
Е. В. Попова

СЕМЕЙНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ БЕСЕРМЯН



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

Е.В. Попова

**СЕМЕЙНЫЕ
ОБЫЧАИ
И ОБРЯДЫ
БЕСЕРМЯН**
(конец XIX–90-е годы XX вв.)

Ижевск 1998

ББК 63. 5(2)
П 58

Печатается по решению ученого совета Удмуртского института истории,
языка и литературы УрО РАН и НИСО УрО РАН

Ответственный редактор:

Г. А. Никитина, кандидат исторических наук

Рецензенты:

Л. А. Волкова, кандидат исторических наук
В. Ф. Сабреков, кандидат экономических наук

Попова Е. В.
П 58 Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX—90-е годы
XX вв.): Монография. — Ижевск: Удмуртский институт истории,
языка и литературы УрО РАН, 1998. — 241 с.: ил., фото.
ISBN 5-7691-0723-5

Монография посвящена описанию и анализу семейных обрядов бесермян — этносу, проживающему на севере Удмуртии. Рассмотрены традиционные родинные, свадебные и похоронно-поминальные обряды, а также их современное бытование. Работа написана преимущественно на полевых этнографических материалах, вводимых в научный оборот впервые.

П $\frac{5050000000 - 66(97)}{8П6(03) - 97}$ — 15 — 98

ББК 63. 5(2)

ISBN 5-7691-0723-5

© Попова Е. В., 1998
© УИИЯЛ УрО РАН, 1998

ВВЕДЕНИЕ

√Бесермяне (самоназвание: *бесер, бесерман*)* – этническая группа, проживающая в полиэтничном и поликонфессиональном округе на северо-западе Удмуртии в бассейне реки Чепца. Они сохраняют этноним, этническое самосознание, особенности в материальной и духовной культуре, говорят на бесермянском наречии удмуртского языка. Всесоюзная перепись населения 1926 года была последней, которая зафиксировала бесермян как самостоятельный этнос и зарегистрировала их в количестве 10 035 человек в Вотской автономной области и Вятской губернии. При последующих переписях они были причислены к удмуртам, что в определенной мере послужило основанием считать культуру бесермян аналогичной культуре удмуртов, а также поводом для официального отказа от их изучения.

До сих пор многие вопросы, связанные с этногенезом и этнической историей бесермян, особенностями религиозных верований, материальной и духовной культурой, формированием их наречия остаются открытыми и дискуссионными.

Одной из слабо изученных проблем остается и семейно-бытовая обрядность. Между тем семейные обычаи и обряды составляют неотъемлемую часть культуры любого народа и представляют исключительный интерес для истории развития духовной культуры, общественных отношений, обычно-правовых, религиозных воззрений. Они сопровождают наиболее важные моменты в жизненном цикле человека, определяют и отражают его место и роль в семейно-родственных взаимоотношениях.

Претерпевая неизбежный процесс исторической эволюции и трансформации, семейные обряды и обычаи продолжают сохранять многие традиционные черты; в значительной степени определяют современную семейно-бытовую культуру, несут большой

* Здесь и далее термины даны на бесермянском наречии

эстетический и воспитательный заряд, выступают как одно из средств этнического самовыражения. Они остаются одной из актуальных тем этнографических исследований, что обусловлено их спецификой в современных условиях и ролью в семейно-бытовом укладе¹. Вместе с тем, они также продолжают составлять один из компонентов, определяющих этническую специфику культуры любого народа².

Изучение семейно-бытовой обрядности имеет немаловажное значение и с точки зрения практики. Актуальность подобного рода исследований обусловлена новациями и необходимостью дальнейшего развития современной обрядности.

В этнографической литературе понятие “обычай” трактуется как некое социальное правило, норма поведения, а “обряд” – как одна из форм регламентации поведения человека в обществе, реализация той или иной нормы в конкретном действии³. В свою очередь, термин “семейная обрядность” относится к комплексам регламентированных обычаем действий, представляющих ритуальное оформление основных событий в жизни человека от его рождения до смерти⁴.

Описание традиционных обрядов и анализ их современного бытования требует краткого историко-этнографического обзора и анализа проблемы⁵. Необходимо отметить, что авторы публикаций о бесермянах прежде всего ставили перед собой цель – выяснить их происхождение, что во многом определяло и характер работ или разделов, где имелись сведения о народе.

Материалы о бесермянах публиковались в различных изданиях, начиная с середины XIX в. Обычно это были небольшие описания быта и одежды, сделанные путешественниками, местными священниками, краеведами и этнографами.

Первые упоминания о бесермянах в научной литературе появились с основанием Русского географического общества (РГО). Материалы о них публиковались в связи с характеристикой различных регионов и описанием культуры народов, проживавших в пределах России. В 1852 году Обществом издана составленная П. И. Кеппеном этнографическая карта Европейской России. В книге, которая дополнила карту, П. И. Кеппен привел сообщения и о бесермянах, отметил их численность и расселение, а также сведения о них, приведенные ранее участниками Академических экспедиций. Автор пишет о бесермянах в одном разделе с удмуртами, считая, что они не имели никакого отношения к татарам⁶.

В 1859 году в “Вестнике РГО” была опубликована статья священника В. Шестакова о Глазовском уезде и народах, проживавших в нем, где небольшой раздел посвящен бесермянам. В. Шестаков привел описание женской и мужской одежды, отметил ее сходство с одеждой татар и удмуртов, при этом выявил общие черты в культуре и верованиях бесермян как с удмуртами, так и с татарами. Это послужило основанием для утверждения “что бесермяне – это крещеные татары и составляют смесь с вотяками, так как некоторые из них женаты на вотячках”⁷.

Русское географическое общество сотрудничало с корреспондентами из разных регионов, которые присылали свои сообщения с описанием быта и верований народов. Так, в архиве РГО хранятся материалы, представленные священником села Укан К. А. Сатрапинским, где описан быт прихожан – бесермян и северных удмуртов⁸. Автор дает пояснение, что, бесермяне, проживающие в приходе, – “новокрещеные из магометан”⁹. Относительно их появления в Глазовском уезде и, в частности, в Уканском приходе отмечает, что они являются переселенцами из Слободского уезда и других мест, “только поселенцы в здешнем краю позднее вотяков”¹⁰. Следует отметить, что даже в рукописях, представленных в РГО примерно в один и тот же период, как светскими лицами, так и священниками, относительно бесермян и их вероисповедания даются разные примечания. Так, в “Этнографическом описании Глазовского уезда” (1854 г.) священника села Святицкого Иоанна Попова указано, что это “новокрещеные из смешавшихся племен вотского и татарского...”¹¹. А в описании Вятской губернии Николая Постникова, отправленного в РГО в 1859 году, читаем: “Бесермяне... народ особого племени отличного от финского и от татарского. Живут довольно опрятно, удаляются от других народов; говорят в домашнем быту по вотски, но знают татарский. Все язычники”¹².

В этнографическое изучение бесермян внесло свой вклад основанное в 1878 г. Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете. В 1901 г. в “Известиях” Общества была опубликована статья И. С. Михеева. Автор выявил в обрядах пережитки ислама и обратил особое внимание именно на этот аспект, и выдвинул предположение, что бесермяне – крещеные татары¹³.

Во второй половине XIX в. небольшие сообщения о бесермянах были опубликованы в обобщающих работах по истории Вятского края. Авторы писали о них как о своеобразной народности, отличающейся от соседей – удмуртов и татар, и ставили

вопрос об их происхождении и появлении в пределах Вятской губернии¹⁴.

Сведения о расселении и численности бесермян содержатся в статистических сборниках и списках народов, проживавших в России¹⁵; в географических описаниях Вятской губернии¹⁶. Различные исторические документы о бесермянах имеются и в Трудах Вятской ученой архивной комиссии¹⁷.

Материалы о бесермянах публиковались также в энциклопедических словарях и справочниках, которые содержали сведения относительно расселения, быта, пережитков ислама и язычества в религиозных обрядах¹⁸. Авторы статей выдвигали гипотезы о происхождении бесермян. Так в энциклопедическом словаре Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона без всяких аргументов утверждается, что “бесермены инородческое племя монгольского происхождения, живущее в Глазовском уезде Вятской губернии”¹⁹. В Большой энциклопедии под редакцией С. Н. Южакова отмечено, что “бесермяне (бесермены) – малоизученные инородцы помесь вотяков и татар”²⁰.

Вопрос о необходимости изучения бесермян был поставлен на VIII археологическом съезде в Москве в 1890 году в докладе казанского этнографа И. Н. Смирнова, в связи с актуальностью исследования проблемы, не представляют ли бесермяне “остатки болгарских колоний в пределах Чепцы” По мнению И. Н. Смирнова, бесермяне, возможно, являются народом тюркского происхождения, появившимся в бассейне Чепцы ранее татар и испытавшим сильное влияние удмуртов. При этом автор справедливо отмечает, что при неизученности вопроса, устанавливать абсолютные параллели между этими двумя народами “представляется совершенно невозможным”²¹.

Изучение бесермян и сбор научного материала рассматривались как одно из направлений в местном краеведении. При содействии Кукарского образовательного общества Яранского уезда Вятской губернии антропологические измерения среди бесермян Люкской и Глазовской волостей были проведены М. М. Хомяковым, который полагал, что эти исследования могут пролить свет в изучение происхождения бесермян. По результатам исследований автор сделал вывод, что они представляют собой отдельную народность, не имеющую ничего общего ни с казанскими татарами, ни с чувашами, и отличаются в некоторой степени от удмуртов, особенно северных. Автор справедливо отметил, что “бесермяне все говорят по вотски; обычай, весь уклад жизни тоже вотский с примесью кое-каких татарских пережитков”²².

Единственной обобщающей работой является статья “Бесермяне. Опыт этнографического исследования”, написанная в конце XIX столетия сотрудником Вятского статистического комитета, губернским секретарем Н. П. Штейнфельдом²³. В основу работы положены личные наблюдения автора, сделанные в мае 1894 года во время специальной поездки в село Ежево Глазовского уезда, что, несомненно, является огромной ценностью этой работы. Общие черты в культуре бесермян и чувашей, по мнению автора, можно объяснить общим происхождением или длительным совместным проживанием в пределах Булгарского государства. Материалы, опубликованные Н. П. Штейнфельдом, неоднократно заимствовались последующими исследователями и частично помещались в справочных изданиях. Статья и ныне остается единственным наиболее полным описанием культуры бесермян.

Материалы о бесермянах периодически появлялись также в различных изданиях о народах Поволжья, этнографических описаниях края. Небольшую статью на основе ранее вышедших публикаций и рукописей РГО опубликовал казанский профессор Н. В. Никольский в своей работе о народностях Поволжья, где он отметил, что это народ тюркского происхождения²⁴.

Необходимость этнографического изучения бесермян неоднократно отмечал русский этнограф Д. К. Зеленин, которому принадлежит несколько работ по этой проблеме²⁵. В 1909 году при содействии РГО с целью этнографического изучения он объездил бесермянские селения Глазовского, Слободского и Сарапульского уездов. В ходе экспедиции были сделаны антропологические измерения и фотографии, описаны обычаи и обряды, собраны коллекции одежды и образцы вышивок²⁶. Собранный в этой экспедиции материал не был опубликован полностью²⁷.

Вопросы расселения бесермян и появления их в Вятской губернии, а также христианизация бесермян рассматривались П. Н. Лупповым. Результаты исследований печатались им в сборниках документов по истории Вятского края, в различных пособиях по краеведению для школ и справочных изданиях по Вятскому краю²⁸. В работах П. Н. Луппова имеются сведения и о слободской группе бесермян, проживавшей в Ярославской и Афанасьевской волостях (современные Слободской и Афанасьевский районы Кировской области)²⁹, сообщения о них редко попадали на страницы научных изданий. В 1928 г. П. Н. Луппов выступил с докладом о бесермянах на заседании русско-финской секции Комиссии по изучению племенного со-

става населения России при Академии Наук, в котором обобщил результаты своей многолетней работы по их исследованию³⁰.

Особый интерес многих ученых и краеведов вызывали пережитки мусульманских обрядов в религиозных верованиях бесермян, до середины XVIII века официально числившихся мусульманами, а с христианизацией северных удмуртов также обращенными в христианство. Тем не менее, они продолжали сохранять эти обряды до середины XX в. (а в части селений и в настоящее время), например, приглашали муллу весной для моления перед выгоном скота и началом посевных работ; обязательным было его участие на поминках по умершему и на общих календарных поминках; сохранялось табу на свинину, соблюдался мусульманский пост. Именно эти обычаи послужили для многих исследователей конца XIX и начала XX столетий основанием считать бесермян крещеными татарами. Так, священник А. Шерстенников в Вятских епархиальных ведомостях писал о сходстве бесермян с татарами и “переходе бесермян от своей мусульманской веры в христианскую” и высказал предположение, что бесермяне являются крещеными татарами³¹. Позже эта точка зрения неоднократно повторялась другими исследователями. Ее придерживался и С. Т. Перевощиков, который опубликовал в 1920-х годах несколько статей о бесермянах³².

На актуальность этнографического изучения бесермян не раз указывали исследователи, изучающие татаро-бесермянские связи, этническую историю каринских и чепецких татар, поэтому материалы о бесермянах имеются и в статьях, посвященных их соседям – чепецким татарам. Особое значение представляют работы сотрудника Вятского статистического комитета П. М. Сорокина. Много лет работая в Вятском статистическом комитете, он имел возможность вести собственные наблюдения среди бесермян и татар Вятской губернии. В результате поездок по губернии, сбора статистических сведений и изучения родословных татар и бесермян, особенностей их расселения П. М. Сорокин впервые высказал предположение о том, что основную часть татар Глазовского уезда составляют отатарившиеся бесермяне-мусульмане³³. Примечательно, что еще в первой половине XIX столетия К. А. Сатрапинский относительно татар и бесермян Уканского прихода тоже писал: “По ведомству духовному пишутся они (бесермяне – Е.П.) новокрещенные из бесермян, в волостных же списках ближайшие и поныне родственники их некрещенные пишутся – татаре, но это могло произойти от неведения волостных писарей. Сами же они и

по сие время именуют себя бесермянами”³⁴. Возможно, это одно из ранних письменных свидетельств, позже подтвержденных и П. М. Сорокиным, о процессе постепенной дифференциации бесермян-христиан и бесермян-мусульман Вятской губернии. Крещеными татарами считают бесермян и их соседи — чепецкие татары³⁵. Примечательно, что наши полевые материалы подтвердили: они называют бесермян “*кряшен*” — (татар.: крещеные), однако ныне термин бытует в качестве экзотонима преимущественно среди чепецких татар старшего поколения. Вместе с тем, он достаточно широко использовался еще в первой половине XX столетия, о чем сообщил в своей небольшой статье “Бесермяне” профессор Казанского университета Н. И. Воробьев³⁶. Можно предположить, что он возник лишь после христианизации бесермян-мусульман и непосредственно связан с уже отмеченным процессом дифференциации, имевшим место еще на рубеже XIX–XX столетий и был зафиксирован исследователями, в том числе Д. К. Зелениным в своем отчете по результатам экспедиции к бесермянам Вятской губернии³⁷. Возможно, именно с этим процессом следует связывать некоторые примеры и аргументы, высказанные авторами конца XIX — начала XX вв., о сходстве в культуре бесермян и среднечепецких татар. Этот вопрос является темой отдельной работы, здесь я затрагиваю его лишь в связи с необходимостью сравнительного анализа и сбора материалов по семейной обрядности.

Здесь же отметим, что в 1972–1973 годах среди чепецкой группы татар, в том числе в татаро-бесермянских населенных пунктах, работала комплексная экспедиция ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова Казанского филиала АН СССР. По результатам экспедиций были подготовлены статьи по материальной и духовной культуре чепецких татар, содержащие сведения, характеризующие татаро-бесермянские этнические связи и взаимовлияния в культуре и быте этих народов, издавна живущих рядом³⁸. Татаро-бесермянские взаимоотношения изучались также Д. М. Исаковым в связи с характеристикой этнографических групп татар и образованием чепецкой группы³⁹. Рассматривая процесс формирования средневожско-приуральских татар, автор анализирует роль в их этногенезе золотоордынско-тюркского и болгарского компонентов, а татаро-бесермянские этнические связи приводит как модель этого взаимодействия. Д. М. Исаков поддерживает теорию болгарского происхождения бесермян, но полагает, что значительную роль в их этногенезе сыграли также южные удмурты⁴⁰.

Материалы о слободской группе бесермян публиковались Э. Г. Касимовой при характеристике нукратских (каринских) татар⁴¹. Небольшая статья о слободских бесермянах была подготовлена сотрудником Вятского статистического комитета Р. Шубиным по материалам Всесоюзной переписи населения 1926 года⁴². Автор отмечал, что “по образу жизни, одежде и типу жилищ они ничем не отличаются от окружающего населения – татар и вотяков”⁴³.

С началом изучения этнографии удмуртов зарубежными учеными (во второй половине XIX в.), отдельные сведения о бесермянах появляются и на страницах их работ. Так, в конце прошлого столетия во время исследования диалектов удмуртов Вятской и Уфимской губерний, у бесермян села Ежево Глазовского уезда (современный Юкаменский район) в течение недели работал финно-угровед Ю. Вихманн⁴⁴.

Исследование верований и обрядов, а также сбор другого этнографического материала практически полностью прекратились с тридцатых годов XX столетия, то есть с периода, когда бесермяне стали официально числиться удмуртами. Объектами изучения продолжали оставаться лишь те элементы культуры, которые в большей степени отличали бесермян от удмуртов, а именно – язык и традиционная одежда.

Впервые специальная статья по языку бесермян была подготовлена Д. И. Корепановым. В результате сравнения бесермянского диалекта с южно-удмуртскими, он выдвинул гипотезу, что бесермяне – это южные удмурты, которые “попали на Чепцу во время владычества монголо-татар”; в жилище и одежде, по мнению Д. И. Корепанова, также имелось большее сходство с удмуртами, нежели с татарами⁴⁵. Относительно пережитков мусульманских обрядов, приводимых другими исследователями в качестве основного аргумента в пользу тюркского происхождения бесермян, автор пишет, что “вынужденные в известный период времени исповедовать ислам, бесермяне, безусловно, переняли у татар некоторые верования и обычаи”⁴⁶.

В дальнейшем наиболее перспективное направление в исследовании этнической истории бесермян наметилось именно в изучении языка. Многолетним сбором материалов по этой теме и его исследованием занималась языковед Т. И. Тепляшина⁴⁷. Итогом этой работы стала монография “Язык бесермян”, в которой, учитывая своеобразие этнической истории, а также лингвистические и фонетические особенности языка, автор выдвигает предположение,

что бесермяне были частью болгарского населения, оказавшегося в сфере удмуртского влияния и постепенно усвоившего удмуртский язык, но при этом сохранившего самосознание и своеобразие в материальной культуре⁴⁸.

