i>
<i>Огмес огмы яратыса,</i>	<i>Бер беребезне яратып,</i>	<i>Друг друга любя,</i>
<i>Кыкнамы улом али.</i>	<i>Икэу яшзек эле.</i>	<i>Вместе проживем.</i>

А эту частушку поют на трех языках:

<i>Нылтӥс горд ыштанен ветло,</i>	<i>Кызлар кызыл ыштан кия,</i>
<i>Милемлы сӧддэз но эвэл.</i>	<i>Безгэ карасы да юк.</i>
<i>Кэзыр нылтӥс асьсэос лыкто,</i>	<i>Хэзер кызлар узе килэ,</i>
<i>Мыныса вайӥнэз эвэл.</i>	<i>Барып аласы да юк.</i>

*Девки в красных брюках ходят,
А для нас даже черных нет.
Девки сами к нам приходят,
За ними бегать смысла нет.*

Эту русскую частушку поют и на удмуртском языке:

<i>Меня милый провожал,</i>	<i>Монэ туганэ келяз вал,</i>
<i>У крылечка постоял,</i>	<i>Корказь дорын сылӥз вал,</i>
<i>Сколько звездочек на небе,</i>	<i>Инмын кӧня кизили вал,</i>
<i>Столько раз поцеловал.</i>	<i>Сӧня пол ик чупаз вал.</i>

Трилингвизм местной удмуртской молодежи позволяет ей исполнять частушки одновременно на трех языках, в одном куплете перемежая удмуртские, русские и татарские слова или строчки. Это обычно шуточные, юмористические частушки. Например:

<i>Без бит эле, без бит эле,</i>	<i>Мы ведь, мы ведь,</i>
<i>Без Байшады бит эле,</i>	<i>Мы байшадинские ведь,</i>
<i>Безнен белэн сулзшергэ</i>	<i>Чтобы с нами разговаривать,</i>
<i>Права иметь ит эле.</i>	<i>Добейся-ка ты права.</i>

*Ике таук, бер курица
Конькида катаются.
Минем кем белэн йергэнем
Тебя не касается.*

*Ана килэ автомобиль,
Шофёрэзлэн папирос.
Ачиз курит, нас не любит
Алла суккан матырос.*

*Петух поет, петух поет,
Элле тынлата микэн?
Часта, часта письма пишет,
Эллэ ярата микэн?*

*Две курицы, одна курица,
На коньках катаются.
Гуляю ли я с кем-нибудь,
Тебя не касается.*

*Вот идет автомобиль,
У шофера папироса.
Сам курит, нас не любит
Проклятый аллахом матрос.*

*Петух поет, петух поет,
Может, хочет, чтоб слушали?
Часто, часто письма пишет,
Может, любит он меня?*

Займствование удмуртами д. Байшады песен соседних народов происходит, как видно из приведенных примеров, на разных уровнях:

1) понравившуюся песню разучивают и поют на языках оригинала (русском, татарском, марийском);

2) переводят слова иноязычной песни и поют ее на удмуртском языке;

3) заимствуют полюбившуюся мелодию и сочиняют к ней свой удмуртский текст;

4) составляют тексты частушек в так называемом макароническом (удмуртско-русско-татарском) стиле, которые поют на популярные удмуртские, татарские, марийские или русские мелодии.

Как показало рассмотрение современного песенного репертуара деревни Байшады Бураевского района БАССР, находящейся в иноэтническом окружении, роль этнической среды в его формировании весьма значительна. Именно традиционной пестротой этнического окружения можно объяснить бытование в Байшадах значительного количества татарских и марийских песен и частушек. Длительные контакты, знание языка этнических партнеров делает широко доступным их песни. Заметим кстати, что в удмуртских деревнях Удмуртской АССР песенный репертуар главным образом удмуртско-русский, хотя встречаются и украинские, и некоторые другие песни².

Песенный репертуар деревни в целом — явление изменчивое: одни песни уходят, на их смену приходят другие, что связано с развитием средств массовой информации и ростом миграционной подвижности населения. Анализ песенного репертуара наводит на мысль о том, что влияние этнической среды в формировании песенного репертуара в прошлом было сильнее, чем в настоящее время, когда все больший вес в этом отношении приобретают средства массовой информации, благодаря которым в репертуар деревни проникают песни не только непосредственных этнических партне-

ров, но и других, порою территориально весьма далеких, этносов.

Таким образом, на формирование современного песенного репертуара деревни повлияли:

традиционная этническая культура,
этническая среда,
средства массовой информации (радио, телевидение, кино),
географическая подвижность населения.

Следует вместе с тем заметить, что современный песенный репертуар деревни Байшады при всем его разнообразии сохраняет удмуртское национальное своеобразие, поддерживаемое всей системой этнической культуры.

Описанный здесь процесс формирования песенного репертуара характерен не только для д. Байшады, но и для других удмуртских деревень Бураевского района и других деревень Башкирии, а также Татарии³. Видимо, можно считать его типичным для населения, находящегося в подобных деревне Байшады условиях.

СПИСОК ДИАЛЕКТНЫХ СЛОВ

абзикай — *тат.* брат
эара — от глагола «яраны», *здесь*: можно
эуом — от глагола «юны» пить
эылын — послелог «йылын» на, на вершине
ээмеэ — от *тюрк.* ямь — уют
индэ — частица уж, уже
күй — *тюрк.* напев, мелодия, песня
таратэ — от *тюрк.* глагола «таратыны» раздавать
учиськод — учкиськод
Уэри — Варзи (название реки)
эвэл (öвөл) — нет

¹ Подробнее об этом см. ст. в настоящем сборнике: *Христолюбова Л. С., Миннихметова Т. Г., Тимирзянова Р. Г.* Свадебные обряды удмуртов Башкирии; *Насибуллин Р. Ш.* Закамские говоры удмуртского языка / Дисс. канд. филол. наук. — М., 1972.

² Удмуртские народные песни: Из записей последних лет / Сост. А. Н. Голубкова, П. К. Поздеев. — Ижевск: Удмуртия, 1976. — С. 7—8.

³ См. например: *Спиридонов В. Н.* Удмуртско-татарские фольклорные связи / УдГУ. Дипломная работа. — 1988. — с. 15.

ОБРЯДОВЫЕ НАПЕВЫ СЕВЕРНЫХ УДМУРТОВ

(на примере Глазовского района)

В последнее время в среде музыковедов-фольклористов особенно возрастает интерес к исследованиям узколокальных явлений фольклорной традиции того или иного народа. Одни исследователи называют их местными региональными традициями¹, другие вводят термин «музыкальный диалект»². Так, по мнению В. Гошовского, «музыкальный диалект формировался на протяжении веков вследствие специфических исторических, социально-экономических и географических условий, а также как результат пережитков племенных различий внутри этнических групп, взаимодействия и влияния соседних народов»³. Эти обстоятельства и привели к возникновению региональных различий фольклора того или иного народа, образованию определенных песенных типов, закономерностей музыкального мышления, особенностей исполнительской манеры и т. д.

Исследование отдельных уровней местной фольклорной традиции и соотношение их с общенародной традицией — одна из важнейших задач этномузыкознания.

В этническом плане удмуртов традиционно подразделяют на северных и южных. Удмурты Глазовского района являются частью этнографической группы северных удмуртов.

В данной статье мы делаем попытку охарактеризовать особенности народно-песенной традиции северных удмуртов на примере Глазовского района Удмуртской АССР.

Многие исторические легенды повествуют о принадлежности предков северных удмуртов племени Ватка⁴. Представители этого племени обитали к северо-западу от современных границ республики, включая нижнее течение р. Чепцы и среднее течение р. Вятки⁵.

По многим параметрам ученые находят яркую диалектную специфику северных удмуртов. Этнографами замечено своеобразие в покрое и колорите женского и мужского костюмов, строительстве жилищ, убранстве, домашней утвари⁶.

В силу особых исторических условий, в которых происходило расселение северных удмуртов и русских, изучаемый нами регион

историки обозначают как «контактную зону», внутри которой «наиболее интенсивно протекало этническое и культурное взаимодействие»⁷. Хотя северная группа удмуртов испытала сильное влияние русской культуры, местные фольклорные традиции не потеряли своей самобытности. Особенности исторического развития северного региона сформировали языковые (северное наречие) и песенно-музыкальные особенности.

Еще с конца XIX в. североудмуртское музыкальное и поэтическое искусство привлекало к себе внимание как русских, так и зарубежных исследователей.

На раннем этапе зарождения удмуртской фольклористики многими учеными отрицалось существование у северных удмуртов песен в привычном понимании. В своей книге «Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний» Б. Гаврилов указывает на факт бытования у удмуртов Глазовского уезда не собственно песен, а только напевов, «на которые поются слова ой-дой шуомы (будем говорить: ой-дой), кызы гынэ каромы (как только сделаем?), озы гынэ каромы (как только сделаем), озы гынэ шуомы (как только будем говорить) и т. п.»⁸ Характеризуя эти напевы, Б. Гаврилов отмечает в них отсутствие «того разгула, той живой веселости, что слышатся в русских некоторых песнях». Б. Гаврилов одним из первых обнаруживает любопытное качество этих песен, а именно — сильное эмоциональное воздействие на исполнителей и некий «скрытый смысл»⁹.

