

Министерство образования и науки РФ
Международная ассоциация финно-угорских университетов
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»
Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН
Финно-угорский научно-образовательный центр гуманитарных технологий



ЕЖЕГОДНИК финно-угорских исследований

Вып. 2

«Yearbook of Finno-Ugric Studies»

Vol. 2



Ижевск

2014

Редакционный совет:

В. Е. Владыкин (Ижевск, УдГУ)
Д. В. Герасимова (Ханты-Мансийск, Югорский ГУ)
А. Е. Загребин (Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН) – председатель
Н. Г. Зайцева (Петрозаводск, ИЯЛИ Карельский НЦ РАН)
А. С. Казимов (Йошкар-Ола, МарНИИЯЛИ)
А. Кережи (Будапешт, Этнографический музей)
В. М. Лудыкова (Сыктывкар, Сыктывкарский ГУ)
И. В. Меньшиков (Ижевск, УдГУ)
Ю. А. Мишанин (Саранск, МГУ им. Н. П. Огарева)
С. Сааринен (Финляндия, Туркуский университет)
С. Тот (Эстония, Тартуский университет)
И. Л. Жеребцов (Сыктывкар, ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН)
Е. П. Шеметова (Москва, МГУП)
Э. Тулуз (Франция, Институт восточных культур и цивилизаций)
В. А. Юрченков (Саранск, НИИГН при Правительстве РМ)

Редколлегия:

В. М. Ванюшев (Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН)
Т. Г. Владыкина (Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН)
В. Н. Денисов (Санкт-Петербург–Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН)
М. Г. Иванова (Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН)
А. С. Измайлова (Ижевск, УдГУ)
А. В. Ишмурадов (Ижевск, УдГУ) – заместитель гл. редактора
Р. В. Кириллова (Ижевск, УдГУ)
Н. И. Леонов (Ижевск, УдГУ)
Р. Ш. Насибуллин (Ижевск, УдГУ)
Г. А. Никитина (Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН)
Е. В. Попова (Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН)
В. Г. Семенов (Ижевск, УдГУ)
И. В. Тараканов (Ижевск, УдГУ)
Н. А. Федосеева (Йошкар-Ола, МарНИИЯЛИ)



Editorial council:

V. Ye. Vladykin (Izhevsk, Udmurt State University)
D. V. Gerasimova (Khanty-Mansiysk, Yugorsk State University)
A. Ye. Zagrebin (Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature of UB of RAS) – chairman of the board
N. G. Zajtseva (Petrozavodsk, Institute of Language, Literature and History of KarRC RAS)
A. S. Kazimov (Yoshkar-Ola, Mari scientific-research institute of Language, Literature and History)
A. Kerezhi (Budapest, Ethnographic Museum)
V. M. Ludykova (Syktyvkar, Syktyvkar State University)
I. V. Menshikov (Izhevsk, Udmurt State University)
Yu. A. Mishanin (Saransk, Mordovian State University named after N. P. Ogarev)
S. Saarinen (Finland, Turku University)
S. Tot (Estonia, Tartu University)
I. L. Zherebtsov (Syktyvkar, Institute of Language, Literature and History of Komi scientific center of UB RAS)
E. P. Shemetova (Moscow, Moscow State University of Printing Arts)
E. Tuluz (France, Institute of oriental cultures and civilizations)
V. A. Yurchenkov (Saransk, Research Institute of Humanities under the Government of Republic of Mordovia)

Editorial board:

V. M. Vanyushev (Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature of UB of RAS)
T. G. Vladykina (Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature of UB of RAS)
V. N. Denisov (St. Petersburg–Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature of UB of RAS)
M. G. Ivanova (Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature of UB of RAS)
A. S. Izmajlova (Izhevsk, Udmurt State University)
A. V. Ishmuratov (Izhevsk, Udmurt State University) – deputy editor
R. V. Kirillova (Izhevsk, Udmurt State University)
N. I. Leonov (Izhevsk, Udmurt State University)
R. Sh. Nasibullin (Izhevsk, Udmurt State University)
G. A. Nikitina (Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature of UB of RAS)
E. V. Popova (Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature of UB of RAS)
V. G. Semenov (Izhevsk, Udmurt State University)
I. V. Tarakanov (Izhevsk, Udmurt State University)
N. A. Fedoseeva (Yoshkar-Ola, Mari scientific-research institute of Language, Literature and History)



УДК 08
ББК 94.3
Е36

Главный редактор – *Г. В. Мерзлякова*, доктор исторических наук,
профессор, ректор УдГУ

Зам. главного редактора – *А. В. Ишмуратов*, кандидат педагогических наук,
доцент, директор ФУНОЦГТ УдГУ

Ответственный редактор – *Д. И. Черашняя*

Е36 **Ежегодник финно-угорских исследований.** Выпуск 2 / Науч. ред.
А. Е. Загребин; сост.-ред. А. В. Ишмуратов, Р. В. Кириллова; отв. ред.
Д. И. Черашняя. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2014. – 136 с.

В Ежегоднике представлены статьи и материалы, посвященные проблемам социально-экономического, духовно-нравственного и культурного развития финно-угорских народов, опыту разработки инновационно-гуманитарных технологий, направленных на внедрение их в общественную практику, в процессы обучения и воспитания.

Адресуется историкам, культурологам, филологам, преподавателям вузов, школ, лицеев, работникам учреждений культуры.

ISSN 2224-9443

Подписку на журнал «Ежегодник финно-угорских исследований» можно оформить в любом отделении Почты России. Индекс издания в каталоге Агентства «Роспечать» 66028.

© Удмуртский государственный университет, 2014

© Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

КОЛОНКА РЕДАКТОРА	9
Обычное право – этноправосудие – юридическая антропология: историко-этнографический прецедент	9
ИСТОРИЯ, АРХЕОЛОГИЯ, ЭТНОГРАФИЯ	11
<i>Анисимов Н. В.</i> Коммуникация с миром мертвых в обычае взаимопомощи в традиционной культуре удмуртов	11
<i>Волкова Л. А.</i> Регламентация взаимопомощи в агрокультуре удмуртов: традиции и новации	18
<i>Голева Т. Г.</i> Знахарская практика коми-пермяков в системе общественной взаимопомощи	25
<i>Данилко Е. С.</i> Традиции общинной взаимопомощи в старообрядческой среде: по материалам Урало-Поволжья	33
<i>Калмыкова М. Н.</i> Особенности презентации традиций взаимопомощи в экспозиции Национального музея Удмуртской Республики им. К. Герда	40
<i>Касимов Р. Н.</i> Обычаи взаимопомощи в календарной обрядности чепецких татар	45
<i>Лихачева Л. Л.</i> Бытование традиций взаимопомощи в современной северноудмуртской деревне	52
<i>Миннихметова Т. Г.</i> Огонь в нормативно-обрядовой практике удмуртов	62
<i>Молотова Т. Л.</i> Обычаи взаимопомощи в традиционных женских домашних промыслах марийцев	69
<i>Никитина Г. А.</i> Взаимопомощь как неотъемлемая составляющая «моральной экономики» крестьянства	74
<i>Орлов П. А., Перевозчиков Ю. А.</i> Традиционные и вторичные формы культуры в современном домостроительстве и строительной обрядности удмуртов	82
<i>Пислегин Н. В.</i> Традиции взаимопомощи у народов Камско-Вятского края в исторической ретроспективе	90
<i>Попова Е. В.</i> Социальные и ритуальные аспекты трапез в традициях взаимной помощи	97
<i>Черных А. В.</i> Традиции коллективной взаимопомощи при обработке льна и прядении у русских Пермского Прикамья	106

<i>Ягафова Е. А. Ниме / миме – обычай взаимопомощи у чувашей: от традиции к современности</i>	113
РЕЦЕНЗИИ	120
<i>Волкова Л. А. Рец. на: Александров Ю. В. Обычное право удмуртов (XIX – начало XX вв.): дисс. работа на соиск. учен. ст. канд. историч. н. Ижевск, 1998. 216 стр.: прилож.</i>	120
<i>Останина Т. И. Рец. на: Пюрияйнен Д. М. Население уездного города Сарапула во второй половине XIX – начале XX в.: социокультурный аспект. Ижевск, 2013. 352 с.</i>	124
ЮБИЛЕИ	127
<i>Голубкова А. Н., Корепанов А. Г. К 90-летию Германа Афанасьевича Корепанова</i>	127

CONTENTS

THE EDITOR'S COLUMN	9
Customary Law – Ethno-Justice – Legal Anthropology: Historical-Ethnographic Precedent	9
HISTORY, ARCHAEOLOGY, ETHNOGRAPHY	11
<i>Anisimov N. V.</i> Communication with the World of the Dead in the Customs of Mutual Assistance in the Traditional Culture of the Udmurts	11
<i>Volkova L. A.</i> Regulation of Mutual Aid in the Agro-culture of the Udmurts: Tradition and Innovation	18
<i>Goleva T. G.</i> Komi-Permyaks' Magic Practice in the System of Mutual Assistance	25
<i>Danilko E. S.</i> Community Mutual Aid Traditions In Old Believer Communities: Based on Ural/Volga Region	33
<i>Kalmykova M. N.</i> Peculiarities of Presentation of Traditions of Mutual Assistance on the Exhibitions of the National Museum of the Udmurt Republic Named after K. Gerd	40
<i>Kasimov R. N.</i> Mutual Aid Traditions in Ceremonial Rites of Cheptsä Tatars	45
<i>Likhacheva L. L.</i> Existence of the Traditions of Mutual Help in Modern Northern Udmurt Village	52
<i>Minniyakhmetova T. G.</i> Fire in the Udmurt Regulatory and Sacral Practices	62
<i>Molotova T. L.</i> Customs of Mutual Assistance in Traditional Female Domestic Handiwork of the Mari People	69
<i>Nikitina G. A.</i> Mutual Aid as an Integral Part of “Moral Economy” in the Peasant Society	74
<i>Orlov P. A., Perevozchikov Y. A.</i> Traditional and Derived Cultural Forms in House Building Practices and Construction-Related Rituals of Contemporary Udmurts	82
<i>Pislegin N. V.</i> Traditions of Mutual Aid Among Peoples of the Kama-Vyatka Region in Historical Retrospective	90
<i>Popova E. V.</i> Social and Ritual Aspects of Meals in the Traditions of Mutual Aid	97
<i>Chernykh A. V.</i> Traditions of Collective Cooperation While Linen Processing and Spinning among Russians of Perm Prikamye	106

<i>Yagafova E. A. Nime / Mime – Chuvash Mutual Aid Custom: From Traditional to Contemporary</i>	113
---	-----

R E V I E W S	120
---------------------	-----

<i>Volkova L. A. Review of: Alexandrov Yu. V. Customary Law of the Udmurts (XIX – Early XX Centuries): the Dissertation for Scientific Degree of the Candidate of Historical Sciences. Izhevsk, 1998. 216 p.</i>	120
--	-----

<i>Ostanina T. I. Review of: Puriyajnen D. M. The Population of a District Town Sarapul in the Second Half of the 19th – Early 20th Century: Sociocultural Aspect. Izhevsk, 2013. 352 p.</i>	124
--	-----

A N N I V E R S A R I E S	127
---------------------------------	-----

<i>Golubkova A. N., Korepanov A. G. To the 90th Anniversary of German Afanasjevich Korepanov</i>	127
---	-----

ОБЫЧНОЕ ПРАВО – ЭТНОПРАВОСУДИЕ – ЮРИДИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ПРЕЦЕДЕНТ



В широком спектре наук о человеке и обществе есть область знаний, опирающаяся на историческое основание, историографическую традицию, этнокультурное бытование и обладающая серьезной исследовательской перспективой, связанной с перманентным поиском принципов и смыслов мироустройства. Вечная борьба желаний и возможностей, свободы и ее ограничений, приводит людей к вполне определенным договоренностям, позволяющим регулировать соотношение индивидуальных интересов и коллективных потребностей. Примечательно, что каждый народ проходит свой путь правотворчества, предлагая этнически окрашенные модели общежития.

Изучение народных правовых обычаев давно уже стало неотъемлемой частью работы этнографов, ответственных за сбор и научную интерпретацию материалов о быте, социальной организации и духовной культуре локальных сообществ. Формы и методы осуществления правосудия в тех или иных этнических традициях неоднократно служили источником и своеобразным ориентиром для составления юридических документов в процессе государственного и национального строительства. В глобальном пространстве, казалось бы, универсальных ценностей и норм современности, мы все чаще оглядываемся назад, в прошлое. Наверное, в нас говорит тот «Робинзон», что со временем начал лучше понимать «Пятницу», чей образ жизни и мысли был гораздо более органичен и не противопоставлен естественному течению времени и движению природы. Ясно, что невозможно, да и не нужно, возвращать в полном объеме древние законоустановления, однако, формулировать новые правила без учета традиции, очевидно, было бы не правильно. Юридическая антропология как раз и пытается привлечь внимание власти и общества на существование разрыва между полями историко-этнографического знания и нормами, коими руководствуются правоприменители. Уверен, что обобщенный учеными многовековой опыт разрешения споров, воспитания добрососедства



и народной взаимопомощи может найти свое место в ходе дальнейшего развития законодательства.

Одним из шагов в этом направлении должен стать Международный полевой этнографический симпозиум «ВЕМЕ: обычай взаимопомощи в культурах народов Урало-Поволжья» (г. Ижевск, 16–18 мая 2014 г.), инициированный группой сотрудников архитектурно-этнографического музея-заповедника «Лудорвай», Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН, кафедры этнологии и истории Удмуртии исторического факультета УдГУ и Финно-угорского научно-образовательного центра гуманитарных технологий УдГУ. Целью научной встречи является обсуждение роли и значения обычая взаимной помощи в жизни народов региона, оценка возможностей института взаимопомощи в социальной практике наших дней. Симпозиум посвящен памяти исследователя обычного права удмуртов, начальника отдела этнокультурного развития Министерства национальной политики Удмуртской Республики, кандидата исторических наук Юрия Владимировича Александрова (1969–2013).

Публикуя отдельным тематическим блоком статьи участников симпозиума редакция «Ежегодника финно-угорских исследований» надеется на оживление научного интереса к одной из классических проблем науки о народах и культурах, ныне ставшей междисциплинарной сферой, своего рода «историко-этнографическим прецедентом» в синтетическом пространстве современной гуманитаристики.

А. Е. Загребин

Поступила в редакцию 8.04.2014

A. Ye. Zagrebin

Customary Law – Ethno-Justice – Legal Anthropology: Historical-Ethnographic Precedent

Загребин Алексей Егорович,

доктор исторических наук, профессор,

Удмуртский институт истории, языка и литературы

Уральского отделения РАН

426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4

E-mail: adm@udnii.ru

Zagrebin Aleksey Egorovich,

Doctor of Sciences (History), Professor,

Udmurt Institute of History, Language and Literature

of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences

426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov St., 4

E-mail: adm@udnii.ru

Н. В. Анисимов

**КОММУНИКАЦИЯ С МИРОМ МЕРТВЫХ
В ОБЫЧАЕ ВЗАИМОПОМОЩИ
В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ УДМУРТОВ**



Статья посвящена анализу особенностей коммуникации с миром мертвых в традиционной культуре удмуртов на примере трех обычаев взаимопомощи – «*корка миськон*» (букв.: мытье избы), «*картошка мерттон*» (посадка картофеля), «*жэзег вандон*» (букв.: заклание гусей). На основе полевых материалов и личных наблюдений определены специфика и функциональная сторона коммуникативного процесса; рассмотрены культурные коды и гендерный аспект в данных объектах традиционной культуры удмуртов.

Ключевые слова: обычай взаимопомощи, удмуртский фольклор, коммуникация с миром мертвых, коммуникант, посредник, культ предков.

В традиционной культуре удмуртов существует один из значимых обычаев безвозмездной помощи – «*веме*». Объединение общины или рода в единую рабочую группу было необходимо при выполнении различных срочных этапов хозяйственных работ. Здесь же, кроме социальных взаимоотношений, важную роль играют взаимоотношения с предками. Считается, что предки «способны изменить обстоятельства жизни живых в лучшую или худшую сторону в зависимости от отношения к ним» [10. С. 107]. Помимо этого, умершие, перейдя в разряд предков, могут управлять природными стихиями и преподносить урожай, приплод скота и другие ценности из мира мертвых в мир живых. Иначе говоря, предки тесно соотносятся с явлениями жизненного и космического планов [9. С. 119]. В связи с этим предков поминают и приносят им жертвы перед началом любой трудовой деятельности общины или отдельной семьи. Так, по традиционным воззрениям, считается особенно необходимым для удачного выполнения работы установление контакта с предками рода *перед, во время и после* обычая взаимопомощи.

Рассмотрим коммуникацию с миром мертвых на примере некоторых обычаев взаимопомощи южных удмуртов: «*корка миськон*» (букв.: мытье избы), «*кар-*



тошка мерттон» (посадка картофеля) и «*жэзег вандон*» (букв.: заклятие гусей). Выбор данных обычаев взаимопомощи обусловлен малой их изученностью, а также современным бытованием в традиционной культуре удмуртов.

Основу исследования составляют материалы, зафиксированные нами во время полевых экспедиций и личного наблюдения за период с 2008 по 2013 год в удмуртских деревнях Киясовского р-на УР.

Акцентирование внимания на материале избранной локальной традиции связано с сохранением в данном ареале традиционных воззрений, на культ предков. Киясовские удмурты почитают предков в обрядовой и повседневной жизни. По сей день во время какой-то срочной хозяйственной работы принято приходить друг к другу на помощь и поминать предков, полагая, что они способны влиять на живых и, в соответствии с отношением к ним, помогают живым; либо наоборот – вредят, а в некоторых случаях даже мстят. Поэтому перед началом любой работы люди обращаются к предкам, приносят им дары в виде вина и хлеба либо выпечки. По завершении работы также необходимо благодарить предков за помощь. Кроме того, определенные манипуляции проводятся и в процессе работы. Так, в традиции соседних мари обращались к умершим родичам и считалось, что «во время тяжелых физических работ [люди] не устают, так как им помогают умершие души, они у них просят помощи <...>, то есть мысленно обращаются, приглашают вместе сделать работу» [15. С. 129].

Для более ясного и подробного изложения темы рассмотрим вышеназванные обычаи в отдельности.

«Корка миськон» (букв.: мытье избы). Весной, за неделю или две до Пасхи, хозяйки заранее оповещают друг друга, в какой день придти в тот или иной дом для уборки и мытья избы. В назначенный день и в назначенном доме собираются женщины, чаще одного рода. Перед началом работы хозяйка угощает пришедших помощниц чаем и выпечкой, на край стола ставит стопку с вином и горбушку хлеба / выпечку, тогда же обращается к предкам: «*Чеке*, пересьёсы. Тани коркамес миськиськом Быжым нунал азьын, каньыл, жадёнэз шёддытэк, мед орччоз ужмы. Тани тйледлы вина, нянь. Азяды мед усёз, иназ мед мыноз*». – «Чеке, старики [мои]. Вот избу моем перед Пасхой, легко, не чувствуя усталости пусть пройдет наша работа. Вот вам вино, хлеб. Перед вами (букв.: пусть упадет), в пользу путь пойдет» [3]. После этого каждая женщина приступает к работе. Если в доме еще не прошли годовые поминки по недавно умершему человеку, то для него специально оставляют немытое пространство и обращаются к нему со словами: «*Тани, Марпанай, тынад паед. Миськы, утялты. Милемлы воздэ поттыса эн улы*». – «Вот, тетя Марфа, твой пай. Мой, убирай. На нас зла не держи» [1]. В основе такой манипуляции лежат традиционные представления о том, что душа умершего до года пребывает с родными, поэтому до года полагалось относиться к его душе как живому члену семьи (приглашать покушать, помыться в бане, убираться; беречь себя, подавая пар в бане или пользуясь колюще-режущими предметами и проч.). У некоторых групп удмуртов запрещается

* По определению Т. Г. Владыкиной и Г. А. Глуховой, «чеке» – архаизм, деэтимологизированное слово в современном удмуртском языке, означающее словесную формулу-восклицание как начало поминальной молитвы [10. С. 137].



делать дома большую уборку до истечения годовых поминок, чтобы случайно не навредить душе покойного. Так, в д. Оркино Алнашского р-на УР по этому поводу говорят следующее: *«Ымнырыз медаз мисьтйськы»*. – «Лицо [умершего] не должно отмыться» [7].

После завершения уборки избы хозяйка снова накрывает на стол и угощает помощниц. Перед тем как встать из-за стола, она пригубляет из стопки вино, поставленное предкам перед началом работы, и благодарит гостей и предков за помощь: *«Тау, пересьёсы, юрттэмдылы. Таре чылкыт но чебер мед улом ни быдэс ар. Ужам кужыммы асьмелы ик мед кылёз, медаз быры»*. – «Спасибо, старики [мои], за [вашу] помощь. Теперь в чистоте и красоте целый год пусть будем жить. Отработанная сила с нами же пусть останется, пусть не заканчивается» [2]. Потом передает эту стопку против солнца всем сидящим за столом; каждый пригубляет ее и произносит какие-то слова, чаще такие: *«Азяды мед усёз, иназ мед мыноз»*. – «Перед вами (букв.: пусть упадет), в пользу пусть пойдет» [2]. Горбушку хлеба /стряпню, поставленную в честь предков, дают домашним животным, обычно собаке. Здесь животные, в частности собака, служат посредниками, обеспечивающими коммуникацию, иначе говоря – «передают» просьбы и дары пославших представителям иного мира.

В завершение обычая все моются в бане и договариваются, к кому в следующий раз пойдут мыть избу.

«Картошка мерттон» (посадка картофеля). Ни одна сельскохозяйственная работа также не обходится без взаимопомощи общины и не начинается без предварительного молитвенного обращения к богам и предкам. Так, даже на обычную, казалось бы, посадку картофеля приходят родственники и соседи, чтобы помочь быстрее завершить работу. Перед началом посадки картофеля хозяйка или пожилой член семьи ставят на стол каравай хлеба и, повернувшись на восток, обращается с такими словами: *«Остэ, Иньмаре! Канчилык сёт ужасьёсмылы, жадёнэз валатэк мед ужалозы»*. – «Господи, Боже! Легкости даруй нашим рабочим, не чувствуя усталости пусть работают» [4]. После этого все пришедшие приступают к работе. Первые ряды обычно начинают сажать люди, которые считаются счастливыми, или – у них «легкая рука». После посадки все заходят в дом, где хозяйка уже ждет с накрытым столом. Начинается трапеза. Тогда же хозяйка или старший член семьи ставят для предков на край стола стопку с вином, предварительно наливая ее не как обычно, а наоборот, от себя. После этого действия хозяин или старший член семьи благодарят пришедших за помощь и, взяв стопку, предназначенную для предков, обращаются к богу и предкам: *«Остэ, Иньмаре! Мерттэм картошкамы таза мед удалтоз, мыжык быжэаесь мед луозы. Шунит зор мед сётэз. Пересянос-песятос, азяды мед усёз. Ыош сие-юэ, вождэс эн вае. Милемыз эн куштэлэ, котьку тазыы йош огмылы-огмы юрттйськыса улыны мед быгатомы»*. – «Господи, Боже! Посаженная [наша] картошка крупной пусть уродится, размером с кулак пусть будут. Теплого дождя пусть [Бог] дарует. Бабушки-дедушки, перед вами пусть упадет. Вместе ешьте-пейте, на нас не сердитесь. Нас не покидайте, всегда так друг-другу помогая жить пусть сможем» [6]. Далее эта стопка пускается против солнца вокруг стола, и каждый



немного пригубляет, после чего все расходятся. Здесь и в предыдущем примере «неверного» наливания вина отражается идея зеркальности мира в традиционной культуре, основываясь на которую выполняются различные ритуальные и магические акты.

«Ѕазег вандон» (букв.: заклятие гусей). Поздней осенью в деревне собираются еще на один обычай взаимопомощи, связанный с заклятием домашней птицы (уток или гусей). Этих птиц удмурты разводили в большом количестве, поэтому при заклятии требовалась помощь нескольких человек. Хозяйка заранее сообщает родственникам, в какой день им придти на помощь. В назначенный день собираются помощники, чаще – это женщины. Заклятие гусей совершает обычно сама хозяйка, но может и другая женщина, которой хозяйка доверяет. По сообщению старожилов, перед заклятием любого животного говорят особые слова: *«Анай-атайлэн йылолыз»*. – «Обычай матери-отца». Сейчас эти слова уже немногие произносят, а иногда и вовсе не знают их и их значения. Удмуртский краевед Николай Никифоров в статье «Ѕазег веме» пишет по этому поводу следующее: *«Котькудзэ вандэмлэсь азьло муми шыпыртыны косэ вал: «Кылемез мед удалтоз! Мыным сьёлык медаз лу, анай-атайёслэн йылолыз»*». – «Перед закалыванием каждого [гуся] мать просила шептать: «Оставшиеся [гуся] пусть приумножатся! Мне греха пусть не будет, обычай матери-отцов»» [11. С. 124]. Совершение данной манипуляции и произнесение определенной вербальной формулы служат, с одной стороны, защитой от возможного негатива умерщвления живого существа, с другой – упоминая предков в причастности к данному акту говорят о древности обычая, то есть это же действие выполняли раньше их предки.

Если требуется заменить старую гусыню / гуся, ее / его жертвуют предкам и при заклятии обращаются к ним: *«Персянос-персятос! Тани тйледлы шуса вир кисьтйсько. Кылем жазегъёсы анайзы кадь умой мед луозы»*. – «Бабушки-дедушки! Вот вам кровь проливаю. Оставшиеся гуся, как [их] мать, хорошими пусть будут» [5]. Потом немного крови пускают в землю, а остальную замораживают в глубокой тарелке для приготовления пищи во время поминок. Голову и ноги этого гуся также оставляют для поминок отдельно от других. Если в доме недавно умер человек, то, закалывая птицу, в вербальной формуле обращаются напрямую к его душе: *«Парас-нэнэй, тыныд вир кисьтйсько. Кылем жазегъёсы анайзы/атайзы кадь умой мед луозы. Вуоно арын эишо но трос мед луозы»*. – «Прасковья-матушка, тебе кровь проливаю. Оставшиеся гуся как [их] мать / отец хорошими пусть будут. В будущем году ещё больше пусть будут» [5]. В обращении к покойному просят называть, помимо того, кем он приходится живому, еще и его имя, что, по утверждению информантов, гарантирует успешный контакт субъектов коммуникации двух миров. Из посвященных предкам / покойному головы, ног и крови домашней птицы хозяйка в какой-то из дней проводит семейные поминки, когда варит суп, кашу или стряпает кровяные перепечи, табани. После семейной трапезы голову, ноги и ритуальное блюдо (кашу с кровью или стряпню, суп) выносят в огород и опрокидывают в направлении запада или же бросают собаке. В данном случае действует принцип *pars pro toto* (часть вместо целого).



Согласно поверьям, часть целого (голова и ноги птицы / животного) «там», в мире мертвых, превратится в целое (тушу), а собака и дикие птицы в этом случае выступают медиаторами коммуникации. В принципе «часть вместо целого» Е. С. Новик справедливо усматривает «результат процесса кодирования сообщения: «часть» – это естественный знак целого, замена означаемого (т. е. имеющего значение «для меня») означающим (т. е. имеющим значение «для другого») по принципу метонимии» [13. С. 139].

Здесь же отметим, что имеющиеся сведения, касающиеся жертвоприношения водоплавающих птиц предкам / покойному, довольно неоднозначны. У одной группы удмуртов водоплавающие птицы считаются неугодной жертвой для предков, другие склонны считать, что такая жертва приемлема, но при соблюдении ряда условий. Так, исследователь закамских удмуртов Р. Р. Садиков пишет: «В последнее время лошадь заменена эквивалентом – парой гусей („пар ӓзег валлы чотлан“ – „пара гусей считается за лошадь“»)» [14. С. 170]. Необходимое условие при таком жертвоприношении, по замечанию ученого, – надевание уздечки на черепа гусей, как если бы это делалось при жертвовании большого животного (коня, лошади) [14. С. 171].

Таким образом, можно утверждать, что в обычае взаимопомощи различные коммуникативные ситуации направлены на гармоничные взаимоотношения между представителями мира живых и мира мертвых, и строятся они в основном как сочетание следующих кодов: вербального / акустического (словесные формулы с комментариями; обращение по имени к покойному; шептание и др.), акционального («инаковые» манипуляции, выполняющиеся по принципу зеркальности миров; оставление части вместо целого и т.п.) и атрибутивного (хлеб, алкоголь, кровь и проч.).

Особый интерес вызывает гендерная сторона коммуникации. Анализ собранного материала показал, что в установлении контакта с миром мертвых значительную роль играет женщина. Исследователи коми И. В. Ильина и О. И. Уляшев отмечают, что «женщина, тесно связанная с границей между жизнью и смертью (с рождением и проводами), традиционно представляется более близкой к иному миру, нежели мужчины» [11. С. 159]. Можно утверждать, что в рамках коммуникативного процесса по передаче информации персонаж женщины служит гарантом успешного контакта.

Также отметим, что коммуникация с миром мертвых в обычаях взаимопомощи направлена на моделирование деятельности коллектива, идеального миропорядка и успешности выполнения начатой работы. Возникающий при этом обмен информацией имеет «особую структуру коммуникации, связывающую двух субъектов, один из которых при помощи цепочки знаков стремится управлять поведением второго в выгодном для себя направлении» [13. С. 296]. В данном случае в форме словесной просьбы и жертвоприношений человек обращается к предкам с просьбой о создании желаемых условий жизни, а благодарные предки, в свою очередь, согласно поверьям, отвечают живым взаимностью. По выражению С. Б. Адоньевой, «отношения между живыми и мертвыми одного рода представлялись как отношения патронажа» [8. С. 105], иначе говоря «умерший становился „родителем“, предком, патро-



нирующим свой род» [8. С. 106]. Поэтому удмурты верили в необходимость контактирования с предками рода в любых религиозных, трудовых и бытовых начинаниях.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Полевые материалы автора (далее – ПМА) 2008. д. Дубровский Киясовского р-на УР, информант Анисимова Елена Федоровна, 1968 г.р.
2. ПМА 2009. д. Старая Салья Киясовского р-на УР, информант Павлова Галина Николаевна, 1959 г.р.
3. ПМА 2010. д. Старая Салья Киясовского р-на УР, информант Павлова Галина Николаевна, 1959 г.р.;
4. ПМА 2010. д. Дубровский Киясовского р-на УР, информант Беспалова Антониды Петровна, 1953 г.р.
5. ПМА 2011. д. Дубровский Киясовского р-на УР, информант Анисимова Галина Анатольевна, 1970 г.р.
6. ПМА 2012. д. Дубровский Киясовского р-на УР, информант Никонова Мария Павловна, 1926 г.р.
7. ПМА 2014. д. Оркино Алнашского р-на УР, информант Евсеева Роза Викторовна, 1958 г.р.
8. *Адоньева С. Б.* Символический порядок. СПб.: Пропповский центр: Амфора. ТИД Амфора, 2011. 167 с.
9. *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. 240 с.
10. *Владыкина Т. Г., Глухова Г. А.* Ар-год берган: Обряды и праздники удмуртского календаря. Ижевск, 2011. 320 с. (Удмуртская обрядовая азбука).
11. *Ильина И. В., Уляшев О. И.* Мужчина и женщина в традиционной культуре коми. Сыктывкар, 2009. 224 с.
12. *Никифоров Н.* Ёзег веме // Кенеш. 2001. № 5–6. С. 124–125.
13. *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. 2-е изд., испр. и доп. М.: Восточная лит., 2004. 302 с.
14. *Садиков Р. Р.* Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа: Центр этнологич. исслед. УНЦ РАН, 2008. 230 с.
15. *Ямурзина Л.* Обряды семейного цикла мари в контексте теории обрядов перехода (на примере восточных мари). Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2011. 218 lk.

Поступила в редакцию 21.02.2014

N. V. Anisimov

Communication with the World of the Dead in the Customs of Mutual Assistance in the Traditional Culture of the Udmurts

The article analyses the peculiarities of communication with the world of the dead in the traditional culture of the Udmurts on the example of three rites of mutual assistance ('korka mis'kon' (lit. 'cleaning the house'), 'kartoshka mertton' (lit. 'planting potatoes'), 'dzazeg vandon' (lit. 'slaughtering geese')). On the basis of field materials and personal observations



of the author specifics and functional aspect of the communication process are determined; cultural codes and gender aspect considered in these rites of traditional culture of the Udmurts are observed.

Keywords: tradition of mutual assistance, Udmurt folklore, communication with the world of the dead, mediator, cult of ancestors.

Анисимов Николай Владимирович,

докторант,

Тартуский университет,

Юликооли 18, 50090, г. Тарту, Эстония

E-mail: kyldysin@yandex.ru

Anisimov Nikolay Vladimirovich

PhD student,

University of Tartu,

Ülikooli 18, 50090, Tartu, Estonia

E-mail: kyldysin@yandex.ru

УДК 39(=511.131)

Л. А. Волкова

**РЕГЛАМЕНТАЦИЯ ВЗАИМОПОМОЩИ
В АГРОКУЛЬТУРЕ УДМУРТОВ:
ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ**



Культура земледелия удмуртов непрерывно развивается под воздействием социально-экономического, культурного и хозяйственно-производственного факторов. В хозяйственно-производственной сфере это проявляется в совершенствовании материально-технической стороны земледелия, что, в свою очередь, воздействует на социальные отношения в различных видах сельского труда, в том числе – на нормы трудового поведения. Традиционные поведенческо-регламентирующие виды взаимопомощи изменяются, приспособляются или уступают новым правилам. В частности, современные полевые материалы свидетельствуют, что при весенней посадке картофеля в индивидуальных крестьянских хозяйствах изменились (вплоть до исчезновения) некоторые издавна установленные обычаи трудового поведения, а также состав участников «веме».

Ключевые слова: агрокультура удмуртов, традиции и новации, взаимопомощь – «веме», регламентация труда во взаимопомощи, современные предписания «веме» при посадке картофеля.

В этнографической литературе о земледельческой культуре удмуртов большое внимание уделяется характеристике обычая взаимной помощи однообщинников и односельчан при выполнении сложных и трудоемких сезонных видов крестьянского труда, требующих срочности и большого числа рабочих рук. Этнографические зарисовки В. Кошурникова, С. К. Кузнецова, Н. Г. Первухина, Г. Е. Верещагина и др. дают полные и обстоятельные описания помочей у локальных групп удмуртов Сарапульского и Глазовского уездов Вятской губ., а также Мамадышского уезда Казанской губ. [4]. Авторы отмечают, что взаимопомощь проявлялась не только при выполнении полевых или уборочных работ, но и шире – в сфере жизнеобеспечения: возведение дома, бани, хозяйственных построек, битье глинобитной печи, заготовка дров, весеннее мытье потолка и стен избы и пр., – когда удмурты тоже привлекали родственников и соседей на условиях неоплачиваемой взаимной помощи. Так, в этнографических заметках об удмуртах и коми-пермяках Карсовайского прихода Глазовского уезда Н. Н. Блинов писал, что недели за три



до Петрова дня (29 июня по старому стилю, 12 июля – по новому) мужчины устраивали помочи по вывозу бревен из леса, «прятанью», то есть корчеванию пней, очищению от деревьев и кустарников покосных или пахотных участков [1].

И все же наибольшая доля трудовой взаимопомощи приходилась на хлебоуборочные работы. Так, в обмолоте и веянии, помимо личного участия, соседи помогали орудиями труда и иным сельскохозяйственным инвентарем. С ростом товарного значения зерна, когда крестьяне старались продать хлеб в короткие и более выгодные сроки, требовалось обмолотить и провеять зерно как можно быстрее, не растягивая этот процесс на долгую зиму. Так, если при благоприятных погодных условиях 6–8 человек ручную провеивали за день около четверти* зерна (7–8 пудов), то машина провеивала и сортировала до 200 пудов [5. С. 124, 153, 159–160]. К тому же при машинном веянии отходы (полова, мякина, куколь) не уносились ветром, а накапливались в одном месте, и их тоже можно было использовать в хозяйстве по назначению. Приведем мнение крестьянина Кестымской волости Глазовского уезда о качестве машинного провеивания зерна: «из одного мешка вывеелась разных травяных семян целая пудовка. <...> В провеянной руками мякине оставалось много зерна, провеяв эту мякину на веялке, достал из нее пудовку жита, следовательно, ручное веяние <...> оставляет в мякине на корм скоту часть жита, а взамен дает вместе с зерном разный сор, быть может, отчасти и вредный для здоровья человека» [8. Л. 8]. Кустари создали такой промысел: обмолот и веяние по найму на собственных молотилках и веялках и продажу техники по окончании работ. Переезжая из деревни в деревню по кладям и остожьям, токам и овинам, промысловики работали за определенную плату: они брали 1–1,5 коп. с одного пуда или «натурой» – «по гарнцу с вороха» (15–20 фунтов с 15–20 пудов обмолоченного зерна). К этой таксе прибавлялась обязанность хозяев кормить работников и их лошадей. Известно, что использование наемного труда было для удмуртских крестьян малохарактерно, неэкономно и практически нецелесообразно, тогда как следование нормам обычного права «сям» значительно упрощало выполнение указанных видов работ. Обычно хозяева объединяли усилия 5–7 работников: один работник (подросток) управлял лошадей, приводящей в движение ременной привод молотилки; другой разрезал связла снопов и подавал их на барабан; двое подносили снопы (или подвозили на лошади, если кладь-«кабан» располагалась за одворицей); двое отгребали солому и ссыпали обмолоченное зерно в мешки. Так, совместными усилиями нескольких человек обмолачивали «два овина и более в день» (овин – 200–300 снопов) [3. С. 197–198]. По словам респондентов, юность которых пришлась на 1920–30-е гг., на «кутаськон веме» охотно шли молодые люди в надежде полюбезничать с девушками («ныльёсты зыгырьяны»). Дворы для помощи нередко выбирали также по принципу вкусного угощения: «О, говорят, у Кляпиос вкусный көртчал делают, надо идти к ним на веме, отведать көртчал» (овсяный кисель. – В. Л.) [7].

К общинной взаимопомощи в нач. XX в. была близка идея кооперации крестьянских хозяйств, которую, кстати, активно обсуждали делегаты съезда малых

* 1 четверть = 26,24 л.; 1 пуд = 16, 3 кг; 1 гарнец = 3,28 л.; 1 фунт = 0,4 кг.



народностей Поволжья и «всеудмуртских» съездов Глазовского уезда. Материалы трех съездов, организованных Глазовским культурно-просветительным обществом под руководством В. Д. Крылова (13–14 июня, 14–16 июля 1917 г. и 10–12 марта 1918 г.) свидетельствуют о большом интересе к теме кооперации. Многие делегаты видели пути повышения экономической культуры удмуртов именно в развитии взаимопомощи через создание артелей и кооперативов: кредитных, потребительских, кустарно-промысловых или сельскохозяйственных, – призванных объединить как использование сельскохозяйственной техники, так и трудовых усилий их владельцев [2. С. 104]. В этом нам видится главная стратегия приспособления удмуртской земледельческой культуры к новым способам производства. Высокая производительность труда и качество выполняемых работ ускорили совместное (по родственному и соседскому признакам) приобретение и обслуживание молотилок и веялок. Так, в 1917 г. во время сельскохозяйственной переписи в трех населенных пунктах (д. Кабаковская, поч. Куреговский и Панекшурский Глазовского уезда), считавшихся по социально-экономическим показателям малосостоятельными и неэффективными, в 74 хозяйствах было зафиксировано 6 ручных молотилок, 1 молотилка с конным приводом, 15 молотилок-сортировок, 31 веялка-сортировка [3]. На вопрос о форме совместного использования этого инвентаря жители ответили, что для ускорения уборочных работ сельчане организуют помочи. Регламентация очередности взаимопомощи соблюдалась жестко: молотильные работы начинали в овине того хозяина, который внес наибольшую долю средств на приобретение техники. На помощь приходили не только мужчины, но и свободные от хозяйственно-бытовых забот женщины (они, как правило, убирали обмолоченную солому и помогали приготовить обед для участников помочи). Из-за отсутствия более подробных этнографических описаний сложно представить весь процесс работы. Однако на основе фотографических снимков колхозного производства 1930–1940-х гг., можно реконструировать обычай взаимопомощи в уборке урожая. Условия труда и сельскохозяйственная техника, вероятно, мало отличались от предыдущих десятилетий XX в., о чем, в частности, свидетельствует фотография 1940-х послевоенных лет (фото 1), с изображением процесса обмолота зерна на молотилке, приводимой в движение от электрогенератора. Работают молодые женщины колхоза «Югыт сюрес» Карсвайского р-на (д. Коротаево, Глазовский р-н). Юноша на лошади транспортирует зерно на склад; на переднем плане слева снимка – техник-механик, сзади – члены правления колхоза: председатель, счетовод, кладовщик.

Представляется, что к земледельческому «веме» сельские жители активно прибегали в условиях советской деревни. Во-первых, потому что работа в колхозе или на совхозном производстве не оставляла времени для хозяйственных работ в личном хозяйстве. А во-вторых, именно в этот период шел активный процесс дробления больших семей. Семье родителей по возрасту, а молодой – из-за малых детей не по силам было самим освоить объем огородных работ. Как правило, участниками помочей были ближайшие родственники и соседи (которые тоже в основном являлись родственниками).

Дольше всего элементы взаимопомощи как традиции сохранились при весенней посадке и осенней уборке картофеля. Рассмотрим, в частности, со-



Фото 1. Обмолот зерна на колхозном току. Колхоз «Югыт сюрес» Карсовайского р-на УАССР (современная д. Коротаево, Глазовский р-н УР). Конец 1940-х гг.

ционормативную регламентацию обычая взаимопомощи в посадке картофеля. Касается она прежде всего количества и состава участников, а также распределения трудовых ролей. Разумеется, число помощников зависит от объема работы, но не превышает 7–8 человек. Сельчанину не составляет труда определить, есть необходимость его помощи в конкретной ситуации или нет. Если число участников превышает оптимальное количество, кто-то может уйти, и это не осуждается. Половозрастной состав работников зависит от соотношения мужчин и женщин в кругу родственников-помочан. Что же касается распределения трудовых обязанностей, вырисовывается следующая структура. Парни и девушки, как правило, выносят и разносят по участку большие емкости (корзины, ведра) с семенным материалом и сажают картофель под плуг в борозду. К ним присоединяются дети, подростки и молодые женщины, которым физически не сложно совершить «тысячу поклонов» земле. Вес наполненной корзины зависит от индивидуальных возможностей.