Исследованию терминов кровного родства бесермян, сфере их функционирования и степени распространения посвящена работа М. И. Федотова “Термины родства бесермян”⁴⁹. В результате сравнения их с терминологией родства удмуртов, а также других финно-угорских и тюркских народов, автор пришел к выводу, что общие термины родства и свойства, отмеченные у бесермян и южных удмуртов, могли возникнуть в тот период, когда они жили в соседстве друг с другом или на обособленной от северных удмуртов территории.

В исследованиях языковедов затрагивались и другие проблемы, связанные с этнической группой бесермян. Происхождение и бытование этнонима “бесермяне”, а также историография по этому вопросу, рассматривались М. Г. Атамановым в монографии, посвященной ономастике удмуртов⁵⁰.

Существенный вклад в определение статуса бесермянского языка в системе удмуртских диалектов внес языковед В. К. Кельмаков⁵¹. Новые материалы по языку бесермян и комплексное изучение других удмуртских диалектов позволили пересмотреть прежнюю гипотезу о болгарско-тюркском происхождении бесермян, основанную на лингвистических данных. Многие из особенностей языка, которые были отнесены Т. И. Тепляшиной к древнетюркским и древнеболгарским явлениям, по мнению В. К. Кельмакова, вполне соотносимы с другими удмуртскими диалектами⁵². Автор выделяет язык бесермян в особое наречие удмуртского языка наряду с северным и южным. Наиболее яркое отличие бесермянского от других наречий, по его мнению, заключается не столько в наличии в нем специфических бесермянских явлений, сколько в их сочетании с особенностями как северного, так и южного наречий⁵³.

Материалы по традиционной культуре бесермян неоднократно привлекались в ходе исследований этногенеза народов Поволжья, прежде всего при изучении болгарского субстрата в культуре народов этого региона. Изучая язык и этническую историю волжских татар, исследователь М. З. Закиев затронул вопрос и о происхождении бесермян. По его мнению, в составе татар были племена под этнонимом “бесермян”, часть которых позже вошла в состав казанских татар, а другая была ассимилирована удмуртами

и приняла удмуртский язык⁵⁴. По мнению этнографа Р. Г. Кузеева, бесермяне сформировались в результате взаимодействия или, возможно, смешения финно-угорских и тюркских групп населения; а своеобразие в языке и культуре свидетельствует о тюркско-булгарском компоненте, который сыграл определенную роль в их этногенезе⁵⁵. Чувашско-бесермянские этнокультурные параллели на материале свадебного обряда рассматривались В. Г. Родионовым, как аргумент, свидетельствующий о булгаро-чувашской этнической преемственности⁵⁶.

Вопрос о происхождении бесермян затрагивался и в ходе изучения истории Волжской Булгарии и археологических памятников Удмуртии. По предположению археолога А. П. Смирнова, бесермяне — древние удмурты, испытавшие болгарское влияние⁵⁷. В. Ф. Генинг относил бесермян к добулгарским тюркским племенам⁵⁸.

Многие исследователи отмечали отсутствие ранних письменных источников, содержащих сведения о бесермянах, наличие которых, несомненно, имело бы огромное значение при изучении их этнической истории. В 1964 году вышла работа академика М. Н. Тихомирова “Бесермены в русских источниках”, где в результате анализа русских летописей было подчеркнуто, что термины “бусурманин” и “бесермянин” в этих источниках имеют два значения: обозначают мусульманина и иноверца вообще; этим же словом летописи называли определенный народ, а именно — камских болгар⁵⁹. Изучению письменных источников (русских летописей, переписных книг), содержащих упоминания о бесермянах, позже была также посвящена статья этнографа Г. Н. Трефилова, выдвинувшего предположение о возможности ранних этнических контактов между бесермянами и мадьярами⁶⁰.

Новые письменные источники, содержащие сведения о бесермянах, были введены в научный оборот М. В. Гришкиной в связи с изучением истории Удмуртии эпохи феодализма⁶¹. В результате анализа ранних письменных источников и полевых этнографических материалов, М. В. Гришкиной и В. Е. Владыкиным в совместной работе было выдвинуто предположение, что бесермяне по своему происхождению — южные удмурты, испытавшие длительное и сильное тюркское влияние, принявшие на территории Булгарского государства ислам и осознавшие себя как нечто отличное от удмуртского этноса, а в первые века второго тысячелетия в результате исторических событий оказавшиеся в бассейне реки Чепца⁶². В этнографическом плане культура и про-

исхождение бесермян рассматривались В. Е. Владыкиным при изучении этнических групп удмуртов, где был привлечен полевой этнографический материал, собранный среди бесермян в середине 1970-х годов⁶³.

Как уже отмечалось, традиционными объектами исследования этнографов длительное время оставались одежда и декоративно-прикладное творчество бесермян, которые рассматривались в рамках изучения народного творчества удмуртов и их локальных костюмных комплексов. Большею частью эти материалы приводились в качестве сравнения и достаточно редко были темой специальной работы. Однако авторы всегда отмечали самобытность культуры бесермян и бытование в народном творчестве и традиционной одежде архаичных элементов, которые уже не встречались у удмуртов⁶⁴.

Первые научные публикации о костюмном комплексе бесермян принадлежат В. Н. Белицер. В своих статьях традиционную одежду бесермян В. Н. Белицер выделила в отдельный костюмный комплекс⁶⁵, а в результате его анализа выдвинула предположение, что бесермяне являются потомками болгарского населения, жившего небольшими группами в бассейне Чепцы. Материалы по одежде бесермян, собранные в 1930-х годах, неоднократно привлекались В. Н. Белицер и в других работах⁶⁶.

Особенности женской одежды и украшений бесермян рассматривались и Н. И. Гаген-Торн в связи с изучением этногенеза народов Поволжья⁶⁷. Она придерживалась теории болгарского происхождения бесермян, при этом отметила сходство чувашской и бесермянской одежды, полагая, что это результат ранних этнических связей.

Огромное значение для изучения бесермян имеет исследовательская и собирательская деятельность музеев. Формированием коллекций по материальной культуре бесермян для фондов Государственного этнографического музея и их описанием занималась сотрудник отдела народов Поволжья Т. А. Крюкова. Часть материалов ею была опубликована в различных статьях, посвященных традиционной одежде народов Поволжья и народному декоративно-прикладному творчеству, в которых она, в частности, отмечает значительное сходство головных уборов бесермян и чувашей⁶⁸.

Многолетним сбором коллекций одежды бесермян занимается сотрудник Национального музея Удмуртской республики С. Х. Лебедева. В совместной статье с М. Г. Атамановым "Костюмные комплексы удмуртов в связи с их этногенезом" было отмечено, что

костюм бесермян занимает промежуточное положение между северным и южным удмуртским комплексами, и, вероятно, раннее этническое развитие бесермян протекало в Волго-Камье, на периферии расселения южных удмуртов в соседстве с булгарами⁶⁹.

Особый интерес у исследователей, прежде всего искусствоведов, по-прежнему вызывает декоративно-прикладное творчество бесермян, особенно – композиция традиционного костюма, рассматриваются вышивка, ткачество, современное бытование традиционной одежды⁷⁰. В результате сравнительного анализа особенностей декоративно-прикладного творчества бесермян искусствоведы также выдвигали гипотезы о происхождении бесермян и их этнической истории. Так, изучению народного костюма, ткачеству бесермян посвящены статьи искусствоведа К. М. Климова⁷¹, в которых он отметил наличие общих элементов с ткачеством тюркоязычных народов Поволжья, а также общие стилевые черты с ткачеством удмуртского и русского населения бассейна реки Вятки⁷². Автор полагает, что искусство бесермян восприняло и переработало элементы разных культурных и художественных традиций, но в нем преобладает иранский элемент, который сыграл существенную роль при создании орнаментальной системы. Вместе с тем, здесь присутствуют и черты болгарской культуры⁷³.

Одной из наиболее ярких особенностей в современной культуре бесермян является бытование традиционных напевов с импровизированным текстом *крезь*, которые и ныне исполняются во время многих обрядов и праздников. Именно этот факт во многом определил научный интерес к музыкальному фольклору бесермян. Этномузыковед А. П. Шаховской выделяет песенную культуру бесермян как самостоятельный музыкальный стиль, в плане постановки проблемы анализируется и тюркский компонент в бесермянской песенности⁷⁴.

Таким образом, значительная часть исследований сводится преимущественно к выяснению роли тюркского (болгарского) или финно-угорского компонентов в этногенезе, материальной и духовной культуре бесермян. Исследователи отмечают отсутствие ранних письменных источников о бесермянах, недостаточную изученность их культуры. Определенную роль в этом, конечно, сыграло причисление бесермян к удмуртам, что послужило основанием считать их культуру аналогичной культуре удмуртов, а также поводом для официального отказа в изучении их самобытности. Длительное отсутствие планомерных и системных сборов этнографического матери-

ала привело к тому, что нет данных по многим вопросам истории и культуры бесермян. Это, безусловно, усложняет изучение этнической истории и современного состояния культуры народа. Поэтому по-прежнему актуальным остается вопрос сбора полевых этнографических материалов и их научная обработка. Возможно, именно изучение семейных обрядов, как наиболее консервативных и устойчивых к новационным процессам, может оказаться в этом плане наиболее перспективным направлением.

Сбор материалов по теме исследования и его дальнейшее изучение связаны с особенностями расселения бесермян и появлением их на Чепце. Рассматривая вопрос о расселении, затрону лишь основные моменты, необходимые для моей работы. На территории их современного проживания – в бассейне реки Чепца – письменные источники фиксируют бесермян в XVI – начале XVII столетий в соседстве с удмуртами, татарами и русскими. Они составляли отдельную административную единицу – бесермянскую долю Каринского стана⁷⁵. М. В. Гришкиной и В. Е. Владыкиным было высказано предположение, что бесермяне появляются на Вятке в конце XIV – начале XV столетий после распада Волжской Булгарии⁷⁶. В работе, посвященной истории удмуртов периода феодализма, М. В. Гришкина уточняет, что бесермяне могли поселиться на Вятке совместно с арскими князьями и арянами – южными удмуртами⁷⁷. Исследователи считают, что окончательное формирование этнической группы произошло на реке Чепца именно после переселения с территории Заказанья⁷⁸. Предположение о том, что раннее этническое развитие бесермян протекало именно в Волго-Камье, основанное на сравнительном анализе костюмных комплексов удмуртов, выдвинули С. Х. Лебедева и М. Г. Атаманов⁷⁹. Однако более точных сведений о времени появления бесермян в бассейне Чепцы не имеется. В анкете, предоставленной в 1761 году из города Слободского в Петербургский Сухопутный Шляхетский Корпус, сообщалось, что татары и бесермяне поселились в Слободском уезде триста шестьдесят лет назад, следовательно, время их появления на Вятке в бассейне Чепцы следует отнести к концу XIV – началу XV вв.⁸⁰. Однако, при изучении древних актов, П. Н. Луппов отметил, что более достоверными и какими-либо дополнительными сведениями эта дата не подтверждается⁸¹.

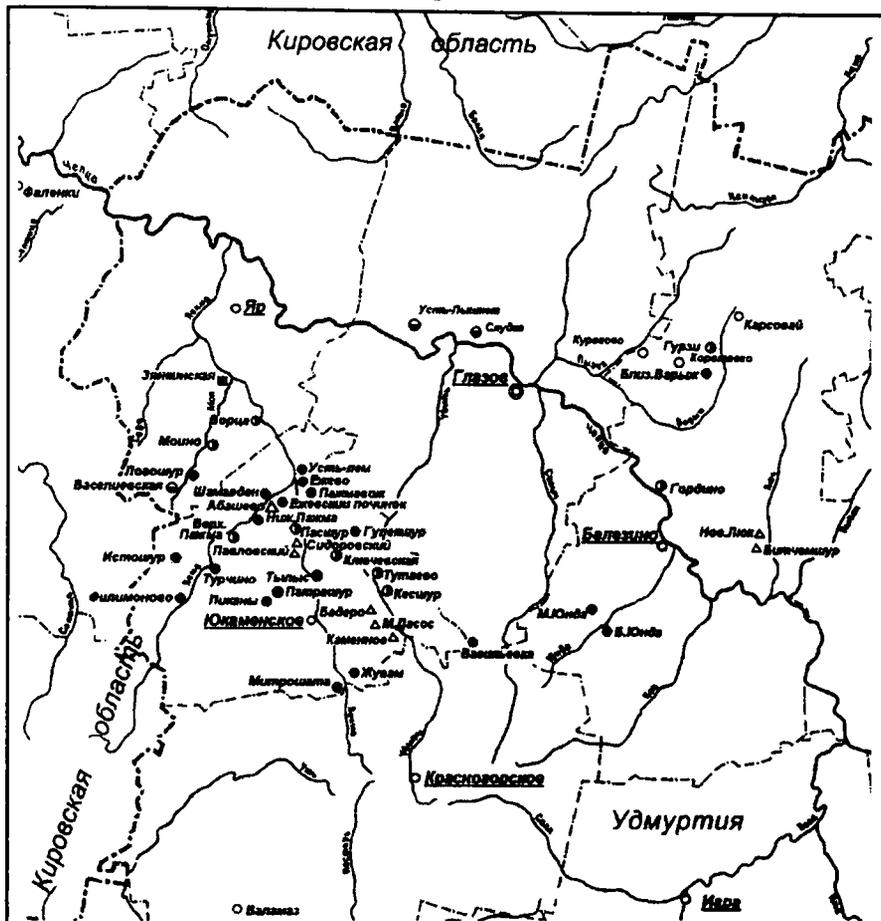
Согласно ранним письменным источникам и древним актам, бесермян в Вятском крае было относительно немного. Так, по данным переписи 1678 года в бассейне Чепцы в Каринском стане на-

считывалось всего четыре населенных пункта, в которых было 73 двора и 337 человек мужского пола. По переписным книгам в 1717 году уже значилось 18 бесермянских деревень со 100 дворами, в которых проживало 432 человека⁸². Селения располагались в окрестностях села Карино в устье Чепцы и по ее среднему течению; это были наиболее ранние бесермянские населенные пункты. Сотрудник Вятского статистического комитета Р. Шубин писал: "...бесермянские селения в современной Вятской губернии являются более древними, чем селения глазовских бесермян; возможно, что это те селения, которые были основаны бесермянами по их приходе в Вятскую губернию вместе с каринскими татарами"⁸³. С середины XVIII века идет процесс обособления каринских-слободских бесермян от основной и компактной группы, уже проживавшей в верховьях Лекмы и по среднему течению Чепцы⁸⁴. На значительном расстоянии от этих групп находятся бесермяне деревни Малые Итчи Якшур-Бодьинского района, которые переселились в конце XIX столетия из починка Митрофановского Глазовского уезда в составе 10 хозяйств и жили отдельно несколькими семьями вдали от основной группы, при этом сохраняя свою культуру и самосознание. Анализ статистических материалов XIX и начала XX столетий по Глазовскому и Слободскому уездам показывает, что процесс расселения бесермян в бассейне Чепцы и заселения ими этого региона завершился к концу XIX века. Сложившийся на этот период времени перечень населенных пунктов уже соответствует поздним сведениям — Материалам статистики Вятской губернии, переписи 1926 года и современному расселению.

Перепись 1926 года была последней, где бесермяне зафиксированы как самостоятельный этнос. По этой переписи, на территории Вятской губернии в Слободском уезде их насчитывалось 801 человек, почти все они проживали в окрестностях села Карино⁸⁵. В Удмуртии находилась основная часть бесермян — 10 035 человек, из них только шесть человек — в городах⁸⁶.

В настоящее время бесермяне проживают компактно лишь в пределах Удмуртии — в Юкаменском, Ярском, Балезинском, Глазовском и Красногорском районах. Этнически однородных населенных пунктов немного, большинство селений, в которых живут бесермяне, смешанные: бесермяно-татарские, бесермяно-русские, реже — удмуртско-бесермянские (карта 1). Незначительные изменения, связанные с расселением бесермян, наблюдались в последние два десятилетия. Прежде всего, некоторый отток произошел

Карта 1



Карта-схема расселения башкир на северо-западе Удмуртии*

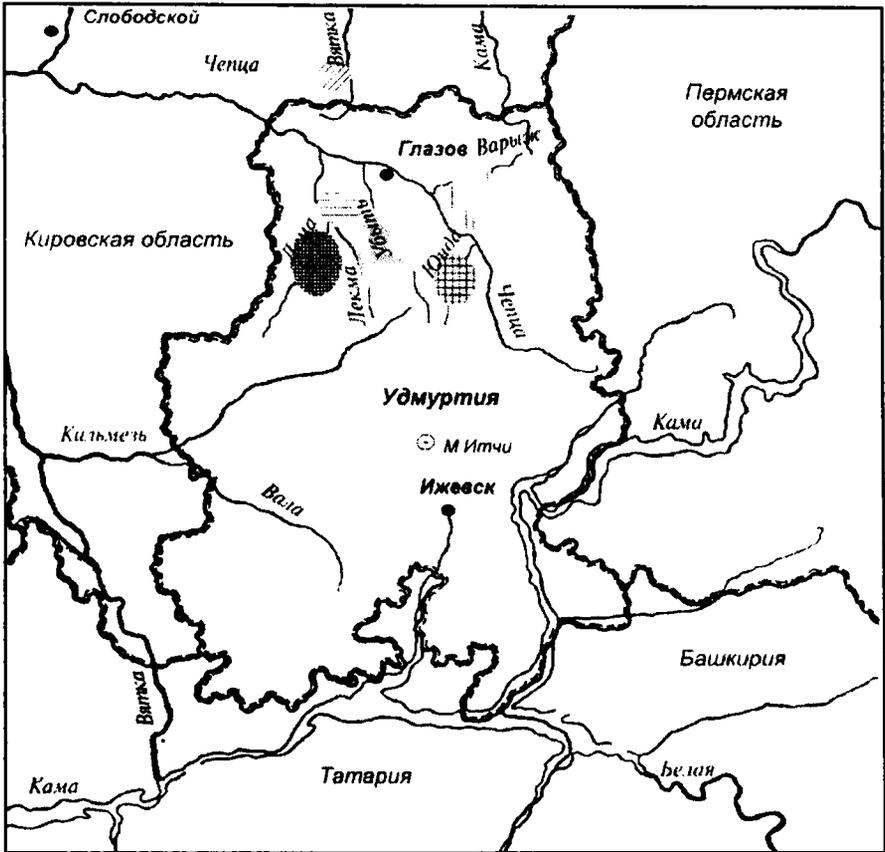
- — башкирские населенные пункты
- — башкиро-татарские населенные пункты
- — башкиро-удмуртские населенные пункты
- △ — башкиро-русские населенные пункты
- — башкиро-удмуртско-русские населенные пункты

*Карта-схема составлена по материалам Всесоюзной переписи населения 1926 г.; Этнографической карте Удмуртской АССР, 1937 г. (Составитель С. П. Жуйков), полевым материалам автора.