Высказывания об отсутствии у северных удмуртов песен в традиционном понимании впервые опроверг известный исследователь глазовских удмуртов Н. Первухин. Он пишет: «Несмотря на прямое отрицание существования у удмуртов своих собственных, не взятых у русского народа, песен, уже те немногие образчики их, которые ныне нам удалось собрать, самым решительным образом доказывают несправедливость этого отрицания, — утверждают, что самостоятельные песни у удмуртов есть и теперь. Прежде же их было еще больше»¹⁰. Автор обращает внимание на народные названия песен данного региона, но не указывает на принципиальную разницу двух видов песен: крэзь и мадь. Н. Первухин лишь констатирует: «...слово «мотив» (по-удмуртски: «крэзь или крэжь», или «кырэзь») у нас обозначает не *allegro*, или *andante* или *maestoso*, — но ряд мелодий или напевов, сходных между собою, хотя и не совершенно тождественных»¹¹. И «удмуртское название песни собственно «мадён», но теперь обыкновенно говорят короче: «мадь», что значит в то же время и сказка... и даже загадка или притча»¹². Сходное название песни и народного прозаического жанра сказки («мадь») Н. Первухин пытается объяснить тем, «что древние удмуртские песни состояли главным образом из былин,

т. е. почти из тех же сказок», или тем, что «вобщем во всех удмуртских песнях эпический рассказ значительно преобладает над лирическим выражением чувств...»¹³ Последнее ценное наблюдение Н. Первухина об эпическом характере североудмуртской песни получит дальнейшее развитие в исследованиях фольклористов.

Некоторые замечания о песнях северных удмуртов были опубликованы Ю. Вихманном¹⁴. В ответ на высказывание Б. Мункачи о том, что «местное удмуртское население стало на последнюю ступень русификации...»¹⁵, Ю. Вихманн оптимистично утверждает: «Дела.. все же были не так плохи. Народная поэзия еще жива, хотя здесь русских элементов больше, чем где-нибудь»¹⁶. В своей работе, рассматривающей локальные особенности удмуртского фольклора, Ю. Вихманн приводит тексты песен глазовских удмуртов.

В истории собирания, изучения и публикации песенного фольклора северных удмуртов дореволюционного периода все упоминания о песне связаны либо с поэтическими и диалектными особенностями, либо с этнографическим описанием обряда. Единственной работой, содержащей сведения о музыкальной стороне песен, является третий эскиз Н. Первухина¹⁷.

В советский период одним из первых к фольклору северных удмуртов обратился удмуртский ученый, общественный деятель, этнограф, музыкант и поэт К. Герд. В 1929 году им были совершены поездки по разным районам Удмуртии, в том числе и по северным. Для нас особенно интересны высказывания К. Герда, сделанные уже в те годы, о социально-психологических причинах бытования своеобразных североудмуртских песен: «Как-то так складываются все обстоятельства вокруг удмурта, что он не может не петь, не может молчать. И то гнетущее социальное окружение, в котором он жил при царизме, и тяжелое экономическое положение заставляло его петь, заставляло его высказывать свои суждения в песне. Если у удмурта не хватает слов для выражения кошмарной тяжести установленных порядков, он тогда поет без слов, поет только одни мелодии: удмурты, живущие в Глазовском районе, поют в большинстве случаев без слов»¹⁸. С социальной точки зрения наблюдение К. Герда верно отражает положение североудмуртского крестьянства в тот исторический период, но поскольку явление «пения без слов» имеет древнее происхождение, причины его возникновения и бытования имеют иные, нежели только социальные, корни.

В тридцатые годы песни северных удмуртов были записаны русским композитором Д. Васильевым-Буглаем. В своей статье «Удмуртские песни» он акцентирует внимание на различиях южной и северной песни: «Южные песни гомофонны, одноголосны, в крайнем случае двухголосны. Северные песни полифоничны, многого-

лосны. Южные песни имеют зафиксированный текст. Северные песни без текста. Текст импровизации создается «на ходу»¹⁹. В многоголосных северных песнях Д. Васильев-Буглай замечает «целую систему подголосков и в верхних и в нижних голосах», поэтому рекомендует их записывать только с помощью фонографа²⁰.

В работе «Музыкальная культура Удмуртии» Н. Греховодов, Г. Корепанов и В. Юшкова рассматривают локальные черты удмуртского музыкального фольклора. В традиции северных удмуртов они выделяют, с одной стороны — песни на отдельные слоги и слова, не имеющие точного смысла, и, с другой стороны — сюжетные песни²¹.

Ряд песен северных удмуртов был представлен в сборнике «Удмурт кырзанъёс» М. Петрова²², изданном в 1936 году, а также в неопубликованном сборнике студента-хоровика Московской консерватории М. Бывальцева²³.

Существенные замечания о североудмуртском музыкальном фольклоре содержатся в статье известных советских музыковедов Е. Гиппиуса и З. Эвальд, основанной на имеющихся к тому времени записях народных песен²⁴. Авторы отмечают наличие на севере Удмуртии эпической традиции, которая представлена повествовательной охотничьей песней. Е. Гиппиус и З. Эвальд проводят аналогию этих песен с охотничьими песнями-импровизациями саамов, манси, хантов и других народов севера. Для песен этих народов характерно отсутствие устойчивого текста. Они представляют из себя свободную импровизацию, т. е. «ритмизованный напевом прозаический рассказ, описывающий в производственно-детализированных реалистических образах последовательность действий охотника»²⁵. Эти образы и композиционные каноны фигурируют в текстах свадебных и рекрутских песен северной Удмуртии. Авторы указывают на взаимодействие удмуртской песенной культуры с русской, которое «в ладовом отношении несоизмеримо больше, чем аналогичное взаимодействие между марийской и татарской песенными культурами»²⁶, помимо этого «современная удмуртская народная музыкальная культура интенсивно ассимилирует русское народное многоголосие, ...перерабатывая его через старую удмуртскую унисонно-гетерофонную хоровую традицию»²⁷. Намечая целый ряд задач для удмуртского этномузыкального знания, Е. Гиппиус и З. Эвальд обращают особое внимание на «собрание и изучение всех разновидностей североудмуртских песен-импровизаций — от наиболее ранних исторических типов производственных песен до современных советских песен», считая бытующий в данном регионе фольклор «наиболее существенным для исторического изучения удмуртского песенного фольклора» (разрядка наша. — М. Х.)²⁸.

Немалый вклад в изучение песенного фольклора северных уд-

муртов внес венгерский ученый П. Домокош. В своей «Истории удмуртской литературы» он отмечает позитивную роль исследователей, отвергнувших ложное представление о североудмуртской песне, и подтверждает мысль о наличии в северном регионе песен в традиционном понимании. Обращая внимание на «значительные различия музыкальной диалектологии, этнографии между северными и южными удмуртами», автор говорит о существовании двух типов удмуртской песни: нерасчлененной строфически «северной» песни и четырехстрочной строфической южной песни²⁹. Факт бытования «более архаичных северных длинных песен» венгерский ученый доказывает своеобразным месторасположением удмуртов на берегах Чепцы, которое отличается сравнительной изолированностью, благодаря чему здешние удмурты менее подвергались чужому влиянию, что, по мысли автора, способствовало сохранению более древних традиций³⁰.

В послевоенный период в сфере собирания и изучения удмуртского фольклора необходимо отметить деятельность фольклориста-музыковеда И. К. Травиной, которая с 1957 по 1959 год неоднократно выезжала в экспедиции в разные районы республики, в том числе и северные (Глазовский, Юкаменский, Балезинский). Результатом этой практической работы явился сборник песен и инструментальных наигрышей³¹. Для нас этот сборник наиболее интересен тем, что он содержит ряд публикаций (16 песен) исследуемого нами региона. Здесь следует выделить сделанные впервые записи так называемых «песен без слов». Говоря о своеобразии музыкальной стилистики удмуртских песен, автор выделяет следующие их особенности: декламационный склад, свободную ритмическую организацию и ведущую формообразующую роль мелодии.

Таким образом, история изучения североудмуртского песнетворчества имеет глубокие корни. Для удмуртского этномузыкального знания все имеющиеся исследования представляют огромную ценность в первую очередь как носители фактического материала, отражающего картину бытования фольклорных традиций.

В прошлом исследователи при сборе фольклора не ставили перед собой конкретных программ, поэтому запись песен имела эпизодический, случайный характер. В настоящее время музыковедами-фольклористами разрабатываются методы сплошного обследования всех населенных пунктов определенного региона с целью обозначения границ местных песенных стилей и выяснения степени сохранности традиционного обрядового фольклора.

Эта задача была поставлена и перед фольклорно-этнографическими экспедициями, организованными в 1985—1987 годах Удмуртским ИИЯЛ Уральского отделения АН СССР совместно с Глазовским пединститутом.

За три года экспедициями было охвачено 36 населенных пунк-

тов шести сельских Советов Глазовского района: Гулековского (д. Бабино, Тукбулатово, Коротай, Иваново, Макшур, Удм. Ключи, Поздеевка, Алексеевка, Гулеково); Дондыкарского (д. Дондыкар, Вильгурт, Портяново, Ягул, Сороково); Люмского (д. Тураево, Шудзя, Ниж. Колевай, Верх. Колевай, с. Люм); Кожильского (д. Кожиль, Ниж. Кузьма, Верх. Кузьма, Верх. Убыть, Карасево, пос. Дзякино); Сыгинского (д. Сыга, Колевай, Азамай, Кыпка, Извиль, Чура, Педоново, Штанигурт, Полынга, Порпиево); Ураковского (д. Отогурт). Были сделаны записи обрядов, примет, поверий, названий родовых объединений (воршудов), к которым принадлежали предки наших информаторов. Более трехсот песен, зафиксированных на магнитофонную пленку, являются доказательством живого, функционирующего и по сей день явления песенной культуры северных удмуртов.

В Глазовском районе сохранились архаичные напевы семейно-обрядового (свадебные, гостевые, похоронно-поминальные, рекрутские, личные песни) и календарного фольклора. Помимо этого широко звучат песни более позднего образования (как русские, так и удмуртские).