В каждом хозяйстве существуют свои агротехнические особенности посадки (ширина пахотной борозды, глубина посадки в борозду и в землю, расстояние между посаженными картофелинами, отбор по сортам), поэтому хозяева показывают и объясняют помощникам эти особенности. Взрослые мужчины (не более двух) ходят за плугом. Физически это самая тяжелая и ответственная работа, поэтому они часто меняются в управлении лошадью. В начале пахоты лошадь приходится вести за поводья, чтобы она приновилась к глубине пахоты и ширине отвала. Пожилые участники «веме» отбирают семенной картофель и при необходимости режут его на части соответственно наличию глазков. Правда, такой (экономный) способ подготовки семенного материала был более характерен для 1960–1970-х гг., когда картофельный участок занимал более трети площади личного подворья, и не всегда хватало оптимального размера картофеля



Фото 2. Подготовка картофеля на посадку в хозяйстве Д. С. Волковой, д. Коротай Балезинского р-на УАССР (современная д. Коротаево, Глазовский р-н УР). 1960-е гг.

под посадку (фото 2). Сегодня, как правило, хозяева во время яровизации сами сортируют картофель по сортам и величине и не практикуют его резку.

Хозяйка с помощницей (бабушка или девочка-подросток) готовят обеденный стол. В работе устраиваются кратковременные перерывы. Во время отдыха работников помощница угощает желающих квасом, пивом, водкой. А мальчик-подросток (или сам хозяин) поит лошадь. Поскольку в колхозно-совхозный период жизнедеятельности удмуртского сельского сообщества практически ни одно хозяйство лошадей не держало, то для земельных работ использовали колхозных лошадей, которых по наряду выписывали в конторе. За световой день полагалось эксплуатировать лошадь не более, чем в двух хозяйствах, чтобы не надсадить. По завершении работы все участники обедают (или ужинают), в зависимости от очередности посадки картофеля. И подросток уводит лошадь после кормления на соседний огород или на пастбище.

Сегодня также важно соблюдать правила «веме». Они просты и понятны: приходит на помощь тот, кто свободен от работы на производстве или в личном подворье; никто не рассчитывает на необходимость «возврата» трудовой услуги; помощников нужно обязательно не просто накормить, а угостить, то есть стол накрыть праздничный. Из блюд по-прежнему обязательны каши, супы, яичница-селянка, окрошка, мясо, выпечка. Набор угощения определяется калорийностью, простотой в приготовлении и наличием у хозяйки соответствующих продуктов. Непременным атрибутом праздничного угощения являются алкогольные напитки. По словам одного из информаторов, в молодости (1940–1950-е гг.) участвовавшего в помочах, хозяйки к посадке картофеля специально ставили пиво и пекли шаньги, потому что другого угощения и не было (*«соин сяна маин куноятод ужасъёстэ»*).

В современном сельском социуме обычай «картофельного веме» исчезает по нескольким причинам: площади картофельного огорода в личном хозяйстве



сокращаются вследствие сокращения поголовья домашнего скота, для которого, собственно, и выращивался картофель как корм. В деревне увеличивается слой «деревенского пролетариата», не ведущего подворье в традиционном понимании сельчан. У большинства домохозяев есть сельскохозяйственная техника, экономящая время и заменяющая ручной труд. Многие из них используют рабочую силу родственников, приезжающих на выходные из городов, осенью делятся с ними урожаем. В совокупности этих факторов наблюдается усиление индивидуализма в атмосфере взаимоотношений сельчан.

Вместе с тем зарождается новая форма трудовой взаимопомощи – в объединении трудовых усилий соседей на садово-огородных участках городских жителей. Однако пока это единичные наблюдения, не поддающиеся систематизации.

Итак, в удмуртской этнической культуре важное место занимала традиция трудовой взаимопомощи в форме технологий жизнеобеспечения. Под технологиями в данном случае понимается сама организация хозяйственно-производственной взаимопомощи в сельском сообществе. Важные ее составляющие – социальные аспекты: бесплатность, безвозмездность, взаимопомощь. Исторически поведенческо-регламентирующие предписания взаимопомощи изменялись, приспособлялись или заменялись новыми правилами. Тем не менее, в стереотипном сознании удмуртов обычай «веме» остается как один из этноопределяющих и этноинтегрирующих признаков, что свидетельствует о его значимости в этнической культуре народа. Предложенная Г. А. Никитиной дефиниция термина «веме» как института и гаранта функционирования общины и индивидуума, как элемента социо- и этнонормативной культуры, как обычая трудовой взаимопомощи с выработкой и передачей производственных навыков, коллективного опыта и знаний представляется в современной историографии удмуртской этнографии наиболее удачной [6. С. 224–225].

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Блинов Н. Н. Сельскохозяйственный быт // Вятские губернские ведомости. 1865. № 36.

2. Волкова Л. А. Общественно-культурное движение в сельском хозяйстве Удмуртии (конец XIX – начало XX в.) // Крестьянство в российских трансформациях: исторический опыт и современность: Материалы III Всероссийской (XI Межрегиональной) конференции историков-аграрников Среднего Поволжья (Ижевск, 17–19 октября 2010 г.). Ижевск, 2010. С. 101–107.

3. Государственный архив Кировской области (ГАКО). Ф. 574. Оп. 4. Д. 2194, 2195, 2212.

4. Кошурников В. Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. Казань, 1880; Первухин Н. Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1888; Кузнецов С. К. Общинные порядки у вотяков Мамадышского уезда Казанской губернии. М. 1905; Верещагин Г. Е. Общинное землевладение у вотяков Сарапульского уезда // Верещагин Г. Е. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 3: Этнографические очерки. Кн. 1. Ижевск, 1997. С. 63–122.

5. Материалы по описанию промыслов Вятской губернии. Вятка, 1889. Вып. 1.



6. Никитина Г. А. Веме // Удмуртская Республика: Энциклопедия. Ижевск, 2000.
7. Полевые материалы экспедиции ЭЭ–ГГПИ–1994. Д. Кляпово, Глазовский р-н.
8. Центральный государственный архив Удмуртской Республики (ЦГА УР). Ф. 5. Оп. 1. Д. 1195.

Поступила в редакцию 18.02.2014

L. A. Volkova

Regulation of Mutual Aid in the Agro-culture of the Udmurts: Tradition and Innovation

The agriculture of Udmurts is developing continuously under the influence of socio-economic, cultural and production factors. In the production sphere these changes have an effect on the improvement of the material and technical side of agriculture. These innovations take effect on social relations in the performance of different forms of rural labor, including the standard of work behavior. The traditional behavioral rules for mutual aid change and are adapted or substituted by new rules. In particular, this concerns the planting of potatoes in spring in private farms. Contemporary field materials attest the gradual change and even disappearance of some standards of working behavior, established by customs, and also the composition of participants in the “veme”.

Keywords: agro-culture of Udmurts, tradition and innovation, “veme”, the regulation of labor in the mutual aid, the regulation of rules of “veme” during the planting of potatoes

Волкова Люция Аполлосовна,

кандидат исторических наук, профессор,

ФГБОУ ВПО «Глазовский государственный педагогический институт
им. В. Г. Короленко»

427621, Россия, г. Глазов, Первомайская ул., д. 25

E-mail: snovaluciya@mail.ru

Volkova Lyutsiya Apollosovna,

Candidate of Sciences (History), Professor,

Glazov State Pedagogical Institute

427621, Russia, Glazov, Pervomayskaya St., 25

E-mail: snovaluciya@mail.ru

УДК 398(=511.132)

Т. Г. Голева

ЗНАХАРСКАЯ ПРАКТИКА КОМИ-ПЕРМЯКОВ В СИСТЕМЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ ВЗАИМОПОМОЩИ*



Статья посвящена проблеме связи знахарской практики с системой традиционной взаимопомощи. Анализируются формы выражения благодарности и оплаты за знахарские услуги в традиции коми-пермяков. Исследование опирается на опубликованные данные кон. XIX – нач. XX вв. и полевые материалы нач. XXI в.

Ключевые слова: коми-пермяки, взаимопомощь в традиционной культуре, знахарская практика, формы благодарности и оплаты.

Обычаи взаимопомощи в народных культурах в широком смысле рассматриваются как особая система отношений: «система обмена услугами и материальными ценностями», составляющая основу существования социума [1. С. 884]. Согласно определению этнолога О. Ю. Артёмовой, взаимопомощь имеет несколько характерных свойств: выполняет связывающую, цементирующую функцию в разных социальных институтах (в семье, общине, клане и других); «выступает в виде общего морального принципа человеческого взаимодействия» и «в виде традиционных норм или правовых предписаний, регламентирующих поведение» [1. С. 884].

Гипотетически к системе взаимопомощи может быть отнесена и традиционная практика знахарства, как особый вид услуг. Исследованию этой практики в традиционной культуре коми-пермяков посвящена настоящая статья, опирающаяся на существующие публикации и наши полевые материалы, которые накапливались в ходе комплексных опросов у представителей народа в течение 2000-х гг.

Феномен знахарства присущ многим традиционным народным культурам. Исследовательница медицинской культуры народа коми И. В. Ильина определяет его как «комплекс сформировавшихся в древности приемов и способов

* Работа подготовлена в рамках проекта РГНФ № 13-01-00072 «Этнокультурные процессы у народов Урала в конце XIX – начале XXI в.».



лечения, тесно связанный с традиционными представлениями о болезни как результате вредоносного воздействия или вселения в человека сверхъестественных сил» [3. С. 34]. Вот как характеризует эту деятельность Е. Е. Левкиевская в словаре «Славянская мифология»: «Знахарь, знахарка – лицо, обладающее сверхъестественным, магическим знанием и использующее его для лечения людей и скота, охраны от колдовства, отвращения градовых туч, прорицания судьбы и т. д.» [5. С. 189].

Изучение обычаев коми-пермяков позволяет относить к сфере знахарской практики такие виды занятий, как лечение, родовспоможение, магическая защита человека или домашнего животного от негативного воздействия, ворожба. У коми-пермяков выделяют знахарей, специализирующихся на выполнении ритуалов *черöшлан* (определении причин заболевания или пропажи человека / скота) и написания кабалы (прошения лесному о возвращении пропавшего в лесу скота). Отметим, что комплекс умений каждого знахаря носил индивидуальный характер: он зависел от особенностей локальных традиций, источников знаний и способностей самого человека. Большинство из перечисленных выше знахарских умений сохранилось и востребовано до настоящего времени, поэтому поздние материалы тоже актуальны для изучения издавна сложившейся системы отношений между знахарями и их «клиентами».

Структура знахарского контингента у коми-пермяков (по полевым материалам) представляется несколько размытой. Как правило, в ней выделяются признанные большинством сообщества *tödicsez* ‘знающие’ или знахари. Подобные знания известны и другим людям, но они не позиционируют себя как знахари. Также функцию «лекарей» в определенных обстоятельствах может исполнить любой человек, нередко – случайно. Так, в некоторых локальных традициях коми-пермяков считается, что человек, зашедший в дом «с ветру», может успокоить плач ребенка, побрызгав его водой. По материалам В. П. Налимова, коми-пермяки с. Верх-Иньвы верили, что человек, прошедший много дорог, перешедший много рек и огромные леса, «приобретает особые свойства исцелять больных. Просят такого человека попарить больного, побрызгать на него водой. <...> Из его котомки берут крошки хлеба и дают больному» [10. С. 107]. Так что при изучении знахарства в системе взаимопомощи как определенного вида услуги нужно учитывать разные формы участия людей в такой практике, включая варианты случайного исполнения роли врача.

Традиционные формы взаимопомощи у коми-пермяков строились по сложившимся в обществе нормам и правилам. Так, в имеющихся материалах, выделяются несколько вариантов предоставления услуг или помощи. Наиболее ущемленные в бытовых обстоятельствах, беднейшие слои населения получали безвозмездную помощь в виде продуктов, одежды и т. п. Священнослужители края отмечали: «Помочь ближнему каким бы то ни было способом пермяк считает неременною своею обязанностью. <...> Всех несчастных они питают и одевают на дому» [6. С. 390–391]. Подобные сведения приводит и этнограф Н. Добротворский, повествуя о материальной поддержке «пермяками» странников и «ссылников» [2. С. 260].



Иные обязанности за помощь предполагались для участников и устроителей помочей: ответное выполнение работ и угощение хозяевами помощников. «...Суседи просят, и суседи работают. Бесплатно. Только пьют и кушают. Вот бы мне помогали, строили, потом другому. Каждому так только» [13]. Согласно некоторым материалам, участие в помочи могло быть также дополнительно стимулировано подарком или даже денежной платой: «[Помочи созывали?] Да. Вся деревня. <...> [Как расплачивались?] Каждый строились, как на обмен. Деньгами нет, ни копейкой нет. Токо здесь старик жил, он лошадьё кодил. <...> Рубашку купим, клёб несём» [19]; «На помочи кормили три раза. Дают по три копейки (на сарафан). Самому лучшему работнику 5 копеек» [25]. Возможно, в последнем примере помочь совмещалась с дополнительным наймом работников, чем объясняется денежная оплата.

В ритуальной сфере также можно обнаружить как безвозмездные даяния, так и взаимно вознаграждаемые услуги. Например, в похоронном обряде, люди приносили семье умершего в качестве поддержки и помощи продукты, вещи; а обмывальщики и копальщики после выполнения работ получали в подарок вещи усопшего и полотенце, что могло быть для них и символическим даром, и востребованным в быту предметом.

Таким образом, в экстренных ситуациях коми-пермяки оказывали друг другу посильную безвозмездную помощь натуральными продуктами своего хозяйства; работы же обычно оплачивались помощью в том же деле и угощением работников либо «подарками» (вещами, продуктами).

Рассмотрим теперь взаимоотношения и взаимообмен между знахарями и лицами, обращающимися к ним за помощью. В исследованиях кон. XIX – нач. XX вв. знахарская деятельность характеризуется преимущественно как способ получения дохода: «Все знахарки, занимающиеся этим делом [вешанием *черёшлан*. – Т. Г.], пользуются у пермяков полным уважением; как люди, сподобившиеся откровений, они никогда не остаются без щедрых подаваний и посильных наград от исцеленных при их содействии пациентов» [11. С. 63]; «Если скотина заплутает в лесу и долго не возвращается, то пишут прошение „дяде лешему“ „Кабава“. Делает это знахарь за хорошее вознаграждение» [9. С. 36]. Изучавший проблему колдовства и знахарства у коми-пермяков в 1920-е гг. Г. А. Старцев, пишет о том, что некоторые лица, сlying в народе колдунами, имея намерение заработать, «прибегали к сознательному обману и порче: они заранее угоняли корову и лошадь куда-нибудь в сторону, непроходимое место; заходили в пустующий дом и маленьким детям давали выпить ложку керосину, дёгтя» [7]. Пострадавшие были вынуждены обращаться к ним за помощью и платить за услуги. Правда, в какой форме принималась оплата, автор не уточняет. Лишь в работе Ф. А. Теплоухова отмечается необходимость угощения знахаря спиртными напитками: «Пермяк, потерявший корову или лошадь, после тщательных розысков в лесу, посещает тайно колдуна и угощает его, прежде всего, водкой» [8. С. 296].

При проведении полевых исследований, к сожалению, мало внимания было уделено вознаграждению знахарей, занимающихся вешанием *черёшлан* и написанием кабалы. Преобладает материал, посвященный деятельности



лекарей и ворожей. Имеются сведения о разных вариантах «ответа» на знахарские услуги.

1. Часть коми-пермяков убеждена в том, что без «подарка» – некоего эквивалента оплаты за услугу – знахарь не примет пациента. Незначительность приношения также не принесет пользы: наоборот, лекарь может усилить боль, чтобы пациент вернулся с новым «подарком»: «Пошли мы, вот она знает от чирий-василий. Я говорю: „Ты, Маруся, знаешь?“ – „Да ничё не будет, пройдёт, пройдёт“. А если бы я пол-литру принесла, может быть что-то она читала» [23]. «Его, знахаря-то еще не напоишь, дак он добавит тут. Болееешь, дак еще больше тебе давит болезнь-ту» [17]. Здесь приношение рассматривается как значимая для знахаря ценность, возможно, не только как дань уважения, но и как средство материального обеспечения, что близко к описаниям кон. XIX – нач. XX вв. В пользу получения знахарями выгоды от своей деятельности говорит формулировка самим знахарем решения передать свои умения другому человеку, зафиксированная от очевидца: «Давай, дам тебе свой кусок хлеба» [27]. То есть знахари расценивают свои умения как средство пропитания.

2. Большинство примеров свидетельствует о том, что за услуги знахарь должен быть обязательно отблагодарен, чаще всего – приношением алкогольных напитков. Но называются также продукты крестьянского хозяйства (хлеб, яйца, мед), продовольственные товары (конфеты, булочки) и ткань: «*Сылö чекушка вина нуёны, угостить стариксö. / Несут ему четверть вина, угостить старика*» [24]; «...Он сидит и ревет, пожалуйста, говорит, мне принеси черный воронец. <...> Я ему собрала такую охапку, принесла. <...> Через какое-то время он встал, сам палочкой ходил, и принес мне килограмм шоколадных конфет. Спасибо, говорит, тебе» [22]; «Что-то надо купить. Ситеч что ли» [21]. Обязательное одаривание в виде угощения или вручения холста, мыла было включено и в комплекс родильной обрядности. Родильница благодарила бабушку-повитуху: «Женщине, которая принимала роды, дарили мыло и полотенце руки мыть. Даешь ей и руки ее моешь» [18].

Такая форма ответа на услуги знахарей, судя по ее распространенности, была общепринятой нормой и представляется символическим выражением признательности, которое незначительно влияло на материальное состояние «знающих» людей. Аналогичные нормы и правила были распространены и на соседних территориях. Так, И. В. Ильина, характеризуя традиционную медицинскую культуру народов Европейского северо-востока (русских, коми, ненцев), отмечает: «Традиция запрещала превращать полученные знания в источник больших доходов, иначе, считалось, профессиональному искусству врачавателя будет нанесен непоправимый ущерб. Естественно, каждый обращающийся за помощью, считал себя обязанным отблагодарить лекаря и в качестве подарка приносил продукты охоты, рыболовства, домашнего хозяйства. В начале XX века отмечалось, что в день лечения также было принято хорошо угощать лекаря» [4. С. 32].

Ближе к настоящему времени у коми-пермяков отмечается замена продуктового подарка денежной платой: «Ну, ей платили обычно. Она деньгами так не брала сначала, кто что принесет. Кто-то принесет яички, кто-то масло, кто может хлеб» [12]. Но подобные примеры единичны.



3. Один из примеров показывает возможность услуги лекаря хозяйственными работами: больные жили в доме знахаря и в период лечения помогали ему по хозяйству, копали картошку [20]. Несмотря на то, что похожих примеров более не зафиксировано, можно предполагать, что подобная форма отношений могла быть широко распространена в прошлом: для обеих сторон она предполагала взаимовыгодные условия – ответную услугу, которую нельзя сравнить с эксплуатацией рабочей силы.

4. Своеобразной формой благодарности знахарю могло быть исполнение больным социальных функций участия в традиционных ритуалах. Так, одна из респондентов в своем рассказе о посещении лекаря упомянула о том, что он попросил ее прийти в будущем на его похороны. *«Ме сы дынӧ ветви. <...> Сія менӧ баняын пылсьӧтіс. Чапкаӧ менӧ. Ме ӧтпыр всего ветви. И висьтавис, ме пӧ кува, воввы кольвыны менӧ. / Я к нему ходила. <...> Он меня в бане парил. У меня припадки были. Я всего один раз ходила. Сказал мне, мол, я умру, приходи провожать меня»* [15].

5. Собранные материалы свидетельствуют и о том, что некоторые знахари не просили оплаты; иногда совершали лечебные ритуалы в тайне от больного или родителей ребенка; отказывались от подарков: *«...Ходила, тоже покупала булочки в Кудымкаре. Она у меня ничего не приняла»* [16]. В одной из подобных историй говорится о том, что лекарка вынуждена была принимать приношения пациентов, но спиртные напитки не употребляла из-за болезни. Подружившись с одной из пациенток, она принесла напитки ей и попросила угостить ими отдельных людей, которые в прошлом «угощали» ее: *«Потом она стала ко мне заходить. Смотрю, она пришла. Занесла бутылку, ликер такой хороший. Я, говорит, не могу это пить, мне принесли. <...> Потом сказала: эту, эту угости. <...> Говорит, они меня угощали, зайдут к тебе, ты их угости. Вот я их угостила»* [14]. Вероятно, это были и ее бывшие пациенты, так что она через посредника частично возвращала им принесенные подарки.

Случайное исполнение отдельных ритуальных действий (обрызгивание ребенка, завязывание узлов для *черӧшлан*), связанных с исцелением, также не предусматривало ни оплаты, ни одаривания. Возможно, ввиду минимального участия человека в данных процедурах.

6. Ситуации взаимодействия людей со знахарем возникали не только в случае обращения к нему, но и наоборот, когда знахарь нуждался в помощи. В двух зафиксированных подобных случаях ответным актом знахаря называется исполнение им профессиональных услуг. В первом из них знахарка объясняет положительный ответ на свою просьбу одолжить колокольчик для медицинских целей предшествующим ее участием в поминальном молебне по усопшему родственнику данной семьи. Во втором – сам знахарь взамен на предоставление ему ночлега предлагает врачебную помощь: *«Зашел или попросился ночевать странник. Правед говорит: „У нас семья большая, и где ты будешь ночевать-то“. А он: „Мне много места не надо. У вас больная есть?“.* Он не видит, а уже чувствует. Он говорит: „Да, есть“. – „Вот я ее и вылечу, если меня пустите ночевать“» [26]. В обоих вариантах знахарская услуга эквивалентна взаимной поддержке и помощи.



Анализ материалов говорит о наличии в традиции коми-пермяков разных способов благодарения знахарей и оплаты их услуг. Вариативность мы бы объяснили различиями в степени знакомства людей со знахарями (наличие или отсутствие родственных связей, дружеские отношения, территориальная близость или отдаленность), уровнем сложности предоставляемой услуги, самооценкой знахарем своей деятельности. При сравнении взаимоотношений между знахарями и обратившимися к ним людьми с традициями взаимопомощи в повседневной жизни, в труде и при совершении ритуалов обнаруживаются общие черты. Труд знахаря у коми-пермяков выполняется безвозмездно или воздается в ответ другими услугами, или же вознаграждается подарками в виде натуральных продуктов. Но, кроме того, отдельные примеры указывают на получение знахарями за свою практику значительного дохода, что ближе к коммерческой деятельности, то есть не соотносится с системой взаимопомощи.

В историческом контексте знахарство было неотъемлемой частью народной культуры до появления научной медицины, и без него не мог обойтись ни один из членов сообщества. На каждой территории, в отдельных населенных пунктах были свои знахари, выполнявшие важную функцию поддержания здоровья сельского коллектива. Чаще всего знахарской практикой занимались и занимаются люди пожилого возраста, так что их роль можно отчасти рассматривать как возрастную функцию. Возможно, именно поэтому, границы знахарского контингента представляются несколько размытыми: многие пожилые люди владеют частью традиционных приемов и знаний.

Таким образом, деятельность знахарей в первую очередь обеспечивала им социальную значимость. Функционируя в народной культуре, знахарская практика регулировалась существующими правилами и нормами взаимного исполнения услуг и вознаграждения, которые, как показывают вышеприведенные примеры, соответствовали традиции взаимопомощи. Отдельные знахари могли иметь большой успех в своей деятельности, к ним стремились попасть большее число сельчан. Вероятно, именно такие лекари и предсказатели уделяли профессиональному ремеслу основное свое время и потому вправе были получать от него большой доход.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Артёмова О. Ю.* Взаимопомощь // Народы и религии мира. Энциклопедия. М.: Большая Российская энциклопедия, 2000. С. 884.
2. *Добротворский Н.* Пермяки. Бытовой и этнографический очерк // Вестник Европы. 1983. Т. 2. Кн. 3. С. 228–264.
3. *Ильина И.* Знахарство // Коми-зыряне. Историко-этнографический справочник / Сост. Н. Д. Конаков. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1993. С. 34–35.
4. *Ильина И. В.* Традиционная медицинская культура народов европейского северо-востока (к. XIX–XX вв.). Сыктывкар, 2008. 236 с.
5. *Левкиевская Е. Е.* Знахарь // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2-е. М.: Междунар. отношения, 2002. С. 189–190.
6. Сведения об инородцах, обитающих в пределах Пермской епархии (преимущественно в религиозном отношении) // Пермские епархиальные ведомости. 1874. № 39. С. 387–394.



7. Старцев Г. А. Из мира колдовства коми-пермяков [электронный ресурс]. URL: <http://www.komi.com/pole/archive/arch/1.asp>
8. Теплоухов Ф. А. «Кабала» или прошение лесному царю // Пермский край. Пермь, 1895. Т. 3. С. 291–299.
9. Тотмянина С. Народные средства лечения. Бытовая народная медицина. (Рукопись). Архив Коми-Пермяцкого краеведческого музея им. П. И. Субботина-Пермяка. Ф. 30.
10. Чагин Г. Н. Иньвенские коми-пермяки в этнографических этюдах В. П. Налимов // Этнос и культуры на стыке Европы и Азии. Пермь, 2002. С. 91–112.
11. Янович В. М. Пермяки. Этнографический очерк // Живая старина. 1903. Вып. 1–2. С. 52–171.
12. Полевые материалы автора (ПМА). Зап. от В. И. Ботевой, 1942 г.р. Юсьвинский р-н, д. Баранчиново. 2004.
13. ПМА. Зап. от А. С. Бразгиной, 1932 г.р. Кудымкарский р-н, д. Киршино. 2005.
14. ПМА. Зап. от А. А. Зубовой, 1929 г.р. Кудымкарский р-н, с. Ленинск. Собр. Т. Голева. 2006.
15. ПМА. Зап. от Е. К. Истоминой. Кудымкарский р-н, д. Большая Сидорова. Собр. Т. Голева, Н. Шипицына. 2007.
16. ПМА. Зап. от К. П. Климовой, 1928 г.р. Кудымкарский р-н, с. Ошиб. Собр. Т. Голева. 2005.
17. ПМА. Зап. от Т. А. Котельниковой, 1932 г.р. Юсьвинский р-н, д. Пронино. 2003.
18. ПМА. Зап. от Л. А. Кривошековой, 1936 г.р. Юсьвинский р-н, с. Архангельское. 2003.
19. ПМА. Зап. от Р. Д. Кудымовой, 1939 г.р. Кудымкарский р-н, д. Конино. Собр. Д. Ю. Огнев. 2006.
20. ПМА. Зап. от В. В. Мелентьева, 1932 г.р. Кудымкарский р-н, д. Важ-Пашня. Собр. Т. Голева. 2007.
21. ПМА. Зап. от А. И. Мизевой, 1934 г.р. Гайнский р-н, д. Сойга. Собр. И. А. Подюков, Т. Голева. 2010.
22. ПМА. Зап. от Н. М. Мизевой, 1963 г.р. Гайнский р-н, п. Жемчужный. Собр. Т. Голева. 2010.
23. ПМА. Зап. от В. А. Остаповой, 1938 г.р. Гайнский р-н, д. Конопля. Собр. И. А. Подюков, Е. Свалова. 2010.
24. ПМА. Зап. от А. П. Утева, 1939 г.р. Кудымкарский р-н, с. Ленинск. Собр. Т. Петухова. 2006.
25. ПМА. Зап. от П. Г. Федосеева, 1926 г.р. Косинский р-н, с. Коса. Собр. Т. Голева, И. Юртаев. 2001.
26. ПМА. Юсьвинский р-н, д. Бажино. Собр. И. Черных. 2003.
27. ПМА. Юсьвинский р-н. Собр. Т. Голева. 2003.

Поступила в редакцию 12.02.2014

T. G. Goleva

Komi-Permyaks' Magic Practice in the System of Mutual Assistance

The article is devoted to studying the problem of relationship between magic practice and system of traditional mutual assistance. The analysis reveals the forms of gratitude



and payment for the magic services in the Komi-Permyaks' tradition. The study is based on published data of the end of XIX – beginning of XX centuries and field materials of the beginning XXI century.

Keywords: Komi-Permyaks, mutual assistance in the traditional culture, magic practice, forms of gratitude and payment.

Голева Татьяна Геннадьевна,

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник,

Пермский научный центр УрО РАН

614990, Россия, г. Пермь, ул. Ленина, 13А,

специалист,

Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет

614990, Россия, г. Пермь, ул. Сибирская, 24

E-mail: golevat@yandex.ru

Goleva Tatiana Gennadiyevna,

Candidate of Sciences (History), Senior Research Associate,

Perm Scientific Centre, Ural branch of the RAS

614990, Russia, Perm, Lenin St., 13A

specialist,

Perm State Humanitarian Pedagogical University

614990, Russia, Perm, Siberian St., 24

E-mail: golevat@yandex.ru

УДК 39(=161.1)(470.4/5)

Е. С. Данилко

**ТРАДИЦИИ ОБЩИННОЙ ВЗАИМОПОМОЩИ
В СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ СРЕДЕ:
ПО МАТЕРИАЛАМ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ***



В статье на основе полевых материалов, архивных источников и опубликованных материалов рассматриваются различные формы общинной взаимопомощи в старообрядческой среде, включая регулирование отношений с властными структурами («укрывательство») и организацию различных торгово-производственных предприятий до повседневных практик (помочи, «тайная милостыня» и др.). Полевые и архивные материалы представлены в контексте старообрядческой трудовой этики.

Ключевые слова: старообрядчество, общинная взаимопомощь, трудовая этика, повседневные практики.

В исследованиях, посвященных русской крестьянской общине, как правило, поднимается вопрос о ее сложных структурных взаимосвязях с сельским церковным приходом. Доминирование или большое значение в нем *мирского* начала, исторически сложившееся на основе тесного переплетения крестьянского и церковного обычного права, способствовало тому, как пишет Т. А. Бернштам, что приходское (церковное) общество воспринималось как разновидность крестьянской общины [3. С. 53]. Такое восприятие заложено собственно в самом православном дискурсе соборности и священства мирян, выявляющем два аспекта общинности: институционально-административный, социальный (единство прихода и общины) и – мистический (совместное участие в молитвах и таинствах), – пусть и не всегда совпадающие [1. С. 21]. Все это отчасти применимо и к старообрядчеству, как части единой православной традиции. Кроме того, органической чертой старообрядческой культуры выступает как раз неразделенность сакральной и бытовой сфер жизни. Вместе с тем, исторические обстоятельства существования локальных старообрядческих групп на положении маргинальных, гонимых сообществ,

* Статья подготовлена при поддержке проекта РГНФ № 14-01-00033 «Культурные особенности этнолокальных групп русских в исторической ретроспективе и на современном этапе».



ограниченных в правах и возможностях, а также внутренняя неоднородность старообрядчества как религиозного течения значительно усложняют ситуацию. И здесь можно выделить несколько основных моментов.

Во-первых, правительственные и церковные гонения значительно затрудняли существование старообрядческих общин. Их деятельность не концентрировалась вокруг городских и сельских приходских храмов, роль религиозных центров здесь выполняли скиты или тайные монастыри, постоянно подвергаемые выгонкам. Соответственно религиозная жизнь, определяющая культурную специфику всей группы и формирующая групповую идентичность, не могла выражаться открыто и полностью реализовываться на территории одного поселения.

Во-вторых, старообрядцы нередко расселялись смешанно с представителями официального православия или других религий, что особенно характерно для полиэтничного Урало-Поволжья. В этой связи, их включенность в крестьянский «мир» усложнялась ориентацией на поддержание социально-бытовой замкнутости.

Наконец, в-третьих, внутри одного деревенского социума могло сосуществовать несколько старообрядческих групп, разделенных между собой границами старообрядческих согласий, но вовлеченных в более широкие связи с единоверцами за пределами социума.

В свете сказанного понятие «общинная взаимопомощь» применительно к старообрядчеству, помимо классических форм (сезонные помочи, поддержка малоимущих и социально уязвимых групп, регулирование вопросов совместного хозяйствования и др.), может включать и другие специфические проявления. Например, укрывательство от властей, поддержка скитов, создание торговых связей, артелей по конфессиональному признаку и др. Именно в таком ключе мы и рассмотрим эту проблему.

Прежде всего отметим, что распространение старообрядчества в исследуемом регионе было тесно связано с процессами внутренней колонизации. В ходе давних переселений крестьян-старообрядцев и освоения ими необжитых пространств стихийно складывались синкретические (церковно-мирские) общины, состоящие из родственных или соседских коллективов и объединенные вероучением. Это позволяло небольшим общинам решать организационные проблемы (выбор миграционных маршрутов и мест укоренения, защита прав собственности, земельные разделы и др.). В частности, эффективность модели старообрядческой самоорганизации подтверждается на примере формирования коми-пермяцкого куста деревень на Верхней Язье, где прослеживается очевидная взаимосвязь между переселением местных крестьян на новые земли и популярностью среди них старой веры [2. С. 198–199]. Иногда уход крестьян в отдаленные, необустроенные места и образование там хуторов даже обозначался определением «кержачить» (от известного прозвища староверов – «кержаки») [4]. Сохранившиеся мемораты нередко реконструируют историю переселения как прохождение через цепочку «своих»: «Вот их, ну тех, кто переселялся, как передавали что ли друг другу, они останются у своих, с семьей, переночуют там, сил наберутся, и дальше едут. Путь-то ведь был долгий»; «Это прямо была поддержка такая общая, кто одной веры, они друг друга встречали, принимали и ехали потом» [8] и др.



Еще одна специфическая для старообрядцев форма общинной взаимопомощи – укрывательство единоверцев от властей. Имеются в виду и ограждение от записи и учета (активно практиковавшееся на горных заводах), и скрывание от арестов и поимки священников, наставников, активных мирян. С одной стороны, это было продиктовано, выгодой: так как трудолюбивые и гонимые «раскольники» были надежной и дешевой рабочей силой; с другой – связано с конфессиональной принадлежностью большинства уральских заводчиков, поддерживающих своих. Так, Троицкие и Усень-Ивановский заводы, построенные И. Осокиным в 1750–60-е гг., полностью были заселены беглопоповцами, привезенными из разных мест (по преимуществу из Балахнинского уезда Нижегородской губ.) [6. С. 204]. Скрывание же от арестов было связано с серьезным риском и могло выливаться в массовое сопротивление властям. На этих же заводах крестьяне сорвали очередной секретный обыск, проводившийся Земской полицией: «жители завода, узнав об этом, сделали тревогу и, около 200 человек окружили Станового пристава и понятых с казаками, не допустили к дальнейшим обыскам, отняли арестованных ими крестьян и наделали грубостей и дерзостей» [18].

По завершении переселенческих процессов старообрядческие общины выступали своеобразным ядром развернутой хозяйственной инфраструктуры, которая могла включать земельные владения, ремесленные и торговые предприятия. Один из показательных примеров – мордовская старообрядческая община в Стерлитамаке в конце XIX в., когда «третьей гильдии купец Василий сын Николаев Коновалов» выкупил на окраине города большой земельный надел и завел собственное кожевенное производство с чистым годовым доходом от полутора до двух тысяч. Постепенно земли вокруг Кожевниковых были выкуплены их единоверцами, включившимися в фамильное дело или основавшими собственные предприятия. В результате к неудовольствию местных властей образовалась «раскольничья слобода» Сайгановка, обитатели которой были связаны семейными, религиозными и экономическими контактами [15], – ситуация, для старообрядцев типичная; такого рода религиозно-ремесленные анклавы были частью многих уездных городков и крупных сел: *«Вот у нас была кержацкая улица, там жили мастера, все умели, к ним ходили. Если че купить там или наладить. Это дед рассказывал»; «Были у нас вот дома каменные стояли рядом, лавки всякие, это вот наши были всё, а мирских меньше было, они по другой шли улице»* [9] и др.

Социальная неоднородность уральского старообрядчества, включающего помимо крестьянских поселений, и горнозаводские поселки, и казачьи станицы, естественным образом отразилась на видах занятий и, соответственно, формах самоорганизации. Так, у уральских казаков, занимающихся рыболовством, известны и подробно описаны общинные способы регулирования ловли, включающие не только установление сроков, порядок выхода на лов и др., но и способы компенсации для семей неудачливых рыбаков. Те же уральские казаки, переселенные в 1874 г. в Аму-Дарьинский оазис (так называемые «уходцы»), организовывали рыбацьи артели, внутри которых выстраивалась система взаимовыручки (совместное пользование сетями, распределение улова и т.д.) [16. С. 15–16].

Характерные для «кержаков» зажиточность, обстоятельность, деловитость – общее место в работах дореволюционных авторов. Сложившаяся в процессе



исторического развития трудовая этика старообрядчества формировала восприятие труда как богоугодного дела, направленного на спасение собственной религиозной группы, а, следовательно, истинной веры [7]. Это легитимизировало и «стяжательный» торговый промысел, способствующий росту благосостояния и стабильности старообрядческого быта, а также укреплению общинной взаимопомощи: поддержке состоятельными старообрядцами скитов и тайных монастырей, нуждающихся членов общины, переселенцев и др.

Как сказано выше, старообрядческая община не ограничивалась крестьянским миром, сгруппированным вокруг приходского храма, а органически включала в себя иногда и «своих людей» в городах, и довольно удаленный тайный монастырь, скит, лесную келью. Взаимодействие между старообрядческим миром, предпринимателями и таким монастырем представляло своего рода взаимообмен как духовными ценностями и знаниями, так и вполне материальными вещами. Приведем несколько выдержек из рапорта полковника Д. П. Кузьмина-Караваева, отправленного на поиски «раскольничьих» скитов на горе Таганай: «Златоустовский мастеровой Андрей Кушнев, в доме которого находится часовня, и купцы, Златоустовские единоверцы Иван Сорокин и Иван Шишкин принимают у себя монахов тайно и помогают им, посылают в эти общины (скиты. – Е. Д.) богатые милостыни». Посильное участие принимали и крестьяне, и заводские рабочие, и казаки: «Добрые люди привозят для братии на указанные заранее места хлеб, молоко, сыр, яйца и прочее...». Поток приношений не иссякал на протяжении всего существования обитателей. Монастырская жизнь обеспечивалась не только внешними связями, но и самими иноками: «Все вообще богомольцы занимаются разным ремеслом и работою: некоторые пишут иконы, вяжут лестовки (четки), переписывают книги, делают посуду и продают своим единоверцам». Контакты производились через «разстороннейших из них» [17].

Экономическая поддержка членов одной религиозной общины более состоятельными ее представителями (купцами, владельцами частных предприятий и даже больших заводов), распространенная среди старообрядцев, была дополнительным поводом для беспокойства у православных священников, которые говорили о «подкупе» или «переманивании» «раскольниками» паствы, в особенности – доверчивых «инородцев». Так, одной из причин популярности старой веры у пермяков Глазовского уезда Вятской губ., по определению местного священника, было то, что в отличие от приходского духовенства, «раскольники» – «влиятельные богатые мужики, живущие своим промыслом и не нуждающиеся в деньгах прихожан», они освобождены от общественных должностей и имеют возможность заниматься только хозяйством и помогать бедным семействам [14].

Сложившуюся в старообрядческой среде трудовую этику, основанную на идее труда во благо общины и выраженном персонализме, то есть ответственности каждого человека за спасение истинной веры, не смогли вытравить ни годы репрессий, ни атеизм советского государства. Из многих примеров современных предпринимателей в старообрядческой среде, вкладывающих средства в восстановление храмов, организацию паломничеств и др., приведу лишь один, наиболее показательный – в селе Ванькова (Суиб) и окрестных деревнях (Красновишерский р-н Пермского края). Об этом кусте коми-язьвинских починков (о распространении



старообрядчества в них во II пол. XVIII в. писал В. А. Байдин) уже говорилось выше. В Ваньковой находится храм, старообрядческая община консолидируется вокруг большой семьи Кречетовых, «поповских», как их здесь называют, двое из братьев – священники. Кречетовы приехали в Ванькову в 1970-е гг. Развал колхозов и сворачивание лесозаготовок, где в советское время было занято большинство местных жителей, привел к экономическому кризису. Рядом с селом – тюрьма «Красный берег»; это место, где можно получить работу. Другой работодатель – лесопилка Виктора Кречетова. Занимаясь бизнесом, Виктор заинтересован не столько в повышении дохода, сколько в поддержке деревенского сообщества, ограждении его от тлетворного влияния зоны, от алкоголизма, от утраты веры. В этом видит он продолжение старообрядческой традиции:

«Староверы старались всегда иметь свое производство, свою культуру, свою порядочность. Мой отец оставил о себе память как о порядочном человеке, в котором сочеталось и земное, и небесное, который и молитву, и труд ставил в один ряд. Труд он прилагал в рамку к молитве. Труд – помощь нуждающемуся человеку. Все это совершенно бескорыстно.

У меня, в общем, не мастерская, у меня спектр всяких работ. У меня 4 га картофеля посажено, хочу фермами заняться. Мне это все не надо... Не то, что не надо, а проблемно все это... Но ради того, чтобы люди не пили, а имели кусок хлеба, а я сторонник только лишь заработанного хлеба. Я против всяких подачек государства, всяких пособий... Нужно дать людям возможность заработать. И всякий человек, кто приходит ко мне на работу, вне зависимости от его способностей, он на хлеб зарабатывает. И ввиду того, что такое огромное пьянство, у меня своя система не только оплаты, но и вознаграждения. Я, допустим, зарплату могу выдавать каждый день, но даю не деньгами, а „кипарисками“, их так называют, у меня фирма – „Кипарис“. Я пишу бумагу: „Анна Ивановна, отоварь, пожалуйста, Машу (Наташу) рублей на 300, 400, 500...“. И Анна Ивановна знает, что дать нужно ей только продукты. А если я дам деньги, она тут же пойдет и купит водку или хуже, спирт, понимаете? А здесь, семья будет сытая. У меня идет жесткий контроль. Семьи большие бывают, стараюсь им привозить муку, сахар, масло. С оптовой базы. Вот считайте, они уже сытые люди. Поэтому пока силы есть, будем производство вести, расширять. Здесь все держится на моем предприятии. Жизнеобеспечение, это и вода, и дороги, и даже... вот умер человек, надо помочь, сделать гроб, выкопать могилу, нужно помочь даже опустить гроб, потому как часто не бывает трезвого человека опустить, понимаете? Они же в церковь не ходят, они не выполняют законов, хотя изначально корни их – староверские, надо стараться их вернуть к вере. Вот задача главная для меня» [10].