из ряда малочисленных деревень в близлежащие к ним крупные населенные пункты и административные центры (село Юкаменское, рабочие поселки Балезино, Яр, город Глазов). В начале 1970-х годов в связи с программой ликвидации “неперспективных” деревень, бесермяне из населенных пунктов Гурзи, Близ-Варыж (ныне этих деревень нет) Балезинского района переселились в село Карсовой, в удмуртские деревни Коротай и Курегово. В этот период началось переселение бесермян из деревни Гулекшур в татарскую деревню Палагай (Юкаменский район), сейчас происходит их обратная миграция и возрождение деревни. В этнически смешанных населенных пунктах бесермяне занимают определенную часть улицы или деревни, которую местные жители называют *бесерман пал* (бесермянская сторона), *бесерман ульча* (бесермянская улица); это, прежде всего, касается селений, куда они переселились в последние годы.

Несмотря на достаточно компактное расселение в бассейне реки Чепца, исторически сформировалось несколько локальных групп. Впервые на это обратила внимание Т. И. Тепляшина при изучении локальных различий в языке. Она отметила, что внутри своей этнической группы бесермяне различают: юндинских — *юндӧ палъёс* (жители юндинской стороны), то есть проживающих по реке Юнда; лекминских — *люкмӧ палъёс* (жители лекминской стороны), — бесермяне расселившиеся по реке Лекме и ее притокам; кильмезских — *калмез палъёс* (жители кильмезской стороны), живущих в верховьях притоков реки Кильмезь, — это самая западная группа⁸⁷. Как показали мои полевые исследования, внутри отмеченных групп существует еще бóльшая дифференциация: бесермяне выделяют гординских — *гурья палъёс* (жители гурьякарской стороны), проживающих в деревне Гурьякар на правом берегу Чепцы (официальное название Гордино); а также гурзинских бесермян — *гурзо палъёс* (букв.: жители гурзинской стороны), куда входят бесермяне деревень Гурзи и Близ-Варыж. Бесермяне, проживающие по рекам Лекме и Леме, делятся еще на две группы: *валланъёс* (верхние), живущие в устье рек Лекма и Лема и верховьях Лекмы; *уланъёс* (нижние) — в селениях нижнего и среднего течения Лекмы (карта 2). При этом село Ежево и деревня Усть-Лем, находящиеся в устье Лекмы и Лемы, по сообщениям отдельных информаторов, служат границей между этими группами и не входят ни в одну из перечисленных. Материалы, полученные в ходе полевых исследований (брачные ареалы, обряды, особенности говора и устного фольклора), показали, что эти селения все же тяго-

Карта 2



Карта-схема расселения локальных групп бесермян

-  – слободская группа бесермян
-  – гурья карьёс (гординские бесермяне)
-  – юнда палъёс (бесермяне юндинской стороны)
-  – люкма палъёс (бесермяне лекминской стороны)
-  – уланъёс (бесермяне с низовьев Лемы)
-  – валланъёс (бесермяне с верховьев Лемы)
-  – бесермяне д. Малые-Итчи

теют к бесермянам группы *валланьёс*, проживающим в верховьях Лемы. Термином *люкма палъёс* здесь называют бесермян с Лекмы и Убыти. В результате такого исторически сложившегося расселения и выделения нескольких локальных групп сформировались незначительные особенности в говорах, а соответственно и фонетические различия в обрядовой терминологии, в музыкальном фольклоре. К сожалению, при изучении культуры бесермян, исследователи не обращали внимание на наличие локальных групп и связанные с этим особенности. Эта специфика в расселении, выявленная уже в ходе полевых этнографических исследований, определила одну из задач: выявить наличие локальных различий в обрядах и особенности их формирования.

В связи с кратким обзором расселения, необходимо отметить: полевые исследования, проведенные в Слободском районе Кировской области, показали, что бесермяне в окрестностях села Карино в настоящее время уже ассимилированы татарами, в других населенных пунктах — слободскими удмуртами. Однако от местных жителей еще можно было получить сообщения о том, что некогда здесь жили бесермяне, а от некоторых, что их предки были бесермянами (особенно в тех селениях, которые прежде значились как бесермянские). Наконец, здесь еще сохранились топонимические легенды и исторические предания о бесермянах и их переселении на Чепцу, а также о том, что они “вымерли” или “покинули эти места” Любопытно, что даже те старожилы, которые еще достаточно хорошо помнят бесермян, проживавших в Слободском районе, и считают их своими предками, с огромным удивлением воспринимали информацию о том, что этот народ и ныне живет в пределах Удмуртии*. Это еще раз подтверждает тот факт, что хозяйственные и коммуникативные связи между этой небольшой локальной группой и остальными бесермянами — более многочисленными и компактно проживающими по среднему и верхнему течению Чепцы — были прерваны достаточно рано.

Многие вопросы “бесермянской проблемы”, как это показал обзор литературы, оставались неизученными. Не были предметом специального исследования и семейные обряды, не проводился сбор материалов по этой проблеме. Немногочисленные сообщения о до-

*Здесь, прежде всего, имеется ввиду народная историческая память, а не сведения от информаторов, полученные ими из научной литературы и средств массовой информации.

машнем быте и элементах семейных обрядов в отдельных работах, к сожалению, ограничивались лишь попутными замечаниями.

Единственное описание бесермянской свадьбы принадлежит Н. П. Штейнфельду. Автор охарактеризовал структуру свадьбы, отметил сложившиеся к концу XIX столетия брачные нормы и традиции, состав свадебного поезда, особенности подарков и размер калыма, привел сведения о поведении новобрачных, характере исполняемых песен. Это краткое описание, сделанное в прошлом веке, позволяет проследить структуру свадебного обряда и функции свадебных чинов. Статья, кроме этого, содержит сообщение о частных поминках и обычае приглашать к умирающему муллу. Автор обратил внимание на сохранение пережитков ислама в похоронно-поминальной обрядности⁸⁸.

Небольшое описание обряда сватовства и венчания привел в своей работе профессор Н. В. Никольский по материалам рукописи священника К. А. Сатрапинского, представленной в РГО⁸⁹.

В работе Ю. Вихманна об удмуртских диалектах, изданной в 1893 году, в образцах бесермянской речи имеется четыре текста свадебных песен и четыре похоронных причитания, в комментариях указано, кем и в какой момент обряда они исполнялись⁹⁰. В следующем издании своей работы автор привел в качестве примера еще несколько новых текстов и среди них краткое описание свадьбы с включением уже ранее опубликованных свадебных песен. Представленное описание свадьбы — это рассказ непосредственного участника обряда, который обращает внимание на последовательность действий, в том числе сообщает о жертвоприношении у реки, приводит диалоги во время сватовства, отмечает особенности этикета и родственные взаимоотношения, роль крестных родителей в свадьбе. Тексты транскрибированы и сохраняют диалектологические особенности языка, что позволяет проследить свадебную терминологию, обозначение свадебных чинов⁹¹.

Сообщение об отношении бесермян к межэтническим бракам, обычае приглашать к умирающему муллу содержится в статье этнографа И. С. Михеева “Несколько слов о бесермянах”⁹².

Статистические материалы о брачных традициях слободских бесермян привел в своей статье сотрудник Вятского статистического комитета Р. Шубин, отметивший активную тенденцию к распространению межэтнических браков у слободских бесермян и каринских татар в первой четверти XX столетия и отсутствии татаро-бесермянских брачных взаимоотношений прежде. Статья является

последней работой, содержащей научные и статистические сведения об этой малочисленной локальной группе⁹³.

В работах, опубликованных после 1930-х годов, сведения об обрядах, в том числе семейных, отсутствуют. Краткие сообщения о семейном быте имелись в работах лингвистов, музыковедов, в публикациях о костюмном комплексе и декоративно-прикладном творчестве, то есть в рамках тех исследований культуры бесермян, которые продолжались и в этот период. Так, характеристика поло-возрастных, социальных особенностей в одежде и украшениях, представляющая определенный интерес при изучении семейных обрядов бесермян, имеется в работах этнографов и искусствоведов по народной одежде. В статьях В. Н. Белицер приведены описания одежды, отмечены поло-возрастные и социальные особенности костюма, характер бытования традиционного костюмного комплекса и его отдельных элементов, а также некоторые особенности семейного быта в конце 1930-х годов⁹⁴. В работе Н. И. Гаген-Торн особый интерес представляет описание поло-возрастных особенностей в использовании украшений и головных уборов⁹⁵. В статьях искусствоведов К. М. Климова⁹⁶, Л. И. Савельевой⁹⁷ содержатся сведения об особенностях бытования традиционной одежды в последние десятилетия, что, несомненно, представляет интерес в связи с изучением их функционирования в современных обрядах.

В работах исследователей Т. И. Тепляшиной⁹⁸ и М. И. Федотова⁹⁹ имеются сообщения о внутрисемейных, междоусобных и межпоколенных взаимоотношениях, особенностях этикета и общения. Свадебные и похоронно-поминальные напевы и их исполнение в контексте обрядов рассматривались музыковедом А. П. Шаховским в работах, посвященных музыкальному фольклору бесермян¹⁰⁰.

В целом, следует отметить, что по заявленной теме нет ни одной обобщающей работы. К настоящему времени имеются лишь два небольших описания свадьбы конца XIX века; отдельные упоминания о семейно-родственных взаимоотношениях и об отношении к межэтническим бракам, а также сведения о почитании бесермянами предков и пережитках ислама в похоронно-поминальной обрядности. Сообщения и описания родильных и похоронно-поминальных обрядов отсутствуют.

В настоящей работе ставится задача дать насколько это возможно полное описание семейных обычаев и обрядов, бытовавших в начале столетия; проанализировать полученные в ходе по-

левых исследований материалы, относящиеся к разным хронологическим периодам, показать эволюцию семейных обрядов и их современное состояние, а также определить основные факторы, способствовавшие их трансформации. Рассмотреть своеобразие семейных обрядов в разных локальных группах, с целью выяснения особенностей формирования этих групп и взаимоотношений между ними.

Предпринята также попытка выявить этническую специфику и определить степень влияния на семейные обряды бесермян соседних этносов, в основном удмуртов. Учитывая популярность в историко-этнографической литературе точки зрения о болгарском происхождении бесермян и преобладании тюркского компонента в их культуре, проведено сравнение и с семейными обрядами тюркских народов Поволжья.

Исследование охватывает преимущественно период с начала XX столетия до настоящих дней. Это обусловлено, с одной стороны, отсутствием более ранних сведений о семейных обрядах бесермян, с другой, тем, что полевые этнографические материалы все же позволяют еще предпринять реконструкцию обрядов, бытовавших в начале столетия, и показать их современное состояние.

Насколько это было возможно, приведены материалы по религиозным верованиям, особенностям материальной культуры бесермян, ранее не освещенные в литературе, но необходимые в исследовании семейно-бытовых обрядов.

Объектом изучения стало сельское население, так как основная часть бесермян проживает в сельской местности. Бесермяне-горожане немногочисленны и их миграция в город происходила преимущественно в последние три-четыре десятилетия. Горожане сохраняют тесные взаимоотношения с сельскими родственниками, проводят наиболее важные семейные обряды в своей этнической среде. Исходя из задач исследования и учитывая практически полное отсутствие источников, сбор полевого этнографического материала был результативен и возможен только среди сельских жителей, которые в большей степени, чем горожане, сохранили многие семейные обряды и их этническую специфику. Наконец, пришлось учитывать то обстоятельство, что бесермяне официально не фиксировались переписями населения и выделить их в городе достаточно сложно.

Методологической основой работы при сборе, обобщении и анализе материалов послужили теоретические разработки отечественных ученых по семейным обрядам и обычаям¹⁰¹.

Основной источниковой базой послужили полевые этнографические материалы, собранные автором в 1986-1997 годах во всех населенных пунктах, где проживают бесермяне: в Юкаменском, Ярском, Базезинском, Глазовском, Красногорском районах Удмуртии, а также в Слободском районе Кировской области. Необходимый сравнительный материал, не зафиксированный в литературе, был собран во время экспедиций и научных командировок к соседям бесермян – чепецким татарам, северным удмуртам и русским.

Основной задачей на первом этапе работы стало выявление структуры обрядов и работа с информаторами старшего поколения, так как перед началом исследования в моем распоряжении не имелось ни одного достаточно полного описания свадьбы, отсутствовали сведения по родинным и похоронно-поминальным обрядам. Путем опроса информаторов пожилого возраста была выявлена структура и последовательность обрядов и их наиболее важные составляющие элементы; получено описание использовавшихся предметов материальной культуры; определены функции участников обряда и напевы традиционных обрядов. На основе полученных сведений было сделано предварительное описание обрядов и составлен вопросник для дальнейшей работы. Затем, в результате опроса информаторов разного возраста, появилась возможность проследить и установить особенности изменения обрядов и степень их бытования, что позволило убедиться в значительной сохранности и длительном бытовании ряда архаичных элементов, в том числе связанных с разными конфессиями. Этнографические данные, полученные от информаторов различного социального положения, возраста, пола, помогли в какой-то степени восстановить традиционную семейную обрядность. В ходе беседы уточнялось время появления выявленных новаций.

Благодаря многолетней работе с местными врачевателями, удалось записать редкие сведения о лечении детских болезней и религиозные представления о них. В приложении к работе имеется список информаторов, от которых получены наиболее полные и уникальные сведения, и тех, с кем велась работа в течение ряда лет.

Сбор полевых материалов проводился методами интервью, бесед, а также наблюдения обрядов. Многолетние экспедиционные исследования в одних и тех же населенных пунктах позволили зафиксировать обряды, занимавшие по своей продолжительности несколько месяцев, календарный год или ряд лет во всей их полноте и длительности. Запись бесед велась на бесер-

мянском наречии, что помогло определить специфику обрядовой терминологии и зафиксировать ее с учетом особенностей говоров и обрядов в разных локальных группах. Важность полевых исследований для этнографического изучения бесермян несомненна, ибо, как уже указывалось, сведения о религиозных верованиях и обрядах очень слабо отражены в историко-этнографической литературе. Собранные полевые материалы по существу остаются единственным полным источником для изучения семейных обрядов бесермян.

Помимо полевых материалов, использованы коллекции музейных фондов и архивные источники. Большую ценность представляют предметы и фотоколлекции, рукописи архива Российского этнографического музея (РЭМ), содержащие богатые собрания по культуре и быту бесермян. В музее имеется шесть вещевых коллекций (232 предмета), представляющие огромную научную ценность как по своей уникальности, так и этнографической информативности (№ 363, 1111, 6517, 6598, 7059, 7599), а также коллекция фотодокументов (№ 364, 1575, 2632, 1132), содержащая более 50 отпечатков. Коллекции достаточно разнородны по составу, в них в основном представлены одежда и украшения различной датировки, начиная с середины XIX века. Самая ранняя коллекция (№ 363) была доставлена И. Н. Смирновым (материалы экспедиционных исследований 1903–1904 годов), включающая и фотоматериалы (фотограф Н. Т. Софонов) по быту, одежде, традиционным украшениям и головным уборам разных социально-возрастных групп, а также приспособлениям и способам переноски детей. Следует подчеркнуть особое значение собирательской работы И. К. Зеленова¹⁰², которым была собрана наиболее полная коллекция во время поездки к бесермянам Глазовского уезда в 1906 году по поручению Этнографического отдела Русского музея (№ 1111). Эту коллекцию, достаточно полно аннотированную и с указанием особенностей бытования, дополняют фотоматериалы (№ 1132, 2632), где преимущественно представлена повседневная и праздничная одежда, в том числе мужская и детская, показаны особенности ее бытования. С конца 1940-х годов комплектованием бесермянской коллекции занималась сотрудник музея, заведующая отделом этнографии народов Поволжья Т. А. Крюкова. Ею в 1946–1947 годах были организованы экспедиции к бесермянам в Юкаменский и Балезинский районы (коллекции № 6517, 6598, 7059), в 1965 году совместно с

Е. Н. Котовой – в Ярский район (№ 7599). Материалы экспедиций позволяют проанализировать использование и бытование предметов материальной культуры в семейных обрядах второй половины XX века и представляют несомненную ценность, учитывая отсутствие сведений об обрядах бесермян этого периода.

В работе использованы коллекции и фотоматериалы Удмуртского Национального музея (бывш. Удмуртский республиканский краеведческий музей), Удмуртского республиканского музея изобразительных искусств (УРМИИ), Глазовского педагогического института, бесермянских школьных краеведческих музеев сел Юнда, Пышкет, Ворца. Музейные коллекции позволили уточнить особенности поло-возрастной регламентации одежды и украшений, использования в обрядах предметов, вышедших к настоящему времени из употребления.

Полевые материалы и музейные коллекции были дополнены сведениями, полученными из документов и рукописей конца XIX столетия (архив Русского географического общества, Разряд X). Это описания быта, обрядов и религиозных верований, присланные в РГО священниками, возглавлявшими церковные приходы бесермян. В архиве Санкт-Петербургского филиала Российской Академии наук имеются материалы, собранные Д. К. Зелениным во время поездки к бесермянам (Ф. 849), сохранившиеся, правда, лишь в виде кратких примечаний к традиционной одежде и религиозным верованиям и нескольких фотографий.

Брачные нормы и традиции, межэтнические браки, семейно-брачные отношения рассматривались по материалам ревизских сказок, метрических книг и документов, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА), в Государственном архиве Кировской области (ГАКО), в Центральном Государственном архиве Удмуртской Республики (ЦГА УР). Особую ценность для выявления брачных ареалов, специфики брачных норм представляют метрические книги приходских церквей, хранящиеся в ЦГА УР (Ф. Ф-14, 17, 29, 32, 45, 50, 351). В исследовании также использованы материалы архива Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН.

В работе привлекалась статистическая и справочная литература: “Материалы по статистике Вятской губернии”, “Список населенных мест Российской империи”, “Список населенных мест Вотской Автономной области”, материалы Всесоюзной переписи населения 1926 года и др.

Большинство материалов музейных коллекций, архивных фондов, полевых этнографических сведений введено в научный оборот впервые. Выводы и фактологический материал исследования могут быть использованы при изучении взаимовлияния разных культур, а также сохранения этнической специфики у малочисленных этносов, проживающих в полиэтническом и поликонфессиональном окружении.

¹ *Тулъцева Л. А.* Современные праздники и обряды. М., 1985; *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX века. Л., 1985; *Русские:* семейный и общественный быт. М., 1989; Семейный быт народов СССР. М., 1990; *Иванов В. П., Фокин П. П.* Семья у чувашей. Чебоксары, 1991; Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993; *Федянович Т. П.* Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья. М., 1997 и др.