Поскольку специфика и границы песенного стиля того или иного региона определяются в первую очередь по обрядовому фольклору, на начальном этапе изучения североудмуртских песен мы ограничимся традиционными обрядовыми напевами семейно-бытового функционирования. В качестве календарных обрядовых песен глазовские удмурты используют русские народные песни, хотя в соседнем Красногорском районе, находящемся южнее Глазовского, нам удалось записать напевы удмуртского календарного фольклора. Причины отсутствия подобных напевов в Глазовском районе нами пока не выяснены.

На севере Удмуртии, как и в южных районах, распространена своя народно-песенная терминология. Песенная традиция северных удмуртов включает в себя два вида напевов: 1) *крезь*, или *голѳс* (напев, мелодия), из которых *крезь* более древнее название, а *голѳс* — понятие, возникшее на основе русского языка; 2) *мадь* (рассказ, повествование, песня) от *мадьыны* — загадывать, рассказывать, славить, петь³². Первый вид напевов — это так называемые «песни без слов» (*кылтэм кырзәнъёс*), или «песни на припевные слова», «песни с припевными словами»³³. Второй вид напевов — песни со смысловым поэтическим текстом (*мадьыса кырзан*).

Свадебный обряд обслуживают два напева: *сюан крезь* (мелодия поезжан со стороны жениха) и *ныл бѳрдытон крезь* (букв.: мелодия вызывания слез невесты), которую исполняли поезжане со стороны невесты перед отъездом из дома жениха³⁴. Эти напевы сопровождали весь свадебный ритуал.

Свадьба глазовских удмуртов представляла собой развернутое обрядовое действие. Поскольку свадьба являлась экономической сделкой между двумя родами, действия двух коллективов — родственников невесты и жениха — определяли весь ход событий. Поэтому свадебные напевы всегда исполнялись хором, выражая единство действий поезжан той и другой стороны³⁵. За невестой приезжали, как правило, нечетное число поезжан. Въезжали они в дом невесты с напевом *сюан крезь* (пример № 1, см. приложение). Своего апогея свадебное пиршество достигало в доме жениха. Помимо песни на напев «Сизьымдон сизьым» здесь звучали «песни на припевные слова», которые, в зависимости от микролокальных традиций, могли быть весьма индивидуализированными (примеры № 2, 3).

Драматическим эпизодом свадебного ритуала являлся обряд расставания невесты со своими родственниками, покидающими дом жениха. В это время поезжане со стороны невесты пели *ныл бёрдытон крезь*. Смысл этого обряда заключался в том, чтобы разжалобить невесту, потому что, согласно удмуртскому поверью, девушка, не плакавшая на своей свадьбе, будет несчастной в семейной жизни³⁶. Фольклористы *ныл бёрдытон крезь* определяют как причетную песню³⁷ (пример № 4). Необходимо отметить, что невеста не имела права веселиться и петь на свадьбе. Единственным моментом, когда она могла выразить свои чувства, было прощание с родственниками³⁸.

Следующим наиболее развернутым обрядом после свадебного являлся обряд принятия гостей, которому удмурты придавали большое значение. Гостевые церемонии сопровождали все семейно-бытовые и календарные праздники (кроме похоронно-поминального и родинного обрядов).

В Глазовском районе бытуют многочисленные напевы, связанные с гостеванием: песни встречи гостей (*куно пумитан мадь*), напев угощения гостей (*куно сектан крезь*), напев проводов гостей (*куно келян крезь*) (примеры № 5, 6, 7, 8).

Гостевой обряд являлся творческим актом. Каждая хозяйка могла иметь свой любимый напев, который она каждый раз исполняла во время угощения гостей. Порой напевы сочинялись непосредственно в ходе обряда. Импровизационность была характерна как для самого гостевого обряда, так и для гостевых напевов. Д. Васильев-Буглай писал: «В Удмуртии до сего времени встречается, когда хозяйка дома, угощая гостей, говорит каждому гостю приветствие-импровизацию»³⁹.

Во время похоронно-поминальной церемонии исполнялись горестный напев (*курукъяськон крезь*), представляющий из себя «песню на припевные слова», и горестная песня (*куруктон мадь, шайвыл крезь*), которая чаще всего является уже русской песней

или «жестоким» романсом («Прощайте, все мои родные», «Ходила я в лес по малину», «Я на той-то горе, где цветочки цветут», «Сижу я в темнице»). Эти песни пелись дома во время выноса покойника и на кладбище после захоронения⁴⁰ (пример № 9).

Для севера республики характерен богатый репертуар похоронно-поминальных песен в отличие от южных и центральных районов, где *ватон крезь* и *шайвыл мадь* не известны.

Обряд проводов рекрута сравнительно позднего происхождения. В Глазовском районе бытуют два напева: напев проводов солдата (*салдат голос*) и песня проводов солдата (*салдат келян мадь*). Если в качестве *салдат келян мадь* могли петь удмуртскую или любую русскую песню, то напев *салдат голос* импровизировали на припевные слова (примеры № 10, 11, 12).

На роль импровизации в рекрутском обряде в свое время обратил внимание Д. Васильев-Буглай: «В прошлом в Удмуртии, когда солдат отправляли на царскую службу, новобранец распевал прощальные слова — импровизацию, вспоминая свою жизнь от колыбели до ухода из дома»⁴¹. Даже и сейчас запись этих напевов на пленку не обходится без слез, без печальных, порой драматических, воспоминаний.

Таким образом, обрядовый фольклор семейно-бытового функционирования северных удмуртов составляют четыре группы напевов: свадебные, гостевые, похоронно-поминальные и рекрутские.

Существенной особенностью «музыкального диалекта» северных удмуртов является наличие жанра «песен на припевные слова». Эти песни не имеют словесных текстов в общепринятом понимании. Напевы представляют собой импровизируемые вокализации, исполняемые на отдельные слова, слоги, междометия, частицы. В некоторых напевах (свадебных, гостевых) разделы с припевными словами чередуются с разделами, содержащими смысловые словосочетания или предложения. Казалось бы, поэтические тексты этих песен лишены всякого смысла, но при более тщательном анализе он, как нам кажется, обнаруживается даже по отдельным словам, несущим только эмоциональную нагрузку.

Необходимо особо отметить бытование в Глазовском районе жанра личных песен. Построенные на принципах свободной импровизации, они исполнялись только для себя и в текстах содержали факты автобиографического характера. Подобные напевы записаны и в Кировской области, где народные исполнительницы их называют *весьяк крезь* («напев на все случаи жизни») ⁴². Изучение этого своеобразного жанра личных песен (песен «для себя», «автоммуникационных» песен) может дать представление о сложившихся и действующих «песенно-мелодических» нормах. Поскольку «интимное пение для себя в конечном счете определяется и формируется общей интонационной атмосферой эпохи»⁴³, факт

обнаружения этих песен представляет огромный интерес (пример № 13).

Жанр личных песен характерен для многих финно-угорских народов: обско-угорские «песни судьбы», саамские ёйги, автобиографические песни прибалтийских финнов (карел, ижор, сету)⁴⁴. Личные песни, с одной стороны, представляют собой эпическое повествование, с другой — являются эмоциональным самовыражением. Последнее проявляется в значительной доле импровизационности, в использовании междометий, частиц, припевных слов с целью создания мелодических распевов, чтобы как-то уйти от эпической декламации, от взаимодействия с речевой интонацией.

Обрядовые «песни на припевные слова» относятся к древнейшим пластам песенного фольклора, получившего распространение не только среди всего древнеудмуртского населения, но и среди других финно-угорских народов⁴⁵. До сегодняшнего дня образцы этого жанра сохранились только в северном регионе Удмуртии и прилегающих с северо-запада к границе республики Зуевском, Фаленском, Унинском и Слободском районах Кировской области.

Мнение исследователей о древнем характере происхождения «песен на припевные слова» основано на факте сохранности редких лексических элементов и форм слов, восходящих к общепермской финно-угорской культурной и языковой общности⁴⁶.

Причины возникновения «песен на припевные слова» и сохранения их до настоящего времени остаются неразгаданными. Среди множества предположений по этому поводу одно говорит о происхождении этих песен из инструментальных наигрышей⁴⁷. Это подтверждают: во-первых, совпадение названий песни и музыкального инструмента гусли — «крезь»; во-вторых, отсутствие слов в напевах; в-третьих, некоторые особенности музыкального материала, прежде всего — богатейшая импровизационность, сходная с инструментальной. Окончательное решение проблем генезиса данных песен может быть найдено, по-нашему мнению, путем исследования подобного явления у других финно-угорских народов.

Что же составляет специфику музыкального диалекта северных удмуртов? Думается, что наличие элементов импровизационности. Если у южных удмуртов распространена импровизация текста на строго заданную обрядовую мелодию, то на севере — импровизируется и сам напев. Для «песен на припевные слова» характерна растяжимость границы строфы. Протяженность напева и количество слогов могут быть разнообразными даже в вариантах одной певички. Поскольку комбинации из припевных слов постоянных функций в строфе не выполняют, они компануются по желанию певички. Несмотря на это, нам кажется, что в использовании этих текстовых комбинаций скрыты определенные закономерности, которые еще предстоит выявить.

Составные элементы поэтических текстов обрядовых «песен на припевные слова» — частицы, междометия — имели важное значение в русских протяжных песнях. Применение этих «вставок» рассматривается не в связи с поэтическим текстом, а в связи с композицией напева⁴⁸. В североудмуртских обрядовых «песнях на припевные слова» последовательность «вставок» тоже диктуется закономерностями развития напева. Но если для русской протяжной песни такие «вставки» «необходимы для естественного течения мелодического распева», то в североудмуртских обрядовых напевах, целиком построенных из «вставок», ощущается стремление к «естественному течению» не мелодического распева, а напевной декламации.