Традиционной формой общинной поддержки и у старообрядцев, и у «мирских» были различные виды «помочей»: сезонные, то есть связанные с календарным циклом и соответствующими видами сельскохозяйственных работ (обработка льна, урожая, заготовка продуктов и др.) и обязательные внесезонные, обусловленные экстремальными ситуациями: пожарами, засухами или массовым падежом скота. Все это подробно описано в литературе [5]. К группе поддержки можно отнести и обязательные «помочи» при постройке дома, когда, как правило, за угощение осуществляли весь необходимый комплекс работ, а нередко



для бедной семьи и угощение готовилось в складчину: *«Вот у нас были в деревне семьи, которые победнее жили, вдовы были женщины с детьми, или там скотина у них дохла, или что. Например, пожар, тогда уж им все миром дом ставили, приходили, весь день робили, собирали еду какую, угощались, весело так, быстро получалось»* [11]. Нуждающимся семьям помогали по-соседски в повседневных хозяйственных заботах: приглядеть за маленькими детьми, покормить домашних животных, подвезти дров. Особо отметим обычай тайной милостыни, когда приношения в виде продуктов, необходимых предметов обихода, небольшой суммы денег незаметно подкладывались под крыльцо, на подоконник, оставлялись на видном месте во дворе. Подобная практика была распространена и при постройке или восстановлении храмов в постсоветское время: *«Вот мажешь глиной или что-то другое делаешь, то тут, то там, находишь в щелках, под досками деньги, засунутые. Это у нас обычай такой, считается, что такая жертва Богу доходнее, чтобы не знал никто, не на показ, а вот для души своей что ли. Это у нас так принято, у староверов. Мы же все сами делаем, работаем, строим тут, не помогает же государство, вот и собираем, кто сколько может. И вот некоторые еще так делают, тоже чтобы помочь»* [13].

Согласно полевым материалам, замкнутость старообрядческих групп в отношении к инородцам, стремление к ограничению контактов с ними в ситуациях смешанного проживания и включения в деревенское общество, мир, не становились серьезным препятствием для участия в общественных работах и помочах, в оказании необходимой поддержки социально незащищенным односельчанам. Напротив, неоднократно подчеркивалась открытость старообрядцев к такого рода проявлениям, предписанным христианской моралью: *«Нет. Мы не различали, тут как будешь различать. Если уж сирота, или вдова, надо же помогать любому, если ты верующий человек. [А в помочах участвовали вместе с мирскими? – Е. Д.] Ну, как нет? Молодые же, и на посиделках бывали, и работали вместе, раз соседи, надо по-соседски жить»* [12].

Таким образом, в старообрядческой среде Урало-Поволжья бытовали различные формы общинной взаимопомощи, часть которых сопряжена с исторически сложившей групповой спецификой и трудовой этикой, часть же представляет собой практики, характерные для русского православного населения вообще. Некоторые из сложившихся традиций проявляются и в современной повседневной жизни старообрядцев.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Агаджанян А., Русле К. Предисловие // Приход и община в современном православии. М., 2011. 368 с.

2. Байдин В. И. Начальный период истории Верх-язывинских скитов (к вопросу о распространении староверия среди финно-угров) // Чердынь и Урал в историческом и культурном наследии России. Пермь, 1999. С. 195–200.

3. Бернштам Т. А. Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб., 2005. 426 с.

4. Блинов Ник. Сельскохозяйственный быт пермяков и вотяков Карсавайского прихода (Глазовского уезда) // Вятские губернские ведомости. 1865. № 31.



5. Громыко М. М. Мир русской деревни. М., 1991. 446 с.
6. Зеленин Д. К. Черты быта усень-ивановских староверов // Изв. общества истории, археологии и этнографии при Казанском университете. 1905. Т. 21. Вып. 3. С. 201–258.
7. Керов В. В. Формирование старообрядческой концепции «Труда благого» в конце XVII – начале XVIII в. К вопросу о конфессионально-этических факторах старообрядческого предпринимательства // Старообрядчество: История. Культура. Современность. Вып. 5. М., 1996. С. 36–45.
8. Полевые материалы автора (далее – ПМА). 1999 г., с. Метели Дуванского р-на; д. Емаши Белокатайского р-на Республики Башкортостан.
9. ПМА. 2003 г., г. Бирск Республики Башкортостан
10. ПМА. 2005 г., с. Ваньково Красновишерского р-на Пермского края.
11. ПМА. 2006 г., д. Кабаевка Северного р-на Оренбургской области.
12. ПМА. 2009 г., д. Тепловка Бугурусланского р-на Оренбургской области.
13. ПМА. 2012 г., г. Новозыбков Брянской области.
14. Раскол в северо-восточной полосе Глазовского уезда. Из отчета Глазовского миссионера протоиерея М. Формаковского за 1879 год // Вятские епархиальные ведомости. 1880. № 10.
15. Сидоренко Ю. «Дайте землицы» // Стерлитамакский рабочий. 2004. № 135. Июль.
16. Судаков С. А. Уральские казаки-старообрядцы Аму-Дарьинского оазиса. Уральск, 2011. 127 с.
17. Центральный государственный архив Оренбургской области (далее – ЦГАОО). Ф. 6. Оп. 18. Д. 360. Л. 16об., Л. 53об., Л. 50.
18. ЦГАОО. Ф. 6. Оп. 18. Д. 432. Л. 1об.

Поступила в редакцию 13.01.2014

E. S. Danilko

**Community Mutual Aid Traditions In Old Believer Communities:
Based on Ural/Volga Region**

The article based on field data, archival sources and published materials examines various forms of community mutual aid in Old Believer communities, including the regulation of relations with state power institutions (misprision) and the organization of various trade and manufacturing enterprises, down to everyday practices (mutual aid, “secret charity”, etc.). Field and archival data are presented within the context of Old Believer labor ethics.

Keywords: Old Believers, community mutual aid, labor ethics, everyday practices.

Данилко Елена Сергеевна,

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник,
Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН
119991, Россия, г. Москва, Ленинский проспект, 32-А
E-mail: Danja9@yandex.ru

Danilko Elena Sergeyevna,

Doctor of Sciences (History), Leading Research Associate,
N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology
119991, Russia, Moscow, Leninsky prospect, 32-A
E-mail: Danja9@yandex.ru

М. Н. Калмыкова

**ОСОБЕННОСТИ ПРЕЗЕНТАЦИИ ТРАДИЦИЙ
ВЗАИМОПОМОЩИ В ЭКСПОЗИЦИИ
НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ
УДМУРТСКОЙ РЕСПУБЛИКИ им. К. ГЕРДА**



В статье рассматриваются особенности презентации традиционной женской взаимопомощи – *ын вурон веме* – в этнографической части экспозиции Национального музея Удмуртской Республики им. К. Герда.

Ключевые слова: шитье полога, помочь, *веме*, музейная экспозиция, театрализованные экскурсии.

Для выполнения особо трудоемких работ в удмуртском обществе обычно глава семьи объявлял помочь (*веме*), приглашая представителей всех родственных семей. Кровное родство предполагало желание помочь друг другу в хозяйственных делах, особенно во время *веме* [2. С. 281]. Одна из самых распространенных форм взаимопомощи удмуртов – *веме* при строительстве нового дома. При этом соблюдалось строгое разделение труда. Мужчины выполняли работы, требующие значительных физических усилий, а женщины – более легкие (приготовление угощения участникам, очистка помещений от строительного мусора и др.). Любой вид такой работы требует единения и совместных усилий. В традиционном обществе эта тенденция проявляется особенно сильно. Хорошо известен свадебный обычай: когда ехали сватать невесту, все выходили из дома по одной половице, и точно так же входили в дом невесты. Л. С. Христюлова отмечает, что в этом обычае наглядно проявляется стремление к единству действий [7. С. 17].

Виды женской взаимопомощи отличались большим разнообразием: трепание льна или конопли, прядение, мытье пряжи, шитье полога, мытье дома. Южные удмуртки собирали *веме* даже для ошипывания гусей и засолки капусты [4. С. 74].

В экспозиции НМУР им. К. Герда представлен интерьер амбара-кенос, где воспроизведен обряд «Шитье полога» (*ын вурон*). Подробное описание этого обряда дал Н. Г. Первухин, инспектор народных училищ Глазовского уезда. В соответствии с обрядом, если удмуртская девушка собирается выйти замуж зимой, то летом родители собирают всех девушек и женщин, знакомых их



дочери. Делалось для того, чтобы шить приданое, что отражено в названии этого обряда – *ын вурон* (шитье полога). Полог у северных групп удмуртов был обязательной частью приданого.

Полог приносился в дом всегда невестой и обязательно развешивался над двуспальной кроватью хозяев дома. Три боковые стороны и верх полога шились из простого белого холста, а лицевая боковая сторона – из белого холста, который ткался в несколько переборов.

Под таким пологом хозяева дома спали летом и брали его с собой в поле во время летних работ [5. С. 52]. И. Н. Смирнов упоминает, что у каждой брачной пары в амбаре-*кенос* было свое отделение, где она хранила личное имущество и где стояла кровать, закрытая холщовой занавеской или пологом [6. С. 91].

На шитье полога приглашали особым образом. Сестра невесты, либо сама невеста ходили по домам с приглашением. Старались звать женщин и девушек, славившихся своим умением кроить и шить. Понять, что зовут шить именно полог, можно было по наряду той, что приглашала: один большой платок был подвязан через правое плечо, или же каждая рука около плеча была подвязана каким-нибудь простым ситцевым платком [5. С. 53].

Приглашенные девушки и женщины собирались ранним утром в амбаре-*кенос* у невесты. Здесь их встречали с приготовленным для них угощением. Кумышку и пиво к этому дню обычно варила сама невеста. Это была первая публичная проба ее умения варить алкогольные напитки, что считалось одним из главных достоинств женщины. После этого самая искусная закройщица начинала кроить, а затем шить – сначала полог, потом рубашки для жениха. Несмотря на название обряда, здесь шили не только полог, но и рубашки и полушерстяные кафтаны для невесты. Вообще – помогали девушке доделать приданое. Сшив полог, к одной из его сторон подруги пришивали небольшие обрывки цветной тесьмы, лоскутки, бусинки или даже серебряные монеты, что сопровождалось проговариванием пожеланий будущей семейной паре. Отец и мать в этот день обыкновенно дарили будущей невесте по серебряной монете.

Приготовленный полог вывешивали посреди двора. Приходили старшие в доме (мужчины и женщины) и, благословляя кашу, клали на полог деньги. В это время под полог приглашали нескольких мальчиков и давали им кашу, которую они съедали, за что невеста одаривала их монетой. Только после этого к еде приступали взрослые. Н. Г. Первухин предполагал, что такой обряд несет память о языческих жертвоприношениях, в давние времена сопровождавших шитье полога. Жертва это приносилась домовому (*корка-мурт*). Также, он объясняет обычай пожеланием будущей семье иметь детей преимущественно мужского пола [5. С. 57].

Помимо практического, бытового назначения (защита от мух, комаров, солнца в поле и т.д.). Полог имеет очень личный характер: он отделяет жизнь молодой семьи от посторонних глаз, даже от самых близких родственников, что придает ему особый статус. Назначение полога может восприниматься как защита молодой семьи и в переходный период, и в ее дальнейшей жизни. Именно этим можно объяснить все действия, сопровождающие обряд «шитье полога».



По форме полог представляет собой образ дома – потолок, четыре стены. Общепринято в науке, что главная функция дома – защитная: от погодных условий, от холода и вообще от враждебных сил природы. Точно так же, как помочь при возведении дома, при шитье полога помочь была жизненно важной традицией, определяющей последующую жизнь молодой семьи. Как и при строительстве дома, до шитья полога не допускались посторонние люди, которые своим присутствием могли нанести вред [8. С. 32]. Полог составлял одну из главных частей приданого, а приданое, в свою очередь, определяло статус невесты в семье будущего мужа. Как отмечает В. Е. Владыкин, приданое снохи было на особом положении, оно не входило в общую собственность семьи, сноха сама им распоряжалась [2. С. 263].

Защитные функции полога усиливаются и словом (его благословляют, при изготовлении его поют песни, разговаривают, высказывают пожелания молодой семье), и делом (кладут в него деньги, пришивают ленты, кисточки). Такие функции полога используются и в других обрядах. Г. Е. Верещагин сообщает, что перевоз воршудного короба из старого святилища *куала* в новую происходит с особенным торжеством, при звоне колокола, в экипаже под пологом, которым накрывается и сам хозяин [1. С. 31].

В экспозиции Национального музея воспроизведен интерьер амбара-*кенос*, где обычно проходили женские посиделки. Манекены в традиционных одеждах представляют здесь различные костюмные комплексы удмуртского народа: калмезской девушки, глазовской удмуртки, башкирской удмуртки, девушки в одежде южных удмуртов, костюм незамужней девушки северных удмуртов... Особенность экспозиции в том, что она дает представление о различных локальных вариантах национальной одежды.

Интерьер знакомит с многочисленными предметами быта. В углу стоит кровать с резным и разукрашенным подголовником. В центре растянута полог, белого цвета с красными продольными полосками, который бытовал в нач. XX в., в Глазовском уезде Вятской губернии. К лицевой стороне полога пришиты атласные ленты. Под пологом сидит манекен ребенка, перед ним – деревянная долбленая тарелка. Эта часть экспозиции посвящена тому моменту обряда, когда мальчиков под пологом угощают кашей. Всего же в этой части интерьера использовано 76 музейных предметов.

Для нашего времени характерна все возрастающая тенденция к расширению возможностей информации, к ее большей доступности. Массовое восприятие диктует и более быстрый темп построения визуально-вербального ряда максимально доступной информации. В какой-то мере мы привыкаем к темпу и жанру видеоклипа, что является предпосылкой и причиной изменения принципа построения экспозиционного ряда в музеях. Сознание современного человека подготовлено для моментального восприятия образа и сопоставлений, оно нуждается в расширении информации об объекте, а главное – в разнообразии и ритме, в максимальной информативности и скорости, в яркости и запоминаемости. Экспозиция – один из основных каналов коммуникации музея. Это – предметно-пространственная среда, которая имеет «форму и выразительность, осуществляет коммуникативную связь и тем самым „открывает“ музей зрителю» [3. С. 11].



В современной экспозиционной деятельности наблюдается тяготение к концептуально-сюжетному построению, «приближение» к театру. Границы традиционной музейной экспозиции как бы размываются и сближаются с театрализованными формами в создании художественно выразительной специфической формы – современной музейной экспозиции. Экспонат все больше включается в сюжет и действие. Поэтому все популярнее становятся театрализованные экскурсии, различные мастер-классы, уроки и вечера, так или иначе связанные с сюжетной линией экспозиции, с экспонатами, их темой. Интерактивное участие посетителей предполагает их активность в процессе общения с музейными экспонатами; изучение на личном опыте старых традиций, обычаев для лучшего освоения музейного пространства. Такая форма общения с посетителем все более значима сегодня в музейной деятельности, при контактах с детской и взрослой аудиториями.

В экспозиции «Мы – удмурты» часто проводятся театрализованные экскурсии, они хорошо запоминаются посетителям благодаря их включенности в процесс знакомства в качестве непосредственных участников и актеров. Включенность эта достигается также благодаря дополнительным вспомогательным средствам: интерактивным предметам, аналогам музейных экспонатов, которые можно не только рассматривать, но и подержать в руках. Поработать с орудиями труда и представить себе, как они служили человеку много лет и веков назад. Театрализованные экскурсии «В гостях у удмуртов» ведут экскурсоводы в национальных нарядах. В части экспозиции, связанной с шитьем полога экскурсовод рассказывает об обычае шитья полога, о содержании этой части экспозиции. Далее из посетителей выбирается одна девушка или девочка. Она изображает невесту или младшую сестру невесты, ей на руки выше плеча повязывают два маленьких платка, обозначающих, что именно так наряжалась девушка, приглашая к себе в гости подруг для проведения обряда. Далее посетителям выдается готовый полог, сшитый из белой ткани. Четыре человека из их числа растягивают его на вытянутых руках над головами. Посетителям предлагается зайти под полог, олицетворяя тем самым мальчиков, которых сажали раньше под полог. Экскурсовод выдает нескольким посетителям ленточки и кисточки из ниток и предлагает приколоть их к готовому пологу, сказав при этом какое-то пожелание невесте. Далее участникам предлагается поехать на удмуртскую свадьбу, пройдя для этого по начерченной мелом линии, которая обозначает половицу в доме. По ней все гости старались выйти и зайти в дом.

Посетителям предлагается услуга «Свадьба в музее», которая, тоже в театрализованной форме, предлагает молодоженам и их гостям узнать подробнее о традиционной удмуртской свадьбе и воспроизвести некоторые из обрядов. Поскольку шитье полога – один из основных свадебных обрядов, посетителям дается возможность прикрепить к готовому пологу разноцветные ленточки и сказать молодоженам свои пожелания. А молодоженам предлагается сесть под полог, который на время скроет их от гостей. Этим подчеркивает предназначение полога в прошлом – закрывать от всех жизнь молодой семьи.

Таким образом, музейная работа помогает транслировать древний обычай, многими уже забытый и ушедший из повседневной жизни. Музейные экспонаты



воспроизводят интерьер амбара-кенос удмуртской усадьбы, здесь же представлены костюмные комплексы основных групп удмуртов. Сложнее воспроизвести и донести до посетителя информацию о традициях и обычаях как неотъемлемой части духовной культуры народа. Достигается это либо во время экскурсии, либо при помощи вспомогательных текстов. Наибольший же образовательный эффект достигается благодаря проведению театрализованных экскурсий.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Верецагин Г. Е.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 3: Этнографические очерки. Кн. 1. Ижевск, 1997. 311 с.
2. *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. 384 с.
3. *Майстровская М.* Музейная экспозиция: тенденции развития // Музееведение. На пути к музею XXI века: музейная экспозиция. М., 1996. С. 7–22.
4. *Никитина Г. А.* Народная педагогика удмуртов. Ижевск, 1997. 135 с.
5. *Первухин Н. Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз V. Следы языческой древности в суевренных обрядах обыденной жизни вотяков от колыбели до могилы. Вятка, 1890. 68 с.
6. *Смирнов И. Н.* Вотяки. Историко-этнографический очерк. Казань, 1890. 308 с.
7. *Христолюбова Л. С.* Семейные обряды удмуртов (традиции и процессы обновления). Ижевск, 1984. 128 с.
8. *Шкляев Г. К.* Обряды и поверья удмуртов, связанные с жилищем // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. Ижевск, 1989. С. 28–43.

Поступила в редакцию 22.01.2014

М. N. Kalmykova

Peculiarities of Presentation of Traditions of Mutual Assistance on the Exhibitions of the National Museum of the Udmurt Republic Named after K. Gerd

The article explores some peculiarities of traditional mutual work of women (yn vuron veme) in the National museum of UR named after K.Gerd.

Keywords: mutual work, sewing of canopy, museum exposition, dramatized excursions.

Калмыкова Мария Николаевна,

научный сотрудник,

Национальный музей УР им. К. Герда

426034, Россия, г. Ижевск, ул. Коммунаров, 287

E-mail: mariyakalmykova@km.ru

Kalmykova Mariya Nikolaevna,

Research Associate,

National Museum of the Udmurt Republic named after K. Gerd

426034, Russia, Izhevsk, Kommunarov St., 287

E-mail: mariyakalmykova@km.ru

УДК 39(=512.145)(470.51)

Р. Н. Касимов

**ОБЫЧАИ ВЗАИМОПОМОЩИ
В КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ
ЧЕПЕЦКИХ ТАТАР**



Обычаи взаимопомощи чепецких татар, относящиеся к календарной обрядности вт. пол. XX – нач. XXI в., исследуются на основе полевого материала. Автор делает вывод о преимущественном взаимодействии татарской, удмуртской, бесермянской и русской культур. В осенне-зимний период, традиционное время заготовки мяса, помочи являются своего рода праздником для большой семьи; превращаются для чепецких татар в своего рода демонстрацию проворства, умения, сноровки и, конечно, взаимопомощи.

Ключевые слова: помочи, чепецкие татары, календарная обрядность, осенне-зимние гостевания.

Чепецкие татары – группа татар Урало-Поволжья, живущих в бассейне р. Чепцы (левый приток Вятки) на северо-западе современной УР и Слободского р-на Кировской обл. [5. С. 5]. В историографии они известны как чепецкие (каринские) татары, потомки арских князей. По мнению ряда ученых, до кон. XV в. предки чепецких татар входили в состав субэтноса казанских татар [3. С. 5–6]. В условиях этнической периферии у них сформировался ряд специфических черт культуры, проявившихся в языке, элементах материальной и духовной культуры, в частности, значительное число заимствований из русской, удмуртской и бесермянской культур. В свою очередь сами чепецкие татары сыграли важную роль в формировании современной удмуртской и бесермянской культур.

Духовная культура изучаемой группы, при тесном взаимодействии с культурой удмуртов и бесермян, тем не менее, может характеризоваться как мусульманская со своеобразным локальным вариантом бытования. Ислам суннитского толка – важнейший и неотъемлемый элемент сознания и поведения представителей татарского народа. В изучаемом регионе ислам (как формализованное книжное знание) органично переплетался с народными обычаями и традициями различных этнических и конфессиональных культур, чем в немалой степени обусловлены его приспособляемость и значимость в духовной культуре татар в прошлом и в настоящем. Вообще, одной из исторических особенностей ислама как рели-



гиозной системы в регионе можно назвать многообразие идеологических форм, обусловленное его теснейшей связью с духовным субстратом исламизированных народов, их прежними культурными традициями. Не только в России, но и во всех регионах мира, ислам, закрепляясь, становился сложным сплавом местных обычаев и традиций, относящихся к неисламским религиозным верованиям, обрядам, культам, и классических мусульманских догматов, что в науке получило название народный ислам, в отличие от религии официальной, книжной. При этом важно понимать, что в обыденном сознании носителей такой культуры все поверья и ритуалы в совокупности, независимо от их происхождения, давно воспринимаются как мусульманские.

Существует целый пласт обрядов и обычаев, имеющих аналогии у многих народов мира, вне зависимости от этногенетического родства и конфессиональной принадлежности.

Календарные обряды занимают важное место в представлениях чепецких татар об устройстве окружающего мира, во взглядах на общение людей с природой. Календарная обрядность, в свою очередь, порождает праздничную обрядность, смысл которой – в физическом и духовном общении со своим родом, народом. Культура праздников в традиционном обществе существенно отличается от таковой в современном социуме, где праздники – это зачастую способ расслабления, своеобразного отдыха от ежедневных забот повседневной реальности. Традиционная праздничная культура – «это повод для встречи всех родных», сопровождающийся взаимопомощью. Несмотря на неизбежную трансформацию, многие праздники и сегодня сохраняют архаичные элементы, один из которых – наличие «гостевой культуры» [14. С. 231].

В осенне-зимних общественных обрядах и праздниках особое место занимали помочи – *амэ* – устраиваемые для быстрого проведения таких трудоемких работ, как забой скота, закалывание и ощипывание гусей, обмолот льна. Смена времен года испокон веков определяла для людей, занимающихся сельским хозяйством, последовательность работ на земле: «подготовка к севу, весенние полевые работы, уборка урожая, выгон скота на пастбище» [13. С. 20]. Это предполагало совместную деятельность членов общины и формировало институт крестьянской взаимопомощи в традиционной этнокультуре, в связи с чем основной функцией календарной обрядности было «заклятие благополучия, в значительной мере зависящего от благодетельного воздействия предков на всё окружающее людей» [2. С. 10].

Для традиционной праздничной культуры абсолютного большинства татарского этноса специфично включение и религиозных, и нерелигиозных праздников, что свойственно также чепецким татарам. Ислам «не смог вобрать в себя, как это произошло в христианстве, местные праздники, как правило, приуроченные к определенному времени сельскохозяйственного цикла. Поэтому татарские народные праздники, в частности, Сабантуй, Джиен, бытовали в нерелигиозной форме» [11. С. 376]. В повседневном быту время их проведения, как правило, не имело строгой календарной даты, обусловленной астрономическими явлениями.

С установлением устойчивых холодов начинался период заготовки мяса впрок. Осенне-зимнее время сопровождалось приемом гостей из числа род-



ственников и близких друзей [13. С. 196]. В каждой семье к октябрю–ноябрю уже были откормлены животные (овцы, телки, лошади) и птица (в основном – гуси). Момент, когда земля достаточно промерзала, был наиболее удобным для закалывания животных и птицы. В ямах, вырытых в земле, мясо сохранялось долгое время. Традиционно именно с заготовками мяса связаны значимые для семьи и рода торжественные акты. В период заготовок чепецкие татары, как правило, проводили

- осенне-зимние гостевания;
- праздники, обозначающие период зимнего солнцестояния (*рошпо*, *божо* и др.);
- проводы зимы – *мащеница* – *байрам* (*масленка*, *мачинча*);
- помочи по поводу закалывания гусей (*каз эмәсе*).

Время перед зимними праздниками, посвященное заготовке мяса, начинало череду гостеваний-помочей. Массовая заготовка мяса служила поводом собраться родственникам разных деревень. По такому случаю, как правило, собирались дети и внуки, в том числе живущие вдали. Более того, «это возможность и этнического общения, т.к. на таких званных обедах среди приглашенных присутствуют татары – соседи, знакомые и т.д.» [14. С. 231]. Осенне-зимние гостевания не были приурочены к определенному дню. Животное резали поздней осенью, когда устойчивая холодная погода держалась более недели. Соответственно, это время не было единым для всех односельчан. Например, жители Кестыма и близлежащих деревень Балезинского р-на УР осенью, обычно в конце октября–ноябре, ездили на так называемый Юнды-базар, в соседнюю удмуртскую д. Юнда [8]. Р. К. Уразманова справедливо отмечает, что гостевания «были приурочены к престольной ярмарке в соседнем, как правило, русском селе» [13. С. 94]. Порядок проведения праздника был примерно следующим. Гости съезжались на саних накануне ярмарки. Ходили в гости к родственникам, друзьям. Молодые парни использовали это время, подыскивая себе подходящую девушку, часто «воровали» их, совершив обряд бракосочетания умыканием. Посмотреть на молодежное веселье приходили и люди постарше, гости. В д. Палагай Юкаменского р-на УР в эти дни обязательно по деревне катались на лошадях. [11. С. 376]. Лошадей и сани украшали лентами, к оглоблям привешивали березовые веники [10].

Все праздничные гостевания предполагали помощь по хозяйству. Например, для закалывания крупного животного (коровы или лошади) приглашались мужчины-родственники вместе с семьями. Работа находилась всем. Мужчины разделывали тушу, мальчики помогали. Женщины промывали внутренности, варили свежее мясо. Им помогали девочки. Перед закалыванием животного приглашали муллу или старика, знающего основы мусульманской религии. При этом следили, чтобы голова животного была обращена в сторону Мекки. Первую кровь, которая считалась «грязной», сливали в яму, прикрывая горло веником, чтобы не запачкать рук, лица и одежды. Таким образом, чепецкие татары следовали мусульманскому обычаю, налагающему табу на кровь животного [4. С. 171]. Считалось, что в крови живет душа, а потому ее нельзя пить и использовать в пищу. Такой порядок сохраняется и до сего дня. Однако требование присутствия муллы не столь жесткое. Достаточно при перерезании животному горла произнести слова, обращенные к Аллаху.



Соседи чепецких татар – удмурты – широко используют кровь животных в блюдах традиционной кухни, руководствуясь представлениями о том, что душа находится в крови и поедающий ее получает силу животного. Современные респонденты из числа чепецких татар кестымской подгруппы отрицают факт ритуального использования крови. Информаторы заявляют, что подобное, вероятно, возможно у чепецких татар юкаменской подгруппы, тесно связанных с бесермянами. Интересно, что мужчины-татары Аскинского р-на Башкортостана в день мусульманского жертвоприношения Курбан-байрам пили свежую кровь животного, которая якобы содержит в себе силу зверя, переходящую к человеку [16. С. 38], что исламом категорически запрещено, поскольку противоречит мусульманским нормам и традициям.

Молодежь чепецких татар более всего ожидала помочей по обработке заколотых гусей – *каз амәсе*. Как известно, гусей татары разводили больше, чем другие народы края [13. С. 97]. На такие помочи обычно приглашались девушки. Но и парни не оставались без работы. Их обязанностью было состригать (отделять) пух от перьев. Процесс труда был довольно однообразным и утомительным. От молодежи требовались определенная ловкость и усидчивость, своего рода демонстрация проворства, умения и сноровки. Работали обычно в бане, так как во влажном воздухе пух не летал и имелся доступ к чистой теплой воде. Обработанных гусей несли на коромыслах, в ведрах. Мясо промывали в проточной воде реки. После работы хозяйка дома угощала всех отварным гусиным мясом с кашей, чаем. Интересно, что кости, оставшиеся после угощения, не выбрасывали, а несли к реке или выкладывали на столбы заборов. В этих обычаях, вероятно, прослеживались пережитки культа почитания предков. Татары верили, что «душа покойника обязательно посещает отчий дом во время семейных праздников, а также вечером каждого четверга и живет в нем всю пятницу. Души умерших представлялись в виде крылатого существа – бабочки, мухи, птицы» [17. С. 94].

Время зимнего солнцестояния – момент от Рождества до Крещения – широко отмечались семейными гостеваниями у чепецких татар, так же как у татар-кряшен и татар-мишарей. У основной же массы казанских татар не было специального праздника на этот период [13. С. 99]. Это, вероятно, связано с тем, что чепецкие татары, как и кряшены, испытали большое влияние русской церкви с ее православными праздниками: кряшены – напрямую, путем обращения их в православную веру, а чепецкие – через своих соседей удмуртов, подвергшихся христианизации. У нукратских (каринских) татар обряды, связанные с гостеваниями в период зимнего солнцестояния, назывались *чибитъя*; у кестымских и юкаменских они больше известны под удмуртским названием – *божо* (от *вожо*) [12. С. 91]. У удмуртов и бесермян дни зимнего солнцеворота именовались *толсур* (*вожодыр*).

Эти дни сопровождалась гостеваниями, которые обозначали «демонстративное» общение, позволяющее почувствовать себя членом общины «полноправным», «богатым», по крайней мере, «имеющим возможность» (это относится к раздаче садака) [14. С. 231].

Тогда же начинались ряжение и гадания. Считалось, что ряженные отпугивают злых духов и болезни, способствуют удаче в делах. Интересно, что чепецкие татары говорили: «Божо боз астында кеткен» («Божо под лед ушел») [8]. Основные



моменты праздника заключались в гостеваниях, подворном хождении ряженных и девичьих гаданиях о предстоящей судьбе. Рядились в различные одежды, выворачивали шубы и шапки, закрывали лица, изображали различных животных, в частности, медведей и волков [13. С. 95]. Исследователи считают, что «ряженные специально надевают одежду, чаще шубу, наизнанку: необычность ситуации – они изображают представителей иного, потустороннего мира – подчеркивается необычным одеянием» [15. С. 117]. Чепецкие татары заимствовали у удмуртов не только имя обрядового праздника – «божо», но и его сущность. У удмуртов и бесермян Божо (Вожо) – божество страха и приведений [1. С. 14–15]. По свидетельству информаторов, ряженными могли быть не только молодые люди, но и мужчины и женщины в возрасте, любившие погулять и выпить. Молодые люди, из числа обряженных, переставляли ворота, запирали двери снаружи [7].

Говоря о таких праздниках, как *рошино*, *божо-вожо* и *мащеница*, чепецкие татары утверждали, что это праздники русских, удмуртов и бесермян. Татары-мусульмане, особенно люди пожилые, относились к ряженным отрицательно [9]. При встрече на улице старались обходить их стороной, неохотно пускали в дома. Старики справедливо полагали, что такое поведение претит нормам мусульманской морали и недостойно настоящего татарина. Сказанное более характерно для кестымской подгруппы. Каринские и юкаменские татары «в деревнях, где они жили вперемежку с бесермянами, охотно впускали в себе в дом ряженных. Считалось, что если впустишь ряженных, то урожай будет хорошим» [13. С. 102]. Татары кестымской подгруппы, напротив, считали ряженных посланниками злых сил. В это же время девушки чепецких татар гадали о своем будущем женихе. Обычно гадали в вечером, бросая за забор дома поленья (*утын барелер*) или валенки. Суковатое неровное полено сулило мужа с неуживчивым характером, драный валенок – болезненного и слабого. Молодые парни, по свидетельству информаторов, в таких мероприятиях не участвовали [8].

Таким образом, обычаи взаимопомощи до настоящего времени несут на себе функции сохранения традиции, объединения этнической и религиозной общности. Сегодня исследователи отмечают иное отношение к обычаям: во-первых, как традициям предков, которые необходимо не просто уважать, но и демонстрировать свое уважение участием в них; во-вторых, как предписаниям именно своей религии [14. С. 231].

Во вт. пол. XX – нач. XXI в. у чепецких татар обычаи взаимопомощи были неотъемлемой частью календарной обрядности. Анализ имеющегося полевого материала дает основание сделать вывод о преимущественном взаимодействии татарской, удмуртско-бесермянской и русской культур. Параллели обнаруживаются в обрядовой практике, в праздничной культуре соседствующих народов. С другой стороны, ввиду исламского характера культуры чепецких татар, многие черты их традиционного мировоззрения близки другим мусульманским народам. Ислам – важнейший и неотъемлемый элемент сознания и поведения представителей татарского народа. В изучаемом регионе ислам (как формализованное книжное знание) органично переплетался с народными обычаями и традициями, что в немалой степени обусловило его приспособляемость и значимость в духовной культуре чепецких татар как в прошлом, так и в настоящем.



ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Баязитова Ф. С.* Обрядовая терминология в говорах причепецких татар // Вятская земля в прошлом и настоящем (к 125-летию со дня рождения П. Н. Луппова). Тезисы докладов и сообщений второй научной конференции. Т. 2. Киров, 1992. С. 13–16.
2. *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: София, 2003. 240 с.
3. *Исхаков Д. М.* Арские князья и нукратские татары (Историко-этнографические сведения, генеалогии, клановая принадлежность, место в социально-политической структуре Казанского ханства и Русского государства). Казань: Изд-во «Фэн» АН РТ, 2010. 224 с.
4. *Керимов Г. М.* Шариат: Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности. СПб.: Изд-во «Диля», 2007. 512 с.
5. *Мухамедова Р. Г.* Чепецкие татары (краткий исторический очерк) // Новое в этнографических исследованиях татарского народа / Под ред. Р. Г. Мухамедовой и Р. К. Уразмановой. Казань: Казанский филиал АН СССР, 1978. С. 5–18.
6. Полевые материалы автора (далее ПМА). Абашева Магинур Гарифовна, 1915 г.р., уроженка д. Палагай Юкаменского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка, 2004 г.
7. ПМА. Арсланова Бибиджамал Ахметзяновна, 1910 г.р., уроженка с. Карино Слободского р-на Кировской обл., татарка, образование начальное, пенсионерка, 2004 г.
8. ПМА. Касимова Минзалия Минхатовна, 1955 г.р., уроженка д. Кестым Базинского р-на УР, татарка, образование среднее специальное, служащая, 2008 г.
9. ПМА. Касимова Наиля Шабгановна, 1936–2000 гг., уроженка д. Кестым Базинского р-на УР, татарка, образование неполное среднее, 2000 г.
10. ПМА. Митюкова Мавдуда Гасановна, 1920 г.р., уроженка д. В. Дасос Юкаменского р-на УР, татарка, образование 7 классов, пенсионерка, 2002 г.
11. Татары: Коллективная монография. М.: Наука, 200. 583 с.
12. *Уразманова Р. К.* Календарный цикл обрядов чепецких татар // Новое в этнографических исследованиях татарского народа / Под ред. Р. Г. Мухамедовой и Р. К. Уразмановой. Казань: Казанский филиал АН СССР, 1978. С. 86–95.
13. *Уразманова Р. К.* Обряды и праздники татар Поволжья и Урала. (Годовой цикл XIX – нач. XX вв.) // Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань: Дом Печати, 2001. 196 с.
14. *Уразманова Р. К.* Обрядово-праздничная составляющая мусульманской субкультуры татар постсоветского времени // Этнологические исследования в Татарстане / Под ред. Г. Ф. Габдрахмановой, Д. М. Исхакова, Л. В. Сагитовой. Вып. 5. Казань: Изд-во «ЯЗ»; Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. С. 214–232.
15. *Христолюбова Л. С.* Мифологизмы повседневности // Удмуртская мифология / Под ред. В. Е. Владыкина. Ижевск, 2004. С. 111–120.
16. *Шамсутдинова М. И.* Маулид-байрам у мусульман Среднего Поволжья. Диссертация на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. Казань, 2001, 286 с.
17. *Шарифуллина Ф. Л.* Культ предков у волго-уральских татар // Этнологические исследования в Татарстане. Материалы итоговой конференции Института истории АН РТ, посвященной 10-летию института. Вып. 1. – Казань: ИИ АН РТ, 2007. С. 91–98.

Поступила в редакцию 24.01.2014



R. N. Kasimov

Mutual Aid Traditions in Ceremonial Rites of Cheptsa Tatars

The article deals with mutual aid traditions of Cheptsa Tatar culture in calendar ceremonial rites of the second half of the XX century and the first half of the XXI century. On the bases of the field material the author makes a conclusion on the advantages of interaction between the Tatar, Udmurt, Bessermayan and Russian culture. The autumn-winter period is traditionally considered to be the time of meat purchase. At this time mutual aid (pomochi) is regarded as a holiday for the whole family. Such days turn into considerable festive acts of mutual aid. That is mass purchase of meat tends to be a cause to gather relatives as guests from different places. Thus, pomochi is an opportunity for the Cheptsa Tatars to demonstrate their agility, skills and it is a chance to help each other.

Keywords: Mutual aids (pomochi), chepetsk tartar people, calendar, ceremonial rites, autumn-winter guest gatherings.

Касимов Рустам Нуруллович,

кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник,
Удмуртский институт истории, языка и литературы
Уральского отделения РАН
426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4
E-mail: kasdan@yandex.ru

Kasimov Rustam Nurullovich,

Candidate of Sciences (History), Senior Research Associate,
Udmurt Institute of History, Language and Literature
of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov St., 4
E-mail: kasdan@yandex.ru

УДК 39(470.51)

Л. Л. Лихачева

БЫТОВАНИЕ ТРАДИЦИЙ ВЗАИМОПОМОЩИ В СОВРЕМЕННОЙ СЕВЕРОУДМУРТСКОЙ ДЕРЕВНЕ



В статье представлен полевой материал о бытовании взаимной безвозмездной помощи – *веме* – в современной североудмуртской деревне на примере таких видов общих работ, как посадка и уборка картофеля, заготовка сена, мытье дома накануне Пасхи, ошипывание гусей, закалывание домашних животных, строительство дома, а также обычая помощи погорельцам, вдовам и пожилым родственникам. Отмечается обычай поддержки пищей женщин, родивших недавно ребенка. Картина взаимопомощи в наши дни сопоставлена с обычаями сер. XX в.

Ключевые слова: северные удмурты, *веме*, взаимная безвозмездная помощь, родственная и соседская взаимопомощь, женская взаимопомощь, угощение помочан.

Системе отношений взаимопомощи – *веме* (удм. – *веме*; рус. – *толока*, *помочь*), в современной удмуртской деревне посвящено исследование Г. А. Никитиной [1], анализирующей зависимость состояния обычая *веме* от социально-политической и экономической ситуации в стране в кон. 1990-х – сер. 2000-х годов.

Цель нашего исследования – проследить масштабы и характер бытования традиций взаимопомощи *веме* в деревне на севере Удмуртии в настоящее время, сопоставив также современное явление с бытованием коллективной помощи в 1950-е гг., когда она еще сохранялась в традиционном варианте.

Типы и виды крестьянской взаимопомощи, бытующие сегодня у северных удмуртов, рассматриваются на примере д. Кочишево Глазовского р-на УР*. По данным администрации муниципального образования «Ураковское», в состав которого входит д. Кочишево (в 9 км от ближайшего города Глазова), в ней проживает 544 человека, насчитывается 148 дворов. Изначально по национальному

* Автор выражает глубокую благодарность всем своим респондентам, особенно жителям д. Кочишево, предоставившим ценный материал: Фаине Филипповне Михайловой, Галине Сергеевне Корепановой, Нине Геннадьевне Корепановой.



составу это удмуртское поселение, но сейчас около 1/5 жителей деревни составляют русские, проживают также чепецкие татары.

Экспедиционные полевые материалы 2014 г. содержат информацию не только о сегодняшнем дне, но и о более раннем бытовании культуры взаимопомощи. Нижняя хронологическая граница охватывает 50-е гг. XX в., что позволяет представить материал в сравнении. Описание некоторых обычаев взаимопомощи северных удмуртов основано на интервью и личных наблюдениях, сделанных нами в дд. Кочишево и Золотарево Глазовского р-на, в Глазове, начиная с 1980-х гг. по сегодняшний день. Использованы полевые материалы и по некоторым другим деревням того же района, большей частью по д. Большой Лудошур, расположенной в 4 км от Кочишево и имеющей с ней тесные родственные связи.

За основу (с поправкой на современный период) нами принята классификация типов взаимопомощи из монографии Г. А. Никитиной «Сельская община – бускель – в пореформенный период (1861–1900 гг.)» [2. С. 101–102].

Разнообразие форм коллективной крестьянской взаимопомощи сводится к трем основным типам: 1) помочи, проводимые последовательно у каждого из участников; 2) помочи, проводимые членами общины в хозяйстве одного домохозяина, оказавшегося в силу разных обстоятельств в исключительно неблагоприятных условиях; 3) помочи, затеваемые по своей инициативе одним хозяином.

Какие конкретные типы и виды *веме* существуют в д. Кочишево? Отметим, что само слово «веме» знают и используют люди примерно 1970-х гг. рождения и старше. Более молодое поколение этим словом уже не пользуется.

К первому типу помочей (проведение их последовательно у каждого из участников какого-либо вида работ) относятся работы, связанные с посадкой и уборкой картофеля. В этом виде работ сохраняется родственная и соседская взаимопомощь. Существует такая традиция – на общем поле картофель сажают представители нескольких поколений одной большой семьи: самые старшие (пожилые родители), а также двое-четверо их взрослых детей со своими семьями. Они – хозяева будущего урожая. Помогают им несколько дальних родственников из своей и соседних деревень; могут также участвовать горожане-родные, приехавшие из Глазова, и несколько соседей.

В семье, где мы наблюдали помочи, это происходит следующим образом. Накануне один из трех сыновей хозяйки дома – Николай пашет землю трактором (в деревне есть несколько тракторов в частном пользовании). Николай с семьей из пяти человек живет по соседству с матерью. Он пашет не только общий участок в Кочишево, но и землю для двух сестер своей жены, проживающих в ближайших деревнях – Большой Лудошур и Удмуртские Парзи. Обе сестры (одна из них – вместе с мужем) тоже участвуют в *веме* при посадке картофеля в Кочишево.

Все члены большой семьи участвуют в работе, в том числе дети 6–8 лет, бросающие картофелины в лунки. Кроме сыновей с семьями, из Глазова приезжает помогать семья дочери. Участвуют и другие кочишевские родственники, а также два-три соседа.

Посадив картофель в д. Кочишево, угостившись и пообедав прямо в поле, в тот же день все вместе отправляются в д. Большой Лудошур помогать сестре жены Николая. Стараются приурочить эту работу к субботе-воскресенью.



Посадив в субботу картофель в Кочишево и Большом Лудошуре, в воскресенье едут в Удмуртские Парзи помогать второй сестре.