² *Чистов К. В.* Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры // СЭ. 1972. № 3. С. 73.

³ *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография. М., 1973. С. 284; *Пименов В. В.* Удмурты: Опыт компонентного анализа этноса. Л., 1977. С. 112.

⁴ *Сурхаско Ю. Ю.* Указ. соч. С. 4.

⁵ Историографический обзор см.: *Попова Е. В.* Бесермяне (краткий историографический обзор) // О бесермянах. Ижевск, 1997. С. 74–100.

⁶ *Кеппен П. И.* Об этнографической карте Европейской России Петра Кеппена, изданной РГО. СПб., 1852. С. 16, 21–23, 30.

⁷ *Шестаков В.* Глазовский уезд // Вестник РГО. СПб., 1859. Кн. 26. С. 75, 114.

⁸ *Сатрапинский К. А.* Вотяки и бесермяне, проживающие в приходе и селе Укан Глазовского уезда // Архив РГО. Разряд 10, оп. 1, д. 48; *Его же.* Село Уканское Глазовского уезда // Архив РГО. Разряд 10, д. 12.

⁹ *Сатрапинский К. А.* Вотяки и бесермяне, проживающие в приходе и селе Укан Глазовского уезда // Архив РГО. Разряд 10, оп. 1, д. 48, л. 1, 2.

¹⁰ *Сатрапинский К. А.* Указ. соч. Л. 1.

¹¹ *И. Попов.* Этнографическое описание Глазовского уезда. 1854. Архив РГО. Разряд 10, д. 53, л. 1 об.; *Его же.* Историко-статистическая записка о селе Святицком и северо-западной части Глазовского уезда. Архив РГО. Разряд 10, оп. 1, д. 6, л. 16 об., сноска.

¹² *Н. Постников.* Географическое описание Вятской губернии. 1859. Архив РГО. Разряд 10, д. 31, л. 14 об.

¹³ *Михеев И. С.* Несколько слов о бесермянах // ИОАИЭ. Казань, 1901. Т. 17. Вып. 1. С. 51–60.

¹⁴ *Корнилов Ф.* Слободской уезд Вятской губернии в 1839 г. // ЖМВД,

1843. Ч. IV; *Васильев С., Бехтерев И.* История Вятского края с древнейших времен до начала XIX столетия. Вятка, 1870. Т. 1. С. 5; *Спицын А.А.* Земля и люди на Вятке в XVII столетии // Календарь Вятской губернии на 1887 год. Вятка, 1886; *Его же.* К истории вятских инородцев // Календарь Вятской губернии на 1889 год. Вятка, 1888; *Куроптев М.И.* Слободской уезд Вятской губернии в географическом и экономическом отношениях. Вятка, 1881. С. 4, 21.

¹⁵ Алфавитный список народов, обитающих в Российской империи накануне всеобщей переписи. СПб., 1895. С. 9; *Зарубин Н.И.* Список народностей СССР // Труды КИПС. Л., 1927. Т. 13. С. 24; Материалы по статистике Вятской губернии. Глазовский уезд. Т. VIII. Вятка, 1893; Списки населенных мест Российской империи. Вятская губерния. Т. X. СПб., 1876; Подворная перепись населения и скота Вятской губернии. 1912 год. Вятка, 1914. С. 324–330; Список населенных мест Вотской Автономной области. Ижевск, 1924; Всесоюзная перепись населения. 1926 год. М., 1928. Т. IV. С. 9. Таблица VI.

¹⁶ *Редников И.А.* Описание Глазова и его уезда // ВГВ, 1839. № 3. С. 12; *Романов Н.Н.* Краткие очерки уездов Вятской губернии. Вятка, 1875. Вып. 1. С. 129; *Спасский Н.А.* Физико-географические условия Вятского края и состав его населения // Календарь Вятской губернии на 1882 год. Вятка, 1881. С. 147–148; *Лаврентьев К.В.* География Вятской губернии (родиноведение), с приложением краткого исторического очерка Вятского края. Вятка, 1895. Изд. 3. С. 36; *Золотарев Д.А.* Этнографический очерк Поволжья. Путеводитель по Волге, Оке, Каме, Вятке, Белой. Под ред. *В.П. Семенова-Тян-Шанского.* СПб., 1926. Изд. 2. С. 134–135; Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Настольная и дорожная книга. Под ред. *В.П. Семенова-Тян-Шанского.* Т. V. Урал и Приуралье. СПб., 1914. С. 197–199.

¹⁷ Древние акты, относящиеся к истории Вятского края. Приложение ко второму тому сборника “Столетие Вятской губернии” Вятка, 1881.

¹⁸ *Наговицын И.А.* Бесермяне // БСЭ. М., 1927. Т. 5. С. 721–722; БСЭ. М., 1950. Изд. 2. Т. 5. С. 65–66; БСЭ. М., 1970. Изд. 3. Т. 3. С. 262.

¹⁹ Энциклопедический словарь. Под ред. Брокгауза Ф.А., Ефрона И.А. СПб., 1891. Т. 3. С. 603.

²⁰ Большая энциклопедия. Под ред. Южакова С.Н. СПб., 1901. Т. 3. С. 150.

²¹ *Смирнов И.Н.* Бесермяне Вятской губернии // Труды VIII археологического съезда. М., 1897. Т. 3. С. 313–314.

²² *Хомяков М.М.* К вопросу о краниологическом типе бесермян Вятской губернии // Материалы по изучению Вятского края. Казань, 1911. Т. 1. Вып. 1. С. 4. Рец. на эту статью дана Д.К.Зелениным. См. *Зеленин Д.К.* К вопросу о краниологическом типе бесермян Вятской губернии. Антропологическое исследование М.М. Хомякова. Материалы к изучению Вят-

ского края. Т. 1. Вып. 1. Казань, 1911 // Живая старина. СПб., 1911. Вып. 1. С. 163–165.

²³ Штейнфельд Н.П. Бесермяне. Опыт этнографического исследования // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1895 год. Вятка, 1894.

²⁴ Никольский Н.В. Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. Казань, 1919. С. 75–84.

²⁵ Зеленин Д.К. Кама и Вятка. Путеводитель и этнографическое описание Прикамского края. Юрьев, 1904.

²⁶ Луппова Е.П. Изучение Д.К. Зелениным Вятского края // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 94;

²⁷ Часть материалов – сообщения о мифологических представлениях (о духах *кутысь* и умерших неестественной смертью) – была использована в исследовании Д. К. Зеленина по русской мифологии. См.: Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916. Вып. 1. С. 41–44; По материалам этой поездки Д.К. Зеленин также напечатал небольшую статью о летних и зимних святках (*вожо*), в которой привел запреты и поверья бесермян, связанные с этим периодом: Зеленин Д.К. Где празднуют святки дважды в году // Природа и люди. 1910. № 8. С. 117.

²⁸ Луппов П.Н. Христианство у вотяков в первой половине XIX века // Труды Вятской ученой Архивной комиссии. Вятка, 1911. Вып. 3. С. 491–497; *Его же*. Северные удмурты в XVI–XVII вв. // На удмуртские темы. Ученые записки НИИ народов Советского Востока. М., 1931. Вып. 2. С. 112–144; *Его же*. Северные удмурты в конце XVII в. // Труды Вятского НИИ краеведения. Вятка, 1934. Т. VII. Вып. 1; *Его же*. К характеристике борьбы удмуртов и бесермян против каринских мурз в конце XVII в. // Записки УдНИИ. Ижевск, 1936. Вып. 6. С. 54–187; *Его же*. Выступление удмуртов, бесермян и татар Вятской земли против бывшего воеводы Римского-Корсакова в 1694 г. Документы. // Записки УдНИИ. Ижевск, 1938. Вып. 8. С. 261–271; *Его же*. Документы по истории Удмуртии XV–XVI вв. Ижевск, 1958.

²⁹ Луппов П.Н. Исторический очерк Вятского края. Вятский край. В помощь учителю. Вятка, 1929. С. 280–281; *Его же*. Современное население Вятского края // Там же. С. 338, 347; *Его же*. Бесермяне в Кировском крае // Кировская правда, 1936. № 168; *Его же*. Обзор быта нацмен Вятско-Ветлужского края // Вятско-Ветлужский край. Вятка, 1926. № 1. С. 1–2, 19–20.

³⁰ Луппов П.Н. Бесермяне. Доклад, прочитанный в комиссии по изучению племенного состава населения СССР при Академии Наук // Архив УИИЯЛ УрО РАН, оп. 3Н, д. 616; *Его же*. О бесермянах // Там же. Оп. 3Н, д. 617; Черновик и машинописный экземпляр рукописи статьи “О бесермянах” имеется также в материалах личного фонда П.Н. Луппова в Петербургском филиале архива Российской Академии наук. Ф. 811, оп. 1, д. 41.

³¹ *Шерстенников А.* Исторические сведения о селе Укан и Уканском приходе // ВЕВ, 1890. № 4. С. 86–94; № 5. С. 114–122.

³² *Первошиков С.Т.* Бесермяне в Вотобласти // Ижевская правда, № 147. 4 июля 1923 года; *Его же.* Еще о бесермянах // Там же. № 158; *Его же.* К материалу о бесермянах // Труды Научного общества по изучению Вотского края. Ижевск, 1926. Вып.1. С. 60–62.

³³ *Сорокин П.М.* Арские князья в Карино // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1895 г. Вятка, 1894. С. 45–70; *Его же.* Татары Глазовского уезда // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1897 г. Вятка, 1896.

³⁴ *Сатрапинский К.А.* Указ. соч. Архив РГО. Разряд 10, оп. 1, д. 48, л. 2 об.–3.

³⁵ *Уразманова Р.К.* Семейно-брачные отношения, свадебная обрядность чепецких татар // Новое в этнографических исследованиях татарского народа. Казань, 1978. С. 73.

³⁶ *Воробьев Н.И.* Рукопись “Бесермяне”. Архив ПФАН. Ф. 849, оп. 5, д. 152, л. 1.

³⁷ *Зеленин Д.К.* Отчет о поездке в Вятскую губернию. 1909 год. Архив РГО. Ф. 83, оп. 1, д. 37, л. 3.

³⁸ Новое в этнографических исследованиях татарского народа. Казань, 1978.

³⁹ *Исхаков Д.М.* Татаро-бесермянские этнические связи как модель взаимодействия болгарского и золотоордынского этносов // Изучение преемственности этнокультурных явлений. М., 1980. С. 16–38; *Его же.* Об этнической ситуации в Среднем Поволжье в XVI–XVII вв. (критический обзор гипотез о “ясачных чувашах” Казанского края) // Советская этнография. 1988. № 5. С. 145; *Его же.* Этнографические группы татар Волго-Уральского региона (принципы выделения, формирование, расселение и демография). Казань, 1993. С. 36–37.

⁴⁰ *Исхаков Д.М.* Татаро-бесермянские этнические связи как модель взаимодействия болгарского и золотоордынского этносов. С. 28.

⁴¹ *Касимова Э.Г.* Из прошлого села Карино // Сборник материалов научно-практической конференции, посвященной 490-летию первого упоминания о городе Слободском в актовых источниках. Слободской, 1995. С. 62–65.

⁴² *Шубин Р.* Бесермяне // Статистический бюллетень. Вятка, 1927. № 4–5. С. 28–33.

⁴³ Там же. С.32–33.

⁴⁴ *Wichmann Y.* Wotjakische Sprachproben 1: Lieder, Gebete und Zaubersprüche. JSFO u XI. Helsingfors, 1893. С.116–119; *Его же.* JSFO u XIX. 1901. С. 161–186.

⁴⁵ *Корепанов Д.И.* Бесермяне // На удмуртские темы. Ученые записки НИИ народов Советского Востока. М., 1931. Вып. 2. С. 99–106.

⁴⁶ Там же. С. 101.

⁴⁷ *Тепляшина Т.И.* Тюркизмы в бесермянской терминологии родства // Вопросы советского финно-угроведения. Языкознание. Саранск, 1972. С. 28; *Ее же.* Бесермянские семейно родовые имена // Ономастика Поволжья-2. Горький, 1971. С. 164–171; *Ее же.* Становление бесермянских фамилий // СФУ, 1969. № 3. С. 189–194; *Ее же.* Словообразование в древних личных именах бесермян // Ономастика Поволжья-1. Ульяновск, 1969. С. 43–52; *Ее же.* Древние бесермянские фамилии // Вопросы тюркологии. Казань, 1970. С. 124–133; *Ее же.* О современных бесермянских фамилиях // Структура и история тюркских языков. М., 1971. С. 187–97; *Ее же.* Лично-притяжательные формы бесермянских терминов родства // Вопросы финно-угроведения. Саранск, 1975. Вып. 6. С. 195–200; *Ее же.* О терминах родства у бесермян // Тезисы докладов и сообщений Всесоюзной конференции по вопросам финно-угорского языкознания. Ужгород, 1963. С. 40; *Ее же.* Топонимия, распространенная в районе расселения бесермян // Вопросы удмуртского языкознания. Ижевск, 1975. С. 203–228; *Ее же.* О смешении терминов “чуваши” и “бесермяне” в письменных источниках // Ученые записки НИИ при СМ Чувашской АССР. Чебоксары, 1968. Вып. XL. С. 177–187; *Ее же.* Этноним бесермяне // Этнонимы. М., 1970. С. 72–83. Т.И. Тепляшиной проведено изучение и сопоставление антропонимии чепецких татар и бесермян: Тепляшина Т.И. Из патронимии каринских татар // Советская тюркология, 1972. № 5. С. 53–58; *Ее же.* Удмуртское влияние на патронимию каринских татар // СФУ Таллин, 1973. №1. С. 43–47; *Ее же.* Наследственные наименования причепецких татар // Советская тюркология. 1974. № 4. С. 78–79.

⁴⁸ *Тепляшина Т.И.* Язык бесермян. М., 1970. С. 244.

⁴⁹ *Федотов М.И.* Термины родства бесермян // Семейный и общественный быт удмуртов в XVIII–XX вв. Устинов, 1985. С. 116–131.

⁵⁰ *Атаманов М.Г.* Удмуртская ономастика. Ижевск, 1988. С. 17–18.

⁵¹ *Кельмаков В.К.* Язык бесермян в системе удмуртских диалектов // XVII Всесоюзная финно-угорская конференция. Тезисы. Устинов, 1987. Т. 1. С. 113–115; *Его же.* Проблемы современной удмуртской диалектологии в исследованиях и материалах. Ижевск, 1992.

⁵² *Кельмаков В.К.* Булгарский субстрат в языке бесермян? // IX конференция по диалектологии тюркских языков. Тезисы. Уфа, 1982. С. 61–62; *Его же.* К вопросу о болгарском субстрате в языке бесермян // Вопросы диалектологии тюркских языков. Уфа, 1985. С. 114–122.

⁵³ *Кельмаков В.К.* Язык бесермян в системе удмуртских диалектов. С. 114–115.

⁵⁴ *Закиев М.З.* Проблемы языка и происхождения Волжских татар. Казань, 1986. С. 53.

⁵⁵ *Кузеев Р.Г.* Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. М., 1992. С. 233.

⁵⁶ *Родионов В.Г.* Этнокультурные черты и история бесермян как свиде-

тельства болгаро-чувашиской преемственности // Болгары и чувашы. Чебоксары, 1984. С. 140–154.

⁵⁷ *Смирнов А.П.* Волжские Булгары // Труды ГИМ. М., 1951. Вып. 19. С. 76.

⁵⁸ *Генинг В.Ф.* Этногенез удмуртов по данным археологии // ВФУЯ. Ижевск, 1967. Вып. IV. С. 277.

⁵⁹ *Тихомиров М.Н.* Бесермяны в русских источниках // Исследования по отечественному источниковедению. Труды Ленинградского отделения Института истории АН СССР М. - Л., 1964. Вып. 7. С. 50–57.

⁶⁰ *Трефилов Г.Н.* Бесермяне по письменным источникам // ВФУЯ. Ижевск, 1967. Вып. IV. С. 310–318.

⁶¹ *Гришкина М.В.* Численность и расселение удмуртов в XVIII веке // Вопросы этнографии удмуртов. Ижевск, 1976. С. 104; *Ее же.* Удмурты. Этюды из истории IX–XIX вв. Ижевск, 1994. С. 56; *Ее же.* Удмуртия в эпоху феодализма (конец XV – первая половина XIX в.). Ижевск, 1994. С. 69.

⁶² *Гришкина М.В., Владыкин В.Е.* Письменные источники по истории удмуртов IX–XVII вв. // Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск, 1982. С. 25–27.

⁶³ *Владыкин В.Е.* К вопросу об этнических группах удмуртов // СЭ, 1970. № 3. С. 37–47; *Его же.* Происхождение бесермян // Всесоюзная сессия, посвященная итогам полевых археологических и этнографических исследований. Тбилиси, 1971. С. 56–57; *Его же.* Бесермяне. Кто они? // Пропагандист и агитатор, 1989. № 9. С. 29–30.

⁶⁴ См. например статью А.Н.Рейнсон о детских игрушках бесермян: *Рейнсон А.Н.* Детское самодельное творчество в Удмуртии (Детская игрушка самоделка) // Записки УдНИИ. Ижевск, 1941. Вып. 9. С. 128–129.

⁶⁵ *Белицер В.Н.* К вопросу о происхождении бесермян (по материалам одежды) // Труды института этнографии. М., 1947. Т. 1. С. 183–193; *Ее же.* Народная одежда удмуртов (материалы к этногенезу) // Труды института этнографии. Новая серия. Т. X. М., 1951. Материал о бесермянах В.Н. Белицер также был опубликован в соавторстве с А.Новицкой в разделе об удмуртах. См. Удмурты // Народы европейской части СССР. М., 1964. Т. 2. С. 472–509.

⁶⁶ *Белицер В.Н.* Узорное ткање и вышивка удмуртов // Записки УдНИИ. Ижевск, 1941. Вып. 9. С. 96–120.

⁶⁷ *Гаген-Торн Н.И.* Женская одежда народов Поволжья (материалы к этногенезу). Чебоксары, 1960. С. 101, 152, 177, 224.

⁶⁸ *Крюкова Т.А.* Удмуртское народное изобразительное искусство. Ижевск – Ленинград, 1973; *Ее же.* Этнокультурные связи удмуртов с народами Поволжья и Приуралья по данным материальной культуры // ВФУЯ. Ижевск, 1967. Вып.4. С. 279–286.

⁶⁹ *Лебедева С.Х., Атаманов М.Г.* Костюмные комплексы удмуртов в связи с их этногенезом // Проблемы этногенеза удмуртов. Устинов, 1987. С. 55.