Музыкально-поэтическое своеобразие обрядовых напевов, сохранившихся до наших дней у немногих народов, особо выделяет их на фоне остальных жанров фольклора. Дошедшие до сегодняшнего дня образцы обрядового фольклора в музыкально-песенной системе удмуртов представляют огромную ценность. Именно в этом песенном слое сложились определенные интонационно-ритмические, мелодические и композиционные закономерности, которые свойственны данной этнической группе.

Таким образом, специфику «музыкального диалекта» северных удмуртов составляют следующие особенности:

1. Наличие «песен на припевные слова», в которых главную формообразующую роль играет напев, а текст, по существу, подчинен этому напеву и создает возможность независимого бытования последнего в данной традиции.

2. Импровизационный характер «песен на припевные слова». Импровизационность проявляется на всех уровнях: в тексте, в напеве и даже в процессе развертывания всего обряда, где эти напевы могли нести основную нагрузку либо отодвигались на второй план, чередуясь с необрядовыми лирическими песнями.

3. Диалектные черты ярко проявляют себя также в музыкально-стилистических особенностях (ладоинтонационных и метроритмических), многоголосии и т. д. Однако наряду со специфическими особенностями музыкального диалекта, фольклор северных удмуртов сохраняет также черты общенациональной песенной традиции и даже шире — финно-угорской. Обнаружение этих черт является темой отдельных исследований, но все же можно отметить ряд наддиалектных особенностей. Это, во-первых, полифункциональность напевов, когда один и тот же напев может функционировать в разных обрядах; и, во-вторых, отсутствие закреплённости напева и текста в обрядовом фольклоре.

Дальнейшее последовательное комплексное обследование данного региона республики ставит своей целью составление карт распространения мелодических типов обрядовых напевов с привле-

чением археологических, этнографических и лингвистических картограмм по элементам материальной и духовной культуры удмуртов.

В предстоящих полевых исследованиях в этом направлении планируется проведение серии продуманных экспериментов, которые заключаются в периодичной записи образцов обрядового фольклора в течение определенного времени от одной исполнительницы. Это поможет зафиксировать импровизационное многообразие в зависимости от индивидуальных особенностей исполнительской манеры певицы. Эти и другие пути исследования расширят наши представления не только об импровизационной специфике обрядового фольклора северных удмуртов, но и предоставят интересный материал по этногенезу удмуртского народа.

Приложение. Нотные примеры.

$\text{♩} = 80$ №1 Сюан крезь. Свадебный напев:

одна все

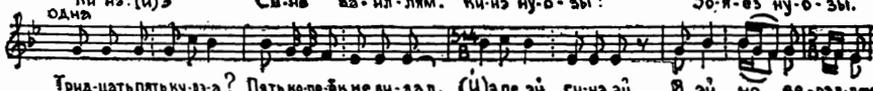


Си-зым-дон, си-зым па-ра-ен вык-тил-лям Тл-мыс-тон, тл-мыс па-ра-ен кош-ко-зы.

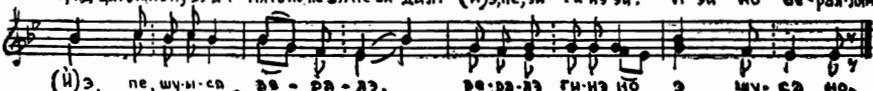


одна одна

Ки-нэ? (и)э Са-нэ ва-ил-лям. Ки-нэ ну-о-зы? Зо-я-ез ну-о-зы.



Трид-цать пять ку-э-э? Пять ко-ле-эки не ви-дал. (и)э, эй ги-нэ эй. Я эй но ве-ра-лям



(и)э, пе, шу-и-са. эе-ра-ээ, ве-ра-ээ ги-нэ но э шу-са ца.

$\text{♩} = 70$ №2 Сюан голос. Свадебный напев.



Гот, гот, гот го-дыр-ке, пе, ве-рай но я-ээ бен-а ве-ра-лом го-дыр ук-

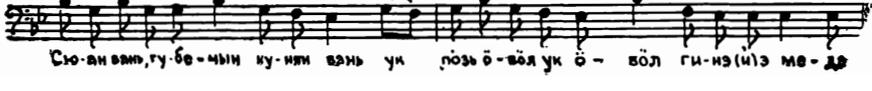


Эк но (и)э бен-а ги-нэ (и)э ве-ра-ээ ги-нэ но.

$\text{♩} = 80$



Сю-ан, сю-ан, пе, ги-нэ (и)э ве-ра-ээ я-ээ я-ээ ве-рай но.



Сю-ан вту, гу-бе-чын ку-ннэ вань ук позь о-воя ук о-воя ги-нэ (и)э ме-де

♩ = 76 Сюан пумитан крезь. №3 Напев встречи свадьбы.

бась - кыр-за-ло уг бен
 Ок - а ме-да но ок бен (и)э ве-ра-са.
 Жын-гыр, жын-гыр э бен, жын-гыр э бен а ме-да ок-а бен а ве-ра-лом
 Ок - а ме-да но ук бен а ве-ра-са.
 Ок бен, ок бен ук, ок бен (и)э ве-ра-ла ук.
 Ов ю ги-нэ (и)э ок и (и)э ве-ра-лом.

$\frac{N}{4}$ = 90 Ныл бордытон крезь. Мелодия вызывания слез невесты.

За-ни, за-ни бен ок ва-ла-са ме-да (и)э ги-нэ (и)э но го-дыр
 ик до(и) ме-да шум-ы-са ги-нэ
 Уг бен ук шум-по-то-зяд ме дам
 Тем, точ шу-э вал ме-да бен ве-ра-лом кадь ги нэ
 Гез ве-ра-са я бен ме-да (и)э кадь шу.

№5 Куно пумитан мадь. Песня встречи гостей.

♩ = 80

одна все

Кы-зы ме-да лык-ти-ды? Зе-чь-а ты ву-и-ды?

Чуп-чи ны-ды-сен-а, вы-жи ии-сен-а?

Га-жа-са-а, га-жа-тэк-а лык-ти-ды?

Мо-нэ ад-зем по-ты-са-уа ву-и-ды?

Га-жа-са ке лык-ти-ды, жо-ген си-эд-ю-о-ды,

Га-жа-тэк ке лык-ти-ды, ю-э-лэ.

Ой-до-лэ, кенъ-ес-пи-наль-ес, лю-кась-ка.

О-адо вы-лысь-кы-мысь ве-ра-лэ-ме.

Куно пумитан мадь. №6 Напев встречи гостей.

♩ = 60

Кы тысь, кы тысь, кы тысь ме да лык-ти-ды.

Кы тысь, кы тысь, кы тысь, кы тысь лык-ти-ды

Чуп-ча, Чуп-ча, Чуп-ча со-рысь лык-ти-мы

Чуп-ча, Чуп-ча, Чуп-ча со-рысь лык-ти-сы

Ма ии, ма-и, ма-и, ма-и, ма-и вы-жи-ды.

Ма ии, ма-и, ма-и, ма-и, ма-и вы-жи-ды.

♩ = 80 № 7 Куно сектан крезь. Застольный напев.

Me - да, ме-да, ме-да шу-и-са ме-да ук ги-нйяэ бен ве-ра-лэни бон.

Я лэ-уа ме да ук ги нэ шээ ли-бо но.

Ок-а ме да бен, ве ра-лэ ги-нэ, я-лам ук шу-и-са-ко но.

О... ок, ок, ок, ок, ок.

♩ = 69 № 8 Куно пумитан крезь Напев встречи гостей.

Го-ди, го-ди, го-ди, го-ди, но жы-льыр ве-ра-лом-а но

ок-а ме дам, ок-а ме дам но

жы ын, жы-ын, жым, жы-ын, жын я лам

Го-дыр, го-дыр, го-дыр, го-дыр, го-дыр

Жы-льыр, жы-льыр, шу-и-са ме-да, го-дыр ве-ра-лом-а но

Го-дыр, го-дыр, го-дыр шум ук

Ку-но. лык-тыл-лям ук, ку-но- ты сю-до-но-сек-та-чо ок.

Жы-льыр, жы-льыр, жы-льыр, ю-э, ю-э, си-е, си-е Эх!

♩ = 60 № 12 Салдат голос. Рекрутский напев.

Зон - ки бен кады шу - и - са ме - да, зон - ки бен кады ги - нэ ли - бо но
 Гы - дыр, Gy - дыр ве - ра - лом кады а ме да но
 (й)э шу - са. Трон - ки бы га - са ке ме пи - е - сы
 Зеч вет - ло ук, Зеч лык - тл, ке - ма - е вет - ло ук, пе.
 Сю - ра - сээ, пе, ма - тын мед лу оз шу - са, пе
 (й)э, пой Ох бен ве - ра - лэ ке ме - да (й)ос, нэ.

№ 13 Весяк крезь

Жин - гыр, пе, бен шу - нсь - ком, ве - ра - лом ги - нэ ме - да но
 Я - лам - а, пе, ва - сы ра - ся, пой, Gy - дыр - а ме - да
 Ги - нэ шу - и ук, я - лам - а ве - ра - сал но (й) ук.

¹ *Щуров В. М.* О региональных традициях в русском народном музыкальном творчестве // Музыкальная фольклористика.— М.: Советский композитор, 1986.— Вып. 3.— С. 11—47; *Мехнецов А. М.* Об особенностях песенного стиля старожилов Томского Приобья // Музыкальная фольклористика.— М.: Советский композитор, 1988.— Вып. 2.— С. 158; *Балашов Д., Марченко Ю., Калмыкова Н.* Русская свадьба.— М.: Современник, 1985.— С. 5.

² *Гошовский В. Л.* У истоков народной музыки славян.— М.: Музыка, 1971.— С. 19; *Гошовский В. Л.* Фольклор и кибернетика // Советская музыка.— 1964.— № 11.— С. 75; *Земцовский И. И.* Мелодика календарных песен.— Л.: Музыка, 1975.— С. 11.