Работы всегда сопровождаются веселым общением и угощением помочан: *«Как только копнули землю лопатой и посадили первую картофелину, хозяйке следует поднести работникам, в основном, конечно, мужчинам, по стопочке водки. Когда посажена половина поля, все идут на отдых. Люди сели отдыхать, хозяйка несет угощение – закусочку, водку выносишь... Без этого картошка не растет»* [3]. Выносят безалкогольное питье, например компот. После отдыха работа продолжается до ее завершения. Все моют руки, заходят в дом (хозяйка заходит немного раньше других), где накрыт полный стол с угощениями: окрошка, яйца в сливочном топленом масле, солености собственной заготовки, вареное куриное мясо кусочками, колбаса. Потом подают горячее, за ним – чай со сладостями. Угощает старая хозяйка, которая не работала в поле, помогают ей близкие родственницы. Помочане благодарят хозяев и постепенно расходятся по домам.

Осенью в такой же последовательности копают картофель. Можно отметить лишь отличие в угощении: если весной первым блюдом обычно служит окрошка, то осенью – обязательно горячий суп.

Следующий вид работ, где соблюдается последовательность в помощи друг другу (первый тип помочей) – это сенокос. Косят в настоящее время с помощью трактора и навесной косилки. Помощь нужна, если держат корову и нужно заготовить много сена. Если в хозяйстве только овцы, то обычно справляются силами своей семьи. В уже упоминаемой нами семье Николай скашивает несколько участков – свой и для сестры жены, что живет в соседней деревне Большой Лудошур и держит корову. До недавнего времени (до 2012 г. включительно), когда держала корову другая сестра жены в д. Удмуртские Парзи, он косил и для нее. Сухое сено гребут тоже с помощью техники и убирают его снова вместе: все родственники из трех деревень. Грузят в телегу, подцепленную к трактору, привозят к сеновалу, из телеги перегружают на сеновал вилами, вручную. Как правило, в этих работах участвуют только мужчины: родственники и соседи-друзья. Угощают их водкой с закуской. Один из соседей часто помогает в разных видах деятельности, потому его по-соседски благодарят иногда молоком.

Другой пример из этой же деревни, когда *веме* по уборке сена проводят жители ул. Полевой (д. Кочишево). Постоянные участники – четыре семьи: *«...Они оптом, гурьбой всё ходят... Они все сядут на «Муравье» Караваяева и едут... На сено едут, или с сена уже едут. У них помочь по-соседски»* [4]. Косят с помощью техники (нанимают), затем ворошат сено, гребут и убирают вручную, грузят-разгружают, на сеновал загружают, складывают. *«Полевая улица помогает друг другу по-соседски. Это чистая совместная безвозмездная помощь, получается экономия денег. Чтобы деньги не тратить, друг другу помогли, и все. Потом они тоже застолье устраивают. По-другому не бывает, без угощений. Твоей семье помогают – ты накрываешь. Потом другой семье помогают – они накрывают»* [3, 4].

Следующий вид *веме*, который отнесем, как и предыдущие, к первому типу, называется «корка миськон» (букв.: мытье дома). Это вид женской взаимопомощи.



В расцвет его бытования в д. Кочишево такую работу проводили женским коллективом последовательно в нескольких домах. Участницы – хозяйки этих домов и их родственницы, подруги, соседки. Как вспоминает Фаина Павловна Михайлова (1931 г.р.), «...бывало, что в двенадцати домах мыла...» [5]. Обязательной составляющей *веме* была баня, после которой садились за стол с картошкой, пареной калегой, кашей, другими блюдами и кумышкой. Эта информация приходится на 1950-е гг. Мыли дом, а точнее: бревенчатый потолок, бревенчатые стены, доски пола – порошкообразной массой (дресвой). Получали ее из камня, который был в каменке бани по-черному. От долгого каления жженный камень рассыпался, крошился, и его растирали в порошок. С помощью дресвы и голого твердого веника доски пола терли добела, а потом уже мыли тряпкой [3].

В наши дни поочередность такого *веме* в нескольких домах д. Кочишево не практикуется. Наблюдаемый нами случай – это помощь конкретному дому, хозяйка которого по состоянию здоровья и в силу возраста (72 года) не может самостоятельно выполнить эту ежегодную генеральную уборку. Вторая причина, почему живет этот обычай в данной семье, – это повод встретить родственников – городских и деревенских кочишевских – для общения. Следующая причина, по которой делают *веме* именно в этом доме, по объяснению самих участниц: «У других-то уже по-современному», – а в данном доме стены бревенчатые, без обоев.

Дом моют весной, обычно за одну-две недели до Пасхи. Организатор и руководитель работы – Нина, сноха хозяйки дома. Она живет по соседству и является во многих делах главной помощницей. Вместе Нина и Катя (дочь хозяйки, живущая в Глазове), посоветовавшись, назначают день и приглашают участниц. Приглашая на помочи, говорят: «...веме будем делать – «корка миськон». Ежегодно состав женщин один и тот же. Кроме упомянутых, участвуют в *веме* родственницы из д. Кочишево, приезжают сноха и двоюродная сестра хозяйки из Глазова. Обычно собирается до 7 женщин. Когда жива была мать снохи Нины, она специально приезжала из д. Большой Лудошур готовить угощение. Сегодня еду заранее готовит сноха Нина. Работа идет дружно и весело, с шутками, смехом. Сначала моют большую комнату (зал), делают перерыв, угощаются. Затем моют кухню и прихожую. По окончании уборки для женщин устраивают угощение: «Что есть, всё на стол!». Всех участниц взаимной помощи «корка миськон» приглашают в гости на Пасху. Это – благодарность за помощь. Специально для них Нина и Катя, вместе с хозяйкой, пекут перепечи и табани. Обязательно ставят на стол крашеные яйца. На этот раз женщины приходят с мужьями и внуками. Родственники здесь общаются.

Обычай взаимной помощи по мытью дома «корка миськон» активно бытовал еще совсем недавно и в других деревнях Глазовского р-на. Елена Вениаминовна Корепанова вспоминает, как это проходило в конце 1960-х гг. в д. Бозино (рядом с д. Золотарево) Глазовского р-на, примерно в 50 км от д. Кочишево: «Тёрли потолки некрашенные. Мыли всё в доме, даже посуду. Я была девочкой, мыла досочки разделочные. По ходу работы женщины выпивали рюмочку. Когда всё было сделано, шли в баню, потом ели табани» [6].

По воспоминаниям Раисы Яковлевны Лихачевой, в семье ее мамы, Александры Кузьмовны Поздеевой, в д. Лудошур, весной избу мыли своими силами.



Речь идет о 1950-х гг. Если семьи были большие, то сами мыли дом, не звали соседей. А. К. Поздеева рассказывала дочери, что во вт. пол. 1940-х гг. ходила она помогать мыть дом перед Пасхой из д. Б. Лудошур (куда она вышла замуж) к своим родителям в д. Котнырево [7]. С 1960-х гг., когда семья переехала в Глазов и жила в частном доме, до 2000-х гг. каждую весну до Пасхи Александре Кузьмовне помогали делать ежегодную генеральную уборку (обязательно с мытьем потолка) две дочери и две снохи, а также одна-две более дальние родственницы [7]. На этом примере видно, что вместе с жителями села обычай взаимопомощи «переехал» в город. Кроме коллективного мытья дома, по нашим наблюдениям, в городе до кон. 1980-х гг. сохранялась совместная с родственниками обработка общих картофельных полей; в 1970-х – нач. 1980-х силами родственников большой семьи проводился сенокос и совместно помогали при закалывании животных.

В наши дни поздней осенью еще проводят *веме* по ощипыванию гусей. Это вид женской взаимопомощи. Обычно говорят: *«У нас это ещё живет в деревне»*. Фаина Павловна Михайлова рассказывает про 1950-е гг.: *«На веме «зязег вандон» и я звала, и меня приглашали тоже. Гусей ощипывали, потрошили, по количеству – 10–15 голов. Кумышкой угощали, стол накрывали. Это все делали бесплатно. Это безвозмездная помощь родным, близким...»* [5]. В соответствии с приведенной типологией это тоже первый тип – поочередная помощь друг другу. Особенность наших дней, в отличие от прежних лет, гусей почти всегда покупают только на сезон. По последним данным, в деревне гусей держат девять семей. Свои, то есть высиженные собственной гусыней, были только у одного хозяина. Куплено этими семьями, по данным 2013 г., от 5 до 10–20 голов птицы. Среди семей есть удмуртские, русско-татарские семьи и удмуртско-татарская семья. Во время опроса стало известно о двух случаях проведения *веме* в 2013 г. – в удмуртской и удмуртско-татарской семьях. По количеству гусей решают, сколько пригласить людей. В среднем на обработку 10 птиц собираются обычно 4 человека. Зовут родственников, кумушек, подруг, соседок.

Гусей обрабатывают в бане. Ощипывают с помощью горячей воды и горячего пара. Обычно один человек обрабатывает не более 3 птиц: *«...Перо ощиплешь... Там работы-то очень-очень много. Надо палить, чтобы удалить оставшееся перо, надо мыть, потом пороть. А порешь то, сколько грязи еще... Кишки надо убирать»* [3]. Во время работы иногда в шуточной, иносказательной форме говорят хозяйке: «что-то горло пересохло», – то есть пора угощать работниц и сделать небольшой перерыв в работе. Помочи проходят празднично. Хозяйка накрывает стол: *«Она и ощипывает, и стол успевает накрывать – заранее у нее уже все готово. Подает и закуски и обязательно что-нибудь горячее. Выпивают водку, раньше – самогон, кто-то вино»* [4].

Соседи помогают друг другу, когда режут домашних животных. Делают это в ноябре с наступлением стабильных морозов. Обычно в этом виде работ участвуют только самые ближние соседи, мужчины. Режут сейчас чаще бычка или поросенка. Человека, имеющего большой опыт, слывающего специалистом в данном деле, зовут к себе многие жители деревни. Когда вся работа сделана и все убрано, помощников угощают едой, спиртным [3, 8].



Ко второму типу коллективной взаимопомощи относят *веме* людям, оказавшимся в силу разных обстоятельств в исключительно неблагоприятных условиях. В кон. XIX – нач. XX вв. такой тип помощи проводился по решению сельского схода всей или почти всей общиной в хозяйстве одного домохозяина [2. С. 101].

В рассматриваемый нами период инициатором помощи зачастую мог быть колхоз. Например, в случае пожара люди, желающие помочь, несли деньги в контору, и потом их передавали пострадавшим [3]. Но чаще помощь оказывалась стихийно: по своей инициативе люди несли вещи и продукты, что могли, – непосредственно пострадавшим. Говорили, что погорельцам нужно помогать, – такая была нравственная норма [7]. Так было в любой удмуртской деревне. В д. Люм Глазовского р-на пострадавшим при пожаре несли картошку и лук на посадку, другие запасы, одежду, постельное белье, деньги. Был случай, когда принесли телевизор. Это встречалось в 1980–1990-е и в 2000-е гг. [8].

Людям, оказавшимся в сложной ситуации не временно, а постоянно, помощь носит регулярный характер. Помогали и помогают овдовевшим женщинам. Родственники приходят к ним сажать и копать картофель, готовить на зиму сено, пахать огород. Сами женщины, в свою очередь, тоже участвуют в помочах у родственников.

Третий тип взаимопомощи – это помочи, затеваемые по своей инициативе каким-либо одним хозяином. Самый востребованный вид (был и остается) – это совместное возведение дома. Так, в д. Кочишево дом, в котором живет сейчас Фаина Павловна Михайлова, за один день благодаря помочам подняли под крышу: *«Веме делали – «корка пуктон» – всей деревней. Было это в 1960-м году. Помогали строить абсолютно безвозмездно. Хозяева угощали»* [5]. О помочах по строительству дома в д. Большой Лудошур в сер. 1950-х гг., рассказала Р. Я. Лихачева: *«До веме сруб для дома рубили плотники – специалисты. Они бревна помечали топором римскими цифрами (I, II, III, IV, V...), чтобы легче было их складывать по-порядку во время веме»* [7].

Заранее, за 2–4 дня до работы хозяева оповещали и приглашали близких соседей из своей деревни, многочисленных близких и дальних родственников из своей и других деревень. Участники помочей собирались ранним утром. Руководил работой хозяин или кто-либо из приглашенных, имевший большой опыт в строительстве. Они заранее договаривались с хозяином. Обговаривали все детали, кто и за что будет отвечать в ходе работы. Готовые срубленные и помеченные бревна мужчины по порядку подносили, поднимали и складывали на фундамент. Женщины становились по 3–4 вдоль будущих стен с каждой стороны и клали между бревнами мох, который подносили дети. Затем этот мох женщины или дети уплотняли маленькими деревянными лопатками. Обычно дома поднимали в теплую и жаркую погоду. Поэтому помощь детей часто заключалась в том, чтобы поднести в кувшинах или бидонах питье и подавать работникам. Часть женщин вместе с хозяйкой готовила обед и накрывала столы на улице или во дворе. Дети им тоже помогали. После окончания работы, когда дом поднят под крышу, все садились за столы, пили деревенское нехмельное пиво, кумышку. Обязательно желали хозяевам здоровья и счастья в новом доме [7].



В настоящее время в Кочишево больше строят каменные дома. Помочи устраивают, как и раньше, оказывая безвозмездную помощь родственникам и односельчанам. В помочане приглашают часто мужчин. В одном известном нам случае хозяину дом помогали строить братья, соседи, зятя, взрослый сын [4]. В другом – помогали два брата, дети, сноха и другие родственники, а «когда поднимали конек, приглашали еще двух соседей» [9]. В первом случае работали каждый день в течение примерно месяца: кто-то приходил во время своего отпуска, другие помогали днем, а вечером уходили на основную работу во вторую смену; кто-то находился на пенсии. У хозяина сезонная работа, с учетом которой он строил и собирал помочи. Во втором случае возводили двухэтажный дом: в первый сезон сделали фундамент, а на следующий год подняли два этажа из кирпича. Работали весь сезон, по выходным с весны до осени. Длительность работ зависела и от специалистов. Обе семьи нанимали двух каменщиков. Помощники каменщиков из числа родственников и членов семьи замешивали и подавали раствор и кирпичи, выполняли другие вспомогательные работы. Специалистам за работу платили деньгами, своих – угощали обедом, в котором участвовали и приглашенные каменщики. Женщины готовили еду. Кормили работников в обед и вечером: *«С вечера уже угощение готовишь. Чтобы в обед и вечером накормить. Обязательно выпивка надо чтобы была каждый день. Во время еды, обязательно. В обед только для аппетита. А вечером – там уж чуть побольше. Последнее застолье бывает, когда уже работа закончена, тогда чуть больше выпивают, расслабляются»* [4]. В старом доме накрывают «богатый стол» – это супы, вторые блюда, выпечка. Угощение сопровождается общением. Помощников, согласно обычаю, приглашают на новоселье. После того, как поставлены стены под крышу, еще не один год продолжаются внутренние работы, которые выполняют мужчины семьи и помогают родственники. Эти работы уже не сопровождаются какими-то обрядовыми действиями.

У северных удмуртов ранее встречался и в 1980-е гг. еще бытовал обычай женской взаимопомощи, связанный с рождением ребенка. Он не относится ни к одному из перечисленных выше видов помощи. Родившей женщине помогали едой, и, как вспоминает Раиса Яковлевна Лихачева о таких помочах, которые устраивали женщины в д. Большой Лудошур в 1950-е гг.: *«На второй-третий день, как приедет молодая мама из роддома домой, несут ей шанежки целыми корзинками. Несут кумовья, родственницы, соседи. Моя мама тоже носила – положит целую корзинку и несет. И когда у нее рождались дети, ей тоже приносили»*. Так помогали роженице, пока она была слабой после родов, и ей тяжело было готовить, кормить семью. *«Когда мама рожала – в 1954 году – кумовья приносили шаньги, пирожки. Соседка – кума принесла целую корзину шанег, пирогов, на стол поставила и ушла»*, – вспоминает Г. С. Корепанова (д. Кочишево) [3]. Приходили небольшими группами, обычно оставались пить чай, но долго не засиживались. Главной целью визита была именно помощь, поддержка. Обычай назывался «Пинал пыдмиськон» (букв.: мыть ножки ребенку) [4, 7, 10]. Например, в д. Золотарево соблюдение такого обычая в 1960–1980-е гг. было обязательным [11]. По воспоминаниям В. А. Жуйкова, в 1989 г. (семья жила тогда в Кочишево) у него родился сын, обе бабушки пришли на «Пинал



пыдмиськон» с шанежками [10]. В наши дни в указанных деревнях встречаются только единичные случаи соблюдения такого обычая.

На наш взгляд, этот обычай надо рассматривать в единстве с обрядом «Пинал пыртон» – домашнего крещения, когда младенца передавали «через стол» назначаемым крестным. Обряд проходил спустя один-три месяца после рождения младенца. На обряд приглашали тех же женщин, но уже с их мужьями. Обряд проходил в виде веселого праздничного застолья. Женщины снова приносили много выпечки. Новорожденного передавали на руки крестным (кумовьям) через стол, накрытый белой скатертью и угощением. В дд. Большой Лудошур и Кочишево обряд домашнего крещения в 1950-е гг. сочетался с крещением в церкви Глазова. Такой обряд в кругу родственников, но без крещения в церкви, мы наблюдали в д. Золотарево Глазовского р-на в 2001 г. Многие женщины пришли со своей выпечкой, некоторые принесли целые корзинки. По объяснению самих женщин, на «Пинал пыртон» шанежки приносили те, кто раньше еще выпечки не приносил [7, 11]. Вероятно, со временем, то есть к 2000-м гг., обычай приносить шанежки сразу после рождения ребенка сместился и совмещен с обрядом «Пинал пыртон». Этот обычай женских визитов и взаимной помощи сохранился до настоящего времени у выходцев из деревень и в городской среде: *«Уже в городе, когда у меня родилась дочь, в 1970 году, одна из родственниц принесла шанежки и пирожки, купленные в кулинарии. Когда родился внук – это в начале 2000-х, моя соседка-подруга тоже приносила шанежки»* [7].

Таким образом, обобщая личные наблюдения и материалы бесед с информантами на примере двух селений, где собран основной материал, и среди жителей Глазова (выходцев из сельской местности), можно отметить, что взаимопомощь практикуется и сохраняется при следующих видах работ и обстоятельствах. Помочи устраивают при посадке и уборке картофеля, заготовке сена, мытье дома накануне Пасхи, ошипывании гусей, закалывании домашних животных, строительстве дома, помощи погорельцам, вдовам и пожилым. Взаимная помощь, особенно при ошипывании гусей и мытье дома, встречается все меньше, а посещение с выпечкой рожениц уже почти не наблюдается.

Обычай взаимопомощи, предполагающий общий труд, осуществляется по единой схеме: оповещение (приглашение), совместная работа, угощение помочан. Эта структура встречалась в сер. XX в. и, как показывают современные материалы, она не изменилась. Крестьянской взаимной помощи у северных удмуртов в настоящее время присущи следующие особенности:

1) используется соседская, родственная и дружеская помощь. По словам наших собеседников, «очень много родственной помощи». Родственная помощь встречается чаще и используется больше, чем остальные;

2) с изменением уклада жизни на селе изменились и виды помочей. По сравнению с сер. XX в., когда образ жизни и ведение хозяйства во многом оставались еще традиционными, сегодня отмечается несколько существенных изменений. Например, встречается взаимопомощь, когда собираются родственники и соседи на определенный вид работ и делают это не поочередно друг у друга, а только в одном хозяйстве. Меньше стало домашней птицы, поэтому реже устраивают



помочи по ощипыванию гусей. С использованием современных материалов для внутренней отделки дома исчезла необходимость устраивать помочь для мытья изб «Корка миськон». Поэтому помогают только при необходимости. Уменьшается поголовье коров в личных хозяйствах, поэтому сокращается необходимость помощи на сенокосе. По-прежнему приглашают на помочи для посадки и уборки картофеля, а также строительства дома. Сегодня это самые распространенные и многолюдные виды взаимопомощи;

3) один из главных смыслов современных женских помочей – позитивное родственное, добрососедское общение, веселое времяпрепровождение. Женщины собираются, чтобы помочь хозяйке, пообщаться в своем кругу, повеселиться;

4) помощь постоянно оказывается людям (обычно вдовам и пожилым женщинам), которые оказались в сложной жизненной ситуации.

Использование взаимной родственной, соседской и дружеской помощи существует в североудмуртской деревне благодаря сохранению этических норм, обычаю добрососедства, крепости родственных связей, экономической эффективности такой работы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Никитина Г. А. Традиции сельской взаимопомощи как средство защиты от социальных рисков // Социальная работа и молодежь: Материалы Международной научно-практической конференции 8–10 июня 2009 г. / Под ред. О. В. Солодянкиной. Ижевск, 2009. С. 52–59.

2. Никитина Г. А. Сельская община – бускель – в пореформенный период (1861–1900 гг.). Ижевск, 1993. 160 с.

3. Полевые материалы автора (далее – ПМА). Корепанова Галина Сергеевна, 1942 г.р., удмуртка, род. в д. Кочишево Глазовского р-на, проживает в д. Кочишево.

4. ПМА. Корепанова Нина Геннадьевна, 1970 г.р., удмуртка, род. в д. Б. Лудошур Глазовского р-на, проживает в д. Кочишево того же р-на.

5. ПМА. Михайлова Фаина Павловна, 1931 г.р., удмуртка, род. в д. Кочишево Глазовского р-на, проживает в д. Кочишево.

6. ПМА. Корепанова Елена Вениаминовна, 1960 г.р., удмуртка, род. в д. Бозино Глазовского р-на, проживает в г. Глазове.

7. ПМА. Лихачева Раиса Яковлевна, 1946 г.р., удмуртка, род. в д. Б. Лудошур Глазовского р-на, проживает в г. Глазове.

8. ПМА. Кожина Алена Алексеевна, 1978 г.р., удмуртка, род. в д. Люм Глазовского р-на, проживает в г. Глазове.

9. ПМА. Васильева Надежда Глебовна, 1956 г.р., удмуртка, род. в д. Кочишево Глазовского р-на, проживает в д. Кочишево.

10. ПМА. Жуйков Владимир Алексеевич, 1967 г.р., удмурт., род. в д. Удмуртские Парзи Глазовского р-на, проживает в д. Удмуртские Парзи.

11. ПМА. Золотарева Маргарита Петровна, 1946 г.р., удмуртка, род. в д. Почашево Глазовского р-на, проживает в д. Папогово того же р-на.

Поступила в редакцию 11.02.2014



Likhacheva L. L.

Existence of the Traditions of Mutual Help in Modern Northern Udmurt Village

The article deals with the field material about the existence of mutual gratuitous assistance – *veme* – in modern northern Udmurt village on the example of such common work as planting and harvesting of potato, haymaking, cleaning the house on the eve of Easter, plucking geese, slaughtering of cattle, building house and common practice to help people who lost all in a fire, widows and elderly relatives. The custom of supporting with food the woman who had a baby recently is noted. Mutual help of present days is compared with tradition of the middle of the 20th century.

Keywords: northern Udmurts, *veme*, mutual gratuitous assistance, kindred and neighbour's assistance, women's mutual assistance, to treat people who help.

Лихачева Любовь Леонидовна,

старший научный сотрудник,

МБУК «Глазовский краеведческий музей»

427620, Россия, г. Глазов, ул. Кирова, 13

E-mail: lubov.lihacheva@gmail.com, garuda@udmnet.ru

Likhacheva Ljubov Leonidovna,

Senior Research Associate,

Glazov Museum of local lore

427620, Russia, Glazov, Kirov St., 13

E-mail: lubov.lihacheva@gmail.com, garuda@udmnet.ru

УДК 398(=511.131)

Т. Г. Миннихметова

ОГОНЬ

В НОРМАТИВНО-ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКЕ

УДМУРТОВ



Огонь – один из важнейших элементов ритуальной культуры удмуртов, ключевой, смыслообразующий концепт ряда семейно-родовых, календарно-религиозных и окказиональных обрядов. Правила обращения с огнем и ритуального использования огня составляют особую отрасль правовых обычаев, связанных с отношением к природным стихиям (как и к воде, земле, воздуху-ветру). Сопричастность людей огненной стихии в течение ее ритуального функционирования – разжиганию (рождению), поддержанию (жизни), угасанию/тушению (умиранию) – лежит в основе описанных в статье удмуртских традиционных обрядов, представлений и предписаний.

Ключевые слова: огонь, костер, очаг, обряд, отношение к огню, правила обращения с огнем.

Ты гори, невидимое пламя.
(Ольга Седакова)

Традиционные образцы взаимопомощи и сплоченности нередко проявляются в обычаях, обрядах или жизненных ситуациях, связанных с символикой определенного природного или социального феномена. Важность и специфика этого явления способствует выработке особых способов отношения к нему, которые в дальнейшем превращаются в свод неписанных установок и правил. Проявляющиеся в повседневной жизни и в исключительных обстоятельствах подобного рода установления и предписания характерны и для удмуртской этнокультурной среды. В виде этноюридической системной целостности – *сям* – эти нормы подробно анализируются в диссертационном исследовании Ю. В. Александрова [1].

В контексте традиционных представлений и нормативной практики мы рассмотрим такие обряды и обычаи удмуртов, которые предполагают использование огня или посвящены огню; заключают в себе особое отношение к огню или особенное обращение с ним. В сравнительном аспекте будут проанализированы жизненные ситуации и происшествия, в которых огонь играет определяющую



роль и требует от людей выполнения соответствующих ритуальных либо ритуализированных действий. Будут прослежены также сопровождающие эти ситуации алгоритмы поведения и поступков, сопутствующие предписания, ограничения, запреты, разрешения, поверья, вербальные выражения и формулы.

Представления удмуртов об огне имеют множество параллелей с понятиями и воззрениями соседних финно-угорских и восточнославянских народов. Исследователи связывают происхождение этих воззрений с древними языческими традициями. Как и у многих народов, огонь — это одна из важнейших составляющих большинства удмуртских обрядов, семейных, календарных или окказиональных. В некоторых ритуальных комплексах без огня теряет смысл само обрядовое действие, поскольку оно либо посвящено огню, либо огонь выступает в нем базисной доминантой. Довольно распространено подчиненное использование огня, когда он необходим для приготовления ритуальной пищи, отапливания и освещения пространства, нагревания необходимых при выполнении обряда предметов. Но зачастую огонь зажигается специально: например, для обрядового очищения места, предметов и участников действия, для охранения их от вредоносных сил, для уничтожения или изменения статуса некоторых обрядовых объектов, установления коммуникации со сверхъестественными силами или ее прекращения, для загадывания будущего. В некоторых ситуациях прибегают к производным огня (уголь, зола, пепел); считая, что и они обладают подобными качествами [8. С. 176]. Для каждого случая использования огня предусмотрены свои способы обращения с ним. Эти нормы поведения вырабатывались постепенно, отчасти под влиянием других культур: следы почитания огня и поклонения огню прослеживаются в материалах многих древних археологических памятников.

В удмуртском языке слово «огонь» — *тыл* имеет общее финно-угорское происхождение. Среди производных от него в языке многие слова непосредственно связаны с обрядовыми действиями или допустимы лишь в обрядовой ситуации; некоторые из них будут рассмотрены ниже.

Вероятно, наиболее древним видом обрядового огня является костер — *тылжэ*; такой его вид представляется самым распространенным и сохраняется до сих пор. При проведении многих календарных и семейных обрядов разжигают огонь в месте, которое имеет свое название — *тылдйськонтй / тылдйськон инты* (диал.). В обыденное время на этом кострище не принято совершать какие-либо действия, «тревожить» его. Этим же термином обозначается очаг, что позволяет предположить их изоморфный характер. Связь огня с очагом общеизвестна, и сакральное свойство последнего связано с культом огня, что подкрепляется почтительным отношением к огню и очагу в любых ситуациях.

В традиционном удмуртском хозяйстве, как правило, было три очага: в доме, святилище *куала* и в бане. Новый дом считался пригодным для жилья лишь после того, как в нем была сложена и подготовлена к эксплуатации печь [6. С. 87; 9. С. 28–44]. Самое первое ритуальное действие после вселения в новое жилище — растапливание печи с приуроченными заклинаниями. При сооружении нового святилища *куала* или при переезде на новое место вместе с камнями очага старого святилища перевозили и золу из него. При вступлении в святилище разведение огня в его очаге было одним из неперенных условий. Вновь построенная баня



также воспринималась готовой к использованию только после укладки в ней каменки; первая ее топка сопровождалась заклиningами.

Печь в доме обладает множеством бытовых функций. У удмуртов существовали представления о печи как жертвеннике: с этим связан обряд сжигания в ней костей черного барана, приносимого в жертву в подполье во время жертвоприношения *гулбеч така* [6. С. 87]. Также при поминально-умиловительных обрядах к устью печи ставят предназначенную усопшим чашу, в которую участники трапезы крошат поминальную еду и сливают напитки [5. С. 33]. В некоторых локальных традициях прошлого к подобной чаше прикрепляли восковые свечи соответственно числу умерших. По тому, как горят свечи, определяли самочувствие усопших: ровное, бесшумное горение свидетельствовало, что у них все в порядке; если свечи коптят, значит, умершие чем-то недовольны [12]. Последние примеры указывают и на то, что очаг в доме посредством дымовой трубы выступает также связующим звеном между мирами живых и умерших. При слабом здоровье новорожденных или перемене имени больному ребенку (обряд *ним воштон* – считалось, что так можно поправить его здоровье) обращались за помощью к предкам. Для этого перед роженицей зажигали спичку в печи и с ней в руке через печную трубу призывали всех умерших родственников или вызывали душу ребенка.

Почитание огня и – соответственно – очага непосредственно связано с культом родовой организации *вориуд*. По всей видимости, очаг – это некое воплощение родового культа. Возвращаясь домой, издалека или даже от соседей, в первую очередь, касаются рукой печи; те же действия проделывают прибывшие в гости родственники. Наряду с почитанием домашнего очага, этот обычай одновременно связан с очистительными и защитными свойствами огня, соответственно – и печи-очага. К устью печи подносят и трижды поднимают новорожденных детей (или приплод скота). В прошлом рожали в бане и с появлением на свет ребенка тут же поднимали его перед каменкой бани. Для предохранения новорожденного от злых сил темечко ему мазали печной сажей. Очаг может защищать домочадцев в различных ситуациях: если рассказывали сон вечером или в разговорах упоминали потусторонние силы, то в первую очередь объявляли, что рассказ адресован очагу – *гурлы / муръёлы верасько* (печи / печной трубе говорю / рассказываю).

Почитание огня и очага прослеживается также в следующем обычае: до сего времени удмурты боготворят место, где когда-то стояла семейная или родовая культовая постройка, от которой сохранились только камни очага. Как и в старину, возле очага продолжают совершать обряды, ритуально обращенные к самому святилищу.

Особый статус очага требовал специального отношения к нему. Так, было не принято оставлять печь пустой. Этому правилу следуют и в настоящее время. Обычно в нее кладут хотя бы пару поленьев: считается, что иначе в очаг вселятся злые духи. Такое правило, скорее всего, возникало из необходимости в прошлом постоянно поддерживать огонь в очаге. Со временем такая необходимость исчезла, и теперь, как отголосок тех воззрений, оставленные в печи поленья символизируют поддерживаемый огонь или – связь между тем потухшим огнем



и вновь зажигаемым. Именно эти поленья использовались для розжига нового пламени.

Огонь совершенен, поэтому не принято его ни хвалить, ни хулить, ни характеризовать как плохой или хороший. Обращаться с ним, как выше отмечено, следует почтительно: нельзя небрежно кидать дрова в огонь, их нужно класть аккуратно; запрещалось бросать в огонь мусор, отходы и нечистоты. Обогревшись теплом чужого огня, принято было поблагодарить его хозяев. Находясь возле костра, нельзя прикуривать от спички, а только от огня костра, причем использованный уголек или горящий сук следует класть обратно в костер. Так же следовало поступать и при наличии живого огня в печи. Распространено было еще одно правило: если в печи горит огонь и в этот момент заходит посторонний человек, то ему не следует уходить до тех пор, пока не догорит огонь в печи. По всей вероятности, подобные нормы диктовало опасение, что дух огня покинет очаг и уйдет с чужим человеком. Все сказанное подтверждает почтительное отношение к огню, очагу и стремление обереечь их от нежелательного влияния.

Заметное место в обрядовой жизни удмуртов занимает баня. Куземай Герд одним из первых среди удмуртских исследователей обратил внимание на ее сакральную роль и символические особенности, включая функцию ритуального очищения [3. С. 43, 61–62]. Вместе с тем изначальное гигиеническое предназначение бани остается основным до сих пор. Баню топили перед каждым обрядом. До растопки при разжигании огня произносилась специальная словесная формула, содержавшая цель и намерения участников предстоящего ритуального действия. До его свершения все без исключения должны были помыться в бане, чтобы чистыми предстать перед богами и духами. Баню могли затопить и по завершении ритуала, например после обряда погребения. Навстречу возвращавшимся с кладбища сначала в очистительных целях кидали пепел, или же они сами протирали руки золой. Следующим этапом было мытье в бане, и лишь после этого они могли войти в дом и приступить к поминальной трапезе. Теплая баня и ее каменка играли весьма заметную роль и при проведении других обрядов.

Особую роль играет огонь в календарной обрядности. Значимость его проявляется уже в том, что традиционно у закамских удмуртов перед языческим Новым годом (по народному календарю раньше проводившимся на пасхальной неделе в пятницу, а теперь – в воскресенье – *Быдзынал*), во всех домах гасится огонь, и Новый год начинается с получения нового огня. Рано утром, в четверг, накануне праздника, мужчины идут к полевым воротам добывать *виль тыл / тыпу тыл* (букв.: новый или дубовый огонь – по материалу, из которого сделаны ворота). Новый огонь приносят в каждый дом и затапливают печь. Тем же огнем разжигают солому во дворе и, очищаясь от болезней и нечисти, прыгают через костер – обычай называют *тыл вылтй тэтчан*. Дымом от нового огня с очистительной и охранной целью окуривают помещения и новорожденных животных.

В течение всего года при проведении различных обрядов огонь и его производные используются с магической целью. Распространены бытующие в народе обычаи: класть угольки *от сглаза* на ритуальную пищу во время обрядового поедания молозива, или обводить углем стол перед его накрытием при совершении ритуала, или сжигать солому с целью очищения места перед жертвоприношением.



Очевидно, в представлениях удмуртов огонь выступает также посредником между людьми и богами. При проведении всех обрядов с жертвоприношениями разжигают костер и в обрядовый огонь бросают часть адресованной богам жертвенной пищи (*тыласькон*).

В обрядах годового цикла принято некоторые объекты уничтожать в огне. На общественных молениях в жертву обычно приносят животных и птиц. «Закалывающий жертву вытирает свои испачканные кровью руки об тряпку, которую по завершении моления сжигают на костре» [11]; там же сжигают «пух, перья, внутренности» [10. С. 115], а после поедания ритуального мяса – и кости жертвенных животных.

Символика календарной обрядности на многих примерах свидетельствует, что «во время молений очаг или кострище считается центром ритуального пространства» [7. С. 112]. Не случайно в таких ситуациях у жрецов был помощник, который нес ответственность за разведение и поддержание огня в костре – *тылась*. По состоянию обрядового огня принято было гадать о будущем, и в течение всего обряда огонь следовало поддерживать; «завершая же обряд, жрецы сгребали пепел к центру кострища – *тылжэ*, обходя его три раза по солнцу; этим самым развернутое ритуальное пространство снова оказывалось сведенным к единой изначальной точке» [4. С. 107].

В случае эпизоотий удмурты совершали обряд «искоренения болезней» посредством огня: вдоль полевых ворот раскидывали солому, поджигали ее и через огонь и дым прогоняли скот. Затем там же выкапывали яму, клали туда солому и забитого щенка и тут же все это сжигали и закапывали [2. С. 2].

Огонь не всегда обладает только положительными характеристиками. Он может представлять опасность и угрозу. При всех молениях удмурты обращались к богам и духам с просьбой о защите от бедствий, исходящих от огня. Чтобы уберечься от пожара (*тылпу*), на чердак к печной трубе клали насиженное яйцо без зародыша. Во время пожара очерчивали подобным яйцом магический круг, чтоб локализовать, замкнуть огонь. Пожар от молнии тушили, выплескивая молоко от черной коровы в очаг пожара. Для предотвращения удара молнии во время грозы клали смазанный маслом топор на землю посреди двора. Считалось, что некоторые люди обладают магическим языком огня, к их помощи обращались при несчастных случаях, причиной которых стал огонь.

Несмотря на столь значимую роль огня в обрядовой культуре удмуртов, человек каждый раз оказывался причастным к окончанию его ритуального действия: при завершении любого обряда совершается обрядовое тушение огня. Особенно показателен уже упомянутый обряд добывания нового огня перед Пасхой, которому предшествует гашение старого, прошлогоднего. Во многих молитвенных обращениях присутствует формула, связанная с огнем – «*тулпуосылдэсь утьы / сакла*» – «предостереги / сохрани от (твоего) огня», что подчеркивает сверхъестественную природу огня. Следовательно, огонь в повседневной и ритуальной жизни человека – освященное божественными силами, но непостоянное, ограниченное временными рамками явление. В то же время присутствие огня придает особый статус обыденному хронотопу, сакрализует и ритуально структурирует пространственно-временные границы обрядового действия.



Приведенные примеры демонстрируют, что огонь, очаг и производные огня занимают весьма заметное место в повседневной жизни и нормативно-обрядовой практике удмуртов, показывают и объясняют амбивалентность природы и семантики огня в этнокультурном пространстве. Несмотря на существенные изменения в жизни народа, эти феномены и сегодня сохраняют исключительное положение в обращении с ними и по отношению к ним, обладают особой сакральной насыщенностью, востребованностью и актуальностью в традиционных и современных обрядовых циклах. Еще одно качество огня раскрывает следующее удмуртское выражение: *тыл дун*, что значит «очень дорогой, недоступный по цене» (букв.: «цена огня»). Хотя часто ли в обыденной жизни нам приходится задумываться над тем, насколько ценен огонь?

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Александров Ю. В. Обычное право удмуртов: (XIX – начало XX вв.): Дис. ... канд. ист. наук. Ижевск: Удмурт. гос. ун-т., 1998. 238 с.
2. Антиев Г. А. Из религиозных обычаев вотяков Уфимской губернии, Бирского уезда // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Т. IX. Вып. 3. Казань, 1891. С. 1–2.
3. Герд К. Человек и его рождение у восточных финнов // *Memoires de la Societe Finno-Ougrienne*. Vol. 217. Helsinki, 1993. 97 с.
4. Миннихметова Т. Г. Цикличность времени и пространства в традиционных представлениях закамских удмуртов // Взаимодействие культур народов Урала. Сб. статей. Уфа: Гилем, 1999. С. 101–108.
5. Миннихметова Татьяна. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Тарту: Tartu Ülikooli kirjastus, 2003. 257 с.
6. Садиков Р. Р. Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). Уфа: Гилем, 2001. 181 с.
7. Садиков Р. Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа: Центр этнологических исследований УНЦ РАН, 2008. 232 с.
8. Христолюбова Л. С. Калык сямъёсты чакласа: Дышетскисъёслы краеведения юрттэт. Ижевск: Удмуртия, 1995. 209 с.
9. Шкляев Г. К. Обряды и поверья удмуртов, связанные с жилищем // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. Ижевск: Удмурт. ин-т истории, языка и лит. УрО АН СССР, 1989. С. 28–44.
10. Шутова Н. И., Капитонов В. И., Кириллова Л. Е., Останина Т. И. Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона: Коллективная монография / Науч. ред., автор введения и заключения Н. И. Шутова. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2009. 244 с.
11. Holmberg Uno. Matkakirjeitä. 7. Uhriwuorella // *Turun Sanomat*. 1911. 29/7. № 1975 (172).
12. Holmberg Uno. Matkakirjeitä. Wotjaakkien wainajainpalweluksesta // *Turun Sanomat*. 1911. 26/8. № 1999 (196).

Поступила в редакцию 21.02.2014



T. G. Minniyakhmetova

Fire in the Udmurt Regulatory and Sacral Practices

Fire is one of the principal constituents of the Udmurt ritual culture as a key, meaning-generating concept in a number of family/tribal, calendar/religious and occasional rituals. Rules regulating fire handling and its ritual use constitute a special branch of legal practices related to people's relations with the elements (including water, earth, air/wind). People's participation in fire-related rituals – lighting (birth), feeding (life), extinguishing (dying) – underlies Udmurt traditional rituals, notions and regulations.

Keywords: fire, bonfire, hearth, rite, treatment of fire and its rules.

Миннихметова Татьяна Гильнихметовна,

кандидат исторических наук, доктор философии, научный сотрудник,
Институт истории и европейской этнологии Инсбрукского университета
г. Инсбрук, Австрия
E-mail: tatiana.minniyak@uibk.ac.at

Minniakhmetova Tatiana Gilniyakhmetovna,

Candidate of Sciences (History), PhD, Research Associate,
Institute of History and European Ethnology of the University of Innsbruck
Innsbruck, Austria
E-mail: tatiana.minniyak@uibk.ac.at

УДК 39(=511.151)

Т. Л. Молотова

ОБЫЧАИ ВЗАИМОПОМОЩИ В ТРАДИЦИОННЫХ ЖЕНСКИХ ДОМАШНИХ ПРОМЫСЛАХ МАРИЙЦЕВ



Рассмотрены обычаи коллективных помочей во время обработки волокнистых растений в кудель, производства ниток, смягчения домашних холстов и подготовки приданого невесты.

Ключевые слова: помочи (вѹма, мѹма), обычаи, традиционные домашние женские промыслы марийцев.

Для марийской сельской общины была характерна коллективная взаимопомощь в хозяйственной и в обрядовой жизни. Помочи (вѹма, мѹма), или коллективные работы, устраивали семьи, нуждающиеся в выполнении неотложной трудоемкой работы, требующей большого количества рабочих рук и тягловой силы. Помочи могли устраивать поочередно разные домохозяева и в благодарность ставили угощение. Организуя помочи, хозяин семьи обращался к родственникам или соседям. Помочи устраивали обычно для расчистки от леса участков для посевов, для вывозки навоза из хлевов на поле (эту работу завершали до сенокоса), для доставки бревен из леса и рубки срубов, для строительства жилых и хозяйственных построек, во время сенокоса, при уборке урожая, для молотбы просушенных зерновых снопов, разборки и перевозки на усадьбу купленного строения, при заготовке дров и др.

Хозяйственная взаимопомощь основывалась на принципе: помог ты, помогут и тебе. Отказ от участия в помочах осуждался сельским сообществом и считался нарушением сельских норм.

Для обрядовой жизни сельской общины было характерно коллективное исполнение ритуалов: в свадебной и похоронно-поминальной обрядности тоже проявлялась общинная взаимопомощь. На свадьбу, похороны и поминки приглашали всю деревню; каждый из взрослых членов общины помогал по мере возможности.