Виноградов С.Н. Удмуртская одежда. Ижевск, 1974. С. 14; Савельева Л.И. Народная вышивка бесермян // Вопросы искусства Удмуртии. Ижевск, 1976. С. 6–24; Королева Н.С. Удмуртская вышивка XIX–XX веков // Проблемы развития профессионального и народного искусства Удмуртии. Ижевск, 1979. С. 32.

⁷¹ Климов К.М. Удмуртское народное ткачество. Ижевск, 1979. С. 34–46; *Его же*. О национальной специфике декоративно-прикладного искусства бесермян // Вопросы истории и культуры Удмуртии. Устинов, 1986. С. 38–47; *Его же*. Удмуртское народное искусство. Ижевск, 1988; *Его же*. К вопросу об ирано-тюркском элементе в изобразительном фольклоре бесермян // Вестник УдГУ, 1994. № 5. С. 118–123; *Его же*. Bessermyan folk decorative art as a historical-ethnographic source // Congressus Octavus Decorationalis Fenno-Ugristarum. Jyväskylä, 1995. Pars II. С. 178–179.

⁷² Климов К.М. О национальной специфике декоративно-прикладного искусства бесермян. С. 46.

⁷³ Климов К.М. К вопросу об ирано-тюркском элементе в изобразительном фольклоре бесермян. С. 122.

⁷⁴ Шаховской А.П. Бесермянская песня в контексте удмуртской культуры // XVII Всесоюзная финно-угорская конференция. Тезисы. Устинов, 1987. Т. 2. С. 288–290; *Его же*. Жанровая система в песенной культуре бесермян // Этно-эстетические основы русского фольклора. Тезисы. Свердловск, 1991. С. 67–69; *Его же*. Русская песня в традиционной культуре бесермян. Глазов, 1992; *Его же*. Песни бесермянского обряда проводов в армию: Учебное пособие. М., 1993; *Его же*. Народно-песенная культура бесермян. М, 1993; Бесермянский крезь как форма обрядового поведения // Финно-угроведение. 1995. № 2. С. 18–29; *Его же*. Ассоциативный ряд как фактор мелодико-образования в бесермянских крезях // Узловые проблемы современного финно-угроведения // Материалы I Всероссийской научной конференции финно-угроведов. Йошкар-Ола, 1995. С. 479–481; *Его же*. Contemporary ethnomusical situation of traditional beserman songs // Folk Music today. Tallinn, 1989. С. 155–166.

⁷⁵ Луппов П.Н. Северные удмурты в XVI– начале XVII вв. С.118–119.

⁷⁶ Гришкина М. В., Владыкин В.Е. Указ. соч. С. 25–27.

⁷⁷ Гришкина М.В. Удмуртия в эпоху феодализма (конец XV – первая половина XIX в.) Ижевск, 1994. С. 69; *Ее же*. Удмурты. Этюды из истории IX–XIX вв. Ижевск, 1994. С. 56.

⁷⁸ Гришкина М.В., Владыкин В.Е. Указ. соч. С. 27.

⁷⁹ Лебедева С.Х., Атаманов М.Г. Костюмные комплексы удмуртов в связи с их этногенезом. С.55.

⁸⁰ Архив Петербургского отделения АН. Ф. 3, оп. 10 б, д. 15, л.5.

⁸¹ Луппов П.Н. Указ. соч. С. 119.

⁸² Бушуева В.Л. Социально-экономические отношения чепецкой уд-

муртской деревни на рубеже XVII–XVIII вв. Автореферат канд. дисс. М., 1950. С. 6.

⁸³ Шубин Р. Указ. соч. С. 32.

⁸⁴ Гришкина М.В. Численность и расселение удмуртов в XVIII веке // Вопросы этнографии удмуртов. Ижевск, 1976. С. 104.

⁸⁵ Шубин Р. Указ. соч. С. 30.

⁸⁶ Всесоюзная перепись населения 1926 г. М., 1928. Т. IV. Табл. VI. С. 10–11.

⁸⁷ Тепляшина Т.И. Язык бесермян. С. 56.

⁸⁸ Штейнфельд Н.П. Указ. соч. С. 237–239, 241–247.

⁸⁹ Никольский Н.В. Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. Казань, 1919. С. 79–81.

⁹⁰ Вихманн Ю. Указ соч. Helsingfors, 1893. С. 116–119.

⁹¹ Вихманн Ю. Указ. соч. Helsingfors, 1901. С. 179–182.

⁹² Михеев И.С. Указ. соч. С. 52, 55.

⁹³ Шубин Р. Указ. соч. С. 28–33.

⁹⁴ Белицер В.Н. К вопросу о происхождении бесермян. С. 183–193.

⁹⁵ Гаген-Торн Н.И. Указ. соч. С. 101, 152, 177, 224.

⁹⁶ Климов К.М. Удмуртское народное ткачество. С. 34–46; *Его же*. О национальной специфике декоративно-прикладного искусства бесермян. С. 38–47; *Его же*. Удмуртское народное искусство.

⁹⁷ Савельева Л. И. Народная вышивка бесермян. С. 6–24.

⁹⁸ Тепляшина Т.И. О терминах родства у бесермян; *Ее же*. Тюркизмы в бесермянской терминологии родства; *Ее же*. Бесермянские семейно-родовые имена; *Ее же*. Лично-притяжательные формы бесермянских терминов родства.

⁹⁹ Федотов М.И. Указ. соч.

¹⁰⁰ Шаховской А.П. Народно-песенная культура бесермян. С. 36–49; *Его же*. Бесермянский крест как форма обрядового поведения. С. 18–29.

¹⁰¹ Сурхаско Ю.Ю. Карельская свадебная обрядность. Конец XIX – начало XX в. Л., 1977; *Его же*. Семейные обряды и верования карел. Л., 1985; Христоролюбова Л.С. Семейные обряды удмуртов. Ижевск, 1984; Жирнова Г.В. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем. М., 1980; Зорин Н.В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981; Русские: семейный и общественный быт. М, 1989; Федянович Т.П. Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья. М., 1997; Семейный быт народов СССР. М., 1990; Семья. Традиции и современность. М., 1990 и др.

¹⁰² Об исследовательской работе И.К.Зеленова см. в статье Н.В. Зеленовой-Чешихиной. Иван Константинович Зеленов – исследователь культуры и быта народностей Прикамья и Приуралья // СЭ, 1990. № 5.

Глава I

Обычаи и обряды, связанные с рождением и первыми годами жизни ребенка

§1. Родильные обычаи и обряды

Обряды бесермян, связанные с рождением ребенка и первыми годами его жизни, включали комплекс действий санитарно-гигиенического и религиозно-магического характера. По традиционным верованиям, строгое соблюдение обрядов, связанных с периодом беременности, родами и уходом за новорожденным, способствовало сохранению здоровья матери и ребенка, а также обеспечивало будущее благополучие и счастье родившемуся в течение всей последующей жизни. Рождение ребенка в крестьянской семье считалось событием огромной важности и необходимым условием для ее существования; не случайно забота о будущем потомстве начиналась с момента создания семьи.

В общем комплексе родильных обрядов и обычаев можно выделить несколько относительно самостоятельных подструктур. Так, особый круг составляют действия, направленные на обеспечение потомством молодых супругов. Сюда же входят методы лечения от бесплодия. К следующую группу относятся приемы предохранения от сглаза и порчи, необходимость соблюдения которых распространяется как на беременную, так и ее мужа, табуирование отдельных действий, помыслов, поведения будущих родителей. Вся система мер преследовала цель – обеспечить рождение здорового, полноценного ребенка и благополучные роды.

Отдельную группу составляют различные приемы родовспоможения и послеродовые обряды, выполняемые преимущественно повитухой и семейно-родственным коллективом, направленные на облегчение родов, сохранение способности женщины к деторождению, обеспечения здоровья младенца и роженицы. Комплекс обрядов и обычаев, непосредственно связанных с рождением ребенка, завершался крещением новорожденного.

Имеющиеся в нашем распоряжении материалы показывают, что действия, направленные на обеспечение молодых супругов потомством, преобладают в обрядах годового календарного цикла и в мень-

шей степени представлены в свадебных. Так, во время свадьбы, провожая молодых на первую брачную ночь, высказывали пожелания иметь многочисленное и здоровое потомство. Деликатность темы исключала прямые и откровенные пожелания, поэтому они произносились в виде иносказаний: *Юртійсьётё жёоккес мед ворзёкозё!* (Пусть помощники скорее родятся!), *Корка пушти бизьёлісьтё мед луоз!* (Пусть будет кому по избе бегать!), *Водэ узьёно кёк чошен, сёлтэ кунь чошен!* (Ложитесь спать вдвоем, проснитесь втроем!)².

В календарных обрядах действия, направленные на появление потомства, преобладали в весенне-летнем цикле, были связаны с аграрными культами и входили в структуру того или иного обряда. Продуцирующее значение имел обычай хлестать молодых ветками вербы утром в Вербное воскресенье. Действие всегда сопровождали пожелания скорее родить ребенка: *“Вир васькё! Вай жёоккес нёл! Вай жёоккес ни!”* (Бьем до крови! Роди скорее девочку! Роди скорее мальчика!)³. Примечательно, что в этот день хлестали вербой и домашний скот, чтобы обгулялся и отелился в течение календарного года.

Полагали, что появлению в семье детей, обеспечению приплода скота и хорошего урожая способствует посещение дома ряжеными в Рождество. Поэтому их принимали радушно, угощали обрядовыми блюдами (печеными хлебными изделиями, сочными с конопляным семенем). Обычай хлестать молодых вербой и принимать в доме ряженных прежде встречались и у других народов, и также считались способствующими появлению потомства, приплода скота и урожая⁴.

Этнографические материалы дают основание считать, что бесермяне не отдавали предпочтения рождению ребенка того или иного пола. С одинаковой радостью приветствовали появление в семье как мальчика, так и девочки. В детях прежде всего видели помощников в крестьянской работе: сыновья воспринимались как будущие кормильцы семьи, помощники отца, продолжатели рода; девочки – помощницы в женской работе.

Полагали, что женщине заранее предрешиено судьбой, будет она иметь детей или нет: *Кёлдүз ке ваёд, эз ке уд* (Суждено – родишь, не суждено – нет!). По народным представлениям, до сих пор сохранившимся среди старшего поколения, для зачатия и рождения ребенка недостаточно лишь желания родителей, необходимо еще доброе расположение и участие предков и различных божеств. Беременность прежде всего связывали с волей верховного бога Инмара: *Инмар ке сётійз пинял – ваёд!* (Инмар даст детей – родишь!),

Кеня Инмар сѣтоз пинял, собѣтча луоз! (Сколько Инмар даст детей, столько и будет!), *Инмар уг сѣт, соин пинялтѣк!* (Инмар детей не дает, поэтому бездетны!). Удмурты наступление беременности также связывали с волей Инмара и божества поля и плодородия — Мукылчина, который “захотел и сделал женщину беременной”⁵.

Благополучной и полной считалась семья, в которой имелись дети. Отсутствие детей означало конец существованию рода и поэтому воспринималось как большое несчастье не только супругами, но и всем коллективом родственников. В таких случаях говорили: *вѣжѣ бѣрэ* (букв.: исчезает род).

Бездетность считали наказанием супругам за их жизненные грехи, последствием порчи и болезни; объясняли воздействием сверхъестественных сил и гневом умерших предков. Основная вина при этом прежде всего ложилась на женщину. Именно наличие или отсутствие детей во многом определяло отношение к ней родственников мужа.

При длительном отсутствии детей молодые женщины обращались за помощью к знахаркам (*абыз, пеллясь*) и повитухам (*аби, бабушка*). Знахарок, занимающихся практикой врачевания при бездетности, называли также *кет тупатьясь* (правящая живот), *кет кѣскась* (массажирюющая живот). Наряду с обычным выправлением живота при его “опускании” от тяжелых физических нагрузок, они практиковали специальный массаж, чтобы привести в правильное положение матку. Повитуха парила женщину в бане и массажировала ей живот; для большей эффективности процедуру повторяли несколько раз.

В народной акушерской практике для лечения от бесплодия использовали в комплексе рациональные и иррациональные приемы народной медицины. Женщине советовали тепло одеваться, держать в тепле ноги и поясницу, пить настои трав. Порой бесермянки обращались за помощью к знахаркам соседних народов — татар, русских, удмуртов, известным в округе своими знаниями в акушерстве и практикующим какие-либо иные методы лечения. Если все предпринятые шаги оказывались безрезультатными, прибегали к крайней мере: по совету знахарки или близких родственниц женщина в глубокой тайне от мужа и посторонних вступала в близость с мужчиной, уже имеющем детей, чтобы обзавестись “краденым ребенком” (*лушкам пинял*). К подобной мере прибегали замужние женщины, если причину бездетности видели в супруге, а также молодые вдовы — по инициативе родственников, если в семье не было детей. Общественное мнение не осуждало поступок женщи-

ны, а считало его крайней, но необходимой мерой. Объясняя появление у женщины ребенка, в такой ситуации говорили, что “она украла” (*пинял лушказ*), а ребенка называли “краденый ребенок” (*лушкам пинял*)⁶. Подобный обычай встречался и среди удмуртов. Так, удмуртский исследователь и этнограф Кузубай Герд в своей работе о родильных обрядах у удмуртов писал: “...некоторые знахарки так же советуют бездетным женщинам обзавестись украденным ребенком — *лучкам нуны*”⁷. “Краденый ребенок” считался полноправным членом семьи; настоящий отец не нес ответственности за его воспитание и содержание. Появление в семье внебрачного ребенка (*октос*) также не считалось грехом. Он пользовался теми же правами, что и остальные дети, родившиеся в браке. Сообщения, полученные от информаторов, свидетельствуют, что термины *октос* и *лушкам пинял* не отождествлялись в народе, как, впрочем, и понятия о внебрачных и “краденых” детях.

√ Прерывание беременности и стремление избавиться от ребенка считалось нарушением моральных норм и причиной будущей бездетности; подобный поступок особенно осуждался самими женщинами. Однако практика прерывания нежелательной беременности существовала, даже не смотря на тот факт, что передача этих знаний не встречала одобрения и рассматривалась как крайняя мера. Так, чтобы вызвать кровотечение и выкидыш, при ранних сроках беременности поднимали тяжести, выполняли непосильную физическую работу, перетягивали живот, устраивали горячие ножные ванны, парились в бане, пили настои трав⁸. О женщине, у которой случился выкидыш, говорили, что она “разбилась” (*сериськиз*), “бросила” (*куштiиз*).

Души погубленных незаконнорожденных младенцев, выкидышей и недоношенных мертворожденных детей, захороненных в случайном месте, переходили в разряд “заложных покойников”, о чем свидетельствует целый комплекс поверий и обрядов, достаточно широко и повсеместно бытующих и в настоящее время. По народным верованиям, души младенцев-выкидышей — *куштэм пинял* (брошенный ребенок), *нимтэм пинял* (ребенок без имени) становились опасными для людей духами — *кутiсь* (букв.: тот, кто хватает). Если души детей, умерших в младенчестве, но получивших имя и похороненных с соблюдением всех обрядов, “переселялись” к умершим сородичам в загробный мир, то души детей, ставшие *кутiсь*, продолжали жить около места своего погребения. Они не получали обязательной поминальной пищи и, испытывая голод,

“хватали” наступившего на место их погребения, пугали окружающих своим плачем. По народным поверьям, наступить на это место или услышать плач младенца – значит заболеть. Последствиям подобных “встреч” приписывали нарывы, сыпь, язвы и болячки на теле. Эти болезни считали своеобразным выражением просьбы младенцев о пище, так как полагали, что всем усопшим приносят угощения и жертвоприношения в дни общих и частных поминок, а погребенные подобным образом остаются голодными. Приведу запись бесермянина Антуганова (инициалы неизвестны) о *кутйсьях*, сделанную им в 1920-е годы: “Когда на теле человека выходит много болячек, гноящихся нарывов, тогда бесермяне говорят, что человек наступил. Он наступил на выброшенных женщинами и девушками младенцев. Наступают случайно, тогда этот младенец выпрашивая пищу у наступившего, насылает на его тело болячки. Бесермяне говорят, что на то место после случившегося надо принести жертву. Вокруг болячки обводят крупу, ломоть хлеба и бросают туда, где наступил человек”⁹. Временем наибольшей активности духов *кутйсь* считали полдень, периоды утренней и вечерней зари. Полагали, что предотвратить воздействие этих духов можно, если заложить место их погребения железным предметом или камнем. Представления о духах-*кутйсь* широко бытуют среди бесермян и северных удмуртов и в настоящее время: по-прежнему, появление болячек, нарывов в первую очередь объясняют тем, что человек наступил на место, где некогда был захоронен выкидыш или недоношенный ребенок¹⁰. Отмечается и достаточно устойчивое бытование быличек о младенцах *кутйсь*. Жители деревень не только указывают наиболее опасные места в окрестностях своего селения, где считается обитают эти духи, но и помнят время появления духа-*кутйсь*. К примеру, этнографом Д.К.Зелениным во время поездки к бесермянам в 1909 году были собраны материалы о духах *кутйсь* у бесермян деревни Большая Юнда, которые указали на место около моста через речку Юнду, где, по преданиям, некогда хоронили младенцев-выкидышей, и с тех пор на этом месте обитают духи *кутйсь*¹¹. Во время экспедиции к юндинским бесермянам в 1990-х годах мне вновь указывали на это место, называя его одним из опасных в окрестностях деревни. У удмуртов для погребения выкидышей, мертворожденных недоношенных младенцев прежде имелись особые кладбища – *нимтэм шай*¹².

Таким образом, прерывание беременности рассматривалось не только как нарушение моральных норм, но и считалось опас-

ным для самих людей, так как было одной из причин появления опасных духов.

Верования бесермян о духах-*кутйсь* находят ближайшие аналогии в финно-угорской мифологии. Например, у удмуртов младенцы, не получающие обязательной поминальной пищи, также становились опасными духами *кутысь* и насылали болезни на человека, проходившего мимо или наступившего на место их захоронения¹³. У коми-пермяков души утопленных в воде младенцев переходили в категорию “заложных покойников” и превращались во враждебных человеку духов *ичетиков* в образе маленьких существ с длинными волосами¹⁴.

Рождение двойни было сравнительно редким явлением, и считалось тяжелым бременем. Полагали, что при соблюдении женщиной некоторых правил, появление двойни можно предотвратить. Так, ей не следовало есть яйцо с двойным желтком. Во время святочного ряжения девушкам и женщинам детородного возраста не разрешали участвовать в процессии четное количество дней, а только один или три дня¹⁵.