³ *Гошовский В. Л.* Указ, соч.— С. 19.

⁴ Ватка но Калмез: Удмуртские народные легенды и предания / Сост. Кралина Н. П., Поздеев П. К.— Ижевск: Удмуртия, 1971; *Гаврилов Б.* Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губернии.— Казань, 1880.— С. 148.

⁵ *Генинг В. Ф.* Этногенез удмуртов по данным археологии // Вопросы финно-угорского языкознания.— Ижевск: Удмуртия, 1967.— Вып. IV.— С. 275; *Фотеев Г. К.* К истории становления удмуртско-русских этнокультурных отношений // Материалы к ранней истории населения Удмуртии.— Ижевск, 1978.— С. 69; *Гаврилов Б. Г.* Указ, соч.— С. 175.

⁶ *Лебедева С. Х., Атаманов М. Г.* Костюмные комплексы удмуртов в связи с их этногенезом // Проблемы этногенеза удмуртов.— Устинов, 1987.— С. 129; *Шутова Н. И.* Формирование этнографических групп удмуртов: К постановке проблемы // Новые исследования по этногенезу удмуртов / в печати.— С. 10.

⁷ *Фотеев Г. К.* Указ, соч.— С. 69.

⁸ *Гаврилов Б. Г.* Указ, соч.— С. 174.

⁹ Там же.— С. 174.

¹⁰ *Первухин Н. Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда.— Эскиз III.— Вятка, 1888.— С. 38.

¹¹ Там же.— С. 41.

¹² Там же.— С. 42.

¹³ Там же.— С. 42.

¹⁴ *Wichmann G.* Wotjakische Sprachproben, I. Lieder, Gebete und Zaubersprüche // JSFO, XI.— Helsingfors, 1893.

¹⁵ *Wichmann G.* Указ, соч.— С. VIII—IX.

¹⁶ *Wichmann G.* Указ, соч.— С. VII.

¹⁷ *Первухин Н.* Указ, соч.— С. 38—44.

¹⁸ *Герд К.* Вотяк в своих песнях. Гл. I: Песни о песнях // Вотяки: Сборник по вопросам экономики, быта и культуры вотяков / Под ред. К. Герда и проф. В. Налимова.— Кн. 1-я.— М., 1926.— С. 29.

¹⁹ *Васильев-Буглай Д. С.* Удмуртские песни // Труды УдНИИ.— Сборник 1-й.— Ижевск, 1935.— С. 38.

²⁰ Там же.— С. 39.

²¹ *Греховодов Н., Корепанов Г. Л., Юшкова В.* Музыкальная культура Удмуртской АССР // Музыкальная культура автономных республик РСФСР.— М., 1975.— С. 265—293.

²² *Петров М.* Удмурт кырзаньёс.— Ижевск, 1936.

²³ *Бывальцев М.* Удмурт калык кырзаньёс.— Ижевск, 1936 / РФ ИИЯЛ.— Оп. № 3.— Д. № 249.

²⁴ *Гиппиус Е. В., Эвальд З. В.* К изучению поэтического и музыкального стиля удмуртской народной песни // Записки УдНИИ.— Вып. 10.— Ижевск, 1941.— С. 61—87. Статья должна была предвартить сборник удмуртских народных песен, составленный Е. Гиппиусом и З. Эвальд. Начавшаяся Великая Отечественная война помешала его опубликованию. В настоящее время сборник готовится к изданию.

²⁵ Там же.— С. 67.

²⁶ Там же.— С. 77—78.

²⁷ Там же.— С. 74.

²⁸ Там же.— С. 74.

²⁹ *Domokos P. Az udmurt irodalom története.*— Budapest: Akademiai Kiado, 1975.— О. 28, 103.

³⁰ Там же.— С. 29.

³¹ *Травина И. К.* Удмуртские народные песни.— Ижевск: Удмуртия, 1964.

³² *Борисов Т. К.* Удмурт кыллокам.— Ижевск: Удгиз, 1932.— С. 175.

³³ Впервые этот термин был введен П. К. Поздеевым в книге К. Травиной «Удмуртские народные песни» (Ижевск, 1964).— С. 220.

³⁴ *Перевозчикова Т. Г.* Свадебная песня как основа воссоздания поэтических форм эпоса пермских народов // Проблемы эпической традиции удмуртского фольклора и литературы.— Ижевск, 1986.— С. 22.

³⁵ *Перевозчикова Т. Г.* Своеобразие жанра причитаний в удмуртском фольклоре // Финно-угорский музыкальный фольклор. Проблемы синкретизма.— Таллинн, 1982.— С. 46—49.

³⁶ *Перевозчикова Т. Г.* Своеобразие жанра причитаний в удмуртском фольклоре // Проблемы творческих связей удмуртской литературы и фольклора.— Ижевск, 1986.— С. 23.

³⁷ *Перевозчикова Т. Г.* Свадебная песня как основа воссоздания поэтических форм эпоса пермских народов // Проблемы эпической традиции удмуртского фольклора и литературы.— Ижевск, 1986.— С. 22.

³⁸ Там же.— С. 24.

³⁹ *Васильев-Буглай Д. С.* Указ. соч.— С. 37—40.

⁴⁰ *Христолюбова Л. С.* Семейные обряды удмуртов.— Ижевск: Удмуртия, 1984.— С. 99.

⁴¹ *Васильев-Буглай Д. С.* Указ. соч.— С. 37—40.

⁴² *Агре В. В.* Обрядовые песни без слов северной Удмуртии // Дипломная работа.— Свердловск, 1984.— С. 27. Суть — «постоянный напев», как изначально данный, «вечный», исполняемый в различных жизненных ситуациях с соответствующими модификациями.

⁴³ *Алексеев Э. Е.* Раннефольклорное интонирование: Звуковысотный аспект.— М.: Советский композитор, 1986.— С. 12.

⁴⁴ *Сенкевич-Гудкова В. В.* Элементы импровизации и традиционности на ранней стадии развития фольклора (на материале песенной лирики кольских саамов) // Русский фольклор.— М.; Л.: Наука, 1960.— Т. V.— С. 127—145; *Кондратьева С.* Традиционная карельская народная песня (жанры, формы и пути развития) // Проблемы изучения финно-угорского фольклора.— Саранск, 1972.— С. 271—283; *Сенни Тимонен.* Автобиографическая песня: смежная форма между эпикой и лирикой // Шестой международный конгресс финно-угроведов / Тезисы докладов: Фольклористика, литературоведение.— Сыктывкар, 1985.— Т. III.— С. 83.

⁴⁵ *Кондратьев М. Г.* К вопросу о типологии чувашской народной музыки // Чувашское искусство: Труды Чувашского НИИ.— Чебоксары, 1976.— Вып. 70.— С. 53—73.

⁴⁶ *Поздеев П. К.* Русские заимствования в песенном творчестве удмуртов // Проблемы изучения финно-угорского фольклора.— Саранск, 1972.— С. 74.

⁴⁷ *Агре В. В.* Обрядовые песни без слов северной Удмуртии // Дипломная работа.— Свердловск, 1984.— С. 28.

⁴⁸ *Земцовский И. И.* Русская протяжная песня: Опыт исследования.— М.: Музыка, 1967.— С. 72.

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ МУЗЫКАЛЬНОГО СТИЛЯ ОБРЯДОВЫХ ПЕСЕН УДМУРТОВ КУКМОРСКОГО РАЙОНА ТАССР

Изучение музыкально-песенной культуры удмуртов, проживающих на территории правобережья реки Вятки, было начато венгерскими исследователями Л. Викаром и Г. Берецки. Нам известна статья этих авторов, характеризующая наиболее общие черты музыкального языка удмуртских песен, записанных ими в нескольких деревнях Кукморского, Балтасинского районов Татарии, в д. Карлыган Марийской АССР¹. Экспедиции Удмуртского ИИЯЛ УрО АН СССР 1981—1987 гг. в Кукморский район ТАССР открыли нам богатейший и самобытный пласт удмуртского песенного фольклора.

Кукморский район расположен на северо-востоке Татарии и граничит с Кировской областью на севере и с Удмуртией на востоке. По последним данным, в Кукморском районе проживает 50,7 тыс. человек². Примерно одну пятую часть населения составляют удмурты³.

Исследования по этнической истории последних лет, проводимые Удмуртским ИИЯЛ и УдГУ, позволяют судить о том, что удмуртские поселения правобережья реки Вятки, куда входит и Кукморский район, являются остатками былого сплошного расселения древних удмуртов, истоки которого прослеживаются с эпохи энеолита — бронзы⁴. В силу исторических условий удмурты правобережья Вятки оказались изолированными от основного этнического массива. Длительное интенсивное иноэтническое (в основном тюркское) воздействие на эту группу удмуртов обусловило их раннюю этническую консолидацию⁵.

Музыкально-песенный фольклор кукморских удмуртов, относящийся к южной традиции, представляет собой интересное явление, соединяющее в себе древнейшие элементы этнокультуры и новообразованный пласт поздней традиции. Особенности исторического развития удмуртов правобережья Вятки как нельзя лучше способствовали сохранению традиционного пласта — обрядового песенного фольклора.

Наш интерес к обрядовым песням был обусловлен своеобразием музыкального языка, выделяющего их из общей системы уд-

муртского песенного фольклора. В настоящей статье рассматриваются обряды, бытующие или бытовавшие в начале текущего столетия и сохранившиеся в памяти людей старшего поколения, с точки зрения характера функционирования песен в них, раскрываются некоторые музыкально-стилистические особенности обрядовых песен.

Обряды, записанные нами на территории Кукморского района, можно разделить на календарные и семейно-родовые, по форме и содержанию восходящие к временам общинно-родовых отношений.