Сельская община регламентировала хозяйственные вопросы: каждую работу необходимо было исполнять в определенный период времени – по сезонам. Это



относилось и к производству материалов для одежды, включающему в себя обработку конопли в волокно, прядение ниток, ткачество домашних тканей, сукна; отбеливание и смягчение холстов. Многие технологические процессы, связанные с обработкой волокнистых растений, прядением и ткачеством, проводились иногда коллективно в виде помочей, во время посиделок. Большинство из этих работ относилось к домашним (традиционно женским) промыслам, поскольку вплоть до 1930–1940 гг. повседневный костюм селяне шили преимущественно из домашних тканей.

Участки с коноплей находились недалеко от деревни, на хорошо удобренных землях. В период посева и всходов конопли женщины охраняли семена от птиц, причем следили не только за своими участками, но и за соседними, принадлежащими односельчанкам. Они помогали друг другу, чтобы у всех конопля уродилась и была хорошего качества. Обработка конопли в волокно была связана с длительными технологическими процессами. Высушенную после замачивания коноплю необходимо было обработать на мялках (смягчить) и в ступе – при помощи пестов; затем ее треплют, вычесывают для разделения на разные сорта кудели. Эти сугубо женские виды домашних работ [5. С. 30] начинались после Покрова, поздней осенью, когда погода становилась прохладней. Женщины собирались для совместной работы, приносили свои инструменты, поочередно помогали друг другу. Обычно четверо мяли коноплю, одна женщина специальной деревянной палкой отряхивала волокно от костры. Мяли коноплю большими «свертками», состоящими из шести снопов растения. Если волокно было коротким, то в ступу помещали два свертка, если длинным, то не больше одного. Краевед В. М. Мамаев отмечал, что после того, как мягкое волокно хорошо встряхивали от твердых частичек растения, процедуру еще раз повторяли в ступе и снова встряхивали трепалом. За один день в среднем мяли около 30 свертков волокна.

Обработкой конопли занимались во всем селении в нескольких хозяйствах в один день. Женские помочи сопровождалась пением и весельем. Хозяйка обычно угощала своих помощниц ватрушками, пирогами, на обед варила куриный суп. У некоторых процесс обработки конопли за один день не заканчивался, его могли продолжить на следующий [3. Л. 69–70]. Закончив работу в одной усадьбе, женщины шли помогать в следующее хозяйство.

В традиционной хозяйственной деятельности марийских женщин значительное место занимала обработка шерсти, из которой производили сукно белого, черного или серого цвета. Это был долгий и трудоемкий технологический процесс. Шерсть с овец стригли дважды в год – весной и осенью. В стрижке овец хозяйке помогали родственницы или соседки. Осенняя шерсть была более жесткой и при намачивании сильно не садилась, весенняя же – была мягкой и, наоборот, при смачивании садилась. Женщины определяли шерсть руками, на ощупь: осенняя имела много жестких травяных примесей, весенняя была без соринки и более маслянистая. Собравшись вместе, женщины дергали шерсть, а свалявшуюся – раздирали на части и удаляли твердые примеси, мусор. Если требовалось подготовить шерсть к валянию или получить тонкую пряжу для вышивания и для изготовления сукна, то ее совместно готовили (чесали). Это был первый этап обработки. Битьем шерсти занимались специальные мастера – шерстобиты [5. С. 88–89].



Женщины устраивали коллективные помочи и при производстве шерстяных и полушерстяных тканей для одежды, а также шерстяной пряжи – для вышивания одежды. Помочи могли проводиться, если требовалось много холста, например для приданого невесты. Ткачество со всеми подготовительными процессами отнимало у женщин много времени и требовало физических сил, поэтому холсты ценились и считались женщинами собственностью.

Готовые холсты можно было мягчить до Семика, то есть до цветения злаковых растений. В период, когда цвели зерновые культуры, в селении запрещалось нарушать тишину, шуметь у посевов, чтобы, по народным представлениям, не снизить урожай.

Женщины коллективно околачивали холсты на специальных приспособлениях из бревна, и тогда селение наполнялось ритмичными звуками, производимыми специальными вальками. Этот звук раздавался на всю округу как своеобразный знак, что тканье холстов завершилось. После этого в марийских селениях возникала тишина, наступал период цветения злаковых культур [5. С. 61–62]. По традиционным представлениям марийцев, рукотворный холст обладал магической силой: мог защитить от порчи и воздействия злых духов. Из фольклорно-этнографических материалов известно, что на период проведения важных языческих молений священную рощу марийцы опоясывали холстом, коллективно изготовленным женщинами данного селения [7. С. 51].

По этнографическим сведениям, в XIX в. рубаха (*тувыр*) руководителя моления – *карта* изготавливалась деревенским миром (*мер*), то есть в создании ткани, орнаментации и шитье участвовали все женщины селения. Эта рубаха подчеркивала его полномочия как главного жреца. Такую ритуальную рубаху обнаружили в 1966 г. в д. Шергуял Советского р-на МАССР. Изготовлена она была женщинами этого селения в 1881 г. [2. Л. 12].

Вышивка и орнаментация одежды были одними из самых развитых традиционных домашних промыслов. Национальная вышивка как вид декоративного прикладного искусства прославила марийскую женщину. Приемы, методы и навыки орнаментации при изготовлении одежды передавались из поколения в поколение, от матери к дочери. Искусству вышивания обучали с 7–9 лет. Учили девочку мать, взрослые сестры, иногда – посторонние женщины, мастерицы в вышивании. Обучение начиналось с рубахи, на вышивку которой у девочки уходило много времени. Это делалось специально, чтобы она овладела ценным умением и мастерством: не умеющих вышивать, в народе высмеивали.

Богатая вышивка марийской одежды требовала от женщины не только большого искусства, но и усидчивости и затрат времени. В традиционной семье невеста начинала готовить себе приданое с детства. Девушка на выданье должна была иметь большое количество не только вышитой одежды, но и демисезонные кафтаны, шубу, различную обувь, а также запас холстов. Вышитая одежда и ее качество демонстрировали достоинство девушки как будущей хозяйки. Хорошая вышивальщица и ткачиха считались лучшей невестой деревни [4. С. 11].

Выполнение сложной по композиции вышивки требовало длительного времени, поэтому девушки и женщины все свободное от сельскохозяйственных и других тяжелых работ время посвящали этому ремеслу. Летом в свободное



время, когда световой день был длинным, рукоделием занимались за пределами избы. Часто родственницы и соседки работали, собравшись вместе: перенимали друг от друга мотивы орнамента, перерабатывая старые и придумывая новые узоры. Исследователи быта марийцев отмечали эту совместную женскую работу: «В свободное от других занятий время тканье, пряжа и вышивание производится целым обществом родственников и односенок, причем работающие чередуются, занимаются то тем, то другим» [6. С. 144]. Это было часто коллективное творчество. В таком окружении мастерству обучались и девочки, наблюдая за взрослыми, что отражалось и в вышивке. Так, у горных марийцев женские головные уборы вышивали по две-три вышивальщицы, и каждая оставляла необрезанным пучок разноцветных ниток с левой стороны. По количеству пучков можно было узнать, сколько человек работало над данной вещью. Т. А. Крюкова подчеркивала, что «творческая взаимопомощь, а также передача технических и художественных навыков из поколения в поколение, узаконенная традицией, позволяет говорить о коллективности творчества марийской вышивки» [1. С. 79]. Вместе с тем коллективность не мешала проявлению индивидуального своеобразия в вышивке.

Коллективные помочи часто устраивали, когда девушка собиралась замуж, а в приданом не было достаточного количества одежды и подарков для родственников жениха. На такие помочи приглашали опытных мастериц (родственниц, подруг, соседок девушки), которые старались успеть сшить и вышить все до свадьбы. Во время работы они пели и веселились. Невеста благодарила помощниц угощением – готовились пироги, ватрушки, домашняя лапша.

В настоящее время женские помочи исчезли ввиду отсутствия домашних промыслов по обработке волокнистых растений, тканья холстов и сукна, украшения повседневной одежды вышивкой.

До наших дней у восточных марийцев сохранилась традиция обработки гусиных тушек (*комбо вўма*). К такой работе привлекаются девушки и женщины. Этот вид помочей завершаются угощением. Основные блюда готовят из гуся. Тушка птицы делится при этом по особому обычаю: каждая участница получает свою долю с пожеланиями.

В марийских деревнях по настоящее время бытуют помочи при строительстве домов, возведении срубов для различных построек, при заготовке сена и уборке картошки на приусадебных участках.

Обычай коллективных помочей в жизни сельского населения традиционно играл большую роль. Только совместно можно было провести сложные, трудоемкие работы. Все тяжелые работы исполнялись общими усилиями, сопровождаясь шутками и песней, совместным угощением. Во время работы от старшего поколения к младшему передавался многовековой трудовой опыт, происходила социализация молодежи. Этот опыт актуален и в современных условиях меняющегося мира.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Крюкова Т. А. Марийская вышивка. Л., 1951. 194 с.: ил.

2. Крюкова Т. А. Отчет об экспедиционной работе в Марийской АССР в 1966 г. / Архив ГМЭ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1579. 18 л.



3. *Мамаев В. М.* Мустай ялын илыш корныжо (историйже) // НРФ МарНИИ. Оп. 1. Д. 116. 440 л.
4. *Молотова Т. Л.* Марийский народный костюм. Йошкар-Ола, 1992. 112 с.: ил.
5. *Молотова Т. Л.* Традиционное марийское ткачество. Йошкар-Ола, 2004. 152 с.: ил.
6. *Руттик А. Ф.* Материалы по этнографии России. Казанская губерния. Ч. 2. Казань, 1870. 224 с.
7. *Спиридонов А.* Югорно. Песнь о вещем пути. Эпос мари. Йошкар-Ола, 2002. 240 с.

Поступила в редакцию 12.03.2014

T. L. Molotova

Customs of Mutual Assistance in Traditional Female Domestic Handiwork of the Mari People

The article deals with customs of assistance conducted collectively during the processing of fibrous plants to sliver, the production of thread, the softening of canvas and the preparation of the bride's dowry.

Keywords: help (vüma, müma), customs, traditional female domestic handiwork of Maris.

Молотова Тамара Лаврентьевна,

кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник,
Государственное гуманитарное научное учреждение
при Правительстве Республики Марий Эл «Марийский научно-исследовательский
институт языка, литературы и истории им. В. М. Васильева»
424036, Россия, г. Йошкар-Ола, ул. Красноармейская, 44
E-mail: marnii@mari-el.ru

Molotova Tamara Lavrentevna,

Candidate of Sciences (History), Leading Research Associate,
State humanitarian scientific institution under Government of Mari El Republic
«Mari Research Institute of Language, Literature and History named after V. M. Vasilyev»
424036, Russia, Yoshkar-Ola, Krasnoarmeickaj St., 44
E-mail: marnii@mari-el.ru

УДК 39(470.51)

Г. А. Никитина

**ВЗАИМОПОМОЩЬ
КАК НЕОТЪЕМЛЕМАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ
«МОРАЛЬНОЙ ЭКОНОМИКИ» КРЕСТЬЯНСТВА ***



Обычай традиционной взаимопомощи-*веме* рассматривается как один из социальных приемов, гарантирующих взаимную подстраховку хозяйств общинников от голода и других неблагоприятных ситуаций. Этот прием Дж. Скотт назвал «моральной экономикой», или «этикой выживания» крестьянства. Он использовался в прошлом, и не потерял своей актуальности в современных сельских сообществах. Показана трансформация межсемейной кооперации в удмуртской деревне рубежа XX–XXI вв. под влиянием рыночно-ориентированных социальных реформ.

Ключевые слова: удмуртское крестьянство, теория «моральной экономики», *веме*, специфика современных форм взаимопомощи селян.

Традиция взаимопомощи и взаимовыручки, имеющая глубокие исторические корни, с полным правом относится к одной из ценностей, «цементирующих» формальные и неформальные связи сельского сообщества и затрагивающих производственную и духовно-нравственную сферы его жизни. По мнению ряда исследователей-аграрников, в традиционном обществе именно институт крестьянской взаимопомощи делал деревню *настоящей деревней*.

Цель данной статьи – провести аналитический экскурс в историю отношений взаимопомощи в удмуртской деревне вт. пол. XIX в., а затем представить современные формы ее бытования, увязывая их в ходе анализа с теорией «моральной экономики». Подобное обращение к теме представляется оправданным в условиях рыночно-ориентированных социальных трансформаций рубежа XX–XXI вв., когда изменились не только базовые, «земные» основания жизни

* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» (2012–2014 гг.). Проект № 12–П–6–1011 «Этнокультурное наследие Камско-Вятского региона: источники, материалы, исследования».



сельского социума, но и духовно-нравственные сферы его функционирования, причем не всегда в лучшую сторону.

Для начала попытаемся прояснить, что представляет собой теория «моральной экономики» и почему взаимопомощь крестьянства увязывается с ней. Автор концепции – выдающийся американский ученый Дж. Скотт, изложивший ее суть в 1976 г. в книге «Моральная экономика крестьянства» и впоследствии дополнивший в других работах, например в «Оружии слабых» [1. С. 135]. Корни «моральной экономики» докапиталистических крестьянских обществ – в страхе нехватки продовольствия, во избежание чего земледельцы выработали комплекс технических приемов, предписанных опытом веков и направленных на производство в каждом данном условиях как можно более стабильных урожаев. Существовало множество социальных приемов, служащих той же цели. Образцы взаимопомощи, вынужденная щедрость, общинная земля и разделение труда помогали выровнять неизбежные провалы в семейных ресурсах, которые в противном случае могли столкнуть ту или иную семью, или большинство членов общины ниже уровня выживания. Страх земледельцев перед голодом, принцип «прежде всего безопасность» дал толчок тому, что Дж. Скотт условно назвал еще «этикой выживания» [2. С. 203]. Один из краеугольных камней концепции «моральной экономики»: особая ценность, «значительно превышающая все другие соображения», – «все то, что позволяет подстраховать семью от угрозы голода» [1. С. 140].

По мысли Э. Вульфа, любой крестьянин отдавал себе отчет, что, скажем, «сегодняшняя неудача соседа это чаще всего игра слепого случая, или „Божья воля“. Завтра то же может постигнуть и его самого», и поэтому он сегодня должен помочь соседу, а когда у него появятся проблемы, сосед придет на помощь к нему. Таким образом, «крестьянская взаимопомощь – это не столько христианская благотворительность, сколько коллективная взаимостраховка» [3. С. 91].

Невозможно представить себе современные крестьяноведческие исследования без использования рассматриваемой концепции, хотя, по словам В. В. Бабашкина, в отечественной науке далеко не все ученые безоговорочно принимают ее [1. С. 135–137]. Между тем освященное обычным правом мирской практики разнообразие помочей как один из сюжетов российской истории – весомое доказательство того, что аналитические построения морально-экономической теории работают на любом этническом материале, будь то русский или удмуртский.

В советский период Удмуртии историки относили крестьянскую взаимопомощь к родовым пережиткам [4], с чем едва ли можно согласиться. Так, советский этнограф Ю. И. Семенов полагал, что если под взаимной помощью понимать «особого рода обмен вещами и деятельностью, то его в родовом обществе (первобытном обществе, первобытной коммуне) заведомо быть не могло», так как все его члены были полными собственниками всех средств производства и продуктов. Между ними могли быть только отношения распределения, но не обмена. Обменные же отношения возможны только между субъектами обособленной собственности, то есть между автономными крестьянскими дворами [5. С. 56–57].

Изучение истории пореформенной общины-*бускель* с неизбежностью приводит к выводу, что взаимопомощь-*веме* была неотъемлемой частью мирской



жизни. Она связывала крестьянские дворы в единый экономический организм, гарантировала нормальное функционирование индивидуальных дворохозяйств. Необходимость обращения к помощи соседей, односельчан обуславливалась разными причинами: плохими погодными условиями (поздняя, холодная весна, дождливое или, напротив, засушливое лето и др.), сезонным характером большинства видов хозяйственной деятельности, недостатком рабочих рук в семье, какими-либо экстраординарными событиями (смерть главы семьи, падеж скота и др.). Основу обычая составлял совместный неоплачиваемый труд для аккордного завершения у отдельных хозяев какого-либо дела.

Все разнообразие форм взаимопомощи можно объединить в три основные группы. Одну из них составляли помочи, проводимые многими, а то и всеми общинниками последовательно у каждого домохозяина. В срочных сезонных работах (пахота, сев, сенокос) такая взаимопомощь практиковалась редко: каждый двор стремился в кратчайшие сроки справиться с полевыми работами для максимально возможного положительного результата. Зато широко практиковались помочи при обмолоте зерна и выполнении некоторых женских работ. Так, для молотбы общинники группировались в небольшие артели из 8–10 человек и по очереди обмолачивали хлеб друг у друга.

Во вторую группу входили помочи, по решению сельского схода организуемые всей или почти всей общиной в отдельном хозяйстве, оказавшемся в силу разных обстоятельств в тяжелой ситуации. Так, помогали погорельцам, сиротам, вдовам с малолетними детьми, солдаткам. Общинники вспахивали и засеивали им земельные наделы, помогали убирать урожай, заготовить сено. Подобный вид *веме* устраивался иногда, чтобы вывезти навоз, также для ремонта или строительства дома, рытья колодца, заготовки дров.

К третьей группе относилась помощь, оказываемая односельчанами по просьбе (инициативе) конкретного домохозяина. Такая форма помочи, какой бы многочисленной она ни была, не имела прямой связи с общиной как таковой: «общинными они являлись лишь генетически и по своей социально-психологической основе» [б. С. 37]. Обычно начиналась она с приглашения родственников, соседей. Если работа предстояла объемная и срочная, извещали всех односельчан и даже родственников из соседних деревень. Продолжительность работы зависела от ее объема, но, как правило, заканчивали работу в течение одного дня (или даже полудня). Хозяин был любезен и приветлив с помочанами. Он не мог ни принуждать, ни указывать, как и сколько кто-либо должен работать. Крестьянская этика исключала также его замечания, если чья-либо работа ему не нравилась.

Взаимная помощь оказывалась не только трудом, но и предметами, продуктами, деньгами. Общинники (в первую очередь родственники) помогали маломощным родственникам погашать недоимки, выручали посевным зерном (при его недостатке), лошадьми для обработки земли.

В помощи слабым или обедневшим дворам сказывалось действие механизма круговой поруки и необходимость обеспечения хозяйственных интересов сельского общества. Общине невыгодно было ни чрезмерное обогащение, ни обнищание крестьянских хозяйств (первые начинали посягать на общинные угодья, а вторые превращались в обузу). Однако неверно было бы отрицать и традиции



коллективизма, взаимовыручки, присущие общинникам. К примеру, погорелец после пожара отправлялся в близлежащие селения, жители которых снабжали его не только хлебом, но и одеждой, посудой и другими необходимыми вещами. Односельчане же, не дожидаясь его просьб, все это сами приносили в дом, где пострадавший временно поселялся, и впоследствии помогали ему строить собственный дом.

Полевые материалы, архивные документы и сведения дореволюционных исследователей свидетельствуют о большом значении родственной взаимопомощи. Во многих общинах даже земельные наделы родственным семьям старались выделять поближе друг к другу, чтобы в случае необходимости они могли оперативно оказывать помощь.

Организация помочей для удобрения наделов, рубки и вывозки дров из леса в удмуртских деревнях практиковалась довольно редко, к такой форме взаимовыручки прибегали только те хозяйства, в которых не хватало рабочих рук, лошадей, или когда хозяйства вынужденно кооперировались друг с другом из-за дальности полей и лесов. Редко устраивали *веме* и на жатву. Любой общинник, закончив жатву на своем наделе, шел помогать односельчанину, не дожидаясь официального приглашения или принятия мирского приговора.

Зажиточные главы хозяйств из соображений выгоды часто собирали помочи и при жатве, в чем проявлялось социальное неравенство членов соседской общины. Нередко на *веме* от маломощных хозяйств присутствовали взрослые дети или родители, в то время как от состоятельных дворов приходил кто-либо из батраков. Между тем богатые общинники к коллективной помощи односельчан прибегали чаще, так как экономически это было для них выгодным: стоимость угощения никогда не превышала стоимости полученной помощи. Как отметил А. Н. Вахрушев, зажиточные крестьяне иногда собирали до 100 человек, и в первую очередь среди помочан присутствовали те, кто находился в экономической зависимости от них. В период уборки урожая, например, 100 человек могли сжать 15–20 га, на угощение же расходовалось в среднем 2–3 ведра самогона и готовились незатейливые обед и ужин [4. С. 110–112].

Вокруг участия в помочах сложился комплекс этических норм. В принципе любой общинник мог отказать в помощи, но фактически никто не мог себе этого позволить: принудительный севооборот, жесткая регламентация полевых работ заставляли считаться с хозяйственным циклом соседей и, когда необходимо, прибегать к их помощи или самому оказать таковую кому-либо. Обязательность помочей глубоко осознавалась крестьянами и в нравственном плане, особенно если *веме* устраивалось для семьи, оказавшейся в тяжелой ситуации. Если же помочи организовывал богатый односельчанин, то крестьяне, заинтересованные в его поддержке, не могли отказаться от приглашения уже в силу некоторой экономической зависимости.

Осознание необходимости взаимной выручки, помощи друг другу, преимуществ коллективной работы и добрососедских отношений нашли широкое отражение в устном творчестве народа. «Без соседей жить нельзя / *Иськавынтэк улыны уг лу*», «К соседям во всякое время можно обратиться / *Иськавын-боляк*



дору котьку мыныны луоз» «У одной головы один ум, у двух – два, а ум соседей-родственников – всем умам ум / *Одиг йырлэн одиг визьмыз, кык йырлэн – кык визьмыз, иськавын-боляклэн визьмыз – вань визьлы визь*», «Не посовествовавши с соседями, не нужно начинать дела / *Бускелен кенештэк ужез кутсконо овол*», «Помогай другим и тебе помогут / *Юрттйськы, тыныд но юрттозы*», – говорили в народе.

Помочи играли существенную хозяйственную и нравственную роль как одна из форм коллективной деятельности, где вырабатывались, закреплялись и передавались в межпоколенной трансляции производственные приемы и навыки, происходил обмен эмпирическими знаниями и наблюдениями. Общественное мнение выделяло лиц, успешно овладевших тем или иным приемом, осуждало и высмеивало неловкость, небрежность или неприемлемые новшества. Молодежь не раз слышала, как об искусных рабочих, мастерах отзывались «*зарни ки*» (буквально – золотые руки), а о лодырях, болтунах и нерадивых высказывались метко и однозначно – «*кыиз мажес*» (руки, что грабли). О них же сочинялись насмешливые афоризмы, например «Язык острый, да руки тупые / *кылыз лэчыт, кыиз мырк*».

На помочах высоко ценилась роль стариков как носителей социально значимых навыков, знаний, приобретенных опытом, исполнителей индивидуальных неформальных ролей.

Таким образом, *веме* – форма помощи трудом, оказываемой по просьбе или извещению кого-либо из членов соседской общины. Ее оказывали всем нуждавшимся и входившим в общину. Помощь, в которой мог нуждаться как богатый, так и бедный, представляла собой одновременно и привилегию, и обязанность. Термин *веме* обозначал также связи внеэкономические.

У нас нет оснований говорить о том, что в современной деревне традиция соседской взаимопомощи забыта, равно как и о том, что она рано или поздно уйдет из жизни сельского сообщества. Пока сохраняется семейное хозяйствование на земле, пока сельский социум будет пронизан связями родства, соседства и свойства, деревенский «мир», основанный на «коротких», персонифицированных социальных связях (в отличие от преимущественно «анонимного» городского сообщества), сохранится и традиция взаимной помощи. Сельское сообщество, как никакое другое, понимает, что обычай соседской, родственной взаимопомощи – не только механизм экономического выживания в вечном противостоянии с природой и неблагополучными жизненными обстоятельствами, но и духовная, нравственная ценность, на которой держится деревенское общежитие. И в ее сохранении заинтересованы не только бедные и слабые (старики, вдовы, многодетные или неполные семьи и др.), но и успешные фермеры и зажиточные семьи. Наличие деревенской идентичности, деревенского патриотизма выражается в осознании крестьянами важности своих отношений с односельчанами. При этом коллектив односельчан воспринимается не абстрактно, а как конкретная связь конкретных индивидов. Связь, от которой в определенной степени зависят личное благополучие, психологическое равновесие. Каждая семья в той или иной ситуации может стать донором или реципиентом услуги, при этом подразумевается, что получатель в свое время



окажет ответную помощь, хотя ее вид и сроки «оплаты» заранее не оговариваются. Таким образом, в деревне не существует семей только доноров или только получателей помощи [7. С. 84].

В современных исследованиях традиции взаимопомощи обмен услугами считается сегментом неформальной экономики и обычно фигурирует под названием «реципрокное взаимодействие», причем, по мнению С. Барсуковой, «чем враждебнее государство, тем масштабнее межсемейная кооперация как объединение усилий в целях выживания. И, наоборот, взятие государством на себя ряда важных социальных функций ведет к ослаблению неформальной кооперации, к низведению ее на уровень культурно-духовной и психологической поддержки» [8. С. 20].

Ярким примером реципрокной экономики является едва ли не ежегодная помощь родственников-горожан в выполнении самых трудоемких сезонных работ (подготовка почвы, посадка и уборка овощей, закладка урожая на зиму и др.). Отдариваются селяне частью урожая, а те же горожане взамен часто привозят лекарства, одежду, обувь.

В современной деревне нехватка рабочих мест, предопределяющая труд на личном подворье как обязательное условие существования, сильнее всего бьет по молодым, экономически неокрепшим семьям. В силу этого родители часто вынуждены «тянуть на себе» хозяйства детей. Характер межпоколенной взаимопомощи приобрел новые черты: родители-пенсионеры стали источником не только продовольственных, но и денежных поступлений. Денежные ссуды от родителей чаще всего возвращаются в виде услуг: взрослые дети «отдариваются» работой на родительском огороде, заготовкой дров, кормов для скота и т. д.

К соседям обычно обращаются при каждодневной хозяйственно-бытовой деятельности: в случаях одалживания продуктов питания (хлеба, песка и др.); обмена рассадой, семенами; присмотра за огородом, домом, скотиной в недолгое отсутствие хозяев. К помощи соседей прибегают при некоторых видах работ (посадка картофеля, ремонт хозяйственных построек и др.), при необходимости обратиться за небольшими денежными ссудами – «до пенсии», «до получки». По словам одной из собеседниц, «если односельчане обращаются за техникой для вспашки огорода, мы не отказываем. Сын пашет бесплатно. Как деньги со своих братья, они же нам тоже помогают. Мы и картофель садим сообща. Звать никого не надо, сами приходят. Привезем сено, поднимать на сеновал тоже помогают» [9].

К близким друзьям и родственникам обращаются при крупных покупках, совершении обрядов, строительстве дома или подсобных помещений, при сезонных работах в поле, продаже мяса или молодняка.

Социальная и имущественная поляризация, появление среди сельчан успешных адаптантов и дезадаптантов создают «поля напряжения» во взаимоотношениях. Натурально-потребительская ориентация в хозяйственной деятельности семьи постепенно формирует психологический тип селянина, склонного полагаться на самого себя и домочадцев. Каждое отдельно взятое дворохозяйство борется за свое жизнеобеспечение собственными силами. Подобная ситуация отчуждает дворы друг от друга, замыкает их в рамках семейных коллективов,



ослабляя традиционную деревенскую открытость и солидарность, сужая сферу функционирования соседской взаимопомощи: «Ситуация в отношениях между людьми стала хуже. Раньше бедных и богатых резко было не отличить, а сейчас из-за этого наяранные отношения. Существуют наяранные отношения между бюджетниками и колхозниками, так как весь вопрос в зарплате: у бюджетников она выше», «отношения между людьми меняются, все замыкаются в кругу семьи...», «рассчитывать сегодня на кого-то сложно, и родственники не всегда могут помочь, особенно деньгами» [9]. Тенденция эта приобретает все более зримые очертания: междворовые контакты движутся в направлении прагматизации, рационализации, отчужденности, упрощения и опосредованности, хотя преувеличивать их, по-видимому, пока не стоит. Сохраняется пока «некая почти неуловимая жизненная ткань, скрепляющая сельское поселение в единое саморегулирующееся и выживающее вопреки всему сообщество» [10. С. 402]. В деревне сегодня еще не встретишь бомжей, нищих, профессионально занимающихся сбором подаяний. Люди как-то (не без помощи односельчан и производственных коллективов) организовали себе и стол, и кров, и работу, хотя бы временную. И в основе этого механизма невозможно не усмотреть «моральную экономику» современного земледельца.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Бабашкин В. В.* Концепция «моральной экономики» крестьянства и российская деревня начала XX века // *Крестьяноведение. Теория. История. Современность*. Учен. зап. Вып. 6. М., 2011. С. 135–156.
2. *Скотт Дж.* Моральная экономика крестьянства как этика выживания // *Великий незнакомец. Крестьяне и фермеры в современном мире*. Хрестоматия / Сост. Т. Шанин. М., 1992. С. 202–210.
3. Современные концепции аграрного развития. Теоретический семинар // *Отечественная история*. 1993. № 6. С. 79–110.
4. См., напр.: *Мартынова М. М.* Удмуртская община (бускель) в конце XIX– начале XX в. // *Вопросы истории капиталистической России*. Свердловск, 1972. С. 313–325; *Вахрушев А. Н.* Удмуртия в период развития промышленного капитализма в России // *Записки УдНИИ*. Ижевск, 1955. Вып. 17. С. 67–127.
5. См. об этом подробнее: *Семенов Ю. И.* Первобытная коммуна и соседская крестьянская община // *Становление классов и государств*. М., 1976. С. 25–37.
6. *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. 275 с.
7. *Лылова О. В.* Неформальная взаимопомощь в сельском сообществе // *Социологические исследования* (далее – Социс). 2002. № 2. С. 84–85.
8. *Барсукова С. Ю.* Реципрокные взаимодействия. Сущность, функции, специфика // *Социс*. 2004. № 9. С. 20.
9. НОА УИИЯЛ УрО РАН. РФ. Оп. 2-Н. Д. 1533. Л. 31.
10. *Троцук И. В.* Сельская повседневность: поэтический взгляд социолога // *Крестьяноведение. Теория. История. Современность...* М., 2011.

Поступила в редакцию 18.02.2014



G. A. Nikitina

Mutual Aid as an Integral Part of “Moral Economy” in the Peasant Society

The custom of giving mutual aid (*veme*) is regarded as one of the social principles providing subsistence insurance for peasants in case of famine and other adverse situations. James S. Scott called this principle “moral economy” of the peasant. It was used in the past and is still used in rural communities nowadays. The paper demonstrates transformations in Udmurt rural communities at the turn of the 21st century which are influenced by market-oriented social reforms.

Keywords: Udmurt peasantry, the concept of “moral economy”, *veme*, the specificity of contemporary forms of mutual aid among peasants.

Никитина Галина Аркадьевна,

доктор исторических наук, профессор,
Удмуртский институт истории, языка и литературы
Уральского отделения РАН
426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4
E-mail: nikitina@udnii.ru; rab.nikitina@yandex.ru

Nikitina Galina Arkadieva,

Doctor of Sciences (History), Professor,
Udmurt Institute of History, Language and Literature of the
Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov St., 4
E-mail: nikitina@udnii.ru; rab.nikitina@yandex.ru

УДК 398(=511.131)

П. А. Орлов, Ю. А. Перевозчиков

**ТРАДИЦИОННЫЕ И ВТОРИЧНЫЕ
ФОРМЫ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННОМ
ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВЕ И СТРОИТЕЛЬНОЙ
ОБРЯДНОСТИ УДМУРТОВ**



В современном домостроительстве и строительной обрядности удмуртов переплетаются как традиционные архаичные черты, так и вторичные формы, распространенные в практике индивидуального жилищного строительства горожан. К таким элементам современной этнокультуры можно отнести предпочтение частного дома – многоквартирному, деревянного – кирпичному; консерватизм в соблюдении ритуалов (строительная жертва, подъем матицы), проведение строительных помочей (*веме*), в обряде которых отмечаются некоторые новации

Ключевые слова: традиционная культура, вторичные формы культуры, жилище удмуртов, строительная помочь, обряды при строительстве дома.

С середины 90-х гг. XX в. в России отмечен значительный рост индивидуального жилищного строительства. С одной стороны, это одна из форм решения застарелой проблемы советского общества, сопровождающаяся созданием механизмов государственной поддержки застройщиков жилья. С другой – стремление горожан построить собственный дом, в чем сказывались издержки урбанизации, мода на экологичную среду обитания и своеобразная «усталость» от городского образа жизни. Эксперты полагают, что наметившаяся тогда тенденция роста площадей, выделяемых под индивидуальное жилищное и дачное строительство, сохранится еще не одно десятилетие [7].

Эта тенденция коррелирует с ростом благосостояния россиян, наблюдаемым с начала нового века, что в совокупности позволяет говорить: сегодня индивидуальное домостроительство доступно уже не только гражданам с высоким уровнем доходов. При прочих равных условиях процесс строительства дома «на праве личной собственности, выполняемый при непосредственном участии граждан или за их счет» [9] в различных социальных, национальных и профессиональных группах индивидуальных застройщиков достоин внимания этнолога как предмета изучения. Нами предпринята попытка этнографического исследования опыта индивидуального домостроительства в среде городской удмуртской творческой



и научной интеллигенции в контексте традиционной культуры возведения жилого дома. Авторы не претендуют на социологическую полноту обобщений, а имеют целью лишь обратить внимание научного сообщества на любопытные, по нашему мнению, особенности, присущие данному «интеллигентско-строительному» феномену. Последующие выводы сделаны на основе фактов, полученных с помощью качественных методов исследования (экспертных оценок, включенного наблюдения, глубинных интервью в ходе этнографических экспедиций в традиционные удмуртские деревни и встреч с полутора десятком представителей удмуртской интеллектуальной и творческой элиты), и открыты для дальнейшего подтверждения или уточнения.

1. Всему процессу строительства дома от момента принятия решения о его возведении до ритуального завершения обрядом *корка пырон / корка туй* (новоселье), осуществляемому фактически современной городской семьей, сопутствуют такие формы культуры, которые в отечественной культурологии и фольклористике принято обозначать как вторичные, обусловленные не естественным проявлением аутентичной народной традиции, а обращением к ней отчасти в силу «нарочитой» актуализации. Подобный «фольклоризм» не просто воспроизводит традиционные формы. Они, по словам К. В. Чистова, «включены в новые культурно-бытовые системы, выполняют нетрадиционные функции, или по крайней мере для структур свойственных им функций характерны нетрадиционные соотношения и доминанты» [16. С. 52]. Большую роль при этом играют эстетические функции, а также возникающие при регенерации традиционных ритуалов, обрядов и материальных предметов определенные этнические или социальные эмоции.

Наши материалы показывают, что, например, воспроизводимые горожанами элементы строительной обрядности являются еще бытующей в удмуртских деревнях традицией. Информация о них получена от аутентичных этнофоров, зачастую близких родственников, но, тем не менее, мотивы и обстоятельства обращения к этим ритуалам, обрядам, обычаям свидетельствуют скорее об их вторичном характере. Здесь, несомненно, присутствует социокультурная дистанция между бытовавшей архаической традицией и стремлением воспроизвести ее в современном хронотопе, этнически и специфически окрасив различные этапы домостроительства. Кроме того, на индивидуальной стройке горожан зачастую воспроизводятся такие элементы подлинной и еще кое-где бытующей традиции, которые подобно вторичным формам включены в современные культурные практики, но в интерпретации горожан имеют, прежде всего, символический, а не практический смысл.

2. Казалось бы, в стремлении организовать обособленное жилое пространство для себя и своей семьи нет ничего необычного или этноспецифичного. Однако, для удмуртского общества, вплоть до недавнего времени обладавшего весьма плотной общинно-семейной структурой, управляемого консервативно-коллективистскими нормами семейного обычного права, ориентация на мнение старших родственников, более тесные и устойчивые как меж-, так и внутрисемейные связи так или иначе влияют на решение об индивидуальном домостроительстве. Будущие домохозяева-горожане безусловно рассчитывают не только



на моральную, но и на материальную и иную ресурсную поддержку со стороны родителей и других родственников. Обоюдное согласие, как представляется, отражает народную традицию (*яна потон*), когда старшие сыновья, создав семью, выходили из отцовского домохозяйства, но при этом отец был обязан выделить долю семейного имущества (как правило, амбарную клеть) на строительство отдельного дома (*корка*). Культурную вторичность можно усматривать в желании построить именно индивидуальный дом, а не просто приобрести городское жилье (квартиру). Для строительства собственного жилища определяющей становится близость к месту работы, поэтому, в случае отдаленности своей родной деревни, дома строят либо на приобретаемых участках в близких к городу деревнях, либо на садоводческих или коттеджных массивах.

Традиция домостроительства в удмуртской деревне предполагала участие в нем широкого круга родственников и общинников. Понятно, что это был практически неспециализированный труд: различия в квалификации и выполняемой работе обуславливались исключительно половозрастными факторами. Умение владеть топором или пилой было составной частью социализации любого молодого удмурта, как и привычка следовать устоявшемуся, проверенному временем архитектурному типу жилых построек. Современная ситуация, конечно же, существенно иная. Доступность привычных сегодня коммуникаций (электричество, газ, водопровод), появление новых проектных возможностей, технологий и материалов в индивидуальном строительстве влияют на выбор конкретных решений в ходе строительства. Технологичность и сложность требуемых трудовых операций вынуждают прибегать и к помощи наемных рабочих – благо на современном рынке труда соответствующее предложение существует в неограниченных масштабах. Все зависит от возможностей заказчика. Отметим также, что на рынке предложений строительной рабочей силы сформировался своеобразный удмуртский этнический сектор. В условиях вынужденной безработицы жители отдаленных удмуртских деревень на время строительного сезона объединяются в бригады и отправляются на заработки в город. Подобные бригады «шабашников» имеют у застройщиков-удмуртов более высокий индекс доверия, что формирует дополнительный спрос, когда в удмуртской среде одни не очень опытные строители рекомендуют мастеров другим.

3. Любопытна дискуссия внутри самоорганизующейся когорты интеллигентов относительно преимуществ деревянного или кирпичного строения. При наличии разных аргументов с той и другой стороны деревянный дом (из бруса или бревна) даже при меньшей технологичности признается более престижным, и предпочтение другого материала оправдывается зачастую несколько надуманными причинами: отсутствием необходимых средств, трудоемкостью сбора деревянных конструкций, недостатком собственной квалификации и т.п.

Как представляется, существует определенная культурная инерция в предпочтении дерева как строительного материала. Наряду с общеизвестными, выгодно отличающими «дерево» от «камня», качествами, нельзя не принимать во внимание и «ностальгические» мотивы при выборе материала. «Ностальгия» может быть как личной («в подобном доме я вырос», «такой дом был у бабушки»), так и этнически символической («удмуртский дом может быть только из дерева» –



древесина – с незапамятных времен практически единственный материал для строительства жилища у удмуртов).

Уместно заметить, что в традиционной культуре семантически прослеживается соотнесенность жилища (исторически *куа* – *кор куа* – *корка*) с образом дерева (ель, сосна, береза). Не станем утверждать архетипичный характер этих предпочтений, но этнографические и лингвистические данные подтверждают возможность такого предположения.

Одна из основополагающих единиц в религиозно-мифологической картине мира удмуртов – образ *Мудора* (букв.: центр/край земли). Описывая удмуртов Оренбургской губернии, Н. П. Рычков отмечал: «Они хранят одно дерево в дремучем лесу, которое, избрав их, прародители называли Мудором, и потомки довольствуются ветвями на них вырастаемыми» [14. С. 161]. Самое почитаемое в святилище *куа* место (полка, на которой помещается воршудный короб) тоже называлось *Мудор*; иногда и само святилище называли *Мудор куа* (очевидно, таковым становилось святилище, которое строилось вокруг Мудора – мирового дерева) [3. С. 69]. В связи с этим большой интерес представляют приводимые Н. Г. Первухиным сведения о *Быдзым куа* (родовое святилище), которое строили иногда без крыши, под деревьями, тогда просто ставили четыре стены вокруг дерева, которое, по всей видимости, и являлось Мудором [8. С. 21]. Изоморфность *куа* и образа мирового дерева в приведенных данных довольно прозрачна.

Глубокая семантическая связь древнего удмуртского жилища *куа* и дерева воплотилась и в оформлении религиозных ритуалов. В праздники к стенам *куа* прибавляли березовые ветки, раскладывали их по лавкам [6. С. 64]. Во время семейных молений в передний угол *куа* ставили срубленную верхушку березы или ели, на столе раскладывали хвойные ветки [1. С. 52–54]. Метафорическое тождество *куа* – дерево нашло отражение и в удмуртском языке – *куадул* – место под деревом (букв. «низ *куа*» – [15. С. 220]). По-видимому участники тождества могли взаимозаменять друг друга: не только *куа* осмыслялось в виде дерева, но и наоборот.

4. Как представляется, городские застройщики-удмурты пытаются наиболее близко к народной традиции соблюдать символические, ритуальные действия, сопровождающие стройку, поскольку они в большей степени отражают этнически маркированные элементы традиционной картины мира.

С идеей мирового дерева непосредственно связана так называемая строительная жертва. Жертвоприношение как мифологизированный ритуал могло совершаться лишь в максимально сакральном месте – «центре мира», – и в этом смысле в традиционной культуре оно неразрывно связано с концепцией мирового дерева. Жертвоприношение при закладке дома зафиксировано у многих народов, в том числе и удмуртов. Для нормального функционирования дом требовал оживления, что и достигалось, по-видимому, строительной жертвой. Сам процесс строительства уподоблялся рождению «живого» дома, а «днем рождения» было новоселье.

Современные домостроители по-своему переосмысливают строительную жертву. Перед началом строительных земляных работ на месте будущего дома застройщики вместе с членами своей семьи и старшими родственниками закалывают барана или домашнюю птицу (петуха, курицу или утку) – *вир поттон*.



Жертва несет оберегающую функцию – «*чтобы при строительстве дома никто не поранился, не ушибся (не пролилась человеческая кровь)*».

В древности, по-видимому, обряд жертвоприношения был совмещен с укладкой третьего венца; именно к этому моменту была приурочена и установка дерева внутри сруба. Под каждый угол на третий венец клали шерсть и деньги [10]. То, что данные действия приурочивались к укладке третьего венца, глубоко символично: с этого момента и начинается «рождаться» дом. В природе появляются очертания нового, не принадлежащего ей объекта. (Ср.: надмогильные срубные сооружения типа «дом» (*четан*) в три ряда бревен; удмурты считали, что с укладкой третьего венца при строительстве бани у нее появляется дух-хозяин (*мунчокузё* – устное сообщение А. Н. Прокопьева.) В современном домостроительстве соблюдение строительной жертвы после третьего венца практически утрачивается. Возведение домов из кирпича или других материалов привело к тому, что если такой обряд и проводится, то приурочивается к самому началу строительства.