Согласно этикету, женщине следовало скрывать свою беременность от окружающих. Такая предосторожность была вызвана не только страхом порчи, но и считалась проявлением уважения к родственникам-мужчинам. Поэтому она прежде всего старалась скрыть беременность от свекра и старших родственников. Особенно строго соблюдала эти правила молодуха, ожидающая первенца. При появлении внешних признаков беременности женщина вела себя более сдержанно, подчеркнуто скромно. Она старалась реже появляться перед свекром и мужчинами-односельчанами. Подобное поведение молодухи и в современной сельской семье считается проявлением хорошего воспитания: “Молодухе следует делать вид, что она стесняется беременности: не говорить о предстоящих родах и своем состоянии при родственниках мужчинах, свекре. Особенно строго этим правилам должна следовать молодуха, иначе ее осудят. Скажут, совсем стесняться перестала и хвастает, что “ребенка нашла”¹⁶. Однако некоторые правила этикета смягчались в семьях, где помощь женщины была необходима в хозяйственной работе в поле и по дому.

В свою очередь, и мужчинам не следовало вести разговоры о беременной родственнице. Публичное обсуждение беременной считалось неприличным и, более того, занятием “не мужским”. Подобных разговоров старались избегать, особенно в присутствии самой женщины, чтобы не смущать ее. Сложилась особая терминология для обо-

значения беременности; подчеркивавшая прежде всего внешние изменения в фигуре: *секотэн* (тяжелая), *со секотэн* (она с тяжестью), *кетэн* (с животом), *кету луиз* (она обрела живот), *төрө луиз* (она заполнилась внутри), *кет шедьтиз* (нашла живот), *пинял ваись* (приносящая ребенка), *вөлаз шедиз* (на нее попало).

Особое положение молодухи, ожидающей первенца, подчеркивалось не только переменой ее поведения, но и изменениями в одежде, прежде всего – в головном уборе. С наступлением беременности покрывало *сюлök* меняли на головной убор замужней женщины – *кышон*, который носили под шапочкой *кашпу*¹⁷ и платком, украшенным позументом и аппликацией в налобной части (*чёлтон көшет / француз көшет*). Смена головного убора происходила следующим образом: во время сна молодухи или при посещении ею бани родственники мужа устраивали ритуальную кражу покрывала *сюлök*. Молодуче предлагалось сменить его на женский головной убор (обряд “*сюлök куштон*” – букв.: “бросание *сюлökа*”), после чего будущая мать устраивала небольшое застолье для участвовавших в обряде. Смена головного убора символизировала окончательный переход молодухи в социо-возрастную группу замужних женщин детородного возраста и приобретение ею нового статуса. В конце 1930-х годов головное покрывало *сюлök* выходит из употребления, вместе с этим, прекращает свое бытование и указанный обряд¹⁸.

Женщина, ожидающая ребенка, считалась человеком слабым, легко подверженным сглазу (*синь усён*) и порче (*етон*). Беременной следовало избегать большого скопления людей, не ходить на праздники, не отправляться в дальнюю дорогу; утаивать сроки родов и приготовления к ним; запрещалось общаться с людьми, способными к колдовству и порче. Наиболее опасным периодом считали первые и последние месяцы беременности. Соблюдение всех обязательных запретов и правил поведения могло стать залогом благополучных родов.

По народным представлениям, беременной следовало иметь при себе амулеты, охраняющие ее и плод от порчи и сглаза. Виды амулетов были разнообразны: иглы, булавки, металлические предметы, козья и собачья шерсть. Амулеты носили с внутренней стороны одежды или на шее, привешивая на нитку. В настоящее время широко используют булавки, которые прикалывают к нижнему белью или к платью с внутренней стороны подола и груди. Если считают, что беременная легко подвергается сглазу, дополнительно используют и амулеты, вышедшие из широкого употребления.

Одной из причин тяжелых родов, смерти новорожденного или роженицы считали сглаз¹⁹, с которым связывали повышенное беспокойство, отсутствие сна, общее недомогание, боли в теле. Урочливыми у бесермян считались люди с карими глазами²⁰. Сглаз обычно снимали члены семьи с помощью заговоров, широко распространенных у бесермян и в современной практике врачевания как при лечении детей, так и взрослых. Беременную усаживали под матицей, щепоткой ячневой крупы, муки или соли трижды обводили по движению солнца вокруг ее головы. Действие сопровождали словами: “*Синь усемлõсь, етэмлõсь, кõшкамлõсь, эмõз-емõз та мед луоз! Валляна дõрдз, вõлдз мед сётоз!*” (От сглаза, порчи, страха, пусть для выздоровления все это послужит! Прежнее здоровье пусть вернется!)²¹. Предметы, с помощью которых лечили, заворачивали в белый лоскут и относили за пределы деревни или на перекресток дорог.

Полагали, что меры предосторожности и нормы этикета, которые соблюдала беременная, могли повлиять не только на исход родов, но и будущее здоровье ребенка. Судьба и характер, физические и умственные наклонности ребенка, даже его облик, зависели от поведения родителей. Чтобы роды прошли легко, супругам следовало тщательно выполнять предписанные запреты и правила. К примеру, беременной не разрешали стричь волосы, чтобы не укоротить жизнь ребенку; запрещали смеяться над калекой и больным — новорожденный будет с физическими недостатками; нельзя красть — ребенок будет склонен к воровству; бить домашних животных, убивать насекомых — младенец родится мертвым или с родимыми пятнами на теле²². Женщине следовало соблюдать пищевые табу: из опасения, что дитя будет с желтушной кожей, запрещали есть в большом количестве яйца; летом советовали ограничить в рационе ягоды, чтобы ребенок не родился с ссыпью. Беременной не разрешали употреблять спиртные напитки, так как полагали, что младенец будет с физическими недостатками, а повзрослев, пристрастится к спиртному. Женщине не рекомендовали переедать, полагали, что это может отразиться на исходе родов: “плод будет большим” (*пинялзз эк луоз*), “роды пройдут тяжело” (*секõт вайõно луоз*). Чтобы избежать избыточного веса, советовали больше двигаться, меньше спать и по-возможности выполнять работу по хозяйству. Считали, что незначительные физические нагрузки и двигательная активность способствуют безболезненному и быстрому течению родов. В последние недели беременности женщине запрещали поднимать тяжести, переутомляться, сидеть на

корточках. Беременной и ее мужу не следовало идти в крестные, полагали, что это неблагоприятным образом скажется на здоровье и судьбе их будущего ребенка²³. Женщине не позволяли посещать кладбище, ходить на похороны. А если участие в похоронах все же было необходимо, ей категорически запрещали обходить гроб во время прощания и идти на кладбище с похоронной процессией²⁴. Наконец, беременной не разрешали подходить к культовой постройке *вей киськан куала* (куала для литья масла), ломать ветки с деревьев, растущих рядом с ней. С середины 1960-х годов общественные моления в *куала* перестали проводиться и большинство построек пришло в негодность, но запрет ломать деревья, растения и предметы, находящиеся на этом месте, сохранился до сих пор. Именно нарушением этого запрета объясняли врожденную слепоту детей и глазные болезни новорожденных.

Необходимо отметить, что крайне неосторожным проступком и большим грехом считали, если беременная шлет проклятья. Этот запрет связан с широко распространенным поверьем, что произнесенные слова непременно обернутся против самого человека: *Кинь-лөке верад ке — төнөд чороз!* (На кого сказала — себе вернется!), *Маре ородзэ мукет адямилө верад — аслад пинялэдлэн луоз!* (Что плохого другому пожелала — с твоим ребенком случится)²⁵. Поэтому женщина должна быть осторожной в своих поступках, чтобы не получить проклятий и в свой адрес. Обычно пожелания беременной женщине были адресованы одновременно и ее будущему ребенку: *Пинялэд кетад мед сисьмоз ворзэкемлөсь азыло ик!* (Пусть ребенок сгниёт в твоей утробе еще до рождения!), *Гөмор чожен ранзөнө мед усэз пинялэдлөсь!* (Век страдать тебе от своего ребенка!), *Ворзекись пинялдэ сюй мед бастоз!* (Пусть земля возьмет ребенка, которого носишь!)²⁶.

Подготовку к родам начинали в последние месяцы беременности, но из опасения, что они могут быть тяжелыми, а ребенок — мертвым или болезненным, люльку и полный комплект детской одежды заранее не готовили. Как правило, ограничивались лишь изготовлением рубашки и нескольких пеленок. Этот обычай сохраняется и в настоящее время: молодые женщины, следуя совету старших родственниц, избегают запастись большим количеством детских вещей.

Наиболее подходящим местом для родов считалась баня, где можно было соблюсти определенные санитарно-гигиенические условия и исполнить необходимые действия. Баню считали наиболее удобным

местом, так как здесь исключалась возможность посещения роженицы посторонними людьми, особенно неудачливыми (*секот пòдъем*) или способными сглазить. Визит такого человека мог привести к затяжным и тяжелым родам. Хорошим знаком считали присутствие при родах удачливого человека²⁷. Перед родами повитуха окуривала помещение ветками можжевельника, выгоняя из нее злых духов.

Повитуху (*аби, пересь, бабушкá, акушаркá*) обычно приглашали при рождении первенца и трудных родах. Женщины, уже имеющие детей, как правило, рожали одни, без посторонней помощи. Удачливая повитуха у бесермян и удмуртов²⁸, обозначалась особым термином – *капчи пьдъем* (легконогая). Необходимо отметить, что повитухи специфичностью своего ремесла выделялись из числа знахарок, но, как свидетельствуют материалы, некоторые из них занимались и знахарской практикой, причем узко специализированной: лечение и уход за новорожденными, малолетними детьми и роженицами. В удаленных от больниц населенных пунктах женщины обращались за помощью к повитухам еще в 1960-е годы, особенно при преждевременных родах. В значительной степени преемственность в передаче народных акушерских знаний и родильных обрядов сохранялась благодаря повитухам. С исчезновением института повитух происходит и утрата значительного пласта народных знаний и верований, связанных с родильной обрядностью и народной педиатрией.

Повитуха оказывала роженице элементарную акушерскую помощь, одновременно сопровождая ее различными заговорами и приемами, способствующими, по народным верованиям, благополучному развитию ребенка и выздоровлению женщины. Строгое следование обрядам считали залогом будущего счастья и здоровья ребенка, а также сохранения женщиной способности к деторождению. Повивальная бабка принимала и мыла новорожденного, сопровождая свои действия пожеланиями в его адрес:

*Десь мед будоз!
Таза мед луоз!
Шудо мед луоз!
Чебер мед луоз!*

Пусть растет хорошо!
Пусть будет здоровым!
Пусть будет счастливым!
Пусть будет красивым!²⁹

Строгого текста пожеланий не существовало, его содержание зависело от опыта повитухи и ее способности к импровизации. Обычно желали ребенку богатства, здоровья, трудолюбия и счастья.

Понятие “родить ребенка” обозначали выражениями: *пинял шедьтон* (найти ребенка), *пинял ваён* (принести ребенка), *пинял-*

ляськон (обрести ребенка). О рождении ребенка сообщали, как и у удмуртов, иносказаниями³⁰. Если рождалась девочка, то говорили, что в семье появилась пряха, нянька; а если мальчик – всех оповещали, что появился пахарь, помощник отцу. Таким образом, половую принадлежность новорожденного подчеркивали предстоящим родом занятий.

Причину трудных родов часто объясняли неверностью супругов. Если роженица долго мучалась и не могла разродиться, повивальная бабка спрашивала ее мужа, не нарушал ли он супружеской верности. В этом случае для облегчения родов использовали следующий способ: роженицу подпоясывали полотенцем, а его концы повязывали на шею мужа и заставляли его каяться в изменах, совершенных после женитьбы³¹. Аналогичные способы родовспоможения встречались и у удмуртов³². Священник К. А. Сатрапинский, сообщая о родильных обрядах бесермян, отмечал: “...в трудных родах повивальные бабки бесчеловечно мучают рожениц, привязывая их опояскою или веревкою под мышки к бруску, чтоб скорее разродилась”³³. Во время тяжелых и затяжных родов женщины также водили по помещению, придерживая под руки.

Появление мертвого ребенка бесермяне объясняли тем, что умершие предки не дали ему душу (*пересьёс лёл эз сётэ*), так как считали, что именно предки наделяют новорожденного душой³⁴. Возможно, с этим было связано и поверье, что вскоре после покойника в деревне непременно должен быть новорожденный³⁵. При появлении мертворожденного повитуха совершала обряд “вызывания души”: брала ребенка на руки и слегка покачивая его из стороны в сторону, обращалась к умершим с просьбой дать ему душу. Удмурты также считали, что ребенка можно вернуть к жизни, вымолив для него душу у предков³⁶, для чего новорожденного покачивали на руках у устья печи и просили дать ему душу³⁷. Северные удмурты при этом произносили имена недавно умерших родственников³⁸. Обряды “поисков” и “вызывания” души новорожденного встречались и у других народов Поволжья. Например, если ребенок рождался слабым и недоношенным, у чувашей на “поиск души” отправлялись три пожилые женщины. Одна шла на чердак просить душу у бога, другая просила душу во дворе у языческих богов, третья спускалась в подполье и просила ее у Шайтана³⁹.

После родов совершались действия, связанные с перевязыванием и обрезанием пуповины, захоронением последа. Повивальная бабка перерезала пуповину (*гогы / гогы серес*) хозяйственным ножом или

собственным ногтем. Существовало представление, что те или иные нравственные качества и трудовые навыки закладываются при рождении, поэтому способы обрезания пуповины мальчика и места его хранения отличались от действий с пуповиной девочки. Так, пуповину мальчика следовало перерезать на топориче, чтоб он стал искусным плотником и охотно выполнял в хозяйстве мужскую работу. Пуповину девочки обрезали на веретене, чтобы выполняла женскую работу и стала рукодельницей. Место хранения пуповины также связывали с родом предстоящей деятельности. К примеру, у мальчика клали к стойлу лошади, чтобы он любил лошадей и умел присматривать за домашним скотом. Полагали, что девочка в будущем станет хорошей пряхой, если ее пуповину спрятать в той части избы, где женщины занимались рукоделием, ткали или хранили инструменты для шитья и обработки пряжи и льна. Этот обычай отмечается у многих народов. Например, удмурты пуповину мальчика бросали в сарай, а пуповину девочки хранили в сундуке⁴⁰.

Помимо всего, бесермяне, удмурты и русские, проживающие в Удмуртии, использовали засушенную и затем размоченную в воде пуповину, как средство для лечения детской пупочной грыжи⁴¹. По предположению Т. А. Бернштам в родильной обрядности русских, в действиях с пуповиной и последом, также отмечается стремление к дальнейшей половой идентификации и закрепление за новорожденным занятий, символизирующих мужские или женские виды работы⁴². А вот соседи бесермян – чепецкие татары – плаценту и кусок пуповины, вымыв и высушив, заворачивали в тряпку или бумагу с текстом молитвы и закапывали за пределами дома, обычно на краю могилы в ногах умершего, у ограды кладбища или под деревом у дома⁴³.

Особенно важное значение в родильных обрядах бесермян придавалось действиям с плацентой, которая в отличие от плаценты животных (*сюзьяськон*), обозначалась термином – *кӧлдӧсинь* / *кӧлдӧсинь серес*. Известно, что термином *Кӧлдӧсинь* обозначали и верховное божество, которое входит в единую триаду с Инмаром и Куазем⁴⁴. Действия с последом могли повлиять на будущую судьбу и здоровье родившегося, его считали оберегом человека на протяжении всей жизни, о чем свидетельствуют поверья и обряды, связанные с ним. Если после рождения ребенка долго не выделялся послед, повивальная бабка поила роженицу сладкой закваской (*маял*) или подслащенной водой, заставляла тужиться и дуть на воду, затем совершала обряд захоронения плаценты (*кӧлдӧсинь ватон*). Послед следовало тщательно промыть теплой водой, так как плохо

вымытый послед считали одной из причин глазных болезней ребенка (*Көлдөсіньээ дон эз октэ калтэ, соин синьмөз пиняллэн висе*)⁴⁵. Полагали, если плацента плохо промыта и неаккуратно зарыта, то она “беспокоит” ребенка и он часто плачет: *Көлдөсінь сересээ пинялээ көштэ* (Ребенка беспокоит послед-*көлдөсінь*)⁴⁶. Вымытую плаценту, заворачивали в белый холст, клали в старый лапоть и, прикрыв дощечкой, зарывали в той части подполья, которая располагалась ближе к кровати (углу) супругов. Если в семье было несколько женщин, имеющих детей, то последы каждой размещали отдельно. По одним сведениям, для захоронения плаценты использовали только левый лапоть отца ребенка⁴⁷, по другим – плаценту девочки следовало класть в женский лапоть, а мальчика – в мужской⁴⁸. Возможно, подобный выбор мужского или женского лаптя был обусловлен стремлением “обеспечить” пол следующего ребенка. Однако, исходя из имеющихся материалов, нельзя утверждать об этом с абсолютной уверенностью: полученные сведения единичны, и многие информаторы отмечали, что использовали любой лапоть. Представление о плаценте как хранителе ребенка прежде существовало и у северных удмуртов. Например, слободские удмурты во время захоронения плаценты обращались к ней с просьбой дать роженице и ребенку здоровье: *Мед асьпалээ сётоз пиняллы но, аслыз но!* (Пусть даст здоровья ребенку и роженице)⁴⁹.

Из опасения, что послед могут подобрать собаки или на него наступят люди, его не выкидывали за пределы дома, на проезжую часть дороги, полагали, что в противном случае непременно заболеют, как новорожденный, так и человек, наступивший на него, именно поэтому, если роды проходили без помощи повитух или пожилых женщин, знающих обряд захоронения плаценты, роженица бросала ее на кровлю бани или хлева. По полевым материалам этот обычай стал практиковаться со второй половины XX века.

По сообщениям информаторов, представления о плаценте как хранителе и обереге человека на протяжении всей его жизни достаточно устойчивы до сих пор. Говорят, что неаккуратно или неправильно зарытая плацента беспокоит ребенка еще и плохими сновидениями (*көлдөсінь пинялээ ветатэ*)⁵⁰. Глазные болезни, трахому, некоторые виды кожных заболеваний связывают также с воздействием плаценты. По верованиям, плацента-*көлдөсінь* требует обязательных жертвоприношений, а не получая их, насылает на человека болезни. Если причину болезни ребенка связывали с плацентой, знахарка совершала жертвоприношение топленным маслом на том месте, где она

зарыта, и просила ее дать исцеление. С места ее захоронения убирали мусор, затем лили масло с просьбой о выздоровлении больного. Считали, что небрежное отношение к месту, где зарыта плацента, может стать причиной болезни не только ребенка, но и взрослых членов семьи⁵¹. Мне сообщали о совершении жертвоприношений плаценте-*кӧлдӧсинь* во время массовых заболеваний трахомой в первой трети XX столетия. Даже больные, некогда покинувшие родные места, специально приезжали домой, чтобы совершить жертвоприношение именно своей плаценте-*кӧлдӧсинь*, в доме, где родились, или на том месте, где он стоял⁵².