Календарные обряды удмуртов, как и у большинства финно-угров, имели аграрный характер. Их смысл заключался в просьбе сохранить урожай, уберечь от болезней и падежа скота. Гораздо позднее, в связи с массовой христианизацией местного населения, древние календарные обряды стали приурочиваться к православным религиозным праздникам.

Календарные обряды в Кукморском районе группируются в три цикла: зимне-весенние, весенне-летние и осенние.

В феврале, за 8 недель до пасхи, справляли масленицу (*вõй дюон*). Праздновали 3—4 дня, катаясь на лошадях, украшенных платками, колокольчиками. Во время масленицы кукморские удмурты обычно справляли свадьбы, вероятно, поэтому напев масленичной песни (*вõй дюон сям*) совпадает с напевом свадебной песни (*сюан сям*). Однако следует при этом заметить, что сами информаторы считают их разными. Так, в д. Старая Кня-Юмья на вопрос, одинаковы ли напевы свадебной и масленичной песен, был получен отрицательный ответ.

В доказательство исполнители спели идентичный свадебному масленичный напев, но на полтона ниже и с некоторыми вариантными изменениями. Таким образом, разные по назначению песни, несмотря на явное типологическое сходство, в сознании народных исполнителей ни в коей мере не смешиваются.

Ранней весной, в марте, проводился обряд катания с гор (*мискылян* — лит.: нискылан). Мы записали его только в двух деревнях, расположенных в крайних точках района: Куркино и Верхняя Шунь. В остальных деревнях района этот обряд, по сведениям информаторов, не проводили. Во время обряда жители деревни собирались около горки, катались на санях по несколько человек. В д. Верхняя Шунь существовали два различных напева этого обряда. Первый из них пели перед катанием, созывая друг друга песней:

*Чалелэ, чалелэ мискыляны,
Отъыса, отъыса уд лыктйське,
Лыктйды ке, кошкыны уд то-
дйське.*

*Собирайтесь, собирайтесь
кататься.
Зовешь, зовешь — не дозовешься.
Придете и разойтись не можете.*

Вечером после катания, гуляя по деревне, пели уже другую песню, слова которой непосредственно с обрядом не связаны.

В д. Куркино, в дни катания с горы, пелась только одна песня, текст которой содержит прямое приглашение покататься:

<i>Мискыляны, ай чалелэ, ай,</i>	<i>Кататься, ай, собирайтесь,</i>
<i>чалелэ,</i>	<i>собирайтесь.</i>
<i>Гурезь бордтй тыгыляны,</i>	<i>С гор кувыркаться, кувыркаться.</i>
<i>тыгыляны.</i>	<i>Потом, потом не позовем,</i>
<i>Бераз-бераз ум өтелэ, ум өтелэ,</i>	<i>не позовем.</i>
<i>Милям өтеммы та луоз, та луоз.</i>	<i>Приглашаем последний раз,</i>
	<i>последний раз.</i>

По-видимому, прежде катанье с горы было частью празднования масленицы. Само название песни «мискылян» исполнители из дер. Куркино воспринимают как «песню проводов зимы».

Аналогичные обряды катания с гор известны по литературе как в северных, так и в южных районах Удмуртии⁶ Катание с гор имело магический смысл: оно, по народным поверьям, должно было обеспечить высокий рост конопли.

Типологически близкие параллели находим у родственных финно-угорских народов. В Эстонии во время катания с горки исполнялись масленичные песни. «Целью этого широко распространенного у прибалтийско-финских народов обычая было обеспечение хорошего роста льна предстоящим летом»⁷.

Весенне-летний цикл включает в себя несколько обрядовых праздников: акашка, семык, Петров день. В некоторых деревнях очередность проведения того или иного обряда весенне-летнего цикла разная и зависит от местных традиций. Исходной датой является время проведения праздника встречи весны и начала пахотных работ, называемого *акашкá*. Это один из самых значительных и ярких аграрных праздников. Его смысл заключался в обеспечении будущего урожая.

Акашкá делилась на две части — празднование в деревне и выезд на пашню. Первую половину праздновали от одного дня до недели. Ее обязательным элементом была обрядовая трапеза в своем доме и у родственников, проживающих в этой же деревне. Из угощений готовили гуся (*акашка зазег*), мучные блюда (*куарнянь, чек-чегей*), варили яйца. В празднование акашки у кукморских удмуртов входил специфический обряд — урай карон. Он состоял в том, что молодежь верхом на лошадях объезжала деревню, заезжая во все дворы, где хозяйева давали им чек-чегей, яйца. Перед лошастью снимали шапки и молились. Встречающие лошадь на улице кричали: «Урай!»⁸

Этнограф Владыкин В. Е. считает, что подобные элементы

«культы лошади возникли с появлением плужного земледелия, т. е. тогда, когда лошадь стала играть видную роль в крестьянском хозяйстве»⁹.

Существовал специально приуроченный к этому празднику напев (*акашка сям*). Пели его дома за столом или на улице.

Вторая половина обряда — выезд на пашню. Первым выносил семена самый старый и уважаемый мужчина. Кроме семян, сеятель раскидывал по пашне яйца, которые подбирались детьми. Сведений об исполнении песен во второй половине обряда не сохранилось. В настоящее время этот древний языческий праздник проводится в дни пасхи, довольно прочно ассоциируясь в народном сознании с этим христианско-религиозным праздником. При этом сохранялась лишь первая его часть — празднование в деревне, сопровождающееся приуроченной песней.

Сразу после пасхи около речки, а чаще просто на холме, ставили сделанные из шестов качели высотой 2,5—3 м. Вечерами после работы возле качелей собиралась молодежь. Пока один или двое (чаще девушка с парнем) качались, другие водили хороводы, играли. От людей старшего поколения мы записали несколько качельных и луговых песен, которые пелись на лугах, около качелей.

На качелях качались в течение семи недель, до троицы, называемой здесь *семьк*. Некрещеные удмурты отмечали *семьк* на 7-й четверг после пасхи, крещение — на 7-е воскресенье.

В ночь на троицу не спали, до рассвета гуляли. В деревнях Старая Кня-Юмья, Иштуган и Балды-Кня существовала ночная троицкая песня (*семьк уй сям*), которую пела ночью молодежь, гуляя по улице деревни.

Перед рассветом ломали качели, в некоторых деревнях (Починок-Сутер) устраивали костер. Когда костер догорал, при первых лучах солнца все шли собирать травы для бани, обязательно старались украсть дрова с чужого двора. Эта часть обряда сейчас уже нигде не проводится. Последующая часть оказалась более устойчивой и проводится почти повсеместно. Днем после бани взрослое население идет на кладбище «помянуть мертвых». На кладбище угощают друг друга, оставляют пищу для покойника, разбрасывая крупу по могиле, молятся. В июне 1987 г. мы были свидетелями исполнения обряда поминания на кладбище в д. Ошторма-Юмья. Отличительным моментом этой части обряда в местной традиции оказалось исполнение троицкой песни (*семьк сям*) прямо на кладбище. После поминания родственники становились в полукруг и пели. По свидетельству информаторов из д. Вуж Канисар, в этой и близлежащих деревнях также существует традиция пения на кладбище. В остальных деревнях района петь на кладбище считается великим грехом.

В трех вышеназванных деревнях (Ст. Кня-Юмья, Иштуган, Балды-Кня) мы записали тройскую песню, заинтересовавшую нас манерой исполнения и текстом. В Старой Кня-Юмье ее поют на лугу после посещения кладбища, ударяя ладонью по губам. На открытом пространстве создается эффект эха. Текст песни содержит рефрен «бебыл газиза», смысл которого сами исполнители затруднились объяснить:

*Чалма сяськадэ бичатэк кыли,
Бебыл газиза,
Али уз төлзы шуыса.
Верано кылме вератэк кыли,
Бебыл газиза,
Али уз кошкэ шуыса.*

*Цветы не собрав, оставила,
Бебыл газиза.
Еще не отцветут, думала.
Желаемые слова недосказала,
Бебыл газиза,
Еще не уйдут, думала.*

Вполне вероятно, что когда-то слова рефрена несли в себе определенный смысл, впоследствии утраченный.

Судя по этнографической литературе конца XIX — начала XX вв., обычай весеннего качания на качелях был известен удмуртам разных районов¹⁰. У Б. Гаврилова встречается упоминание о самих качельных песнях, сопровождавших качание¹¹.

Качельный обряд известен многим народам. И. И. Земцовский приводит несколько примеров качания весной у южных славян, турков, литовцев, русских¹². Подробно описывает весеннее качание в Эстонии Х. Т. Тампере¹³. Связанный с промысловым культом обряд качания весной на мужских и женских качелях, различных по устройству, существовал до недавнего времени у кетов¹⁴.

Функции весеннего качания были различными; обеспечение роста хлебов, урожая льна, здоровья на все лето, возрождение убитых животных. «По древним магическим представлениям,— пишет И. И. Земцовский,— качание возрождает... Магия качания у многих народов является магией плодородия. Когда качаются в основном девушки, то это имеет двойной смысл, ибо направлено на обеспечение как урожая, так и деторождения»¹⁵.