Особое значение в строительном ритуале придавалось подъему, установке матицы (*мумыкор* – букв.: «мать-бревно», *эмеспикор* – букв.: «зять-бревно»). От благополучного исхода этой операции зависела жизнь в новом доме. Считалось, что если матица легко села на свое место, то и жизнь в доме будет легкой, счастливой. Чтобы обеспечить благополучие хозяев в новом доме, в маточные гнезда укладывали шерсть («*Шуныт, небыт мед луоз*» – «Пусть будет (дом) теплым, «мягким» [10]); серебряные монеты («*Уксе кадь юн мед луоз, чидаса мед луоз*» – «Ровно деньги пусть прочным (дом) будет, пусть выдержит [все напасти]» [13]; «*Азвесь кадь мед луоз, секыт мед луоз*» – «Пусть будет (дом) как серебро, устойчивым пусть будет» [11]. Непосредственно при подъеме матицы говорили: «*Кема улоно медло, жеч улоно медло. Шудэз-бурез мед луоз. Урод адымиос, урод учырёс медам пыре. Пурьсытатозь мед улом та коркан*» («Чтобы долго здесь жить, чтобы хорошо жить. Чтобы счастье было. Чтобы злые люди, несчастья не заходили. До седины чтобы прожили мы в этом доме» [12]). Именно матица – тот конструктивный элемент постройки, является его символическим эквивалентом, его ритуальным заместителем.

Таким образом, в традиционных представлениях удмуртов матица являлась символом устойчивости, достатка дома и семейного коллектива, его благополучной жизни. Ей приписывалось значение связующего звена между проживавшими в этом доме людьми, что вызвано, по-видимому, ее конструктивной ролью (она держит на себе потолочные доски, служит им основанием, «связывает» их вместе). Думается, этим определяется и ее «материнская» семантика.

Неправильная же укладка столь символически значимого элемента как матица могла повлечь за собой неблагоприятные последствия, разрушить семью. «Если стремились нанести вред хозяевам, выжить их из избы, добиться смерти хозяина дома или разрушить семью, то при постройке дома вбивали в матицу клин» [4. С. 248].

Сакральное восприятие матицы отразилось в правилах ее подъема: одним из обязательных условий этой операции было соблюдение ритуального молчания. С семиотической точки зрения, матица – это граница, и, как всякая граница, она максимально «приближена» к сфере потустороннего, характерной чертой которого является безмолвие. По сообщению Д. К. Зеленина, нарушение у удмуртов



табу на разговоры во время установки такой «границы», как матица, могло привести к вселению в дом нечистой силы – в избе кто-то будет ходить по верхним бревнам, будет трещать и стучать [цит. по: 17. С. 36].

Любопытно, что ритуальное молчание при подъеме матицы сохраняется у сведущих в традиционной обрядности современных строителей, – даже при том, что сегодня конструктивно матица может отсутствовать или ее функции заменяют несколько потолочных переводов. В таком случае ритуально ее замещают первый поднятый или центральный перевод. В гнезда этих переводов также подкладывают монеты и кусочки шерсти с традиционными напутствиями достатка и тепла.

5. Как и в традиционном обществе, актуальным в современном домостроительстве остается привлечение дополнительной рабочей силы, как правило, на основе неоплачиваемой взаимной помощи (*веме*). Наемные работники сегодня приглашаются для выполнения работ, где требуется специальная квалификация (каменщики, плотники, штукатуры); остальные же трудовые операции, особенно наиболее трудоёмкие, горожане-домостроители стараются выполнить самостоятельно, при помощи родственников и друзей. Хозяин будущего дома или наиболее опытный из помочан выступает в качестве прораба. Остальные участники помочей в соответствии с его распоряжениями выполняют всю необходимую работу по мере своих возможностей: молодежь задействуют на тяжелых и малоквалифицированных работах, старшие помогают советом, женщины заняты на кухне и на более легких работах (уплотнение межбрусных пазов паклей и др.).

В наши дни весьма примечательна роль соседей. Если в традиционном обществе это зачастую были родственники, а потому – обычные участники помочей, то сегодня можно наблюдать примеры содействия процессу строительства посторонних людей, особенно при проведении совместных работ. Наиболее типична их помощь в подводке коммуникаций, допуске к источнику воды для цементных работ, в безвозмездном предоставлении инвентаря (рабочие инструменты, тара для воды или цементного раствора, столярные козлы и т.п.). Передки и случаи своего рода «подкармливания» (молоком, выпечкой, овощами или ягодами с огорода и т.п.) начинающих строителей соседями и живущими близко родственниками, особенно если у застройщиков пока нет возможности или времени приготовить пищу на месте.

Раньше по завершении укладки третьего венца строительные работы прерывались, хозяин дома устраивал для помочан небольшое угощение. Внутри основанного дома варили кашу: «когда каша готова, то один берет каравай хлеба, другой – чашку каши и молятся Богу, потом садятся и приступают к трапезе» [5. С. 137]. Вот описание этого действия у Г. Е. Верещагина: «Положив монету в угол и покрыв ее мхом, хозяин отрезает от цельного каравая небольшую горбушку и делит между всеми участвующими в подъеме. У кого есть состояние – угощает водкой, если нет кумышки. Угощение помочанам бывает простое: кисель, щи, пирожки и пр.: поят еще кумышкой и пивом» [2. С. 24]. Обращает на себя внимание то, что приготовление пищи и небольшой пир проходят внутри заложенного дома. Следовательно, после укладки третьего венца пространство уже разделено на «внутреннее» и «внешнее».



Сегодня в конце рабочего дня тоже накрывают стол, угощают, благодарят за помощь и работу. Несмотря на фактически безвозмездный характер проведения помочей, их организаторы осознают необходимость «отдарка» и при случае должны проявить готовность тоже участвовать в совместных работах по инициативе своих помочан. Исключением можно считать работу помочан по совместной договоренности за деньги (например, безработные родственники из деревень). Считается, что участники *веме* должны в первую очередь быть гостями на новоселье в новом доме. При этом некоторые хозяева вручают на этом празднике символические подарки родственникам и друзьям, участвовавшим в помочи.

Можно сделать вывод, что в современной удмуртской этнокультуре своеобразно уживаются традиционные и вторичные ее формы, в данном случае – наблюдаемые в сфере домостроительства и строительной обрядности. Бытующие до сих пор в народной традиции архаичные элементы выступают как источник вторичного переосмысления и объект адаптации к современной актуализированной этничности. Эта тенденция едва ли может быть объяснима исключительно влияниями фольклорной моды, она находит неожиданные выходы и на неизвестные народной традиции хозяйственные, практические и символические значения. Известны, например, случаи «вторичного» в культуральном смысле использования не только жилых домов, но и хозяйственных построек – амбаров-кеносов. По всей видимости, народная культура обладает более широкими адаптивными возможностями, чем можно было бы предполагать.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Васильев И.* Обзор языческих обычаев, суеверий и религии вотяков Казанской губернии // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Казань, 1906. Т. 22. Вып. 5.

2. *Верецагин Г. Е.* Собрание сочинений в 6-ти томах. Ижевск, 1995. Т. 1. «Вотяки Сосновского края». 260 с.

3. *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 384 с.

4. *Владыкина Т. Г.* Удмуртский фольклор. Проблемы жанровой эволюции систематики. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. 356 с.

5. *Гаврилов Б.* Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда // Труды Четвертого Археологического съезда в России. Казань, 1891. Т. 2.

6. *Емельянов А. И.* Курс по этнографии вотяков: остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. Вып. 3. 156 с.

7. *Маленков Н. А.* Индивидуальное жилищное и дачное строительство как виды использования земельных участков / Автореферат дис. ... кандидата юридических наук. М., 2010. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dissercat.com/content/individualnoe-zhishchnoe-i-dachnoe-stroitelstvo-kak-vidy-ispolzovaniya-zemelnykh-uchastkov#ixzz2uKalGl9N> (Дата обращения: 25.03.2014).

8. *Первухин Н. Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда: В 5-ти эск. Вятка, 1888. 1890. Эск. I. 105 с.

9. *Пикалова А.* Индивидуальное жилищное строительство: анализ понятия и судебная практика. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.klerk.ru/law/articles/314405/> (Дата обращения: 25.03.2014).



10. Полевые материалы экспедиции ЭЭ-УдГУ, д. Б. Волково, Вавожский р-н УР.
11. Полевые материалы экспедиции ЭЭ-УдГУ, д. Н. Татышлы, Татышлинский р-н РБ.
12. Полевые материалы экспедиции ЭЭ-УдГУ, д. Шидлуд, Можгинский р-н УР.
13. Полевые материалы экспедиции ЭЭ-УдГУ, д. Яголуд, Вавожский р-н УР.
14. Рычков Н. П. «Журнал, или Дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства...». СПб., 1770.
15. Удмуртско-русский словарь / Под. ред. В. М. Вахрушева. М.: Русский язык, 1983. 592 с.
16. Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л.: Наука, 1986. 304 с.
17. Яшин Д. А. Удмуртская народная сказка. Ижевск: Удм. кн. изд.-во, 1965. 154 с.

Поступила в редакцию 20.02.2014

P. A. Orlov, Y. A. Perevozchikov

Traditional and Derived Cultural Forms in House Building Practices and Construction-Related Rituals of Contemporary Udmurts

House building practices and construction-related rituals of contemporary Udmurts commonly found in individual housing construction practices of urban dwellers are a mixture of both traditional, archaic approaches and derived forms. Such components of contemporary ethnic culture include: preference for individual homes over apartments and for timber houses over brick ones, conservatism in the performance of rituals (construction sacrifices, tie beam installation ritual), participation of the community in the construction (*veme*, similar to barn raising in the USA). Some innovations have been observed in the performance of construction aid rituals.

Keywords: traditional culture, derived cultural forms, Udmurt housing, construction aid, house construction rituals

Орлов Павел Анатольевич,

кандидат исторических наук, доцент,
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»
426034, Россия, г. Ижевск, ул. Университетская, 1
E-mail: orlov@e-izhevsk.ru

Перевозчиков Юрий Александрович,

кандидат исторических наук, доцент,
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»
426034, Россия, г. Ижевск, ул. Университетская, 1
E-mail: gudyri@mail.ru

Orlov Pavel Anatolievich,

Candidate of Sciences (History), Associate Professor,
Udmurt State University
426034, Russia, Izhevsk, Universitetskaya St., 1
E-mail: orlov@e-izhevsk.ru

Perevozchikov Yuri Alexandrovich,

Candidate of Sciences (History), Associate Professor,
Udmurt State University
426034, Russia, Izhevsk, Universitetskaya St., 1
E-mail: gudyri@mail.ru

УДК 94(470.4/5)

Н. В. Пислегин

**ТРАДИЦИИ ВЗАИМОПОМОЩИ
У НАРОДОВ КАМСКО-ВЯТСКОГО КРАЯ
В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ***



Освещаются особенности развития института помочей среди народов Камско-Вятского края (удмурты, русские, татары) в эпоху традиционной крестьянской общины. Проведены некоторые параллели с традициями взаимопомощи в сельской местности современной Удмуртии.

Ключевые слова: крестьянство, община, взаимопомощь, помочь, Удмуртия, народы Камско-Вятского края, круговая порука, угощение, призыв, инициатива.

Одной из неотъемлемых общинных традиций как проявлений общинной жизни являются помочи (удм. *веме*, тат. *өлә*, мар. *вима*). Общественные работы, наряду с религиозными и нравственными функциями, составляли важные стороны жизни общины. Будучи социальным регулятором, она обеспечивала необходимое для развития традиций сочетание устойчивости и динамики. Семья и община играли определяющую роль в сохранении и воспроизводстве традиционной культуры. Регулирование внутренней жизни крестьянского социума осуществлялось на основе обычного права. Согласно взглядам крестьян, общинное управление основывалось на идеалах справедливости и христианских (мусульманских, языческих?) заповедях. Отсюда то чувство правды, гарантом которого выступал крестьянский «мир» [1]. Традиции взаимопомощи, наряду с ее экономической обоснованностью (значительный круг работ непосилен для одной семьи), были составной частью мироощущения этого мира.

По мнению М. М. Громыко, поддержанному Г. А. Никитиной, исследователем удмуртской общины вт. пол. XIX – пер. трети XX в., многообразные проявления крестьянской взаимопомощи можно свести к трем типам.

Первый из них (поочередная помощь всей общиной всем общинникам) в XIX в. в основных сельскохозяйственных работах не встречался, но широко

* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре». Проект № 12-П-6-1009 «Социальная динамика российской периферии: традиции и инновации (XV–XX вв.)».



применялся в таких вспомогательных делах, как вывозка навоза на паровые поля, разминание льна, прядение и др. [2]. Кроме этнографических свидетельств об этом типе, встречаются и ранние архивные упоминания о нем. Так, осенью 1802 г. («в октябре или ноябре месяце... но только во вторник, ...по дороге зимней») крестьянин поч. Киселевского (другое название – Сверх Артынских верховин) Валамазской волости Глазовского уезда Василий Садаков организовал у себя «по их сельскому обыкновению» помочь по вывозке навоза. Среди участников последней были и жители находящегося в полутора верстах поч. Клабуковского Илларион Киселев со снохой (женой брата) Марфой. Названия поселений явно происходят от фамилий их основателей, в обоих из них, по данным V (1795 г.) и VI (1811 г.) ревизий, проживали экономические крестьяне (в одном починке также проживали чернососшные крестьяне, в другом – ясачные). Логично предполагать родственные связи между ними, чем, собственно, и можно объяснить такую межпоселенную кооперацию. По окончании работ «пили все пиво и, побыв до полуночи, все разошлись по своим домам». Жена организатора помощи Василиса провожала помочан «из своего дому из ограды» [3].

Ко второму типу относится поддержка по решению схода одному из общинников, оказавшемуся в исключительно неблагоприятных условиях. Устраивались такие помочи для пахоты, сева, косьбы, жатвы, стройки и других видов работ.

Наконец, третий тип – помочи, затеваемые по инициативе одного хозяина, и, как правило, касавшиеся сельскохозяйственной работы либо строительства [4]. Возможно, этот тип был наиболее распространенным.

Особенным разнообразием отличались у удмуртов *веме*, проводимые женщинами в связи с обработкой технических культур (лен, конопля) и мытьем домов. Активно применялись помочи также в семейно-бытовой обрядности. Кроме того, важнейшей стороной общинной жизни была взаимопомощь предметами, продуктами и деньгами. Во всем этом, помимо законодательно оформленного фискального принципа круговой поруки, немаловажную роль играли традиции добрососедских отношений, родства и свойства [5].

Среди мотивов, побуждавших человека выйти для помощи, подчиняясь общему решению, были разные: внутреннее убеждение и традиционно сложившиеся взгляды; либо уважение к общественному мнению и нежелание противопоставить себя ему; либо, возможно, принуждение должностным лицом. Система нравственных ценностей, стоявшая за этими нормами поведения, для того времени была глубоко традиционной и в целом однородной. Совершенно безвозмездные (то есть без непременно угощения) помочи общины отдельному члену ее при особенно неблагоприятных для него обстоятельствах (пожар, болезнь, вдовство, сиротство, падеж лошади) были, согласно крестьянским этическим нормам, обязательными. По представлениям селян, община просто не могла отказать в таких случаях либо сама проявляла инициативу в организации помощи [6]. Немаловажный фактор также – отмеченные отношения родства и свойства. Так, житель поч. Зюзинского русской Верховской Рождественской волости Глазовского уезда Иван Яковлев сын Сусеков следующим образом объяснял свой незванный приход 3 августа 1796 г. на помощь для жатвы овса к своим односельчанам Харитону и Михаилу Воробьевым: «И поколику отец родной Харитона, объявленный



Тихон, был во время крещения его, Ивана, восприемным отцом, и Харитон почитается ему, Ивану, крестным братом, а потому и по дружеству, будучи незван, зашел на оную [помочь], был тут до самого вечера». В той помощи участвовали более 12 мужчин, а также женщины. Вечером было традиционное хозяйское угощение, пили «по обыкновению» пиво и напились «оного все весьма пьяны». Собственно, потому нам и известен этот случай крестьянской взаимопомощи: на пьяной почве его случилась ссора (Сусеков «сидел, непорядочным образом ругал будущих на оной помочан всячески матерною бранью», «начал он, Иван, из тех сотоварищей его Антипе Вотинцову проговаривать, что он, Антипа, у него, Ивана, отнял напрасно и пользуется принадлежащей ему, Ивану, землею»), вылившаяся в поножовщину со смертельным исходом [7].

Исследователи отмечают использование крестьянской взаимопомощи в пореформенный период как «прикрытую форму эксплуатации неимущих общинников зажиточными». Более состоятельные, к примеру, чаще организовывали помощь при жатве, причем значительную часть пришедших составляли крестьяне, находящиеся в экономической зависимости от организатора [8]. Вероятно, так же обстояло дело и в предыдущий исторический период, чем можно объяснить бытие «на помочах для жнитва овса в яровом поле» у крестьянина поч. Нелюбинского Сунской волости Слободского уезда Софония Боровикова солдашки Авдотьи Вонифантьевой Абрамовой с дочерью Татьяной, жительниц д. Сталшковской Верхосунской волости Глазовского уезда в 1803 г. Примечательно, что данное поле находилось вблизи места жительства помочанок [9]. Подобные же сомнения в равноправности субъектов можно высказать относительно помощи в возке дров, оказанной удмуртами Уканской волости Прохором Дьяконовым, Алексеем и Петром Владыкиными и Никитой Ельцовым выходцу из Святицкой волости, содержателю Садинской мельницы Кондратию Четвертных (судя по фамилии, русскому) в конце 1807 г. [10].

Помочи, устраиваемые в крестьянских хозяйствах для быстрого проведения отдельных видов особо трудоемких работ, занимали (и отчасти продолжают занимать) важное место среди обрядов осенне-зимнего календарного цикла у татар. Здесь наиболее значимы были *каз өмәсе* – женские коллективные помочи для обработки зарезанных гусей. После кропотливой процедуры общипывания, потрошения и промывки птицы их участниц угощали за праздничным столом супом и кашей с мясом птицы, чаем с выпечкой. Дополнительные рабочие руки зачастую привлекались даже при отсутствии острой нужды в них: гусиные помочи способствовали знакомству юношей и девушек. К специфичным, сугубо женским, помочам относились *сүс талку өмәсе* – работы по подготовке растительных волокон для тканья. Каждая женщина приносила свою мялку. Песни и угощения были непременным атрибутом этого вида помощи. 5–6 мужчин и 2–3 женщины могли приглашаться для забоя крупного рогатого скота и лошадей. Мужчины резали, свеживали и разделявали животных, а женщины обрабатывали потроха [11]. В традиционных культурах народов Дагестана основной массив помочей также приходился на позднюю осень – время завершения уборки урожая. Девушки, невесты, молодые женщины расчесывали шерсть, очищали коноплю, изготавливали пряжу, а для девочек-подростков помочи служили

своеобразными инициациями. У проживающих в горах помочи по-прежнему широко распространены [12].

Многие сотни лет основной производственной ячейкой общины была семья. Условиями крестьянского хозяйствования на земле во многом определялась живучесть общинных традиций [13]. В моменты переселений на новые, часто ранее не заселенные, места роль коллективного труда и взаимопомощи усиливалась. Всем «миром», в частности, обычно строились дома. Мордовские крестьяне, переселявшиеся в Сибирь, ставили избы по очереди, определяемой жребием. Для полной постройки дома требовалось три–четыре помочи. Как правило, они обычно устраивались в выходные дни [14].

Коллективный труд на благо всей общины продолжал бытовать не только в момент ее возрождения на новом месте после переселения. В мае 1798 г. «по согласию всех соседей» поч. Верхолемского Бельской волости Глазовского уезда начали запруживать р. Лем в лугах «для своего селения». Потом «придумали» построить здесь амбар и «сделать в нем мукомольный станок» из елового валежника, «дабы оный не изгнул напрасно». За подобные действия крестьяне были оштрафованы [15]. Тем не менее таким образом появлялось коллективное имущество. Своеобразным общественным достоянием были, например, запасной хлебный магазин и так называемая пожарная часть, появившиеся под непосредственным влиянием и даже давлением государства. Практически все реалии традиционной крестьянской общины можно было перевести на помочи, что очень удобно для официальной власти: уплата налогов, выполнение повинностей, реализация местного самоуправления и поддержание общественного порядка шли по принципу круговой поруки и взаимной помощи. По мере усиления возможностей государства за счет развития других, помимо аграрной, сфер экономики, в этом отпадала надобность. На смену полицейскому десятнику (должности, выполняемой крестьянами по очереди) приходит участковый, получающий зарплату от государства.

Традиции взаимопомощи в относительно узком смысле пережили крестьянскую общину. По справедливому утверждению И. К. Назмутдиновой, традиции *веме* и сегодня распространены в среде удмуртов, проживающих в сельской местности. Сохранились помочи, связанные со строительством (принадлежащие к третьему, инициативному, типу). В наши дни деревенские женщины все так же поочередно помогают друг другу во время обработки и заготовки мяса домашней птицы. Наконец, по-прежнему оказывается поддержка людям, попавшим в трудную жизненную ситуацию (например, погорельцам) [16].

Результаты включенного наблюдения автора 1990-х – пер. пол. 2010-х гг. (с. Кыйлуд Увинского р-на УР, в меньшей степени – п. Кизнер) подтверждают и отчасти дополняют исследование И. К. Назмутдиновой о трудовой кооперации современных сельских жителей. Правда, в силу незначительной «репрезентативности» наших замечаний представляется затруднительным использовать классификацию помочей М. М. Громыко, вполне удачно используемую современными исследователями. Вместе с тем настоящие материалы подтверждают существование поддержки нуждающихся (трудом, вещами, продуктами и деньгами) в силу неблагоприятного стечения обстоятельств (второй тип).



Другие виды трудовой взаимопомощи сложнее подразделить на первый или второй типы, поскольку многие из них могут исходить из инициативы отдельного домохозяина, но весьма часто и поочередно (односельчане помогают в трудозатратных и относительно быстро выполняемых операциях, надеясь, причем далеко не всегда, на ответную помощь в будущем). Среди основных деревенских работ можно назвать сегодня следующие, проводимые с использованием коллективных усилий:

- заготовка сена. Значительная часть сенокосных работ в частных подворьях в наши дни механизирована, причем все еще используется в основном колхозная техника, выделяемая по льготной цене. Та или иная техника («средние» тракторы, так или иначе приобретенные у крупных, зачатую развалившихся хозяйств, в меньшей степени, купленные и самодельные мини-тракторы, косилки, конные грабли и т.д.) имеется и в личных подсобных хозяйствах. Тем не менее часто всего возникает необходимость загрузки, разгрузки и переноски сена, в чем тому или иному домохозяйству помогают соседи, родственники, «свойственники», друзья... Объемы взаимной поддержки на сегодня уменьшились, поскольку многие перестали держать коров. Принципы, отмеченные в этом виде помочей, в значительной степени действуют и в других видах трудовой кооперации селян;

- посадка картофеля «под плуг» или «в грядку», его сбор после картофелекопалки. Распространены в меньшей степени, поскольку на относительно больших площадях он все еще высаживается «колхозной» картофелесажалкой; объем работы в конкретный день можно запланировать. Реже, чем прежде, помогают заносить картофель в подполье ввиду относительно небольших объемов выкопанного и собранного за день;

- рубка срубов бань, хлебов и т.п., их перевозка и установка, иные строительные работы. В отличие от отмеченных выше видов помочей, здесь, как правило, приглашают мужчин, реже они приходят по собственной инициативе;

- заготовка леса. В ней часто объединяются усилия людей, которым выделены лесные участки по соседству; участие женщин отмечается относительно редко;

- выгрузка, переноска и укладка каких-либо тяжелых и/или громоздких грузов (например, железные листы профнастила или металлочерепицы для покрытия крыши);

- перевозка / вывозка относительно тяжелого и объемного груза, например, навоза. Применяется эпизодически, поскольку все еще (как и в последние годы советской эпохи) есть возможность облегчить работу за счет привлечения погрузочной техники сельхозпредприятия;

- заготовка мяса и забой крупного рогатого скота, свиней. Как правило, приходят (или приглашаются) соседи или родственники. Мужчин и женщин в целом бывает меньше (особенно при забое свиней), чем отмечалось у татар в *ома*. Угощение непременно включает в себя жареные (с. Кылуд) либо вареные (п. Кизнер) печень, сердце, почки, иногда селезенку, легкие забитого скота. Спиртное менее обязательно.

Как и в эпоху традиционного общинного крестьянства, помочи завершаются угощением (спиртное не обязательно), в последние годы часто непродолжительным по времени (обычно несколько часов). Далеко не все современные помочане –

удмурты: в крупных сельских поселениях республики проживают и участвуют в трудовой взаимопомощи русские и представители других национальностей [17].

В заключение заметим, что взаимная поддержка, в том числе трудовая, – «родовая» черта человека, независимо от того, в какой общественно-экономической формации он живет. В условиях сельского «общего жития» она естественна и актуальна в любую эпоху. Возможно, обращение к традициям взаимопомощи особенно позволяет «реализовать банальную суть крестьяноведения – беспристрастное изучение крестьян самих по себе» [18].

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Пислегин Н. В.* Община в обыденной жизни крестьян Удмуртии: материалы конца XVIII – первой половины XIX века // Вестник Удмуртского университета. 2013. Серия 5: История и филология. Вып. 1. С. 24; *Кузнецов С. В.* Культура русской деревни // Очерки русской культуры XIX века. Общественно-культурная среда. М., 1998. Т. 1. С. 221, 223, 225.

2. *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 37; *Никитина Г. А.* Сельская община – бускель – в пореформенный период (1861–1900 гг.). Ижевск, 1993. С. 101–104.

3. ЦГА УР. Ф. 126. Оп. 1. Д. 40. Л. 10–11; ГАКО. Ф. 176. Оп. 8. Д. 8. Л. 194–200об.; Д. 21. Л. 59–61; Вятская губерния. Список населенных мест по сведениям 1859–1873 годов. СПб., 1876. С. 146.

4. *Громыко М. М.* Указ. соч. С. 37; *Никитина Г. А.* Указ. соч. С. 101–104.

5. *Никитина Г. А.* Указ. соч. С. 104–109.

6. *Громыко М. М.* Указ. соч. С. 60, 64.

7. ЦГА УР. Ф. 347. Оп. 1. Д. 126. Л. 528–528об., 529об., 539.

8. См., напр.: *Никитина Г. А.* Указ. соч. С. 100, 107.

9. ЦГА УР. Ф. 126. Оп. 1. Д. 40. Л. 360–360об. Возможна неточная интерпретация названия поселения и его административной принадлежности. Вариант более точного названия – поч. Мальшаковский (см.: ГАКО. Ф. 583. Оп. 22. Д. 48. Л. 295).

10. ЦГА УР. Ф. 126. Оп. 1. Д. 52. Л. 210–210об.

11. *Касимова Д. Г.* Животноводство [татар] // Удмуртская Республика: историко-этнографические очерки. Ижевск, 2012. С. 187; *Сафина Ф. III.* Ткачество татар Поволжья и Урала (Конец XIX – начало XX вв.). Режим доступа: <http://ursaevo.ucoz.net/publ/18-1-0-58>. Дата обращения: 17.01.2014 г.; Обряды татар. Режим доступа: <http://www.mordovia.info/wiki/>. Дата обращения: 17.01.2014 г.

12. *Магомедов А. М., Гайдарова Л. И.* Традиционные требования горцев к воспитанию и формированию личности // Изв. Дагестанского госуд. пед. ун-та. Психолого-педагогические науки. 2011. № 3. С. 61–64.

13. *Сухова О. А.* Десять мифов крестьянского сознания: Очерки истории социальной психологии и менталитета русского крестьянства (конец XIX – начало XX в.) по материалам Среднего Поволжья. М., 2008. С. 614.

14. *Щанкина Л. Н.* Традиционное жилище мордовских переселенцев Сибири // Этнографическое обозрение. 2011. № 3. С. 111.

15. ЦГА УР. Ф. 126. Оп. 1. Д. 631. Л. 1, 23об.

16. *Назмутдинова И. К.* Крестьянская взаимопомощь: традиции и реальность // Материальная и духовная культура народов Урала и Поволжья: История и Современ-



ность: Материалы Междунар. научно-практ. конф. (г. Глазов, 18–19 марта 2010 г.). Глазов, 2010. С. 340–345.

17. ПМА, 1990-е – первая треть 2010-х гг.

18. Цит. по: *Толстов С. И.* Крестьяноведение: предмет, трудности становления, региональный аспект // Вторые науч. чтения памяти проф. А. П. Бородавкина 6–7 октября 1999 года: Материалы конф. Барнаул, 2000. С. 198. Режим доступа: <http://new.hist.asu.ru/biblio/borod2/40-199.html> Дата обращения: 30.01.2014 г.

Поступила в редакцию 23.01.2014

N. V. Pislegin

Traditions of Mutual Aid Among Peoples of the Kama-Vyatka Region in Historical Retrospective

The article investigates some peculiarities of mutual aid («pomoch») among peoples of the Kama-Vyatka region (Udmurts, Russians, Tatars) in the time of the traditional peasant community. There are several parallels with traditions of mutual aid in the contemporary countryside of Udmurtia.

Keywords: peasantry, peasant community, mutual aid, «pomoch», Udmurtia, peoples of the Kama-Vyatka region, mutual guarantee, treats, chummage, initiative.

Пислегин Николай Викторович,

кандидат исторических наук, доцент, научный сотрудник,

Удмуртский институт истории, языка и литературы

Уральского отделения РАН

426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4

E-mail: cpeg@rambler.ru

Pislegin Nikolay Viktorovich,

Candidate of Sciences (History), Associate Professor, Research Assistant,

Udmurt Institute of History, Language and Literature of the

Ural Branch of the Russian Academy of Sciences

426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov St., 4

E-mail: cpeg@rambler.ru

УДК 392.813(=511.1)

Е. В. Попова

СОЦИАЛЬНЫЕ И РИТУАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ТРАПЕЗ В ТРАДИЦИЯХ ВЗАИМНОЙ ПОМОЩИ



Трапеза в обычае взаимной помощи как форма благодарности маркирует этапы работы, имеет социальные и ритуальные функции. Угощение работников определяется специальным этикетом, отличается от гостевых традиций, зависит от вида, сезонности и срочности работы. Коллективная помощь включает угощение работников во время обрядов, обед в течение дня и завершающий работу ужин. Статья основана на материалах экспедиционных исследований.

Ключевые слова: пища, народная кухня, трапеза, обряды, взаимная помощь, строительство дома, аграрные обряды, народы Урало-Поволжья, бесермяне, татары, удмурты.

Застолье как историко-культурный феномен находится в сфере внимания исследователей разных областей и является предметом актуального научного обсуждения [4, 5, 16]. Оно считается «как ядро социальной и общественной жизни, как в традиционном, так и современном быту, важным элементом половозрастных, групповых, межэтнических коммуникаций, средоточием фундаментальных мировоззренческих концептов» [6. С. 16].

Застолье для участников взаимопомощи – сложный социально-культурный феномен, отличается от других видов трапез. Угощение односельчан – важная часть помочей и зависит от вида, сезонности и срочности выполняемых работ. Эти трапезы регламентируются этикетом, отличаются от гостевых традиций, являются формой благодарности за работу, имеют социальные и ритуальные функции.

Рассмотрим особенности угощений и трапез на примере нескольких видов взаимопомощи *веме* у бесермян. В сравнительном аспекте приведем материалы о традициях других народов Урало-Поволжья. Коллективную хозяйственную помощь бесермяне устраивали при проведении трудоемких и срочных хозяйственных, календарных и внесезонных работ, в том числе при оказании помощи в чрезвычайных ситуациях. Помочи собирали при рубке леса на дрова и строительстве, при возведении дома, битье печей, высадке картофеля, вывозе навоза, прежде – дожинках. Женские и девичьи помочи проводили при обработке льна

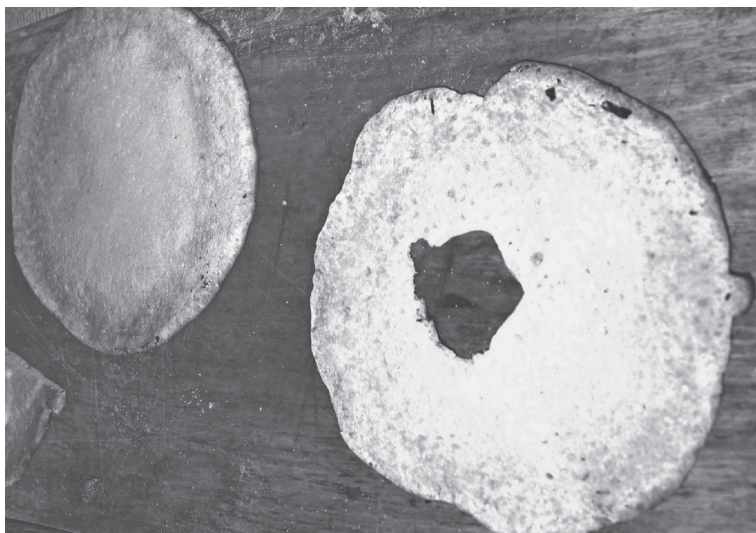


и мытье мотов, изготовлении для приданого недостающих вещей обихода, одежды и подарков. В современном сельском сообществе сохраняется традиция взаимной помощи при мытье изб весной и осенней заготовке мяса, обработке птицы (гусей, уток), при рубке леса, изготовлении срубов, а также возведении дома и других хозяйственных построек. Несмотря на коллективную и безвозмездную форму выполнения работ, взаимная помощь предполагает угощение и – при необходимости – такую же ответную помощь.

Угощение работников происходит при выполнении обрядов в ходе работы, во время обеда и завершающего работу ужина. Помочане принимают участие в трапезах, сопровождающих обряды, которые связаны с определенными этапами работы. Совместное застолье, угощение всех присутствующих семантически закрепляют ритуальные действия, являясь выражением единения, и часто маркируют какой-либо этап работы. Обычай взаимопомощи в традиционной и часто современной форме включает поклонения предкам и божествам от имени хозяев – с блюдами, выпечкой и напитками. Такое обращение символически обозначало и начало работы. Например, у бесермян в некоторых деревнях коллективная помощь при посадке картофеля начинается с поклонения божеству – покровителю огорода *Бакчакузё* (Хозяин огорода). Старший в семье или хозяин запахивает в борозду вареное яйцо и хлеб, просит у *Бакчакузё* хорошего урожая. Приступают к работе после совершения обряда [13]. Поклонение божествам и предкам обычно проходит в кругу семьи, без присутствия работников. Небольшое угощение иногда предполагается перед началом работы, пока все собираются.

Первым приступал к работе хозяин или кто-либо из помочан, имеющий «легкую руку», часто – самый опытный. Специального обряда его чествования или угощения не упоминается. Однако нельзя исключать, что такие обычаи могли встречаться. Например, у южных удмуртов (д. Нижние Юри, Мало-Пургинский р-н, УР) зафиксированы обряд и блюдо, которые подчеркивали особый статус пришедшего первым на помочи – *веме йыр* (букв.: первый/голова помочей). Он получал от хозяев особое угощение. В день помочей пекли лепешки из дрожжевого теста размером со сковороду: «*Лепёшки мы смазываем маслом, а некоторые едят со сметаной. На смазанные маслом лепёшки кладем зырет. Потом разрезаем лепешку на четыре части и едим*» [9]. Одну из них делали особой формы: она называлась *пасьо табань* (букв.: лепешка с дырой / отверстием). Тесто наливали на сковороду так, чтобы в середине лепешки оставалось незаполненное пространство. Этой лепешкой угощали первого, кто пришел на помочи. Церемония подчеркивала особый статус человека: «*Кто первым пришел на помочи, его у нас называют „глава или голова помочей“ веме йыр. Это тот, кто рано утром пришел. Специально выпекают лепешку с отверстием в середине. Такую лепешку пекут для него. Когда садятся кушать лепешки, её на голову этому начавшему помочи переворачивают. Прямо на макушку ему кладут такую лепёшку*» [9].

Застолье с участием помочан у бесермян – это ключевой момент в строительстве дома, например, при установке матицы *эмеси кор* (букв.: бревно зятя). Данный этап работы имеет сакральное значение, как и закладка первых венцов



Лепешка *пасьо табань* (букв.: лепешка с дырой/отверстием) для угощения пришедшего первым на помочи *веме йыр*. (букв.: зачинатель/голова помочей).

Фото Е. В. Поповой ПМА, 2007. д. Нижние Юри, Мало-Пургинский р-н УР

избы. Под матицу кладут деньги и шерсть, чтобы в доме жили в достатке и тепле. В день ее установки ставят тесто, пекут хлеб и шаньги. Выпечку и напитки выносят на место строительства к моменту установки матицы и угощают после возведения. Работники желают хозяевам жить в тепле и достатке [12].

Теме взаимной помощи при строительстве дома посвящены стихи бесермянского поэта Михаила Федотова «Веме», отражающие единение помочан, важность постройки дома в жизни семьи, обряды при установке матицы и общую трапезу:

«<...> Выж валемын. / Укно вандо. / Йыр вадесын лымшор. / «Вай кабактэ, Иван кудо, / Жутон эмеспикор!» / Бугро шоры пукто кузь жок – / Тани пуксён но вань. / Сиён-юон тыро ни жок, / Пырто сылал но нянь. / Ужын пёсам пиосмуртьёс / Жуто мымыкорез. / Йыг-йыг шудбурзылы соос / Лёго кадь кузь сюрес. / ...Пось чай юо вемечиос. / Ъыж-чыж бам выльёссы. / Корка сярэсь вань мадьёнъёс, / Шулдыр мылдыдьёссы <...>» [3. С. 50] (Порог установлен. / Окно пропилили. / Над головою полдень. / «Выноси вино, Иван сват, / Поднимем матицу!» / В середину сруба ставят стол – / Вот есть куда и сесть. / Разложили тут поесть-попить, / Заносят хлеб и соль. / Мужчины, вспотев от работы, / Матицу поднимают. / Счастью настоящему / Словно длинный путь прокладывают. / ... Горячий чай пьют помочане. / Лица зарумянились. / Все разговоры о доме, / Приподнято настроение <...>).

Застолье в стихах предстает как важный этап в работе, кульминация события, символизирует единение сельского сообщества. Упоминаются важные блюда и напитки: *сиён-юон* – букв.: еда и питье, пища; *кабак* или *кабак вина* – так называют покупные напитки (вино, водка) в отличие от напитков домашнего изготовления; «*слал но нянь*» хлеб и соль; чай, который подают у бесермян на



любом застолье, начиная его и завершая. Трапеза здесь имеет символическое и продуцирующее значение.

Угощение работников при установке матицы встречается у разных народов. Например, соседи бесермян – русские Глазовского уезда «привязывают к матице пирог рыбный или каравай хлеба и овчину в ожидании довольства и богатства» [15. Л. 11]. Затем угощают всех присутствующих на строительстве дома. У закамских удмуртов матицу поднимали, покрыв тулупом и привязав к ней бутылку вина и каравай хлеба. Под нее клали завернутые в кусок белого холста шерсть и серебряную монету, что, по народным представлениям, должно обеспечить благополучие и тепло в доме. С этой же целью после укладки матицы хозяин, одевшись в тулуп, угощает всех участников строительства [14. С. 104]. Угощение помочан в тулупе имеет символическое значение, подчеркивает ритуальные функции застолья.

Застолье в ходе работы, завершающий обед и ужин имели свой этикет, перечень блюд и сервировку. Все это зависело от вида работ, сезона, состава участников, срочности и трудоемкости, условий и места (в лесу, в поле, в деревне) выполняемых работ. Например, посадка картофеля проходила в очень сжатые сроки. Группа родственников и соседей, завершив работу в одном хозяйстве, переходила в другое. Небольшое угощение и трапезу иногда устраивают в огороде во время короткого отдыха. В огород выносили напитки, квас, хлеб, вареные яйца, самые простые блюда, не требующие использования тарелок и приборов. Помочане рассаживались на земле. Регламентаций по полу или возрасту, как это принято в гостевых или ритуальных трапезах, не отмечается. Особое внимание уделяли трактористу и владельцу лошади, если сажали «под плуг». Каждый хозяин еще кормил из своих запасов работавших лошадей. Старшие женщины, не занятые в огороде, к окончанию работы готовили стол с горячими блюдами: обычно это супы с соленым или вяленным мясом (сейчас чаще замороженным), каши, окрошка на квасе, яичница, чай, иногда – выпечка. Это время напряженной сезонной работы, поэтому блюда были простые, быстрые в приготовлении. В ряде селений готовят к застолью кашу с добавлением первых весенних съедобных растений дикоросов. По сообщениям информантов, это связано не только с сезонностью кухни, но и с представлением о том, что такая каша должна быть и всегда прежде была при посадке картофеля. Она символизирует начало нового сезона, «весенней» пищи из первых растений, имеет продуцирующий характер. Завершив обед в избе (иногда он накрывался и на огороде), отдохнув, помочане переходили в другое хозяйство.

Взаимная помощь при заготовке дров и рубке строительного леса включала разные виды трапез. Обычно такая работа проводилась поздней осенью и зимой. Эта сезонность сохраняется. Одна трапеза была в лесу и состояла из принесенных хозяином продуктов. Она включала хлеб, вареное мясо, сало, выпечку, лук. С собой брали посуду (ведро, металлический чайник) для приготовления чая на костре, в последние годы несут чай в термосах. Обильный горячий обед ждал дома. Женщины, не занятые на работе в лесу, готовили к возвращению работников мясной суп, ставили в отдельной тарелке мясо, варили кашу с мясом или картофель с мясом, подавали соленья, напитки и горячий чай. Такой стол, в отличие



от праздничного и гостевого, назывался «рабочий стол», «стол для работников». Он должен быть сытным, не предполагает трудоемких в приготовлении блюд. Супы и каши подают в больших тарелках. Хлеб следует нарезать большими ломтями, класть в тарелку высокой горкой: «хлеб нарезают как работникам», «одной рукой ломоть можно было держать».

Распространенной формой мужской взаимной помощи остается коллективная работа при заготовке и обработке мяса – *пудо вандон/пудо вандон веме* (букв.: помочи при закалывании животных). Мужчины из числа соседей, родственников помогают друг другу при забое крупного рогатого скота, лошади, свиней, разделке и обработке мяса. Женщины обрабатывают и моют внутренности, которые идут в пищу. Перед началом работы хозяин ставит на стол хлеб и соль, прикасается к ним, благодарит предков и обращается с просьбой о дальнейшем содействии, просит приплода скота и достатка в хозяйстве. К завершению работы хозяйка накрывает стол для помочан. В этот день из печени, легких, сердца, внутренностей животного готовили ячневую кашу, прежде – изредка с добавлением крови животного. Блюдо иногда успевают приготовить к завершению разделки мяса. Каша носит и ритуальный характер. Перед началом застолья благодарили предков, Инмара. На трапезу старались пригласить и родственников. В наши дни обычно такое застолье проходит в кругу семьи [12].