Как отмечалось, плацента-*кӧлдӧсинь* представляла опасность и для наступившего на нее. Именно поэтому до сих пор запрещается ходить там, где прежде стояли дома. Запрет связан с представлением, что последы “хватают” человека, потревожившего их, “насылают” кожные и глазные болезни. Для исцеления устраивали жертвоприношение маслом, мукой, крупой, солью на том месте, где человека “находила” болезнь. Жертвуемые продукты оставляли с просьбой принять их и больше не беспокоить больного⁵³. В некоторых случаях заболевший приносил на это место, зацемявив в палке, горбушку хлеба с маслом, лоскутки. Отправляясь с подобной жертвой и возвращаясь назад, по дороге не следовало разговаривать с встречными, иначе не будет выздоровления⁵⁴.

Представления о взаимосвязи человека с его плацентой не утрачены до сих пор и сохраняются в знахарской практике, несмотря на то, что роды теперь проходят в больнице и обряды, связанные с принятием новорожденного, претерпели значительную трансформацию. Так, иногда при глазных болезнях по совету знахарок совершают жертвоприношение “своей” плаценте хлебом и маслом около мусорной ямы у родильного дома. Необходимость этих действий объясняют тем, что плаценту-*кӧлдӧсинь* в родильных домах просто выбрасывают и она, не получая жертвоприношений, насылает на ребенка болезни⁵⁵. Если причины недуга детей и взрослых членов семьи связывают с плацентами ранее родившихся в семье, то совершают жертвоприношение маслом в подполье своего дома на том месте, где они предположительно могли быть зарыты. Любопытно, что информаторы подчеркивают не только “лечебные” свойства плаценты-*кӧлдӧсинь*. По их мнению, послед играет важную роль и в социальной жизни человека: он хранит от тюрьмы и судебного разбирательства. Так, находящийся под следствием человек, может попросить в больнице плаценту какой-либо рожени-

цы и хранить ее при себе или в своем доме, чтобы избежать заключения⁵⁶. Обычай зарывать плаценту существовал у удмуртов, чувашей, мордвы и других народов. По представлениям мордвы, если не захороненный послед украдут бездетные женщины, то роженице будет нанесен вред⁵⁷. Чуваши послед прятали в подполье или конюшне⁵⁸, удмурты зарывали в углу подполья⁵⁹.

Если после родов возникала необходимость ухода за роженицей и ребенком, повивальная бабка оставалась с ними на несколько дней. Так, в первые три дня она помогала роженице купать ребенка в бане: у бесермян и удмуртов⁶⁰ был распространен обычай “куинь мунчо” (букв. — “три бани”), во время которого мать с ребенком три дня подряд мылись в бане. Именно на этот срок обычно и оставалась повитуха в доме, если, конечно, не возникали какие-либо непредвиденные обстоятельства, например, ухудшение состояния роженицы, болезнь младенца и т. п. По сообщению Н. Г. Первухина, северные удмурты на третий день обычая “куинь мунчо” устраивали своеобразный женский праздник — по случаю рождения ребенка, на котором, кроме повитухи, присутствовали родственницы и женщины-соседки детородного возраста⁶¹. У бесермян подобное женское гулянье не зафиксировано, но у них бытовал обычай устраивать угощение повитухе или пожилой женщине, которая мыла новорожденного в первые три бани. В качестве оплаты за свою работу повитуха получала подарки: отрез ткани, полотенце, чулки, мыло. Размер подарка зависел от семейного достатка, но никогда не был особенно большим. Дорогой подарок считали неуместным, чтобы повитуха не чувствовала себя в долгу.

Важное место в родильном цикле занимали обряды, связанные с приобщением ребенка к семейно-родственному коллективу. Сразу в день его рождения устраивали моление *вей сиён* (букв. — “едение масла”), в котором участвовали лишь члены семьи. На стол обязательно ставили топленое масло, каравай хлеба, ячневую кашу на молоке, мясной суп со взбитым яйцом (*пушти́й*). Перед застольем старший по возрасту мужчина обращался к предкам и верховному божеству Инмару с просьбой помочь вырастить ребенка, дать ему здоровье и счастье. Предкам “ставили” самогон и обращались к ним со словами: *Пересьёслö пуктйськом! Десь мед пинялмес възьмалозö! Будэтöнö мед юртозö! Кайдамон ни милям!* (Старикам ставим! Пусть нашего ребенка оберегают! Пусть вырастить помогут! Лишь нашими стараниями ребенка не вырастить!)⁶². Участники моления, отведав масла, желали ребенку быть трудолюбивым,

здоровым, внимательным к старикам и жить в достатке: *Вей сиись мед луоз, соку ужась луоз! Ваись бурен мед луоз! Десь мед возёз Инмар!* (Пусть масло ест, тогда работающим будет! Пусть о людях не забывает! Инмар пусть хранит его!)⁶³. Чтобы новорожденный в будущем был богатым, в горшок с маслом клали монеты, давали зажать в ладони серебряный рубль⁶⁴. Это моление аналогично обряду удмуртов *вордскон вöй сиён* (“едение масла при рождении ребенка”), *вöй вöсян* (“моление с маслом”). Общие черты отмечаются в ассортименте блюд, характере моления и подарках для ребенка⁶⁵. Но удмуртский обряд имел одно существенное отличие: все просьбы о счастье и здоровье для новорожденного адресовались в первую очередь родовому божеству-покровителю — *воршуду*⁶⁶. У бесермян воршудно-родовая организация не обнаружена, нет упоминаний о ней и в родильной обрядности, зато сильно развито почитание предков. С просьбой о покровительстве новорожденному прежде всего обращались именно к предкам, называя по именам и недавно умерших родственников.

Моление о новорожденном, как обязательный элемент родильной обрядности, практически уже ушло из жизни. В разных селениях это произошло в разное время, но сохраняется еще обычай ставить масло, обращаться к умершим предкам и Инмару, правда, уже в контексте современного застолья, которое устраивается после возвращения роженицы с ребенком из родильного дома. На праздничный ужин обычно приглашают родителей невестки и ближайших родственников, в редких случаях — сослуживцев по работе.

Появление первенца регламентировало и коммуникативное поведение в семье, изменяло способы обращения мужа и жены. С этого момента супруги называли друг друга по имени старшего ребенка, особенно в присутствии других членов семьи⁶⁷. Наши информаторы подчеркивали, что с рождением ребенка к невестке обращались более почтительно: называя по отчеству или по имени ее отца. С появлением первенца родители жениха ходили к родителям невестки с особым визитом, который назывался *пель кöскан* (букв. — “ходить дергать уши”, “дергать уши”). Войдя в дом они старались схватить свата или сватью за ухо и спрашивали: “Кто родился у вашей дочери? Мальчик или девочка?” Родители невестки пытались отгадать пол ребенка, затем одаривали свата и сватью за хорошую новость платком, полотенцем или рубахой и устраивали небольшое застолье. Этот обычай сохраняется и ныне.

В первые дни после родов роженицу навещают родственницы и женщины детородного возраста. Обычай называют *капчи нянь ваён* (букв. — приносить облегчающий хлеб), *шёд ваён* (букв. — приносить суп), *кётласькон /кётласькёнё мёнон* (ходить с поздравлением). У бесермян Глазовского района (деревни Курегово, Коротай) наряду с термином *кётласькон* используется заимствованный у северных удмуртов термин *накашү*. Бесермяне в эти удмуртские селения переселились в конце 1960 — начале 1970-х годов из деревень Гурзи, Близ-Варыж. С этого времени, очевидно, ими и используется термин *накашү*, в свою очередь заимствованный удмуртами у русских. Обряд чествования роженицы и новорожденного у русских назывался “каша”, ходить “на кашу”⁶⁸.

Термин *кётласькон*, имеющий у бесермян повсеместное употребление, возможно, был заимствован у чепецких татар: последние используют слово *кытлау* в значении “поздравлять”, “делать пожелания”, а визит женщин к роженице называют *бэбэй кытлау* (поздравлять новорожденного)⁶⁹. Мной выявлено, что прежде у бесермян для обозначения этого обряда существовал свой термин: *кёлдöсинь сюреслё ваён* (приношение плацента), *кёлдöсинь сюрес дорё вельтон* (ходить к плаценте), где *кёлдöсинь/ кёлдöсинь сюрес* означает плаценту. В настоящее время это выражение помнят только представители старшего поколения. По сведениям Б. Г. Гаврилова и Н. Г. Первухина, в конце XIX века аналогичный термин существовал и у удмуртов⁷⁰, — *кылдысин сюрес дорэ ветлон* (хождение к дороге Кылдысиня), — но уже находился на грани исчезновения⁷¹.

Женщины приходили к роженице по одиночке или небольшими группами, с собой приносили угощение — мясной суп с картофелем и взбитым яйцом (*пушти*), хлеб, — считая, что они способствуют скорому выздоровлению роженицы, обильной лактации молока⁷². Именно поэтому приносимые продукты называли еще *капчи сиён* (облегчающая пища), *тупатйсь сиён* (пища для выздоровления). Передавая угощение желали роженице скорого выздоровления: *Шёд ваи! Шёд ваи! Капчи медло! Висемöсь дугдö жоккес!* (Суп принесла! Суп принесла! Пусть тебе легко будет! Скорее поправляйся!)⁷³. Таким образом, визит представлял собой своеобразный вид женской взаимопомощи, во время которого не только навещали роженицу, но и помогли ей продуктами, особенно если в семье не было женщин.

В конце 1950-х годов появляется традиция приносить роженице домашние хлебные изделия (пирог, ватрушки, шаньги).

С этого же времени обряд стал приобретать черты обычного гостевого визита.

Цикл обрядов, связанных с рождением ребенка, завершался крещением и назначением крестных родителей — *пинял пöртон* (букв. — вводить ребенка в церковь). Обряд крещения бесермяне никогда не воспринимали только как способ приобщения ребенка к церкви и православной религии. Опасение за здоровье новорожденного породило взгляд на крещение как на апотропеический обряд. Крещеного считали более защищенным от воздействия нечистых сил и болезней, поэтому с обрядом старались не затягивать, особенно, если младенец рождался слабым. Некрещеного считали более подверженным сглазу и порче, поэтому до крещения ребенка старались как можно реже выносить за пределы дома. Подобное отношение к обряду сохранилось до сих пор. Правда в настоящее время обязательное крещение новорожденных в церкви уже не носит массового характера, но болезненных и слабых младенцев все же стараются окрестить.

Каноны обряда крещения, установленные церковью, часто нарушались, жизнь вносила в них свои изменения. Так, местному духовенству приходилось учитывать отдаленность деревень от приходского храма, считаться с народной трактовкой обряда. Часто в отдаленных от храма селениях священник крестил ребенка прямо в доме: по приглашению родителей ребенка или во время очередного приезда в деревню. В приходском же селе крещение происходило в церкви, обычно на второй-третий день после родов. На более долгий срок обряд старались не откладывать, но если он совпадал с каким-нибудь важным православным праздником его переносили на другое время. Обряд сопровождался наречением имени, которое подбирали по святым: в соответствии с днем определенного святого. Ранние и тесные связи с русскими способствовали также распространению русских имен. Эти имена у бесермян подвергались некоторым фонетико-морфологическим изменениям, например: Ирина — *Орин*, Петр — *Петöр*, Дмитрий — *Митрей*, Алексей — *Олексан* и др. В дохристианском именнике бесермян значительное место занимали тюркские имена. Наиболее распространенными были следующие: Тухтамыш, Ибрай, Атабай, Бекметет, Хабас, Данабай, Хабиба, Рахима и др. Обширный материал по этим именам представлен в древних актах и материалах переписей до середины XVIII века, то есть до начала массовой христианизации бесермян⁷⁴. В первой трети XX века, когда церкви стали закрывать и официальная регистрация детей проходила в сель-

ских советах, обычай давать имена по святым постепенно начал забываться. Имя новорожденному уже давалось по выбору родителей и родственников.

Значительную роль в семейно-родственных отношениях бесермян играло кумовство, однако роль крестных родителей при этом менее всего ассоциировалась с задачами православной церкви. Если согласно каноническим правилам, крестные прежде всего считались духовными наставниками ребенка, то в народной традиции их роль рассматривалась шире. Институт крестных родителей представлял форму искусственного родства, известного как кумовство, которое исследователями относится к социально-религиозным институтам бытового православия⁷⁵. В крестные выбирали людей, с которыми хотели установить близкие родственные отношения. Предпочтение отдавали односельчанам, известным своим трудолюбием, здоровьем, высокими нравственными качествами, а также достаточно высоким общественным статусом в деревенской среде. Отказ стать крестным для ребенка рассматривается как нежелание породниться, а быть приглашенным в качестве крестного считается престижным до сих пор. В крестные родители выбирали и близких родственников, так как в совпадении духовного и кровного родства видели залог более надежной заботы о крестнике, гарантию постоянного участия крестных в семейных обрядах и реальной их поддержке. Их считали опекунами и наставниками ребенка. У бесермян отношения опеки между ребенком и его крестными носили характер взаимных обязанностей на протяжении всей жизни. Кумовство предполагало взаимовыручку в хозяйственных делах, обмен подарками, гостевые визиты, особое обращение друг к другу. Так, родители ребенка и его крестные называли друг друга — *кум*, *кума*. Крестники обращались к своим крестным — *кирос анай* (крестная мать), *кирос атай* (крестный отец). Жена называла крестных родителей своего мужа — *кирос биём* (крестная свекровь), *кирос биатам* (крестный свекор), муж обращался к крестным жены как к своим крестным родителям. Крестные называли своих крестников — *кирос ни* (крестный сын), *кирос нёл* (крестная дочь). Кума и куму считали близкой родней наравне с кровными родственниками.

Народной традицией не рекомендовалось назначать как двоих, так и вообще четное число крестных. Запрет был связан с представлением, что четное количество неблагоприятным образом скажется на судьбе ребенка. Стариков старались также не назначать, считали, что из-за преклонного возраста они уже не смогут оказать необходимую

помощь своим крестникам и принять участие в их свадьбе и проводах в армию. При церковном крещении назначали одного крестного и выбирали его по полу ребенка: мальчику — мужчине, девочке — женщине. Священник получал за крещение подарок от родителей и крестных ребенка. В случае смерти крестного, родители назначали нового, который давал свое устное согласие и выполнял все ожидаемые от него функции.

После крещения устраивали небольшой праздничный обед, который как и у других народов региона, воспринял многие черты, свойственные обряду, проводимому по поводу рождения ребенка⁷⁶. Именно крестильный обед имел и ныне продолжает сохранять общие черты с обрядом моления о новорожденном. Обязательным блюдом застолья, как и во время моления о новорожденном, было топленое масло, в которое после угощения гости и крестные клали для новорожденного деньги. Священник К. А. Сатрапинский по этому поводу писал: “На окрещении младенца, для чего нередко приглашают священника к себе в дом, кума или куму, угощают между прочим маслом коровьим, на края посуды с сим восприемники кладут на зубок младенцу по мелкой монете, а кума дарит священнику небольшое полотенце”⁷⁷. Возможно, поэтому крещение, крестильный обед и моление о новорожденном обозначают одним термином — *вей сиён* (есть масло), а свой визит на крестины — *вей сиёно мёнон* (букв. — “ходить есть масло”). У удмуртов крестильный обед также завершался обрядом *вёй сиён* (есть масло)⁷⁸. Вскоре крестные навещали своего подопечного, приурочив визит к календарному или семейному празднику. Визит назывался *дерэм ваён* (приносить рубаху): крестные одаривали своего крестника рубахой, а крестницу — платьем.

↪ Закрытие приходских церквей привело к изменению обряда крещения и трансформации социально-религиозных отношений, связанных с кумовством. “Крещение” стали проводить в домашних условиях, без участия священника. На крестильный ужин приглашали родственников, будущих крестных и перед началом застолья “крестили” ребенка. Обряд проходил следующим образом: все присутствующие рассаживались за столом, кто-либо из старших родственников брал ребенка на руки и со словами “У нашего новорожденного нет крестного отца и крестной матери. Ему нужны крестный отец и крестная мать!”⁷⁹, передавал ребенка через стол на руки крестным. Будущие крестные принимали ребенка и подержав некоторое время, возвращали со своими пожеланиями быть здоровым, послушным, трудолюби-

вым. Вначале ребенка брал мужчина, поворачивал его на руках “по солнцу” и передавал обратно. Затем младенца подавали следующему крестному или крестной. Все принимали ребенка на подарок (пеленки, детскую одежду, полотенце). Вся церемония и означала обряд крещения и назначения крестных.

По-видимому, практика домашнего крещения привела у бесермян и северных удмуртов и к появлению нового названия обряда: *жэск вамен сётон* (передавать через стол). С этого периода увеличивается и число крестных родителей, достигая порой пяти, семи и девяти человек, но по-прежнему сохраняется запрет на их четное количество. При множественном или коллективном кумовстве, которое мы наблюдаем в этом случае, из крестных выбирали “старших” (*жэс кирос анай-атай*) и “младших” “Старшими” крестными, как правило, становились супруги (семейная пара) и ребенка во время обряда крещения вначале подавали им. В будущем “старшие” крестные родители играли значительную роль во время свадьбы крестника, а также в ряде других семейных обрядов. В случае их смерти или отсутствия в момент совершения обрядов, функции “старших” переходили к кому-либо из остальных крестных.

Обряд крещения, особенно в его поздней традиции, считается таким же важным моментом в жизни, какое раньше придавалось семейному молению о новорожденном. Полагают, что от выбора крестных и от правильности проведения обряда во многом зависит судьба и здоровье ребенка. Поэтому, например, особые требования предъявляют к человеку, подающему ребенка через стол крестным. Если это женщина, то она должна быть замужем и не вдовой, чтобы не навлечь на ребенка в будущем одиночество или вдовство.

В последние годы мы наблюдаем, как в жизнь людей вновь возвращаются церковные обряды. Восстанавливается и традиция крещения детей в церкви, “домашние крестины” уже не всегда считаются достаточными, особенно для слабых и болезненных детей.

У удмуртов “домашнее” крещение проходило как у бесермян⁸⁰, а вот у русских имело свои особенности. Для проведения обряда приглашали повитуху или старушку. Новорожденного купали в импровизированной купели — корытце с разбавленной “святой” водой, читали молитву и надевали на него нательный крест. Подобный обряд “крещения” после закрытия церковью имел распространение у русских повсеместно⁸¹.

Из новых обрядов детского цикла необходимо отметить возникшую в последние десятилетия традицию справлять дни рождения

детей — *эменник* (именины), *вордскон нунал* (день рождения). Этот обычай первоначально установился среди бесермян-горожан, сельской интеллигенции и в русско-бесермянских семьях. В прошлом дни рождения детей в крестьянской семье не отмечали, а примерную дату рождения запоминали в связи с каким-либо календарным обрядом, православным праздником или с циклом сельскохозяйственных работ.