Следующий праздник, в котором песня является одним из элементов обрядности,— *Петров день* (12 июля). В Удмуртии праздник называется *гербер, гужем юон, куарсур, петрол, петрол нунал*: «Летний праздник, проводимый в последние дни летнего солнцестояния, ... последний праздник земли, ... последний летний праздник»¹⁶. Праздновали Петров день всей деревней, проводили общественное моление, на котором ели освященную пищу (обычно для праздника резали барана). Смысл моления заключался в просьбе сохранить урожай. В д. Ошторма-Юмья со смешанным национальным населением (удмурты и крещеные татары) мы записали приуроченную песню Петрова дня (*Петров сям*), интона-

Саму свадьбу обычно справляли в масленицу. Сейчас сроки устанавливаются более свободно. Праздновали, как правило, в доме невесты от 2—3 дней до недели. Для современных свадеб характерно сжатие обряда до одного вечера. На свадьбу приглашали родственников со стороны жениха (*сюанчиос*). В отличие от южной свадебной традиции с характерной строгой дифференциацией свадебных напевов (в доме невесты исполняются песни рода жениха — *сюан гур*, в доме жениха рода невесты — *бõрысь гур*), в Кукморском районе существует один свадебный типовой напев. Его поют во время свадьбы в доме невесты родственники жениха (*сюанчиос*) — стоя и притопывая на сильную долю такта попеременно каждой ногой. В доме жениха, куда обычно приглашали через некоторое время родственников со стороны невесты (*виль кудо*), пели неприуроченные песни — гостевую праздничную (*дюон сям*), плясовую (*дюшан или чабата*).

Очень ярко проходил в свое время и обряд проводов рекрута в армию, длившийся около недели. За это время будущий солдат объезжал с друзьями на лошади своих родственников в деревне. В каждом доме их угощали. Песня проводов солдата (*солдат келян сям*) звучала и дома, и на улице. В день проводов за призывником шли все друзья и родственники. В д. Куркино провожающие становились в два ряда друг против друга, запевала в первом ряду начинал песню, остальные подхватывали. Нами записан в районе один типовой напев песни.

Кукморским удмуртам был известен поминальный обряд *йырпыд сётон*. В прошлом его проводили через определенное время после смерти родственника с обязательными атрибутами: закалывали животное (для женщины — корову, для мужчины — лошадь) и варили в семейной куале голову и ноги.

На похоронах открыто выражать свои эмоции (громко плакать, причитать), как и у всех удмуртов, здесь не принято. Характерно присутствие свадебного элемента на похоронах молодой девушки — пение песни проводов невесты (*ныл келян сям*).

Многие из обрядов в настоящее время уже не проводятся. Сохранившиеся обряды (*акашка, семьк, сюан, солдат келян*) претерпели существенные изменения в связи с потерей первоначальной магической функции. Отсюда исходит и изменение роли песни в обряде. Если вначале смысл обрядовых песен, как и совершаемых действий (катанье с горы, качанье на качелях и другие), несомненно, был магическим (стремление повлиять на результаты сельскохозяйственного труда, на будущую счастливую супружескую жизнь и т. д.), то в настоящее время обрядовые песни приобрели значение «символических ассоциаций» с сопутствующим возрастанием художественно-эстетической функции¹⁷.

Необходимо попутно отметить и другую особенность: обрядо-

вые песни являлись и являются в сохранившихся обрядах частью ритуального коллективного действия, имевшего в прошлом, кроме магической, и другие функции, в том числе социально-регламентирующую. Личностное начало в обряде почти полностью отсутствовало за исключением некоторых моментов свадьбы, проводов солдата, а сама песня являлась выражением эмоций всего коллектива — общины. Вероятно, отчасти этим явлением можно объяснить преобладающую традицию ансамблевого пения в Кукморском районе.

Обрядовые песни кукморских удмуртов представляют собой древнейший слой песенного фольклора. Венгерский музыковед-фольклорист Л. Викар отмечает удивительную сохранность мелодий этого региона (Кукморский, Балтасинский районы ТАССР, Мари-Турекский — Марийской АССР): «Если эта музыка сохранила свой характер нетронутым во время беспрецедентных социальных изменений XX в., как много она должна была сохранить в ходе предшествующих веков»¹⁸.

Обрядовые песни обладают характерными музыкально-стилистическими особенностями: узким, в основном большетерцовым диапазоном звуков в напевах, декламационной основой мелодики. Музыкально-стилистическая однородность обрядового пласта позволила применить наджанровый метод анализа.

Обращает на себя внимание своеобразная манера исполнения: обрядовые песни кукморскими удмуртами поются эмоционально ровно, на одной динамической линии (между *mf* и *f*), неторопливо, без агогических вариаций, в основном в низком регистре, открытым звуком. Исследователи удмуртской народной песни А. Н. Голубкова и П. К. Поздеев отмечают своеобразную носовую («гобойную») окраску звука, справедливо связывая ее с фонетическими особенностями речи этого региона¹⁹.

Народные исполнители владеют тончайшими нюансами вокального пения — глиссандированием, выведением филигранных узоров, форшлагов. Кукморские удмурты вобрали в себя и некоторые черты традиционного пения татар: те же орнаментальные украшения, голосовые скольжения. Более того, татарские песни удмурты поют так, что даже искусшенному слушателю порой бывает трудно определить, не зная поющего, его национальность. В связи с этим кажется небезынтересным пример «обратного» характера: в д. Ошторма-Юмья мы попросили одну татарскую исполнительницу, в молодости славившуюся на всю округу голосом, спеть несколько удмуртских песен. Но в ее исполнении именно удмуртских песен был утрачен особый колорит национального, заложенного в любом исполнителе-удмурте. Влияние татарского народного исполнительского искусства проявляется сильнее и ярче к югу, к границе с Мамадышским районом.

Характерной особенностью певческой манеры, отмеченной в свое время Л. Викаром, является нечеткое интонирование терции в некоторых напевах, без ясно выраженной мажоро-минорной окраски²⁰. Интонирование такой нейтральной терции не является индивидуально-творческой исполнительской манерой или характерной особенностью песен какого-либо определенного жанра, поскольку мы записывали разножанровые песни с нечеткой мобильной терцией как у одного исполнителя, так и у целого коллектива и в разных деревнях района. По-видимому, нечеткое интонирование терции было присуще исполнительской манере кукморской традиции изначально.

Песенная культура удмуртов Кукморского района является однополосной. Встречаемое многоголосие относится к древней унисонно-гетерофонной традиции удмуртского фольклора.

В ладово-интонационном отношении обрядовые песни объединяются в две неравные группы: основная часть песен имеет звукоряд с большетерцовой ячейкой (типа до-ре-ми; до-ре-ми-соль; до-ре-ми-соль-ля), меньшая — с трихордовой (типа до-ре-фа; до-ре-фа-соль). Принципы интонирования восходят к ранним формам с общей нисходящей направленностью мелодического движения, с многократно утверждающимся нижним конечным устоем, преимущественно поступенным движением.

Как известно, интервал малой секунды чужд ангемитонным системам²¹. В обрядовых песнях кукморских удмуртов смежный полутон встречается в двух случаях: 1) в качестве хроматического вспомогательного к 3-й ступени с дальнейшей его нивелировкой:



2) и в качестве вводного вспомогательного к 1-й ступени. Если в первом случае ладовое мышление остается в пределах ангемитоники, то в последнем — происходит своеобразное наложение ладовых систем — ангемитонной и гемитонной.

По форме обрядовые песни представляют собой 1- или 2-строчные напевы: AA₁; AB; ABB₁. Четырехстрочный песенный текст образует поэтическую строфу, которой обычно соответствует форма мелострофы AA₁A₂A₃ (однострочный напев) или ABA₁V₁; AB//:A₁V₁::// (двухстрочный напев).

В двухстрочном напеве оба предложения могут быть сходными или несходными. Обычно мелодической строке соответствует одна стихотворная строка. Но границы мелодии и текста — строки могут и не совпадать, как, например, в песне обряда акашка (пример № 1).

В соотношении поэтического и мелодического начал в качестве

общего принципа можно говорить о незакрепленности текста к напеву — явлению, характерном для всего удмуртского обрядового фольклора. Один и тот же текст может петься на различные мотивы как при сходной ситуации, так и при несходной. Во всех случаях в пределах вариантной природы фольклора выявляется стабильность мелодии и мобильность текста, т. е. поэтический текст «приспосабливается» к различным напевам. В этом случае в текст добавляются частицы «но», «ай», «гинэ», расширяются слова: бадьпу — бадь(а)пу, курласьтэ — кур(а)лэсьтэ, переносятся начальные фразы поэтического текста.

Сравним один текст в трех напевах, имеющих различный мелодический тип — качельный и двух луговых. За исходную поэтическую модель примем однострочный напев луговой песни (пример № 2) со слоговой нормой в первой строке 9+8. В двух других песнях ей соответствуют первая и вторая строки напевов, имеющие слоговые нормы 12+11 (луговая песня) и 12+6 (качельная песня). В первом случае увеличение слогов в обеих строках осуществляется за счет частиц «но», «гинэ»; во втором случае в первой строке происходит увеличение, а во второй — уменьшение слогов за счет несоответствия окончания музыкальной и поэтической строки, отсюда — словообрыв в конце первой музыкальной строки.

Ритмика раннетрадиционного фольклора кукморских удмуртов разнообразна. В песнях, связанных с движением (луговые, часть качельных), отчетливо выявлена метрическая акцентность, ритмическая периодичность. Свадебные, некоторые песни обряда акашкá характеризуются нечетной метричностью (размер 7/8, 5/8). Большинство обрядовых песен имеет квантитативную природу

ритма — удлинение неакцентных долей:  (ямбический тип);  (бакхический тип) ²².

Народные песни кукморских удмуртов представляют собой самобытную фольклорную традицию. Основные мелодические качества обрядовых песен (общее нисходящее мелодическое движение, узкий диатонический звукоряд, — в основном терцовый, некоторые особенности ритмики — квантитативность) относятся к древнейшим чертам финно-угорского фольклора, восходящим к временам угро-финской общности.

Венгерский исследователь Л. Варгяш, отмечая повсеместное бытование трихорда ми, ре, до в песнях удмуртов, проживающих в Татарии, соотносит их с мордовскими плачами ²³. Он считает, что короткомасштабные терцовые и квартовые напевы с нисходящим движением принадлежат к коренному пласту музыки финно-угорских народов ²⁴.