Взаимная помощь при мытье мотов, шитье приданого и участии женщин в обработке птицы, имела важные социальные функции. Она вместе с застольем становилась поводом и местом общения молодежи, девичьего и женского сообщества. Например, для коллективного мытья мотов льна и пряжи *шорт миськон веме* у бесермян, как и у других народов, собирались исключительно девушки и молодые женщины. Мыли моты в конце зимы и в начале весны, когда заканчивали прясть лен и шерсть: «*Шорт миськон веме делали. Всю зиму пряли и потом вместе мыли. Золой стирали. В колхозе меньше льна стали выращивать. Война сильно народ ослабила*» [7]. Угощение для работников состояло из напитков, которые в мороз подавали во время работы: «*Помочи шорт миськон веме устраивали весной на реке. Молодые девушки собирались мыть пряжу. Запрягали лошадь и на ней ездили. Песни пели. Вино с собой брали*» [8]. Затем был обед в доме, который включал горячие блюда, выпечку и чай.

Застолье было частью взаимной помощи женщин в период осенней заготовки мяса птицы. Это была важная часть сезонных работ и проходила в зависимости от погоды в начале или середине ноября, с наступлением стабильных заморозков и появлением снега. Женщины по очереди помогали друг другу, выделяя для этого свободный день или выходные. У бесермян эта форма взаимопомощи, хоть и была распространенной и многолюдной, все же отличалась от традиций соседей – чепецких татар, или татар других этнографических групп, башкир и закамских удмуртов, как и сама трапеза по этому поводу. Помочи по обработке птицы у татар становились для молодежи своеобразной формой общения со сложными коммуникативными, ритуальными функциями [17. С. 96–99]. Близкий обычай встречался среди закамских удмуртов [10; 2. С.73–74]. У бесермян для обработки птицы приглашали женщин и девушек из числа родственников и соседей, но выделять их как сугубо девичий вид помощи и общения нельзя.



У бесермян на помощь по обработке птицы *žazež wandon* (букв.: закалывать гусей), *žazež uškon* (букв.: выщипывать гусей) приглашают женщин-родственников, соседок. Традиция сохраняется в семьях, где держат большое количество гусей. Перед началом работы хозяин расстилает на столе полотенце или скатерть, ставит соль и каравай хлеба, заносит в дом гуся. Он прикасается к хлебу, соли и птице и обращается к предкам, Инмару с благодарностью, просит содействия в делах и счастья для семьи, приплода птицы в следующем году [12]. Пришедшие на помощь женщины не участвуют в обряде – это исключительно семейное моление. Обращение к божествам играло важную роль в обрядах взаимопомощи в сезонной заготовке мяса и у других народов. Например, у закамских удмуртов первого гуся закалывают как жертву духу – покровителю семьи. Птицу заносят в дом. Семья рассаживается за столом, накрытым белой скатертью, куда ставят каравай хлеба. В обряде участвуют только члены семьи [2. С. 73].

При обработке птицы у бесермян бывает несколько трапез. Ощипывание обычно заканчивается к обеду, затем хозяева накрывают стол. После обеда обрабатывают птицу, моют на ключе, развешивают на чердаке или в амбарах. Хозяйка в это время готовит кашу на гусином бульоне. Приготовление целой птицы занимает много времени, поэтому к завершению работы обычно варят голову, крылья, лапки, часть тушки, внутренности. С бульона снимают пену, хотя и существует мнение, что это ухудшает вкус блюда. В отдельную посуду с бульона собирают часть жира. Затем готовое мясо вынимают и засыпают крупу. Подавая блюдо, в середине каши делают ложкой небольшое углубление и наливают немного снятого с бульона гусиного жира. Мясо подают отдельно от каши в общей тарелке. Небольшие кусочки мяса кладут на кашу. В начале трапезы старший в семье, хозяин или хозяйка пробуют кашу, «приглашают» к столу предков и затем начинается трапеза.



Участницы взаимной помощи идут к реке мыть птицу. Закамские удмурты и татары. Материалы альбома сельского клуба. ПМА, 2007. д. Максимово, Янаульский р-н РБ



У соседей бесермян – чепецких татар (кестымская группа) для обработки птицы *каз өмәсе* в наши дни обычно приглашают женщин, включая соседок, подруг и коллег по работе. Прежде в этом виде помощи участвовали девушки и молодые женщины. Птицу выщипывают в бане, затем потрошат, тушки моют в проточной воде на ручье, вытекающем из ключа. Продвижение процессии к реке и обратно сопровождается игрой на гармонии, пением и пляской [11]. Эта традиция встречается и среди закамских удмуртов [10; 2. С. 73–74]. Угощение участниц взаимной помощи у чепецких татар состояло из нескольких трапез. Первая проходила после завершения работы. К вечеру готовили уже особый стол с кашей на гусином бульоне, мясом птицы, обильной выпечкой и угощениями. Кусочки мяса птицы в каше или супе следовало черпать ложкой так, чтобы они «плавали как птица по воде», при этом говорили – «гусь плавает» [11]. У чепецких татар встречался обычай: оставшиеся после угощения кости не выбрасывали, а несли к реке или выкладывали на столбы заборов [1. С. 118]. У закамских удмуртов после завершения работы устраивали также застолье с обильным угощением, к столу подавали лепешки, в том числе кровяные (с кровью птицы). Праздничный стол с блюдами из мяса птицы делали на следующий день, куда приглашали родственников. Во время застолья особое внимание уделяли участницам помочей – для каждой предназначалось гусиное мясо. Женщинам давали голову и желудок, девушкам – крылышки и желудок. После застолья, перед уходом гости клали на стол деньги в знак благодарности, с пожеланиями здоровья хозяевам и домашнему скоту [2. С. 74]. Помочи по обработке гусей, как показывают экспедиционные материалы и примеры из разных традиций, включали ритуальные действия и множество поверий, связанных с чествованием участников взаимной помощи, поклонением божествам и предкам. Обряды и застолье были направлены на семейное и хозяйственное благополучие, приплод птицы.



Застолье женщин после завершения помочей по обработке птицы.

Чепецкие татары. ПМА, 2008. Кадр из видеоматериалов. д. Падера, Балезинский р-н УР



Подводя предварительные итоги, подчеркнем, что угощение участников взаимной помощи следует рассматривать как вид трапезы, отличающейся от гостевых и обрядовых застолий этикетными нормами, составом блюд и сервировкой, временем и формой трапез, коммуникативным особенностям. Застолье с участием помочан в важных этапах работы (установка матицы, начало или завершение работы) маркирует ситуацию, придает ей многоуровневый характер. Трапеза – форма выражения благодарности хозяев работникам, переходный момент между работой и отдыхом, завершение определенного этапа работы. Застолье с участием помочан имеет не только сугубо прагматическое назначение (обед), но и важные семантические, социальные и коммуникативные функции. Предварительное изучение и сбор материала о трапезе участников помочей, несмотря на внешне кажущуюся простоту этого застолья, позволяет говорить о его многокомпонентной функции, сложной этикетной, коммуникативной и мировоззренческой структуре.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Касимов Р. Н.* Очерки религиозно-мифологических представлений чепецких татар. Ижевск, 2013. 156 с.
2. *Миннихметова Т. Г.* Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000. 163 с.
3. *Михаил Федотов.* Берекет. Кылбурьёс / Стихи. Ижевск: Удмуртия, 1988. 110 с.
4. *Морозов И. А.* Застолье // *Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь.* М., 1998. С. 140–146.
5. *Морозов И. А.* Семинар «Традиционное застолье как историко-культурный феномен» // *Традиционная культура.* 2000. № 1. С. 118–119.
6. *Морозов И. А.* Обычаи, верования, магия, связанные с началом и завершением трапезы // *Традиционное застолье.* М., 2008. С. 16–35.
7. Полевые материалы автора (далее ПМА), 1993. Биянова А. И., 1911 г.р., прож. в д. Коротай, Глазовский р-н Удмуртской Республики (далее УР)
8. ПМА, 1993. Пономарева (Тютина) М. А. 1927 г.р., д. Бигер Боня, прож. в д. Коротай, Глазовский р-н УР.
9. ПМА, 2007. д. Нижние Юри, Мало-Пургинский р-н УР.
10. ПМА, 2007. Полевой дневник. Стенограмма беседы, д. Максимово, Янаульский р-н Республика Башкортостан.
11. ПМА, 2008. Видеоматериалы. д. Падера, Балезинский р-н УР.
12. ПМА, 2012. д. Жувам, Каменное, Турчино, Юкаменский р-н УР.
13. ПМА, 2012. д. Тылыс, Юкаменский р-н УР.
14. *Садиков Р. Р.* Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). Уфа, 2001. 181 с.
15. *Сатрапинский К. А.* Вотяки и бесермяне, проживающие в приходе и селе Укан Глазовского уезда // *Архив РГО.* Р. 10. Оп. 1. 1854 г. Д. 48.
16. *Традиционное русское застолье.* М., 2008. 352 с.
17. *Уразманова Р. К.* Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (Годовой цикл. XIX – нач. XX вв.). / *Историко-этнографический атлас татарского народа.* Казань, 2001. 198 с.

Поступила в редакцию 11.02.2014



E. V. Popova

Social and Ritual Aspects of Meals in the Traditions of Mutual Aid

Meals in the tradition of mutual assistance have social and ritual aspects. They are a form of gratitude and mark certain stages of work. The regalement of workers is characterized by a special etiquette, different from regalement traditions of guests, and depends on the type, seasonality and urgency of work. Collective assistance included the regalement of participants for the time of ritual worships to gods and ancestors before and during work, a lunch during the day the and a dinner after work. The article is based on research expeditions.

Keywords: food, traditional cuisine, meal, rituals, mutual assistance, house construction, agricultural rites, people of the Volga-Ural region, Besermians, Tatars, Udmurts.

Попова Елена Васильевна,

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник,

Удмуртский институт истории, языка и литературы

Уральского отделения РАН

426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4

E-mail: elvpopova@yandex.ru

Popova Elena Vasilyevna,

Candidate of Science (History), Senior Research Associate,

Udmurt Institute of History, Language and Literature of the

Ural Branch of the Russian Academy of Sciences

426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov St., 4

E-mail: elvpopova@yandex.ru

А. В. Черных

**ТРАДИЦИИ КОЛЛЕКТИВНОЙ ВЗАИМОПОМОЩИ
ПРИ ОБРАБОТКЕ ЛЬНА И ПРЯДЕНИИ
У РУССКИХ ПЕРМСКОГО ПРИКАМЬЯ***



В статье на основе полевых материалов рассматриваются традиции коллективной взаимопомощи у русских Пермского Прикамья, связанные с обработкой льна и прядением. Исследуются особенности проведения коллективных женских помочей при подготовке льняного волокна, известных в регионе как *копотиха*, а также помочей для прядения (*супрядки*).

Ключевые слова: этнография русских, народы Урала, традиции взаимопомощи, обработка льна.

Обработка льняного волокна и прядение были одним из самых трудоемких и затратных технологических процессов в производстве текстиля. От посева льна до изготовления ткани и шитья одежды нередко проходил целый год, включающий полный цикл. Самыми сложными и длительными при этом были процессы подготовки льняного волокна (кудели) и прядения, исполнявшиеся в русских традициях Пермского Прикамья исключительно женщинами. Именно этим, видимо, обусловлено бытование коллективных женских помочей для выполнения подготовки льняного волокна, а в некоторых случаях и прядения.

Процесс обработки льна и приготовления льняной кудели начинался осенью, после того как лен был убран с поля, обмолочен и расстелен на полях. Эти технологические процессы проводились каждым хозяйством самостоятельно. Помочами, как правило, выполняли уже следующий цикл подготовки льняного волокна: лен мяти, трепали и чесали. В осеннем периоде обычно не было конкретной даты, с которой начинали уборку льна и подготовку кудели. Лишь в некоторых традициях эти процессы связывали с праздничными датами осени: «Рвали лён на Ильин, вешали на вешала сушить, в Спасы – колотили, в сентябре, когда дожди, слали на покосы» (Куединский р-н, д. Альняш). Мять, трепать

* Исследование выполнено в рамках гранта РГНФ № 13-01-00072 «Этнокультурные процессы у народов Урала в конце XIX – начале XXI в.».



и чесать лен начинали в конце сентября или октябре. В некоторых случаях датой начала обработки льна выступает праздник Покрова (14.10): «Копотихи были осенью, уж после Покрова, когда начинают мять» (Куединский р-н, д. Губаны) [6; 7. С. 261–281].

У русских в Пермском Прикамье для подготовки льняной кудели повсеместно устраивали помочи, наиболее распространенным термином для которых в пермских диалектах была номинация *копотиха*.

Копоти'ха. «Копотихи были, лён трепали, чесали, пачесали, в сентябре делали» (Чайковский р-н, д. Бормист); «Раньше-то куделю делать соседей звали на помощь. Копотихой это называлось. Копотиху-то в бане делали. Пыли было столько! Копотиха-то только на лён. На копотихе-то лён чесали и трепали, мяли» (Соликамский р-н, д. Кузнецова) [5. С. 145].

Такое название помочи происходит от слова «копоть» – пыль, что осознается самими информаторами («В банях по-чёрному больно пыльно было, вот, пыль, копоть, вот и копотиха» (Октябрьский р-н, с. Бияваш) и подтверждается значительным объемом диалектного материала: «Потом начнешь трепать лён... Копоть такая – тебя не видно» (Соликамский р-н, д. Жуланово); «Вчера пол мыла, а уж сегодня опять копоти полно» (Суксунский р-н, с. Ключи); «Сегодня сбрызнуло, дак только копоть смочило на дороге» (Берёзовский р-н, д. Брод) [5. С. 145].

Копотихами именовали не только помочи, устраиваемые на добровольных началах, но и коллективную обработку льна по найму: «Копотиха, когда лён мяли. Хозяин для этого девок нанимал» (Суксунский р-н, с. Советна). Копотихами называли и самих участниц помочей по обработке льна: «Раньше копотихам-то шибко работы много было» (Чайковский р-н, д. Русалёвка) [5. С. 145].

Другие термины, используемые для обозначения помочей, единичны.

Су'прядка. «Супрядки были, собирались лён мять» (Куединский р-н, д. Д. Гора); «С октября мять начинали, не в одном доме, друг другу помогают, супрядка говорят» (Куединский р-н, д. Д. Гора). Хотя этот термин чаще всего обозначает в Прикамье помочи, организуемые для прядения.

Куде'льница, куде'льница. «Кудельница – собирались коноплю мяли, лён» (Ординский р-н, с. Красный Ясыл). Название, несомненно, происходит от номинации «кудель», что обозначает льняное волокно. С этим термином связано также использование номинации *кудельничать*, в значении «готовить льняную куделю»: «Пойдешь кудельничать – лён мять, трепать» (Куединский р-н, д. Суюрка); «Раньше собирались кудельничали в бане» (Суксунский р-н, с. Брёхово); «Я вот думаю, сейчас кудельничать надо и потом мять, лён мять» (Бардымский р-н, д. Ашатли).

Копотиха была исключительно женской помочью, на нее приглашали девушек и женщин. Существовали варианты и девичьих помочей, однако в этом случае обычно они не помогали друг другу, а работали на одного хозяина за плату или за другое вознаграждение. Копотихами мяли, трепали, реже и чесали лен. Каждая участница обычно шла на помощь со своим инструментом – мялкой и трепалом.

Копотихи, как правило, собирали по очереди: «Сёдня у одного, завтра у другого» (Куединский р-н, д. Губаны). Каждая женщина, отработавшая



на помочи, устраивала затем свои: «Заминают – мнут тому, кто был у тебя на копотихе» (Куединский р-н, д. Д. Гора). Если же какой-либо участнице копотихи помочь не требовалась, с ней рассчитывались куделей: «Если у меня льна нет, я иду на копотиху, мне лён дают» (Чайковский р-н, д. Кемуть); «За работу рассчитывались кто льном, кто дровами» (Куединский р-н, д. Д. Гора); «Льном отдают, кому мять не надо, тем взамен кудели отдают» (Куединский р-н, д. Д. Гора); «Которы куделей, которы деньгами возьмут» (Куединский р-н, с. Урталга).

Девичьи помочи по обработке льна обычно проводились за угощение: «Приглашаемые на работу девицы работают не за плату, а за угощение и возможность повеселиться, так как после работы получают избу в свое распоряжение на всю ночь и приглашают своих кавалеров» (Добрянский р-н) [1. С. 108].

Обычно копотиха проходила в таком порядке. Утром хозяйка вела работниц в ограду, рассаживала по скамьям, распределяла, кто какой работой будет заниматься, и раздавала лен. Количество льна, которое необходимо было переработать, считалось «банями». Накануне копотихи хозяйка топила баню, где сушила льняные снопы. Высушенные в одной бане снопы и составляли «норму» копотихи. Обычно помочь проводилась в один день. Однако в некоторых случаях часть работы оставлялась на следующее утро: «В один день изомнешь, отреплешь, а утром чесать идешь» (Куединский р-н, д. Альняш).

В процессе работы хозяйка один или несколько раз угощала занятых в помочи прямо на улице: «Копотихи делали, лён мять, трепать. Сидят, треплют. Баб кормят, тут принесут во двор масла чашку, сметаны, хлеб мягкий, им макали» (Кишертский р-н, с. Спас-Барда). В холодное время поили горячим пивом: «Горячим пивом поили, пиво согреют с сахаром, но и подают» (Добрянский р-н, д. Голубята).

В некоторых районах копотихи обязательно сопровождались исполнением песен: «Как не пели, целый день сидишь, целый день поют песни» (Добрянский р-н, д. Голубята). В 1920-е гг. полный репертуар песен, исполняемых на копотихе в деревнях по р. Вильва (Добрянский р-н), был зафиксирован и опубликован пермскими фольклористами [1. С. 105–107]. В репертуар входят плясовые, лирические, а также хороводные песни. Из хороводов на копотихе исполняются довольно известные «Во лузях...», «Во поле берёза стояла...», «Как ходил, гулял Ванюша...» [1. С. 108–109]. К сожалению, мы не имеем полного описания схожего репертуара из других районов Прикамья, что затрудняет исследование.

Обязательным атрибутом копотихи были угощение и вечер после работы. Иногда женщины собирались на вечер со своими мужьями. «Вечером поужинают, охота – песни попоют» (Октябрьский р-н, с. Русский Сарс); «Созовут девок, оне поработают, потом домой сходят, переоденутся и к хозяйке обратно идут. А в доме у ней уж угощение стоит, вот гулянье и начинают» (Чайковский р-н, д. Ольховка).

Угощение и вечер были важной частью и девичьей копотихи, превращаясь с приходом парней в настоящее молодежное игрище. Однако парней за стол обычно не садили, а приглашали в избу после застолья. «Когда уже девицы после ужина начнут выходить из-за стола, кто-нибудь (побойчее) выходит на крыльцо



и говорит: „Пожалуйте, удалые добрые молодцы, в избу!“ Молодежь толпой и с шумом входит в избу» [1. С. 114]. По наблюдениям, в 1930-е гг. репертуар песен и игр, исполнявшихся на вечере, включал плясовые и игровые песни, танцы «ланце» [1. С. 114–117].

По окончании полевых работ и подготовки льняной кудели начиналось прядение – самый длительный процесс во всей технологии обработки льна. Прясть начинали обычно с Покрова и заканчивали к началу Великого поста. Наиболее благоприятным периодом для прядения считался пост, наделенный символикой сакрального времени. Нитки, спряденные в период между постами, считались некрепкими, так как пряли их «молосными» руками. Про такие нитки часто говорили: «В Мясоед нарядёшь – нитки мыши съедят, они молосные» (Октябрьский р-н, с. Р. Сарс). В период между постами, в тех традициях, где были распространены представления о запретности прядения в Мясоед, готовили только грубые нити на половики, мешки и полога. В календарном цикле Филипповский / Рождественский пост (с 26.11 до 7.01), чаще всего называвшийся в народе Филипповками, обычно был основным периодом прядения.

Существовали и особые календарные периоды, в которые было запрещено прясть: Святки и Масленица. Это можно объяснить не только широко распространенными представлениями о запрете на работу в праздничные дни, но и поверьями, что в эти периоды прядением занимаются мифологические существа [4. С. 15–17]. Среди русских и других восточнославянских народов запрет на прядение в Святки закреплён в многочисленных рассказах о его нарушителях [5. С. 16]. У русских Прикамья подобные представления известны не были. Старожилы объясняют, что не занимались прядением в это время, потому что в Святки разрешались молодежные игрища без работ «прясть-то некогда», хотя в некоторых традициях запрет на прядение не распространялся на Святки. Строгого запрета на прядение в Масленицу не существовало, однако повсеместно считалось, что спряденные в это время нитки впрок не пойдут.

В обычной неделе запрет на прядение распространялся на праздничные дни и воскресенье: «В праздники, в воскресенья не пряли» (Суксунский р-н, д. Сызганка); «В воскресенье и праздники прясть нельзя» (Чернушинский р-н, с. Ореховая Гора). При этом «запретным» временем для прядения считался канун праздника и воскресенья, а также утро праздничного или воскресного дня: «На праздник не рядёшь, в субботу вечером и в воскресенье. В воскресенье вечером на понедельник уже можно» (Чернушинский р-н, с. Калиновка). В Прикамье сохранились представления о запретах на прядение в пятницу, известные в других регионах России, соответственно; не развились представления о Параскеве Пятнице как покровительнице прядения и ткачества [4. С. 7–8]. Сюжет о запрете на прядение в пятницу сохранился лишь в песенном фольклоре: «В воскресенье я на ярмарку ходила, веретёна, кудели купила... Эй, да в пятницу не прядут, не мотают...» (Ординский р-н, с. Опачевка).

Можно предположить, что прежде все работы, связанные с прядением, и их распределение в ходе традиционного календаря, представляли более четкую структуру; что крестьяне и сами более строго придерживались сложившейся структуры в рамках традиционного календаря. Однако материалы рубежа XIX –



нач. XX вв. свидетельствуют о значительной деформации представлений о связи того или иного периода с процессом обработки льна, прядением и ткачеством. В значительной части районов Прикамья не известен запрет на прядение в Святки и Масленицу, не зафиксированы представления о посте как наиболее благоприятном для прядения времени.

С особенностями регламентации времени для прядения связано также проведение коллективных помочей для прядения, которые известны в Пермском Прикамье как *су'прядки*, *су'претки*, *су'пряди*, а в единичных вариантах – как *куде'льница*, *посиде'лок*. Помочи для прядения льняной кудели широко были распространены у русских и других регионов [2. С. 174–175; 3. С. 363]. В полевых материалах отмечены также супрядки, которые собирались не для прядения льняной кудели, а для переработки и прядения шерсти, хотя они были редки по сравнению с льняными: «Лён помогали друг другу прясть. Супрядкой это называлось. И шерсть-то тоже собирались вместе прясть» (Верещагинский р-н, д. Кузнецово).

Супрядки собирались, как и обычные посиделки, во время Филипповского поста или в мясоед до Масленицы. Основные причины, заставлявшие собирать помочь, – это нехватка рабочих рук (если в семье, например, одни парни), большое количество льняной кудели, зажиточность хозяев. Обычная супрядка во многом повторяла другие женские помочи. Приглашенные на супрядку собирались в доме хозяйки, каждая участница шла на помощь со своей прялкой, получала от хозяйки льняную куделю («...хозяйка раздаст куделю, каждый прядёт не своё, а хозяйкино...») (Соликамский р-н, д. Володино); «Супрядки – прядут вместе зимой женщины. Соседи, кого позовут, так брали с собой пряху» (Суксунский р-н, д. Цыганы). В продолжение помочи женщины и девушки сидели и пряли. Все спряденное в течение супрядки из кудели хозяйки, поступало в ее распоряжение.

Продолжительность супрядки варьировалась, что зависело не только от сложившихся традиций и объема работы (количества кудели, которую необходимо напрядь, и формы супрядки). Супрядку могли проводить в течение всего дня, с утра и до вечера, на супрядку могли пригласить только в вечернее время. Супрядка могла проходить в течение одного или нескольких дней. Часто супрядку, проходившую в один день, называли *обыденной супрядкой*. Этим термином называли также помочь, которая по ее итогам не заканчивалась угощением: «Обыденная супретка без пьянки, необыденная – с пьянкой» (Ординский р-н, с. К. Ясыл). Супрядку, на которую приглашались одни девушки, называли девичьей: «*Девичья супрядка* – только девки собирались» (Куединский р-н).

Для многих районов Пермского Прикамья характерен также вариант *разносной* супрядки, распространенный в русских традициях и других регионов: «Нередко участницы супрядок получают определенное количество волокна, прядут его у себя дома и лишь затем, принеся спряденные нитки, собираются для ужина и забав. Некоторые даже не берут волокно, а прядут моток ниток из собственного льна и, принеся его, получают право участвовать во всех развлечениях» [3. С. 363]. Подобный вариант проведения супрядки характерен для многих районов Пермского Прикамья, а термин *разносная супрядка* бытовал в Суксун-



ском р-не Пермского края: «Если хозяйке некогда самой делать, прясть, куделю делать, она разносила по домам. Дома делали, в воскресенье к ней приходили, отдавали работу, их угощали» (Октябрьский р-н, с. Бияваш).

С напряденным дома мотом ниток женщины могли не только участвовать в разносной супрядке, но и прийти на вечер обычной супрядки, если по каким-то причинам не могли в ней участвовать: «Иногда дома нарядут – со своим мотом идут погулять, если хотят, хозяйке этот мот отдают, или у хозяйки лён берут, прядут дома и гулять идут. Вечером уже и мужики гулять придут. Не один вечер так пряли. Вечером на стол накрывали. Гости сядут. Кто в гармонь играет, прядут, шутят» (Суксунский р-н, д. Цыганы).

Длительный период прядения обычно заканчивался весной, к началу Великого поста. В Великий пост обычно супрядок уже не собирали, и начинали подготовку к ткачеству.

Таким образом, помочи, связанные с обработкой льна, прядения и ткачества, были приурочены к двум технологическим процессам: приготовлению льняного волокна и прядению. Обычаи, бытовавшие в Пермском Прикамье соотносятся в общих чертах, с обрядностью обработки льна, известной в других регионах проживания русских. Региональные особенности в Пермском Прикамье проявляются преимущественно в форме местных локальных вариантов.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Богословский П. С. Обработка льна и «копотиха» в Добрянском районе Пермского округа // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1927. Вып. 3. С. 105–117.

2. Востриков О. В. Традиционная культура Урала: Этноидеографический словарь русских говоров Свердловской области. Вып. 3: Народная эстетика; Семья и родство; Обряды и обычаи. Екатеринбург: Свердл. обл. Дом фольклора, 2000. 199 с.

3. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. 507 с.

4. Криничная Н. А. Нить жизни: Реминисценции образов божеств судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях. Петрозаводск: Издат. Петрозаводск. ун-та, 1995. 40 с.

5. Словарь пермских говоров. Пермь, 2000. Вып. 1. 608 с.

6. Черных А. В. Обработка льна, прядение и ткачество в календарном цикле праздников и обрядов у русских Прикамья в конце XIX – начале XX вв. // Традиционная культура Урала. Екатеринбург, 2003. Вып. 3. С. 10–29.

7. Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье: праздники и обряды конца XIX – середины XX в. Ч. 2: Зима. Пермь: Пушка, 2008. 368 с.

Поступила в редакцию 4.03.2014

A. V. Chernykh

Traditions of Collective Cooperation While Linen Processing and Spinning among Russians of Perm Prikamye

The article based on field material pays attention to the traditions of collective cooperation while linen processing and spinning among Russians in Perm Prikamye. The article uncovers



as well peculiarities of collective women work while linen fiber preparation known as ‘kopotiha’ and collective spinning work called ‘supryadki’.

Keywords: Russian ethnography, the Ural peoples, traditions of cooperation, linen processing.

Черных Александр Васильевич,

доктор исторических наук, главный научный сотрудник,

Пермский научный центр УрО РАН

614990, Россия, г. Пермь, ул. Ленина, 13А

E-mail: atschernych@yandex.ru

Chernykh Aleksandr Vasilyevich,

Doctor of Sciences (History), Chief Resercher,

Perm Scientific Centre, Ural branch of the RAS

614990, Russia, Perm, Lenin St., 13A

E-mail: atschernych@yandex.ru

Е. А. Ягафова

НИМЕ / МИМЕ* – ОБЫЧАЙ ВЗАИМОПОМОЩИ У ЧУВАШЕЙ: ОТ ТРАДИЦИИ К СОВРЕМЕННОСТИ



В статье рассматриваются функционирование института взаимопомощи в традиционном чувашском обществе и трансформация его в современной культуре; проявление форм взаимопомощи в разных районах проживания чувашей, включая диаспорные группы в ближнем зарубежье.

Ключевые слова: обычай, взаимопомощь, *ниме / ниме*, чуваша, традиция, современность.

Обычай взаимопомощи *ниме / ниме* у чувашей – один из важнейших социальных институтов, форма внутриобщинного, семейно-родственного и соседского взаимодействия. Он представлял собой коллективный безвозмездный труд в пользу либо всей общины, либо кого-нибудь из ее членов. В первом случае выполнялись работы общесельского характера: устройство запруд, возведение или ремонт общественных зданий, ворот и ограды селений, мостов и дорог, а также помощь престарелым членам общины. Родственные же и соседские помочи устраивали при строительстве дома (заготовка и вывоз строительного леса, возведение сруба, покрытие крыши), проведении некоторых сельскохозяйственных (вывоз навоза на поля, жатва и др.) и домашних работ (трепание льна, расчесывание волокна и др.) [24. С. 467; 1. С. 25], а также «в особенности после пожара или каких-либо общественных бедствий» [11. С. 401].

Организация *ниме* предполагала приглашение участников, в том числе призывной песней «*Нимене*»: *Нимене, нимене, нимене, нимене! / Килёр кунта нимене / пёр-пёрина пулайшма!* (На помочь, на помочь, помочь, помочь! / Идите сюда на помочь / друг другу пособлять! [15. С. 259]). Из числа авторитетных членов общины назначался руководитель – *ниме пуçё*, который устанавливал на телеге *ниме ялавё* – флажок, символ помочей, а при выполнении работ следил за их качеством, расставлял людей. Необоснованный отказ от участия в *ниме* осуж-

* *Миме* – диалектный термин, распространенный в некоторых селах низовой зоны Чувашии, в Закамье и Заволжье.



дался общественным мнением. По окончании общественных работ утраивалась трапеза вскладчину, а при их выполнении в пользу отдельной семьи – за счет хозяев, которые угощали пивом, горячим блюдом и выпечкой. *Ниме* завершалось общим весельем [24. С. 467].

В силу трудоемкости и специфичности работ, в *ниме* в большинстве случаев участвовали только мужчины, а к выполнению домашних работ, таких как обработка шерсти (*џам мими, тӓла тӓни, џам авӓрлама*), волокна (*сӓс тӓни*), засолка капусты (*купӓста мими*), – приглашали женщин. Семьи, державшие в большом количестве гусей и кур, приглашали женщин и девушек ощипывать птицу (*хур мими*) [16]. Но у чувашей, в отличие от татар, этот обычай был менее распространен. Гендерный принцип обязательно соблюдался и при забивании свай для плотин и мостов, где присутствие женщин признавалось нежелательным [24. С. 467].

Некоторые занятия, такие как отбеливание и отбивание полотна (*пир шуратни, пир џапни*), валяние сукна (*тӓла пусни*), относились к разряду молодежных помочей и проводились с участием парней, девушек и молодых женщин. При отбеливании холста ранней весной молодые люди присоединялись к девушкам, караулившим полотна по ночам на полянке; молодежные игрища продолжались до рассвета. Летом полотно отбивали девушки, ритмично постукивая березовыми колотушками по холщовым рулонам, намотанным на козлы; при растягивании отбитого холста нередко помогали и парни. Они же участвовали и в валянии сукна, которое толкли в ступах. Шутки и смех облегчали тяжелую работу. По завершении помочи хозяйка угощала молодежь пивом и выпечкой, а за трапезой следовали молодежные игры с песнями и танцами [22. С. 132]. Молодежные помочи во время жатвы, молотбы или для работ по хозяйству устраивали также в пользу хозяев домов, нанимаемых для зимних посиделок [25. С. 467].

Большинство видов помочей сопровождалось исполнением особых жанровых песен – *ниме юррисем*, которые различались по видам работ. Так, существовали *сӓс тыллакансен юрри* («песня мнущих кудель»), *тӓла пусакансен юрри* («песня валяльщиков сукна»):

*Ўурхах пек џеџ тӓллине
ыр сукна пек турӓмӓр.
Тусан пуснӓ тӓла хупне
йӓс туя пек турӓмӓр.*

Как пленка тонкую сермягу
вроде доброго сукна сделали.
Пылью покрытый пест
Вроде медного посоха заблестел

[15. С. 262].

В сер. XX в. жанровые песни уже вытеснялись частушками *такмак*, в которые вплетались фрагменты традиционных песен (*Хон! Хон!*) [16].

В XX в. общесельские помочи утратили свою значимость вследствие разрушения общинных связей в колхозной деревне, переноса общественных работ в сферу деятельности коллективных хозяйств и, частично, их выполнения во время коммунистических субботников и воскресников. Более устойчивой традиция *ниме / миме* оказалась в рамках семейно-родственного и соседского кругов, но была ограничена лишь формами трудовой деятельности, востребованными в личном хозяйстве. Здесь активно практиковалась совместная работа при строительстве домов, заготовке дров и сена, посадке и уборке овощей (чаще картофеля),



при забое скота и домашней птицы, обработке растительного волокна и шерсти, а также генеральной уборке жилого дома [16]. Изменения в материальном быту чувашей непосредственно отражались на характере организации помочей. Так, при строительстве деревянного срубного дома к *ниме* прибегали при заготовке и вывозе строевого леса, рубке и возведении сруба, устройстве кровли [16]. В степных регионах (например Самарское и Оренбургское Заволжье) помочи проводили при заготовке саманного кирпича и кладке стен [17]. С появлением в домостроительстве новых технологий и материалов (кирпич, железобетонные и деревянно-щитовые панели, шлакобетон и др. [8. С. 93]) помочи стали ограничиваться определенными операциями, например, закладкой фундамента, сборкой конструкций и др.; все чаще к выполнению строительных работ привлекали наемную силу.

Существенные изменения материального быта чувашей в последние десятилетия XX – нач. XXI в., такие как газификация селений, сокращение поголовья скота и птицы в домашнем хозяйстве, отразились и на институте взаимопомощи, в целом ряде случаев неостребованном. Так, газовое отопление жилья исключило необходимость заготовки дров в прежних масштабах, а сокращение домашней живности – заготовку сена. С этими операциями семьи справляются самостоятельно; к *ниме* прибегают, как правило, при доставке в хозяйство сена или соломы и их стоговании. В современных хозяйствах чувашаи редко разводят гусей и уток в большом количестве (массово – только в целях сбыта на рынке), что привело к исчезновению в чувашских селах Заволжья девичьих и женских помочей по случаю забоя птицы. Аналогичная ситуация сложилась и с обработкой шерсти, с которой хозяйки либо справляются самостоятельно, либо нанимают для этого кого-либо из своих односельчан. Современный рынок строительных услуг предлагает разнообразную продукцию, в том числе и готовые срубы, которые сельчане приобретают под бани, дополнительно заказывая и другие работы до полной функциональной готовности постройки [16].

В современных жилых домах, внутренние стены которых либо оштукатурены, либо обиты ДСП /ДВП и оклеены обоями, нет необходимости собирать на помочи для генеральной уборки – каждая семья (как правило, женская половина ее) справляется с этим, имея пылесос и средства для уборки. Таким образом, исчезновение некоторых видов хозяйственной деятельности или уменьшение их масштабов привело к редукции института взаимопомощи в современном чувашском обществе.

Вместе с тем и сегодня чувашское хозяйство не обходится без *ниме*, например, при строительстве дома, посадке и уборке картофеля, забое свиней [16]. При малолюдности семей некоторые виды деятельности невозможны без совместного труда, который к тому же экономит время и материальные средства. Среди его участников довольно высока роль соседей в сравнении с родственниками, что соответствует тенденции ослабления семейно-родственных контактов ввиду переезда части родни в город или в другой регион.

Еще одна причина сокращения форм взаимопомощи – увеличение в хозяйстве доли наемного труда как отражение в современной экономике рыночных тенденций. Планируя «большое дело» (*пысăк ёç*), например перестройку части



дома, замену кровли или ограды усадьбы, хозяева предпочитают *нине* наем, рассуждая, что на угощение участников помочей уйдет почти та же сумма, которую придется заплатить наемным работникам. В расчет берется и то, что *нине* не всегда гарантирует высокое качество работ, в то время как с наемных работников всегда можно спросить [16].

Проекцией рынка на традиционные формы социальных отношений стала и замена трудового вклада денежным, наблюдаемая во время помочей в ряде сел Чувашии. Так, в д. Шутнерово Козловского р-на Чувашской Республики (далее – ЧР) в июне 2012 г. был проведен *нине* при закладке сельского храма, в чем участвовали не только местные жители, но и соседи из д. Андреево-Базар. Материалы для строительства также были приобретены на пожертвования жителей двух деревень. Председатель приходского совета храма Анатолий Смирнов сообщил, что средства на строительство они собирают по старинке: «Стучимся в двери, просим о поддержке. Еще ни разу не пришлось услышать „нет“. Каждый помогает, как может» [6]. Традиционный обычай вспомнили и жители с. Мусирмы Урмарского р-на ЧР, решив построить собственное пожарное депо [5]. Новые принципы организации помочей особенно заметны в поведении «спонсоров», как правило, из местных предпринимателей, которые либо вносят денежный вклад в общее дело, либо приобретают материалы, оборудование и др.

Примечательно, что к общественно значимым работам в чувашских селах относят и возведение храмов, но в большинстве случаев помочи проводят в целях благоустройства сел, как, например, в Шемуршинском и Урмарском р-нах [2; 3]. В Цивильском р-не «методом традиционного *нине*» отремонтировали клуб в д. Мунсют [9]. В Чубаевском поселении Урмарского р-на «способом *нине*» сельчане возвели сруб для водонапорной башни [12]. Таким образом, *нине* – значимая форма взаимопомощи в общественной жизни чувашей, в том числе благодаря адаптации к современным экономическим отношениям соответственно потребностям социума.

Идея «*нине*» как общего дела на народное благо проникла в последние десятилетия в идеологию чувашского национального движения. В статье одного из его лидеров А. П. Хузангая «Большое *нине* чувашского народа» (1992) Чувашский национальный конгресс был приравнен к обычаю взаимопомощи [23. С. 44]. Некоторые его активисты и сегодня предлагают учредить общественную организацию «Нине» как «союз чувашских пассионариев, связанных одной общей идеей – возрождение и расцвет чувашской нации», для оказания «информационной, хозяйственной, финансовой, моральной помощи членам и имеющую ячейки в районах, регионах» [14].

Как концепт общественной жизни *нине* присутствует в политическом дискурсе современной Чувашии. Призывом к «*нине*» стало обращение президента М. В. Игнатьева к жителям республики участвовать в парламентских выборах 4 декабря 2011 г.: «Времена изменились, но созидательная сила *нине* по-прежнему осталась... Нине – это значит прийти 4 декабря на избирательные участки и проголосовать за партию „Единая Россия“» [13]. В 2009 г. власти поддержали инициативу *нине* (фактически – сбора денег) на празднование Дня победы [21]. «Методом *нине*», то есть на народные деньги, региональные власти собираются



возвести в Чебоксарах памятник воинам, погибшим в локальных конфликтах [10]. Таким способом в 2003 г. был возведен монумент Матери-Прародительнице в столице республики. «Метод ниме» активно используется властью и общественностью Чувашии при планировании культурных акций: организация музеев, восстановление исторических памятников. В последние годы часто можно услышать призывы властей активнее использовать «метод ниме» при уборке урожая, благоустройстве населенных пунктов и ремонте образовательных учреждений [4].

Все сказанное свидетельствует о значимости института взаимопомощи как одной из важнейших ценностей – «непреходящей традиции» в системе соционормативной культуры чувашей [7. С. 163, 165]. Именно к ней апеллируют современные политические и общественные деятели Чувашии. Эту идею нередко эксплуатируют в финансово-экономической сфере региона. Так, «ниме» встречается в названиях сельскохозяйственных и промышленных предприятий Чувашии – СПК «Ниме» в д. Большие Чаки Урмарского р-на ЧР, ООО «Ниме-Пром 2» и ТОО «Ниме» в г. Чебоксары и даже в названии кредитного потребительского кооператива (вариант «Потребительский кооператив финансовой взаимопомощи предпринимателей «Ниме»).

Идея взаимопомощи и совместного коллективного труда вопреки социокультурной трансформации общества оказалась столь устойчивой в чувашском мире, что воспроизводится сегодня не только в районах компактного проживания народа, но и в диаспорных группах ближнего зарубежья. Например, павлодарские (в Казахстане) и белорусские чувашаи устраивают *ниме* при строительстве жилых и дачных домов, а нарвские – в Эстонии – во время сенокоса на хуторах [18, 19, 20].

Таким образом, несмотря на существенную трансформацию форм, содержательных и функциональных характеристик, чувашский *ниме / миме* остается значимым компонентом соционормативной культуры народа как одна из базовых ценностей, как функциональный институт общественной системы, включающий формы реального взаимодействия социума на уровне и семейно-родственных групп, и сельских общин, и в региональных (Чувашия, диаспора) сообществах.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ашмарин Н. И. Словарь чувашского языка. Вып. IX. Чебоксары, 1999.
2. Васильев Л. В деревне объявили ниме // Советская Чувашия. Эл. версия. 14.08.2013. URL: <http://sovch.chuvashia.com/?p=84832> (дата обращения: 05.02.2014).
3. Васильев Л. Ниме в парке отдыха // Советская Чувашия. Эл. версия. 21.05.2013. URL: <http://sovch.chuvashia.com/?p=84832> (дата обращения: 05.02.2014).
4. В Чувашии не убраным остаётся урожай на 1,2 млрд рублей // Зерно Он-Лайн. Информагентство. 7.10.2011. URL: <http://www.zol.ru/z-news/showlinks.php?id=77849> (дата обращения: 05.02.2014).
5. Иванов В. Ниме против пожаров // Советская Чувашия. Эл. версия. 24.07.2013. URL: <http://sovch.chuvashia.com/?p=83501> (дата обращения: 05.02.2014).
6. Иванова М. Ниме в Шутнерово // Советская Чувашия. Эл. версия. 04.06.2013. URL: <http://sovch.chuvashia.com/?p=80965> (дата обращения: 05.02.2014).



7. Матвеев Г. Б. Об этничности и этнических ценностях материальной, духовной и соционормативной культуры // Проблемы национального в развитии чувашского народа. Сб. статей. Чебоксары, 1999. С. 161–172.

8. Матвеев Г. Б. Чувашское народное зодчество: от древности до современности. Чебоксары, 2005.

9. Методом традиционного нима отремонтировали клуб // Чувашия-BIZ. 25.06.2008. URL: <http://www.chuvashiya.biz/news/835.html> (дата обращения: 05.02.2014).