Исследуя эстонские свадебные одностроичные напевы, И. Рюттел отмечает сходные черты музыкального языка в похоронных и свадебных причитаниях, заклинаниях и некоторых эпических песнях коми, похоронных и свадебных причитаниях, некоторых свадебных и календарных песнях мордвы, обрядовых песнях южных удмуртов ²⁵.

Таким образом, глубокое изучение локальных особенностей музыкально-песенного фольклора отдельных диалектных удмуртских групп в контексте исследования общей истории и культуры края наряду с выявлением художественных ценностей, несомненно, может быть полезным при решении некоторых спорных вопросов этнической истории удмуртов.

♩ = 112 №1 Акашка сям. Песня обряда акашка,

Ар-скын но лык-тэм но ту-рә...
га-е д(э), бу сы но шо-рын но гу-р(э)ля, дыр.

♩ = 80 №2 Возь выл сям. Луговая песня.

Возь вы-лын сясь - на(и) ны - зыи зу - жа,
озь - ы зу - жась - ком а - чи - мес.

♩ = 68 №3 Возь выя сям. Луговая песня.

Возь вы - лын но сясь - на ги - нэ ны - зыи жу жа,
озь - ы жу - жась - ком ги - нэ но а чи - мес

♩ = 66 № 4 Зочыран сям. Качельная пёсня.

Вось вы - лын сясь - ка но(й) кызь - вы зу - жа, озь вы зу..

зу - зясь-ном а - ми - меа.

¹ Vikar L. Votjak Trichord Melodies // *Studia Musikologica*.— Budapest, 1969.

² Татарская АССР. Административно-территориальное деление.— Казань, 1986.— С. 118.

³ Кельмаков В. К. Кукморский диалект удмуртского языка / Дисс. канд. филол. наук.— М., 1970.— С. 28.

⁴ Атаманов М. Г. Из истории расселения воршудно-родовых групп удмуртов // *Материалы по этногенезу удмуртов*.— Ижевск, 1982.— С. 91, 107—109, 121—122; Его же: Расселение удмуртов по данным этнопонимии // *Проблемы этногенеза удмуртов*.— Устинов, 1987.— С. 87—90; *Голдина Р. Д.* Проблемы этнической истории пермских народов в эпоху железа (по археологическим материалам) // *Проблемы этногенеза удмуртов*.— Устинов, 1987.— С. 23, 29—30, 32; *Гришкина М. В.* Численность и расселение удмуртов в XVIII в. // *Вопросы этнографии Удмуртии*.— Ижевск, 1976.— С. 106; *Кельмаков В. К.* К истории удмуртов правобережья Вятки // *Материалы по этногенезу удмуртов*.— Ижевск, 1982.— С. 128—144; *Очерки по истории Удмуртской АССР*.— Ижевск, 1958.— Т. 1— С. 36, 83; 425 лет добровольного присоединения Удмуртии к России (1558—1983).— Ижевск, 1983.— С. 27; *Шутова Н. И.* К вопросу о расселении аров в конце I—первой половине II тысячелетия н. э. // *Проблемы изучения древней истории Удмуртии*.— Ижевск, 1987.— С. 115—116.

⁵ *Голдина Р. Д.* Указ. соч.— С. 30, 32.

⁶ *Первухин Н.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда.— Эскиз II.— Вятка, 1888—1890.— С. 127—128; *Виноградов С. Н.* Удмуртская прялка (кубо) // *Народное искусство и художественные промыслы Удмуртии*.— Ижевск, 1980.— С. 50.

⁷ *Салве К., Рюйтел И.* Трудовые и календарные песни северной части Тартумаа // *Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров*.— Таллинн, 1986.— С. 136.

⁸ *Кельмаков В. К.* Кукморский диалект удмуртского языка.— Приложение к дисс. канд. филол. наук.— М., 1970.— С. 41, 53.

⁹ *Владыкин В. Е.* Аграрные культы удмуртов // *Ежегодник этнографического музея: Вопросы этнокультуры финно-угров*.— Таллинн, 1981.— Т. XXXII.— С. 152.

¹⁰ *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сосновского края.— *Известия РГО*.— Спб., 1884.— Т. XX.— С. 194; *Гаврилов Б.* Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда Уралья-Учинского прихода // *Труды IV археологического съезда в России*.— Казань, 1891; *Ильин М.* Игры и хороводы вотской молодежи весной.— Уфа, 1915.

¹¹ *Гаврилов Б.* Указ. соч.— С. 97.

¹² *Земцовский И. И.* Мелодика календарных песен.— Л. 1975.— С. 111.

¹³ *Тампере Х. Т.* Эстонские народные песни с мелодиями.— Таллинн, 1960.— Т. 2.— С. 53—56.

¹⁴ Алексеевко Е. А. Обряд и фольклор у кетов // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор.— Л., 1974 — С. 31—33.

¹⁵ Земцовский И. И. Указ. соч.—С. 111.

¹⁶ Владыкин В. Е., Перевозчикова Т. Г. Календарные обряды удмуртов / Рукопись.— РФ Удмуртского ИИЯЛ УрО АН СССР.— Д. № 292 (вр. хр.).— С. 25.

¹⁷ Можейко З. Я. О современном состоянии календарной песенной традиции // Актуальные проблемы фольклористики.— Л., 1980.— С. 191.

¹⁸ Викар Л. Указ. соч.— С. 461—462.

¹⁹ Голубкова А. Н., Поздеев П. К. Сокровище народное: Очерк об удмуртской народной песне.— Ижевск, 1987 — С. 6.

²⁰ Викар Л. Указ. соч.—С. 463—464.

²¹ Исключение составляет полутон на «расстоянии», появляющийся при сочетании «ангемитонных звукорядов, суммарная звуковая проекция которых выходит за пределы собственно ангемитоники»: Нигмедзянов М. Олиготонные лады в татарской народной музыке // Советская музыка.— 1974.— № 1.— С. 63.

²² Впервые подробно описали квантитативный музыкально-ритмический тип в удмуртской народной песне Е. В. Гиппиус и З. В. Эвальд. Гиппиус Е. В., Эвальд З. В. Указ. соч.—С. 79—82.

²³ Varguas L. Die älteste entwicklungsperiode der finnisch — ugrischen melodien // Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum.— Turku, 20—27. VIII. 1980.— Turku, 1980.— Part II.— P 306.

²⁴ Varguas L. The first phase of the development of Finno-Ugric music // Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum.— Turku, 20—27. VIII. 1980.— Turku, 1981.— Part VIII.— P. 237—302.

²⁵ Рюйтел И. Однострочные узкообъемные свадебные напевы в общем контексте эстонских рунических песен // Музыка в свадебном обряде финно-угров и соседних народов.— Таллинн, 1986.— С. 236—237.

²⁶ № 1: акашка сям (песня обряда акашка). Записана автором в 1981 г. в д. Нижний Кузьмес. Расшифровка текста Осипова В. С., нотировка Нуриевой И. М.; № 2: а) **возь выл сям** (луговая песня). Записана автором в 1987 г. в г. Ижевске от уроженки д. Куркино Дусаковой М. М. (1919 г. р.) Расшифровка текста Осипова В. О., нотировка Нуриевой И. М.; б) **возь выл сям** (луговая песня). Записана автором в 1986 г. в д. Починок-Сутер от Усмановой Г. У. (1924 г. р.) Расшифровка текста Шапеевой Е. Т., нотировка Нуриевой И. М.; в) **зочыран сям** (качельная песня).— Фонограммархив Удм. ИИЯЛ УрО АН СССР.— МЛ № 28. Записана в 1973 г. ЭЭ УдГУ и УдНИИ в д. Старая Юмья от Илларионовой Т. Е. (1928 г. р.), Беляевой П. А. (1918 г. р.). Расшифровка текста Шапеевой Е. Т., нотировка Нуриевой И. М.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Никитина Г. А.</i> Нравственно-этическое воспитание детей в удмуртском обществе (по фольклорным материалам)	3
<i>Трофимова Е. Я.</i> Гостевой этикет удмуртов (к постановке проблемы)	18
<i>Шкляев Г. К.</i> Обряды и поверья удмуртов, связанные с жилищем	28
<i>Перевозчикова Т. Г.</i> Приметы и поверья удмуртов о погоде	44
<i>Христомлюбова Л. С., Миннияхметова Т. Г., Тимирзянова Р. Г.</i> Свадебные обряды удмуртов Башкирии	85
<i>Долганова Л. Н.</i> Игры-хороводы южных удмуртов	120
<i>Миннияхметова Т. Г.</i> Роль этнической среды в формировании песенного репертуара деревни	128
<i>Ходырева М. Г.</i> Обрядовые напевы северных удмуртов (на примере Глазовского района)	140
<i>Нуриева И. М.</i> Некоторые особенности музыкального стиля обрядовых песен удмуртов Кукморского района ТАССР	158

**ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ УДМУРТОВ:
обряды, обычаи, поверья**

Сборник статей

Рекомендован к изданию ученым советом Удмуртского института истории,
языка и литературы Уральского отделения АН СССР

Редакторы *Т. Г. Владыкина, Л. С. Христолюбова.*

Технический редактор *В. Ф. Песоцкая.*

Корректор *В. С. Уразаева.*

Сдано в набор 28.02.89. Подписано к печати 26.12.89. Формат 60×84 1/16. Бумага типографская № 2. Гарнитура Литературная. Печать высокая. Усл. печ. л. 10,0. Учетн.-изд. л. 11,3. Тираж 500 экз. Заказ № 0113. Цена 1 р. 70 к.

Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения
АН СССР, 426004, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4.

Ижевское полиграфическое объединение Государственного комитета
Удмуртской АССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли,
426057, г. Ижевск, ул. Пастухова, 13.