10. Михайлова Е., Иванова Е., Владимиров В. Памятник погибшим воинам в Чебоксарах возведут методом нима // Государственная телевизионная и радиовещательная компания. Сайт организации. 13.11.2013. URL: <http://chuvashia.rfn.ru/rnews.html?id=59473&cid=7> (дата обращения: 05.02.2014).

11. Никольский Н. В. Собр. соч. в 4 тт. Т. 1. Чебоксары, 2004.

12. Новости Чубаевского поселения: способом «нима» сельчане поставили сруб // Урмары.ру. Сайт Урмарского района. 04.05.2012. URL: <http://supaskar.urmary.ru/index.php?newsid=6617> (дата обращения: 05.02.2014).

13. Обращение к жителям Чувашии Президента республики М. В. Игнатьева // Единая Россия. Чувашское региональное отделение. Официальный сайт. URL: <http://www.edinros21.ru/?id=49230> (дата обращения: 05.02.2014).

14. Павловский Н. Для развития чувашского народа в современных условиях нужна общероссийская чувашская организация (личная страница) // ВКонтакте. Социальная сеть. URL: http://vk.com/topic-2191458_19401599 (дата обращения: 05.02.2014).

15. Песни средненизовых чувашей. Сост. М. Г. Кондратьев. Чебоксары, 1993.

16. Полевые материалы экспедиции автора (далее ПМА) 1, 2014 г. Самарская область. с. Девлезеркино Челно-Вершинского р-на (информанты: Ягафова Л. Я., 1940 г.р., Епифанова В. Е., 1939 г.р., Шайбулатова О. Я., 1936 г.р., Ягафов А. Л., 1940 г.р.), г. Самара (Осипова Н. П., 1964 г.р., Глухова В. В., 1963 г.р.).

17. ПМА, 2000 г. Оренбургская область. с. Пронькино Сорочинского р-на.

18. ПМА, 2013 г. Республика Казахстан. г. Павлодар (информанты: Кузьмина М. И., 1936 г.р., Волкова Л. И., 1937 г.р.).

19. ПМА, 2011 г., Республика Беларусь, г. Минск (информанты: Миллина З. И., 1958 г.р., Михайлов Ю. Т., 1948 г.р.).

20. ПМА, 2013 г., г. Нарва (Эстония) (информанты: Григорьева Л. Г., 1951 г.р., Тяхин С. П., 1951 г.р.).

21. Резюкова О. 9 мая отметят на народные деньги // Российская газета. Эл. версия. 07.05.2009. URL: <http://www.rg.ru/2009/05/07/reg-volga-ural/mai.html> (дата обращения: 05.02.2014).

22. Тимофеев Г. Т. Тăхăръял (Сёве таврашёнчи чăвашсем). Этнографи очерксемпе халăх сăмахлăхĕ [Девять деревень (Свияжские чувашы) Этнографические и фольклорные материалы]. Шупашкар, 1972.

23. Филиппов В. Р. Чувашия девяностых. Этнополитический очерк. М., 2001.

24. Фокин П. П. Помочь // Чувашская энциклопедия: в 4 т. Чебоксары, 2009. Т. 3: М–Се.

25. Фокин П. П. Помочи молодежные // Чувашская энциклопедия: в 4 т. Чебоксары, 2009. Т. 3: М–Се.

Поступила в редакцию 14.03.2014



E. A. Yagafova

Nime / Mime – Chuvash Mutual Aid Custom: From Traditional to Contemporary

The article examines the functioning of the mutual aid institute in the traditional Chuvash community, its transformation within contemporary culture, manifestations of mutual aid forms in various areas inhabited by Chuvashs (including diaspora groups in the near abroad).

Keywords: custom, mutual aid, *nime / mime*, Chuvash, traditional, contemporary.

Ягафова Екатерина Андреевна,

доктор исторических наук, профессор,

Поволжская государственная социально-гуманитарная академия

443099, Россия, г. Самара, ул. М. Горького, 65/67

E-mail: yagafova@yandex.ru, yagafova@mail.ru

Yagafova Ekaterina Andreyevna,

Doctor of Sciences (History), Professor,

Samara State Academy of Social Sciences and Humanities

443099, Russia, Samara, M. Gorky St., 65/67

E-mail: yagafova@yandex.ru, yagafova@mail.ru

РЕЦЕНЗИИ

УДК 398(=511.131)(049.32)

Л. А. Волкова

РЕЦ. НА: *АЛЕКСАНДРОВ Ю. В.*

ОБЫЧНОЕ ПРАВО УДМУРТОВ (XIX – НАЧАЛО XX вв.):

ДИСС. РАБОТА НА СОИСК. УЧЕН. СТ.

КАНД. ИСТОРИЧ. Н. ИЖЕВСК, 1998. 216 СТР.: ПРИЛОЖ.



Исследование традиционной культуры народов является одним из основных направлений отечественной этнографии. Важное место в них занимает и так называемая нормативная этнография, изучающая этнокультурные особенности соционормативных установок в их историческом развитии. Диссертация Ю. В. Александрова, посвященная характеристике и анализу комплекса юридических обычаев традиционного удмуртского социума на протяжении XIX – нач. XX вв., вполне укладывается в данную проблематику.

В условиях сложившейся в стране кризисной ситуации, охватившей и сферы общественного бытия, обращение к опыту традиционной правовой культуры, гарантировавшей стабильное функционирование индивида и общества в целом, представляется весьма важным и злободневным. Особую значимость приобретает изучение институтов местного самоуправления, регулирующих повседневные, сиюминутные взаимоотношения людей в микросоциуме, в конкретном случае – удмуртской сельской общине. Актуальность такой постановки проблемы значима в теоретическом плане. Как показывает подробнейший историографический анализ, в водном разделе диссертации, существует небольшое количество работ, рассматривающих юридические сюжеты в контексте характеристики удмуртского этноса, однако специальные разработки в этой области отсутствуют. Не вызывает сомнений и практическая актуальность выбранной темы, поскольку дальнейшее игнорирование изучения и использования традиционной правовой культуры этносов (наряду с другими негативными факторами) усугубляет и без того сложные внутри- и межэтнические противоречия и отношения в нашей стране в целом, и республике в частности.

Научная новизна работы заключается в своевременной постановке самой проблемы (системная историко-этнографическая характеристика института обычного права удмуртского социума XIX – нач. XX вв.), как объекта исследования и в решении конкретных задач, а именно – изучение системы традиционных правоотношений в рамках:



- а) община – семья – индивид;
- б) удмуртский этносоциум – иноэтничное окружение;
- в) семья – община – официальное законодательство и институты власти.

На первый взгляд, прослеживается некоторое внутреннее противоречие в целеполагании и ее конкретном осуществлении. Оно возникает, очевидно, вследствие частого использования термина «система» («системная характеристика» «приведение в систему» и др.) в разных смысловых контекстах. Однако эти понятия не являются в диссертации тождественными. В первом случае подразумевается изучение целостного образования с множеством закономерно связанных друг с другом элементов, а во втором – установление определенной последовательности изучаемых этнографических явлений.

Каждая из трех глав диссертации Ю. В. Александрова посвящена самостоятельной проблеме. В первой главе выявляется специфика удмуртской общины «бускель» в социально-экономической и религиозно-обрядовой жизни, характеризуются механизмы осуществления функций сельского схода «кенеш», анализируется нормативная культура в сфере общинных форм взаимопомощи «веме». Казалось бы, для удмуртской аграрной истории и этнографии эти темы не новы: В. Е. Майер, М. М. Мартынова, М. В. Гришкина, Г. А. Никитина и др. неоднократно обращались к ним. Тем не менее диссертант определил свою исследовательскую нишу, рассматривая жизнь общины сквозь призму реализации норм обычного права. Обширная база документальных и этнографических источников позволяет ему проследить эволюцию и трансформацию общины под воздействием бурных исторических событий кон. XIX – нач. XX вв. Представляется вполне закономерным заключение о том, что удмуртская община, несмотря на свою относительную «закрытость», не была замкнута в себе самой. Происходило активное и разнообразное взаимодействие как с органами государственной власти, так и с иноэтничным и иноконфессиональным окружением.

Несомненная удача автора – содержание второй главы, посвященной традиционному семейному праву. Особое внимание Ю. В. Александров уделяет таким аспектам, как типология семьи, внутрисемейная нормативная этика, проявляющаяся, в частности, в имущественных взаимоотношениях, регламентации стереотипов повседневного-будничного и обрядово-праздничного поведения. Семья характеризуется не только как крестьянский двор, производственно-тягловая единица или хозяйственно-бытовой элемент общины, а в первую очередь – как институт осуществления норм обычного права, институт социализации личности и звено аккумуляции и передачи этнической информации. Соискатель подробно исследует иерархию семьи и приходит к выводу, что в исследуемый период на ее вершине находился глава «кузё», чей авторитет и власть подкреплялись его супругой.

Досадно, что анализу места и роли женщины в удмуртской семье и особенно в общине уделено немного внимания. Данная тема, представляющая несомненный интерес, в удмуртской этнографии пока недостаточно исследована. Архивные документы и полевые материалы показывают, что удмуртская женщина во все времена проявляла себя как полноправный член жизни социума, более того, могла высказывать мнение, отличающееся от ‘мужских’ правил. Вот небольшой пример (полевая информация получена нами в совместной с Ю. В. Александровым



этнографической экспедиции). Женщины-члены «кенеш» отказывались от физического наказания проштрафившегося однообщинника (битье вора розгами), аргументируя тем, что женщина дает жизнь человеку и не вправе ее отнимать.

Односторонне негативно, с опорой лишь на мнение М. Н. Харузина, трактуется автором социально-правовое положение примака «пыртос». Между тем архивные документы свидетельствуют о распространенности этого явления в удмуртской общине, особенно со вт. пол. XIX в. Можно отметить, что по сравнению с соседями – русскими и татарами – удмурты не столь однозначно негативно воспринимали институт примачества. Поскольку по традиционному праву одиноким мужчинам-новосёлам земля не предоставлялась, их охотно принимали в общество в качестве рабочей силы. Примак по-разному реагировал на свой ущербный статус в общине. Распространенным способом превращения его в полноправного хозяина/домохозяина являлась женитьба, с обязанностью «содержать сирот до совершеннолетия». Этот фрагмент дополняет в целом справедливый вывод о демократичных формах семейных отношений удмуртов. Благодаря строгой регламентации всех сфер жизнедеятельности человека, в том числе наличия целого комплекса стереотипизированных норм поведения и коммуникации, индивидуум 'знал свое место' в семье, гендерном круге и общине.

Представленный в диссертации материал стимулирует дальнейшее изучение семейной и общинной психологии, атмосферы взаимоотношений, нравственно-этических представлений сквозь призму обычного права.

Ю. В. Александров не оставляет без внимания несправедливо забытый в удмуртской этнографии сюжет – семейно-родовые значки собственности «пусы». Систематизация материала (к сожалению, механизм ее осуществления остался за рамками диссертации) позволяет автору сделать примечательный вывод: первоначальная полифункциональность и семантика этих знаков постепенно утрачивается и уже в период XIX – нач. XX вв. представляет собой не столько родовой знак, сколько личный, индивидуальный. Тем не менее этот элемент нормативной культуры себя полностью не изжил, сохранившись в весьма трансформированном виде в сельской местности. Более того, добавим: сегодня мы наблюдаем закрепление единого вида семейного знака и повтор его с некоторыми добавлениями в индивидуальном исполнении. Представляется, что автор мог бы расширить полевые изыскания в этом ключе.

Особую, неисследованную и не менее интересную часть диссертационной работы занимает изучение юридического статуса индивида в системе обычного права и самого феномена обычного, традиционного права. Этим философско-этнологическим аспектам посвящена третья глава. На основе анализа опубликованных дореволюционных этнографических работ и архивных документов автор приходит к выводу о 'размытости' статуса индивида в общинном правосознании и в юридических нормах удмуртского общества исследуемого периода. Объяснение такого явления Ю. В. Александров справедливо находит в традиционно-культурных нормативах семейно-общинных отношений, которые не персонифицируют субъектов указанных взаимодействий. Вместе с тем автор отмечает индивидуализирующий фактор капитализма. Однако представляется, что данный аспект темы нуждается в дополнительной разработке. Необходимо



исследовать влияние институтов «индустриальной» культуры (например православной церкви, школьного образования), роль которых возростала в правосознании личности, превращая ее в «юридическую личность».

Итак, диссертационное исследование показало, что удмуртское обычное право «сям» представляло собой отлаженную, многофункциональную систему, позволяющую этносу – общине – индивиду реализовать себя в морально-правовом кодексе и гарантировало правовое обеспечение существующего миропорядка и человека. Исследованный институт является нерасчлененным единством морально-этнических норм, предписаний, обычаев, ментальности, характера, темперамента, обрядов и ритуалов, способствующих этносоциализации и межпоколенной передачи этничности. Несомненна практическая значимость диссертации. Ее материалы заслуживают использования в научных трудах обобщающего характера по истории и этнографии удмуртов, в частных исследованиях по обычно-правовым институтам, в преподавательской деятельности вузов. Некоторые выводы могут быть полезны в организации механизмов местного самоуправления в современных сельских обществах республики и в соседних территориально-административных образованиях, где компактно проживают удмурты.

Диссертация «Обычное право удмуртов (XIX – начало XX вв.)» отвечает требованиям, предъявляемым к кандидатским диссертациям, а ее автор, Юрий Владимирович Александров, заслуживает присуждения ученой степени кандидата исторических наук.

Отзыв Л. А. Волковой, кандидата исторических наук, доцента кафедры отечественной истории Глазовского государственного педагогического института им. В. Г. Короленко, обсужден и утвержден на заседании кафедры отечественной истории 08.12.1998.

Поступила в редакцию 18.03.2014

L. A. Volkova

Review of: Alexandrov Yu. V. Customary Law of the Udmurts (XIX – Early XX Centuries): the Dissertation for Scientific Degree of the Candidate of Historical Sciences. Izhevsk, 1998. 216 p.

Волкова Люция Аполлосовна,
кандидат исторических наук, профессор,
ФГБОУ ВПО «Глазовский государственный педагогический институт
им. В. Г. Короленко»
427621, Россия, г. Глазов, Первомайская ул., д. 25
E-mail: snovaluyciya@mail.ru

Volkova Lyutsiya Apollosovna,
Candidate of Sciences (History), Professor,
Glazov State Pedagogical Institute
427621, Russia, Glazov, Pervomayskaya St., 25
E-mail: snovaluyciya@mail.ru

Т. И. Останина

РЕЦ. НА: ПЮРИЯЙНЕН Д. М.

**НАСЕЛЕНИЕ УЕЗДНОГО ГОРОДА САРАПУЛА
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В.:
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ. ИЖЕВСК, 2013. 352 С.**



Благодаря междисциплинарным связям современная наука обращается к ранее не изученным, но весьма актуальным проблемам. Генезис городов Камско-Вятского региона, как сложного социокультурного явления, до сих пор относился к незаполненной лакуне региональной историографии.

Сарапул является одним из первых городских поселений, появившихся и активно развивавшихся на территории Камско-Вятского региона. К сожалению, комплексный анализ его истории и культуры профессиональными историками начат только в последнее время. До сих пор исследователи освещали отдельные аспекты развития города: историю предпринимательских династий, купеческого сословия, отдельных ярких личностей, исторические процессы, топографию и др. Целенаправленное, углубленное исследование, выполненное на большой источниковедческой базе, Д. М. Пюрияйнен представляется актуальным и необходимым для восполнения одного из пробелов в региональной историографии. Монография, состоящая из введения, трех глав и заключения, дополнена оригинальными фотографиями. А большой массив табличных материалов ярко иллюстрирует выводы автора.

Город – это сложное социокультурное явление: многоликое и разноплановое. Пытаясь наиболее полно представить его сущностные черты, автор затрагивает широкий спектр тем, многие из которых лишь обозначены и требуют дальнейшего более детального изучения. Поэтому к достоинствам работы можно отнести постановку новых историографических проблем, открытие широкого поля для региональных исследований.

Автор делает акцент на городской повседневности пореформенной эпохи, реконструированной на широком архивном материале. Метод персонификации позволил восстановить биографии наиболее ярких личностей города, ранее не освещавшиеся в региональной историографии. Стремясь выявить общие и особенные тенденции на фоне развития городов России, автор ставит



перед собой задачу выявить происхождение и социальный статус жителей прикамского города, вскрыть особенности их социально-психологического и экономического поведения, понять насколько «типичными» представителями своей эпохи они были и в то же время выявить их уникальные, неповторимые социальные черты. Кроме того, автором сделан акцент на определении места Сарапула в региональном и всероссийском историческом процессе: насколько активно он вошел в процесс модернизации империи или, отрезанный бездорожьем и лесами, развивался в изоляции с заметным отставанием от центра. На все эти и другие вопросы автор предлагает свои ответы, многие из которых приглашают читателя к дискуссии и более полному и глубокому изучению региональной истории.

Все части книги логически выстроены и взаимосвязаны между собой. В первой главе комплексно представлен процесс трансформации Сарапула из патриархального селения в индустриальный город. Автор делает небольшой экскурс в прошлое, дает географическую характеристику, оказавшую большое влияние на формирование капитала и становление индустрии (главным образом кожевенно-обувного производства). Анализируя сущностные черты модернизации поселения, Д. М. Пюрияйнен вскрывает не только достижения (например, в экономической сфере), но и социальные проблемы (коррупционность чиновников, пьянство, проституция, болезни и др.).

Исследуется влияние модернизации не только на производственную сферу, но и на инфраструктуру города, его санитарное состояние, культуру и мировоззрение. Показан процесс вхождения новаций в традиционную среду провинциального общества, который сопровождался социальными и экологическими конфликтами.

Центральное место в монографии занимает проблема духовной трансформации общества, чему посвящена вторая, наиболее масштабная, глава монографии. Социально-психологический облик сарапульчан рассмотрен сквозь изменение религиозных, национальных, общественных установок населения. Важным представляется вывод автора о наличии в городе сильной старообрядческой общины, которая заметно влияла на формирование нравственно-духовной атмосферы и мировоззрения местного населения.

Наиболее красочной следует признать третью главу монографии, где рассматривается изменение культурно-бытового облика горожан. Особенно интересно, ярко и цельно представлена картина жизни мещан: полярного и разрозненного городского сословия. Картины из повседневности делают книгу живой, реалистичной, помогают пониманию истории современным читателем. Досуг горожанина показан сквозь призму общественных организаций, которые играли важную роль в нач. XX в., транслируя социальные нормы индустриального общества через просвещение, благотворительность и организацию культурных мероприятий.

Исходя из сказанного, можно резюмировать, что монография Д. М. Пюрияйнен «Население уездного города Сарапула во второй половине XIX – начале XX в.: социокультурный аспект» представляет собой законченное научное



произведение достаточно высокого уровня. Это позволяет рекомендовать ее и тем, кто непосредственно изучает социокультурные вопросы истории России, и широкому кругу читателей – всем, кому интересна история его малой Родины!

Поступила в редакцию 18.02.2014

T. I. Ostanina

Review of: *Puriyajnen D. M. The Population of a District Town Sarapul in the Second Half of the 19th – Early 20th Century: Sociocultural Aspect. Izhevsk, 2013. 352 p.*

Останина Таисья Ивановна,
доктор исторических наук, профессор, старший научный сотрудник,
Национальный музей УР им. К. Герда
034426, Россия, г. Ижевск, ул. Коммунаров 287
E-mail: nmur@udmnet.ru

Ostanina Taisja Ivanovna,
Doctor of Sciences (History), Professor, Senior Research Associate,
National Museum of the Udmurt Republic named after K. Gerd
034426, Russia, Izhevsk, Communarov St., 287
E-mail: nmur@udmnet.ru

Ю Б И Л Е И

УДК 929(470.51)

А. Н. Голубкова, А. Г. Корепанов

**К 90-ЛЕТИЮ ГЕРМАНА АФАНАСЬЕВИЧА
КОРЕПАНОВА**



Герман Афанасьевич Корепанов – один из самых ярких композиторов Удмуртии. Его жизненный путь охватил несколько этапов в формировании удмуртской музыкальной культуры: начальный период (1930-е гг.), когда первые шаги делал Хор радио, Ансамбль песни и пляски (впоследствии «Италмас») открывались музыкальные школы, ДХВД и т.д.; период 1950–1960-х гг., с его жанровой разновидностью музыкальных сочинений и довольно широкими исполнительскими возможностями; и, наконец, период 1970–1980-х гг., когда был создан Союз композиторов Удмуртии, проводились музыкальные фестивали, циклы концертов профессиональной музыки и т.д.

Г. А. Корепанов неотделим от эпохи становления профессиональной музыкальной культуры Удмуртии. «Эпоха становле-

ния, как правило, знаменуется резким подъемом национального духа, усилением инновационных свойств культурного мышления. В этом контексте фигура художника – первого профессионального деятеля культуры, основоположника – становится олицетворением высших этических и художественных представлений народа. Он воспринимается как личность, выводящая свою культуру в пространство „мировой цивилизации“», – пишет А. Маклыгин.

Для Г. Корепанова «становление» было сложным. Вернувшись с фронта, он оставляет военную профессию и уходит в отставку. Открывается возмож-



ность заняться музыкой, поэзией, прозой, эстетикой, философией. Кем быть? В юношеские годы Г. Корепанов заметно выделялся среди школьников своей привязанностью к книге, к чтению, к пробе пера и его решение поступить на филологический факультет было, видимо, неслучайным. Но вскоре он решительно меняет направление своей деятельности.

Началом формирования музыкального творчества Германа Корепанова явилась его хоровая деятельность. Он был одним из организаторов хорового профессионального исполнительского искусства, последователем Е. Молотковой, Д. Васильева-Буглая, составивших первые сборники удмуртских народных песен, имеющих практическое значение, участвовавших в организации хора удмуртского радио. «Эстафета» перешла к Г. Корепанову в 1947 г., когда он стал хористом, затем – художественным руководителем и дирижером хора радио. Молодой дирижер бережно относился к сложившимся традициям академического исполнения и сохранил репертуар, включающий обработки народных песен Д. Васильева-Буглая, оперную хоровую музыку Чайковского, Римского-Корсакова, но сразу определил для себя еще одно направление: создание и исполнение удмуртской массовой песни. Герман Корепанов вспоминает: «Мы исполняли обработки удмуртских народных песен Греховодова, Галкина, Васильева-Буглая и фрагменты из театральных спектаклей с музыкой Н. Голубева, Н. Греховодова, И. Галкина. Но от нашего хора ждали песен новых, разнообразных, которые бы являлись каким-то откликом на события дня, волновали и тревожили душу, согревали и одобряли, помогали в жизни. Я решил попробовать писать песни. Начал я с изучения поэтических сборников своих современников Г. Сабитова, М. Петрова, С. Широбокова».

Успех первых хоровых сочинений открыл Г. Корепанова. Его песни печатались в местных газетах, журналах. Появились публикации информационного характера. В 1967 г. из печати вышел сборник статей «Путь к удмуртской опере» с творческим портретом композитора, в книге «Музыкальная культура Советской Удмуртии» (1978) была предпринята попытка анализа хорового искусства Германа Корепанова. В 1994 г. написана монография «Герман Корепанов. Очерки жизни и творчества», но она не была опубликована.

Несмотря на то, что деятельность композитора в 1960-е гг. и выходит за пределы Удмуртии (работа в правлении Союза композиторов РСФСР и других музыкально-общественных организациях страны, решающих проблемы творческих союзов), для окружающих, для привычной музыкальной среды, он продолжал оставаться таким же простым и независимым. Была в нем, однако, вторая загадочность, «уход в себя». Не случайно его личность влекла внимание художника А. Холмогорова. Этот важный для истории удмуртской музыкальной культуры факт описывает В. Лоншакова: «...напрасно я искала Холмогорова, председателя Союза художников, в его кабинете. Найти его удалось в залитой солнцем студии. В рабочем костюме, испачканный красками, он трудился над своей картиной. „Я хочу изобразить композитора Г. Корепанова в момент его творческого раздумья“, – сообщил А. Холмогоров. В апреле 1961 г. портрет был представлен на выставке художников Удмуртии. Т. Лебедева пишет о портрете: «Художнику удалось передать сложный процесс творчества, состояние большой внутренней сосредоточенности своего героя».



Г. Корепанову было присуще свойственное многим известным творческим личностям умение предельно сосредоточиваться на работе, полностью концентрироваться на ней, отбрасывая в этот момент в сторону все, что ей мешало. Умение ставить перед собой большие цели и бесстрашно идти к их достижению, стремление постоянному самосовершенствованию сделало его выдающимся художником.

Творчество Г. Корепанова при беглом рассмотрении видится традиционным: привычные жанровые структуры, почти классическая четкость форм, песенность и певучесть мелодии. Однако при погружении в скрытые интонационные процессы, при рассмотрении творчества в контексте удмуртской культуры мы чувствуем яркий индивидуальный стиль композитора. Характеризуя стилевые черты в вокальной и инструментальной музыке Германа Корепанова, мы обращаем внимание на жанрово-интонационные сферы, связанные с песенно-хоровой культурой, романсами, оперным творчеством и инструментальными сочинениями, особенно симфониями.

Жанровая направленность творчества композитора во многом зависела от профессионального исполнительства, сложившегося в республике. Приоритетность Удмуртского драматического театра и профессиональных хоровых коллективов (со сложившимися исполнительскими традициями музыкальных спектаклей и хоровой классики), вероятно, определили в качестве ведущего жанра песенно-хоровое творчество.

Песенно-хоровое творчество Г. Корепанова уникально по разнообразию хорового письма. Вершиной хорового творчества являются крупные хоровые сочинения для хора а cappella. В них – мастерство хорового мышления: построение глубоко продуманной хоровой партитуры с учетом хорового голосоведения, использования рабочих диапазонов голосов, дыхания; влияние гармонической структурой, полифоническими формами изложения.

Одно из главных достижений композитора в хоровых сочинениях – решение проблемы «слова». «Творческий замысел композитора, пишущего вокальное произведение, определяется текстом: эмоциональная насыщенность, смысловое содержание, динамичность, сложенная в тексте, должны найти свое наиболее адекватное музыкальное выражение и оформление», – пишет известный хоровик, профессор Н. Данилин. Эти мысли близки Г. Корепанову. Можно вспомнить, что главным условием хорового пения он считал правильно осмысленное произношение текста и на репетициях объяснял смысл каждого слова.

Песня как вид хоровой музыки композитора тоже имеет ряд стиливых особенностей. Г. Корепанов ввел свое понимание музыкальной драматургии песни, как песни-миниатюры, песни-поэмы с обязательным оркестровым или фортепианным вступлением и включением. Для композитора важна полифоническая структура песни и сложная метрическая система, по терминологии В. Холоповой, «многоплановый метр», включающий ритмический рисунок мелодии, ритмический рисунок аккомпанемента, периодичность фигур аккомпанемента, повтор, группировку тактов и т.д.

Национальное начало, «национальная сущность» в творчестве Г. Корепанова раскрывается многообразно, многогранно, складывается индивидуально, но не



совсем поддается систематизации. Вероятно, это свойственно многим композиторам. В статье «О народном у Свиридова» И. Земцовский замечает: «Определить народное в произведениях Свиридова столь очевидно народных по языку и столь подчас разных по интонационно-творческому синтезу, необычайно трудно. Если мы не способны еще всецело преодолеть эти трудности, то мы можем попытаться хотя бы объяснить их».

Следует заметить, что до настоящего времени в качестве национальных черт в музыке Германа Корепанова рассматривается (особенно в педагогической практике) ограниченный круг явлений: интонации, прямо или косвенно связанные с народной песней, особенности ладовой структуры, цитирование удмуртских песенных мелодий. Иногда высказывается мнение о том, что композитор «не раскрыл архаику, экзотику удмуртской культуры, как это сделали эстонский композитор В. Тормис или башкирский композитор Р. Касимов», что он был «далек от этнографических истоков» удмуртской культуры. Дело не только в том, что композитор взял или не взял у удмуртского народа, а в том, что он привнес. В творчестве композитора можно заметить следование традициям удмуртской профессиональной культуры, связь с творчеством народов России, с отечественным искусством, с опытом европейского профессионализма.

Нити, идущие от древней удмуртской национальной культуры, с учетом лингвистических, эстетических параметров, осмыслением современной театральной драматургии, современного удмуртского романа, повести привели к созданию оперы. Своеобразие оперного творчества (оперы «Наталь» и «Мятеж», последняя в соавторстве с А. Корепановым) – в воплощении монументальных хоровых сцен, в интересной многокомпонентной музыкальной драматургии. Поиски темы, желание показать важные исторические события привели композитора к современному сюжету. Но Г. Корепанову чужда «фотографическая описательность». Он расставляет свои акценты в повести Ф. Кедрова «Катя» и создает трагедийную оперу. Можно высказать предположение, что глубокая, своеобразная музыкальная драматургия оперы «Наталь» еще не получила адекватного сценического воплощения. Зато сценическое решение оперы-хроники «Мятеж» осуществлено на очень высоком современном уровне с киноэффектами, стоп-кадрами, речевыми репликами и т.д. Именно профессиональный подход к сценографии оперы «Мятеж» дал возможность глубоко раскрыть авторскую идею, выразить наиболее полно и современно монументальность, героику, раскрыть основную позитивную мысль, показать живые характеры.

Отношение Германа Корепанова к удмуртскому фольклору, воплощение в творчестве фольклорных явлений можно назвать эстетически осмысленным, научным, философским. От фольклора в творчестве композитора идет восприятие интонации как «одушевленной осмысленной речи, характерной для данной эпохи». Г. Корепанов разделял точку зрения, что каждая эпоха вырабатывает характерные «звукокомплексы, которые не уступают по своей насыщенности смысловой словесной семантике». Б. Асафьев рассматривал интонацию в процессе ее развития. Он впервые ввел понятие «интонационный словарь» эпохи, под которым понимал «комплекс излюбленных музыкальных решений... отражающих развитие музыкального сознания и общества в данную эпоху». И неслучайно



в песенном искусстве, желая раскрыть «тему сегодняшнего дня», композитор обращается к интонациональному материалу, близкому современной удмуртской народной песне, преимущественно лирической.

В произведениях Германа Корепанова многое связано не с индивидуальностью какого-то частного фольклорного образа, а с особым способом понимать фольклорный язык. Это близко так называемым мифологическим представлениям, мифологической научной школе, согласно которой мифология, поэзия, язык происходят из «общего средоточия духа». Это близко понятию А. Потебни «о внутренней форме слова» и наблюдениям ученых о фольклорной и мифологической семантике тех или иных слов.

Композитор опирается на мифологические представления, существующие в народном искусстве. Можно предположить, что удмуртский фольклор обусловил приоритетность таких песенных видов, жанров в творчестве композитора, как песня о родном крае, лирическая песня, молодежная, определил их внутреннее «наполнение», обосновав понятия героического, драматического, юмористического.

В фольклоре семантика старых жанровых и интонационных формул заметно обновляется. Происходит переинтонирование. И. Земцовский отмечает, что «само переинтонирование следует понимать как музыкальную сущность жанровых и образно-содержательных метаморфоз». И. Земцовский выделяет две наиболее важные формы: простое переинтонирование и сложное. Можно высказать предварительные соображения: композитор, включая в оперу «Наталь» народно-песенный материал, не меняет жанровой природы фольклорного произведения, бережно относится к интонационному строю наиболее известных, часто исполняемых народных песен, работает серьезно и кропотливо над отдельными попевами, ритмическими формулами и т.д. Однако и массовом музыкальном жанре, например в песенном, мера интонационного новаторства иная, чем в опере. Новизна возможна здесь лишь в оправе привычного. Потому варьирование известных мотивов, попевок, их свежие сочетания важнее в этом случае, чем изобретение новых звукокомплексов. Интонационные формулы музыкального словаря становятся как бы «мостиком» от массового сознания к индивидуальному творчеству.

Тематика музыки композитора связана с речевыми интонациями удмуртского языка. Е. Назайкинский пишет: «Коммуникационные закономерности речи, навыки речевого общения в различных жанрах, в различных ситуационных контекстах являются весьма важными для восприятия музыки, для ее сочинения и исполнения». Композитор очень бережно относится к фонетическим и структурным особенностям удмуртского языка. Как звучат в удмуртском языке вопросительные фразы, что происходит с ударением, как складывается повествование? Именно верность звуковой структуре языка, как нам кажется, определяет интонационные особенности всегда яркой начальной песенной фразы. Вспомним почти речевую выразительность первой фразы песни «Бусьёсын шобырскизы». В то же время в песнях, написанных на русский текст, например в произведении «Мы – железный народ» на текст О. Поскребышева, совершенно другая просодия: композитор вслед за автором ставит словесное ударение на первом слоге («Сколько



раз нам грозили»)), подчеркивая тем самым смысловое значение всего песенного текста.

Многие интонационные комплексы в творчестве Г. Корепанова связаны с удмуртской поэзией. Ярким претворением поэтического слова, помимо хорового творчества и массовой песни, является романс. Если в песне фраза обобщенно раскрывает чаще всего смысл песенного поэтического текста, а жанровая характерность подтверждается партитурой песни, то в романсе внимание композитора обращено на индивидуализацию мелодической интонации, на ритмику стиха, на передачу нескольких оттенков литературного образа. Изменилось и соотношение между интонационным материалом и аккомпанементом, который взял на себя самостоятельную функцию раскрытия образного подтекста. Опубликовано семь романсов Г. Корепанова. И в каждом романсе находим индивидуальное решение проблемы музыкальной интонации и поэтического слова.

Герман Корепанов предпочитает удмуртскую поэзию 1940–1950-х гг. Языковед и талантливая удмуртская поэтесса Л. Айтуганова пишет: «В поэзии 40–50-х годов в композиционном строении стихов выявляются тенденции к гармонии, к внешней красоте стихотворения, на первое место выдвигается звуковая и ритмическая организация, направленная на музыкальное оформление стиха... Увлечение внешней стороной стихотворения приводило к монотонности, к упрощению образно-смыслового выражения». Вероятно, в романсе мы видим стремление к раскрытию внутренних, индивидуальных черт конкретного поэтического сочинения.

Проблема взаимодействия поэзии и музыки в современной отечественной науке решается комплексно в трудах Б. Асафьева, В. Васиной-Гроссман, Л. Мазеля, Е. Назайкинского, В. Холоповой: о поэтике, стилистике, стихосложении разработано в исследованиях Б. Томашевского, Ю. Лотмана, Л. Тимофеева; известны также работы лингвистов Н. Черемисиной, И. Ковтуновой. В отечественной романсовой культуре сложилось два направления в подходе к поэтическому тексту: метод обобщения речевых интонаций, когда «интонационная идея» стиха определяет собой все развитие мелодии (что свойственно Чайковскому, Рахманинову), и метод речевой конкретизации (что свойственно Даргомыжскому, Мусоргскому, Прокофьеву). Думается, что Г. Корепанов владеет и методом обобщения, и методом речевой конкретизации, достаточно назвать романсы «На холмах Грузии» и «Апрель». Романс «На холмах Грузии» написан в манере, которую Б. Асафьев именует «речитативом-беседой», В. Васина-Гроссман называет «рассказом-конфиденцией».

Еще одной вершиной творчества Г. Корепанова являются его симфонии. Множественность художественных решений, возникших в жанре отечественной симфонии в середине прошлого века, новый подход к содержанию, драматургии, вероятно, способствовали формированию индивидуального авторского стиля драматически-трагедийной симфонии со своеобразным подходом к тематическо-образному «показу» материала, конфликтности выявлению макротематических зон, своего понятия ритмического, тембрового тематизма и оркестрового письма.

Неоспоримо литературное дарование Г. Корепанова: оно подтверждается публицистической и научной деятельностью, поэтому, думается, с большим ин-



тересом будут прочитаны дневниковые записи Германа Афанасьевича, которые он вел на протяжении многих лет.

Деятельность Г. Корепанова удивительно многогранна и неотделима от художественной жизни республики, это мы стремились раскрыть в летописи событий его творческой биографии.

Поступила в редакцию 27.03.2014

A. N. Golubkova, A. G. Korepanov

To the 90th Anniversary of German Afanasjevich Korepanov

Голубкова Ариадна Николаевна,

кандидат искусствоведения, музыковед,
Удмуртский институт истории, языка и литературы
Уральского отделения РАН
426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4
E-mail: axi237@mail.ru

Корепанов Александр Германович,

композитор,
Союз композиторов УР
426004, Россия, г. Ижевск, ул. Удмуртская, 199
E-mail: agkorepanov@gmail.com

Golubkova Ariadne Nikolaevna,

Candidate of Arts, musicologist,
Udmurt Institute of History, Language and Literature
of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov St., 4
E-mail: axi237@mail.ru

Korepanov Alexandr Germanovich,

Composer,
Union of Composers of the Udmurt Republic
426004, Russia, Izhevsk, Udmurtskaya St., 199
E-mail: agkorepanov@gmail.com

Уважаемые коллеги!

Приглашаем вас к сотрудничеству в издании «Ежегодника финно-угорских исследований»

В «Ежегодник» принимаются статьи по следующим направлениям:

I. Процессы социальных изменений – технологии развития финно-угорских этносов

- Роль и место финно-угорских языков в учебных планах высших учебных заведений финно-угорских регионов РФ
- Изучение финно-угорских языков и литератур в ближнем и дальнем зарубежье
- Зарождение и формирование финно-угорской интеллигенции
- Особенности менталитета финно-угорских народов

II. Проблемы развития финно-угорских этносов

- История и перспективы развития финно-угорских языков
- Тенденции развития финно-угорских литератур
- Историко-культурное наследие финно-угорских народов
- Изучение финно-угорских языков и литератур в общеобразовательной школе

III. Инновации в системе социальных изменений

- Роль окружающей среды в формировании социально активной личности
- Основные социальные изменения в финно-угорских республиках под влиянием глобализации и ее последствий
- Финно-угорские образовательные учреждения в современных условиях
- Реагирование финно-угорских образовательных и культурных учреждений на современные вызовы общества

Статьи, опубликованные в «Ежегоднике финно-угорских исследований», будут включены в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ) и размещены в Научной электронной библиотеке (eLibrary.ru).

Требования к оформлению статьи

Статья должна быть представлена в электронном виде (на дискете или по электронной почте) и обязательно в виде распечатанной на принтере копии формата А4 (14 шрифтом). Электронная версия записывается в формате Microsoft Word (версии 6.0, 7.0, 97) или RTF. Размер поля снизу, слева, справа – 2 см, сверху – 2,5 см. Страницы должны иметь сквозную нумерацию. Шрифт Times New Roman, размер шрифта 11 пт. Межстрочный интервал – одинарный. Красная строка 0,75 см. Переносы в словах не допускаются.

Рукописи должны быть тщательно выверены и отредактированы авторами.

Статья должна быть подписана автором или соавторами. К статье необходимо приложить рецензию за подписью профессора или руководителя Вашей кафедры.

Объем рукописи статьи (включая таблицы, список литературы, подписи к рисункам и рисунки) не должен превышать по техническим и естественным наукам более 0,5 уч.-изд. л. (12 стр. 11 шрифтом); по гуманитарным не более 1 уч.-изд. л. (24 стр. 11 шрифтом); для информационных публикаций и рецензий – 1–5 стр.;

для рекламы – 0,5–1 стр. Объем рисунков не должен превышать 1/4 объема статьи. Ссылки на источники в тексте даются в квадратных скобках, например: [1], [1. С. 5].

Порядок расположения частей статьи:

классификационные индексы Универсальной десятичной классификации (УДК)

(11 шрифт, прямой светлый);

инициалы и фамилия автора (11 шрифт, жирный строчной);

название статьи (11 шрифт, жирный строчной);

аннотация статьи (3–5 предложений – 10 шрифт, прямой светлый);

ключевые слова (10 шрифт, светлый курсив, сами слова (5–7 слов) – прямым светлым);

текст статьи (11 шрифт. Заголовки набрать в левый край, 11 шрифт, жирный строчной. Подзаголовки, если таковые есть, набираются в тексте – 11 шрифт, жирный курсив);

примечания (10 шрифт);

поступила в редакцию (дата ставится отв. редактором выпуска, 10 шрифт);

инициалы и фамилия автора на английском языке (10 шрифт, курсив жирный строчной);

название статьи на английском языке (10 шрифт, жирный строчной);

аннотация на английском языке (10 шрифт, прямой светлый);

ключевые слова на английском языке (10 шрифт, светлый курсив, сами слова – прямым светлым);

сведения об авторе (фамилия, имя, отчество – 10 шрифт, жирный строчной. Ученая степень, должность, место и адрес работы. E-mail – 10 шрифт, прямой светлый).

Таблицы и рисунки нумеруются в порядке упоминания их в тексте, каждая таблица и рисунок должны иметь свой заголовок (жирным строчным) (текст таблицы набирается 10 шрифтом). В рукописи карандашом указываются места расположения таблиц и рисунков.

Сокращения. Разрешаются лишь общепринятые сокращения: названия мер, физических, химических и математических величин и терминов и т.п. Все сокращения должны быть расшифрованы, за исключением небольшого числа общеизвестных. Названия учреждений при первом упоминании в тексте даются полностью, и рядом в скобках приводится их общепринятое сокращение; при повторных упоминаниях дается сокращенное название. *Пример:* Удмуртский государственный университет (УдГУ), повторно – УдГУ, в Гербарию УдГУ и т.д.

Благодарности. В этой рубрике выражается признательность частным лицам, сотрудникам учреждений и фондам, оказавшим содействие в проведении исследований и подготовке статьи, а также указываются источники финансирования статьи.

Литература оформляется в соответствии с ГОСТ 7.0.5-2008.

За правильность и полноту представления библиографических данных ответственность несет автор.

Дополнительная информация:

426034, Ижевск, ул. Университетская 1, УдГУ, корп. 2 (ФУНОЦГТ)

тел./факс: 8 (3412) 916-276

e-mail: rvkir@mail.ru

Анатолий Васильевич Ишмуратов (зам. гл. редактора)

Роза Владимировна Кириллова (отв. секретарь)

Научное издание

Ежегодник финно-угорских исследований

«Yearbook of Finno-Ugric Studies»

Выпуск 2

Составители – *А. Е. Загребин, А. В. Ишмуратов, Р. В. Кириллова*

Дизайн обложки – *Л. Н. Загуменова*

Оригинал-макет – *И. В. Широбокова, Н. Ю. Юрпалова*
(Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН)

Сдано в производство 23.04.2014. Печать офсетная.

Формат 70х108/16. Усл. печ. л. 11,9. Уч.-изд. л. 9,6.

Тираж 300 экз. Заказ №

Издательство «Удмуртский университет».
426034, Ижевск, ул. Университетская, 1, корп. 4.
Тел./факс: +7 (3412) 500-295, e-mail: editorial@udsu.ru

Типография ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет».
426034, Ижевск, ул. Университетская, 1, корп. 2.
Тел. 68-57-18.