Необходимо отметить, что в этнически смешанных семьях родильные обряды имели некоторые особенности. Прежде всего это касается бесермяно-татарских семей. Если отец ребенка был из чепецких татар и семья проживала в татарском селении, то большинство обрядов проходили в мусульманских традициях и с соблюдением родильных обычаев чепецких татар. Ребенок, рожденный в таком браке, обычно получал мусульманское имя. В семье, где мать ребенка — татарка, а отец — бесермянин, обряд сохранял черты характерные для родильных обрядов бесермян, однако определенный мусульманский пласт в элементах обряда не исключался: что было естественным явлением, так как мать и ее родственники принимали участие в жизни ребенка с первых дней его рождения.

В целом же межэтнические браки и межэтническое соседство к кардинальным изменениям в содержании и структуре родильной обрядности бесермян не приводили. Они проявлялись в отдельных элементах на уровне конкретной семьи, деревни, но общая картина обрядов оставалась традиционной и устойчивой.

Родильные обряды продолжают играть значительную роль в жизни современной сельской семьи, однако они претерпели определенные изменения, связанные в основном с утратой архаичных представлений и верований.

§2. Традиционные способы ухода за детьми и лечение детских болезней

Традиционные способы ухода за детьми, лечение и профилактика детских заболеваний составляли у бесермян часть семейной обрядовой практики, тесно взаимосвязанной с родильными обрядами. В их основе лежало осознание того, что новорожденный — существо слабое, а потому более подверженное воздействию духов болезней, сверхъестественных сил. В то же время забота о физическом развитии младенца, специфика детской гигиены всегда были

неотделимы от условий быта, особенностей материальной и духовной жизни. Поэтому народную педиатрию, связанную с уходом за детьми, гигиеной, лечением и профилактикой детских болезней можно рассматривать как самостоятельную отрасль народной медицины. Она составляет единство рациональных приемов и религиозно-мифологических представлений о природе детских заболеваний, особенностях развития ребенка и его места в окружающем мире.

Жизненный цикл человека бесермяне делили на несколько периодов: детство — *пинял дёр*; молодость — *легить дёр*; зрелые годы — *зэк дёр*; старость — *пересь дёр*. Им соответствовали, как и у северных удмуртов⁸², четыре возрастные категории: дети — *пинялгёс*, молодежь — *легитьёс*, взрослые — *мойбос*, старики — *пересьёс*. В свою очередь период детства делили на младенческий, собственно детский и подростковый возрасты.

Новорожденного называли *вож пинял* (зеленый ребенок, младенец), *нуны* (дитя), *нонийсь пинял* (ребенок, сосущий грудь), *йёрзэ во-зись* (ребенок, умеющий держать голову). Ребенка, начинающего ползать, называли *нюль пёдйёлаз вельтйсь* (человек на четырех ногах); младенца, делающего первые шаги — *пёд шедьтэ* (находит ноги). Терминология бесермян, связанная с определением фаз жизненного цикла человека и обозначением детского возраста, близка к терминологии удмуртов⁸³.

Ребенка от полутора до трех лет называли *пинял* — дитя, с четырех до пяти — *жёнйё адыми* (человек наполовину), *токма адыми* (так себе человек), *векчи пинял* (мелкота), *пичи пинял* (малыш, маленький ребенок). В младенческий период его обучали навыкам самообслуживания. Он получал первоначальные знания об окружающем предметном мире. Ребенка шести-восьми лет называли *зэк пинял* (большой ребенок, выросший ребенок), *калёк марда* (похожий на людей), *ас шорзэ ваклайтэ* (осознаёт себя). В этот период детей постепенно привлекали к работе по хозяйству. Необходимо отметить, что границы каждого возрастного периода настолько относительны, что даже членами одной семьи указываются по-разному. Эта периодизация, по-видимому, всегда была приблизительно и зависела от физического и умственного развития, а также умений и навыков конкретного ребенка.

С градацией детского возраста тесно связана специфика ухода за детьми. В младенчестве строгие требования предъявляли к соблюдению санитарно-гигиенических норм, охране здоровья новорожденного. Именно в это время ребенка считали особенно сла-

бым, подверженным воздействию духов болезней. Бесермяне полагали, что подобный “опасный” период длился до момента, пока ребенок не начинал самостоятельно ходить, то есть пока “не вставал на ноги” В этом возрасте основная цель ухода и воспитания заключалась в сохранении жизни и здоровья ребенка, правильном физическом формировании тела, а также стремлении скорее привить ребенку двигательные навыки.

В первый год жизни ребенка специальные обряды сопровождали многие наиболее важные, по народному представлению, этапы в его развитии. Рассмотрим подробнее именно этот аспект этнографии детства, не затрагивая вопросов традиционного воспитания и социализации детей, являющихся темой отдельной работы.

Основы будущего здоровья человека, по народным верованиям, закладываются еще при его зачатии и рождении, а также — в младенческий период. Хорошее здоровье ребенка в детстве предопределяло здоровье взрослого человека. Обеспечение желаемого было возможно лишь при обязательном соблюдении необходимых обрядов и норм поведения.

В народе считали, что появление ребенка на свет еще не означает его окончательного физического формирования и, собственно, — завершения самого акта рождения, поэтому в первые недели и месяцы после рождения с помощью различных приемов стремились достичь правильного формирования тела, то есть — “доделывали” младенца. Недоношенного ребенка (*нарись-кõмтэ пинял*) до девятимесячного возраста пеленали в овчину, держали в рукаве от тулупа, создавая таким образом дополнительное тепло. Такого младенца часто “допекали” в печи или у ее устья на лопате, которой достают хлеб⁸⁴. Чтобы у ребенка были стройные ноги его туго пеленали. С этой же целью в бане слегка растягивали ему руки и ноги, делали массаж. Для придания правильной — круглой и гладкой — формы голове, ее правили; разогрел и распарив ребенка, мылили голову и слегка сжимали ладонями со всех сторон.

Соблюдение гигиены и содержание ребенка в чистоте рассматривалось как условие сохранения здоровья и профилактики заболеваний. Полагали, что при частом посещении бани ребенок растет быстрее и его тело формируется правильно. Первое купание сразу после рождения ограничивалось лишь осторожным ополаскиванием младенца теплой водой.

В бане выпаривали щетинку — подкожные щетинкообразные волоски на плечах, спине, руках и ногах ребенка. Считали, что из-за нее ребенок плохо спит, беспокойен, не лежит на спине.

Детскую щетинку называли: *пõнõ гон* (собачья шерсть) или *кочерга / кочурга*. Последний термин, возможно, заимствован берсермянами от соседей — русских, которые детскую щетинку называют — *корчужка, кочеружка*⁸⁵. Выводили ее следующим образом: сцеживали на спину ребенку материнское молоко и легкими движениями ладоней растирали тело; иногда вместо молока использовали хлебные шарики, закваску, тесто. Процедуру проводили несколько раз, пока не выведут всю щетинку. В бане запрещалось хвалить ребенка, играть с ним, обращаться к нему по имени, оставлять одного. Подобный запрет объясняли тем, что в противном случае лечение и купание не пойдут ему на пользу. Эти меры предосторожности также были связаны с опасением, что ребенок заболит, будет подменен Шайтаном или Хозяином бани — *Муньчо кузё*.

Особые правила, связанные с купанием ребенка в бане, и опасение подмены характеризуют восприятие бани как места пограничного между миром реальным и потусторонним, что характерно также для удмуртов, русских, коми⁸⁶. До достижения года ребенка следовало купать часто. В первый месяц баню для новорожденного топили несколько раз в неделю, и она носила особое название — *пинял муньчо* (баня для ребенка / детская баня).

В бане лечили многие детские болезни. Если ребенок постоянно капризничал и у него был нарушен сон, лучшим средством считали “смыть” или “выпарить” болезнь. Лечебные и магические свойства бани старались усилить чтением заговоров, приглашали для купания младенца повитуху или знахарку. Иногда эту функцию выполняли пожилые одинокие женщины или вдовы, что, возможно, связывалось с их ритуальной чистотой. Данное предположение подтверждает и тот факт, что женщине во время ее критических (менструальных) дней запрещалось находиться в бане во время лечения ребенка. Если же она приходила туда во время обычного купания грудного ребенка, то ей запрещалось размещаться в пространстве бани, например, на скамье или полке, выше, чем младенец. Полагали, что при нарушении этих запретов ребенок может заболеть, стать слабым и капризным⁸⁷. После возвращения из бани, особенно когда ребенка лечили, его не следовало хвалить, показывать посторонним лю-

ням. Считали, что лечение в этом случае не пойдет на пользу, а младенца легко можно сглазить.

Ребенка после купания обтирали сухой пеленкой. Покрасневшие места, складки кожи тщательно подсушивали и посыпали детской присыпкой домашнего изготовления. В качестве присыпки использовали сухую размельченную древесную труху, прожаренную муку, пережженный и мелко растолченный ракушечник (*квалем*), пыльцу с соцветий хвойных деревьев (*северика / көз узё*), просушенную печную золу. На покраснения накладывали своеобразную вату – тонкие волокна льна, которые соскребали ножом с поношенной одежды из некрашеного льняного полотна.

В первые месяцы новорожденный лежал в колыбели (*кекё*), которую шивали из луба в виде коробки высотой до 30–40 см. Дно укрепляли поперечным веревочным или лыковым основанием, поверх которого клали доски. Встречались колыбели на деревянной раме со свободно натянутой на нее холстиной. Люльку в избе привязывали к очепу – гибкой длинной жерди, верхний конец которого помещали в кольцо, прибитое к потолку. Типы колыбелей, которые встречались у бесермян, были аналогичны удмуртским. Колыбель обычно завешивали холщовым или ситцевым пологом: для защиты ребенка от света и насекомых, а также чтобы уберечь от сглаза. Если в дом заходил чужой человек и особенно с дальней дороги, колыбель сразу закрывали.

Люльку раскачивали ритмичными движениями с помощью прикрепленной к ее днищу веревки. Запрещалось качать пустую люльку из опасения, что у ребенка пропадет сон. Убаюкивая младенца, нараспев произносили свои пожелания, думы о собственной судьбе и жизни. Исполняли напевы с импровизированным текстом, который каждой исполнительницей сочинялся произвольно. Основные темы колыбельных импровизаций – просьбы к ребенку заснуть, быть послушным, любить родителей. Убаюкивая, в такт раскачиванию произносили: “О-о-о! Э-э-э!”

Постельные принадлежности младенца состояли из подушки (*йөрүлтэс/ подушкá*), одеяла (*шөбөртэт*), пеленки (*тебетъ*). Вместо перины обычно использовали холщовый мешок, набитый соломой. В качестве оберегов в детской колыбели как и удмурты, держали железные предметы⁸⁸, ножницы, нож. Они служили защитой от сглаза, а также должны были уберечь ребенка от подмены его домовым или Шайтаном. Подобные обереги широко используют и в наши

дни: железные предметы кладут в детские кровати или коляски во время прогулок.

Женщины после родов, как правило в первые же дни, приступали к выполнению своих хозяйственных обязанностей; часто принимали участие в сельскохозяйственных работах далеко от дома — в поле или в лесу. В таких случаях, чтобы обеспечить уход за грудным ребенком, вовремя покормить его, матери брали их с собой. Детей переносили в специальных и достаточно разнообразных по своей конструкции заплечных приспособлениях. Грудных детей носили в заплечной колыбели на лямках (*мушко*), которую плели и сшивали из бересты и луба. Для защиты ребенка от насекомых, дождя и солнца люльку сверху закрывали пологом из плотного холста. По сообщениям пожилых информаторов, полог декорировался специальной вышивкой и аппликацией. Выполняла ли вышивка функции оберега или использовалась только в качестве украшения, нам установить не удалось. В тех экземплярах, которые я обнаружила в экспедиции, вышивка не сохранилась. В качестве полога использовали и женский фартук.

Приспособление типа крошней — *ныьет* / *ныпи* — шили из прямоугольного куска плотного холста с двумя широкими лямками. Ребенка усаживали в них и носили за спиной, его ноги при этом свешивались по бокам крошней. В непосредственной близости от матери малыш психологически чувствовал себя очень комфортно, но мягкое, нестатичное приспособление могло отрицательно повлиять на его несформировавшиеся кости и позвоночник. Опасаясь этого в мягкие крошнии пересаживали детей, умеющих самостоятельно сидеть и ползать: считалось, что у них “сформировалось тело” (*мугорóз нуксиз*). Такой способ использовали для переноски детей от года до двух лет. Подобное приспособление встречалось и у удмуртов. Они богато декорировали его внешнюю сторону, используя холст выборного ткачества. У бесермян *ныьет* элементов декора не имел.

Для детей, начинающих сидеть и ползать, мастерили специальные стулья (*гóркес*), выдолбленные из ствола дерева. Вместо сидения внутри долбленки укрепляли поперечную доску. С особым вниманием относились к ребенку, начинающему делать первые шаги. Для обучения его ходьбе использовали специальный ходунок на колесах — *пинял вельтон колесá* (колеса для обучения ходьбе). Ребенок передвигал ходунок впереди себя, держась за перекладину-ручку. Не следовало пугать ребенка, когда он начинал самостоятельно передвигаться или стоять. Старались уберечь его и от падения: счи-

тали, что тогда он долго не будет ходить. Если ребенок все же падал и при этом пугался и плакал, место падения следовало полить соленой водой или вбить туда иглу, а затем трижды сплюнуть, чтобы не было задержки в обучении ходьбе, и чтобы оградить малыша от болезней, которые, полагали, могут возникнуть после падения. У удмуртов на место падения также трижды сплевывали, чтобы ребенок не заболел⁸⁹. А возникали подобные опасения из веры в то, что малыша “притянуло место”, потревожил дух болезни (*кõж кõскиз*).

Особые запреты и поверья были связаны с детской одеждой; они выражались в способах оформления, ношения, хранения и стирки детского белья. Полный комплект одежды для новорожденного, как уже отмечалось, заранее не готовили; пеленки шили из поношенной одежды взрослых, обычно из рубахи (подола женской и спинки мужской). Завернув ребенка в пеленки, туго перевязывали широким поясом (*пинял кертэт*).

Детские рубахи имели туникообразный покрой, аналогичный одежде взрослых. Их шили из прямого полотнища ткани, перегнутого вдвое, к которому пришивали прямые рукава, трапециевидные боковины, ластовицы. На груди и спине имелась вышивка. Подол и рукава обшивали красной тесьмой выборного ткачества, кумачом, цветным ситцем. Иногда подол девичьей рубахи не обрабатывался, а когда ребенок подрастал к подолу пришивали оборку. Для шитья рубах употребляли белую льняную ткань, пестрядь. Вертикальный разрез ворота в девчоночьих рубахах обшивали красным ситцем или сатином, декорировали вышивкой, аналогичной вышивке на женских бесермянских рубахах *дерем*, но более схематичной и простой по технологии. При этом на детской рубахе вышивка имелась и на спине, в то время как на женской, наносилась только на нагрудной части. Для вышивки детской одежды использовали дешевые нитки: льняные или шерстяные, крашенные домашним способом⁹⁰, одежду же взрослых всегда тщательно вышивали шелковыми нитками хорошего качества. Как мальчики так и девочки, носили холщовые штаны особого покроя — *пõдэстэм штан* (штаны без доньшка). Шаговый шов у таких штанов не сшивался⁹¹. Его зашивали позже, когда ребенок уже сам мог справлять естественную нужду. Детские штаны подобного кроя бытовали еще в середине 1960-х годов.

Головной убор для грудного ребенка шили в виде чепца из тонкого домотканого холста или цветных лоскутков фабричной ткани, обычно ситца. Чепчик девочки по лицевому краю имел оборку, для

мальчиков шапочки шили без оборки. Головные уборы детей, как впрочем и другие элементы одежды, имели обязательные амулеты от сглаза и порчи. В качестве амулета на чепчик пришивали раковину каури с пучком козлиной бороды. По сообщению Т. А. Крюковой, именно такой чепчик впервые на новорожденного надевала бабка-повитуха. Позже, когда роды стали принимать в больнице, подобный чепчик на ребенка надевала бабушка по отцовской линии – старшая женщина в семье⁹². Козью шерсть иногда заменяли собачьей. Как отмечала В. Н. Белицер, пришитый к налобной части пучок раковин каури в качестве амулета широко бытовал у бесермян еще в 1930-х годах⁹³.

В качестве амулетов к налобной части детских головных уборов пришивали металлические предметы, пуговицы, бусины, монеты. Украшением головного убора, а также амулетом служил гусиный пух с хвостовой части (*бѳъгѳ гон*). Предварительно пух просушивали и, обсыпав (припудрив) мукой, пришивали на головной убор, расположив в один ряд или пучком. В настоящее время обычай пришивать к детским головным уборам обереги встречается эпизодически, в основном в тех семьях, где есть пожилые женщины, но и то лишь в случаях, когда ребенок растет болезненным и слабым. Раковину каури изредка пришивают еще к детским головным уборам, в которых они выходят на улицу. В настоящее время в качестве амулетов, как правило, используют булавки, броши, значки, которые одновременно являются пряжками, заколками.

Девочки постарше носили другой головной убор – *ничѳ такѳя* (маленькая *такѳя*). Подробное описание этой шапочки, привел в своей статье губернский секретарь и сотрудник Вятского статистического комитета Н. П. Штейнфельд: “Маленькие девочки носят круглую шапочку вроде мужской татарской тюбетейки. Она по борту обшивается узким галуном или просто цветной тесьмой, а сама делается из красной шерстяной материи на толстой подкладке, чтоб имела совершенно круглый вид, плотно облекая голову девочки. Спереди на шапочку нашивают мелкие серебряные монеты в два или три ряда, от одного уха до другого”⁹⁴. Этот детский головной убор имеется лишь в коллекциях РЭМ и представляет собой круглую шапочку из кумача на пестрядинной холщовой подкладке, расшитую в налобной части раковинами каури, крупными фарфоровыми пуговицами, монетами, оловянными круглыми пластинами. Украшения располагались только в налобной части, сужаясь в виде трапеции к макушке⁹⁵. С конца 1930-х годов

эта богато декорированная детская *такья* постепенно начинает выходить из употребления. Позже встречаются лишь варианты, аналогичные по покрою, но уже не имеющие многочисленных украшений в налобной части. Так, бытовавший в 1960-ые годы детский головной убор *тупи* / *тупик*, по форме напоминал детскую *такью* и даже иногда назывался *такья*, но украшений в налобной части не имел. Это была холщовая или ситцевая шапочка, сшитая из прямоугольного куска ткани и собранная в затылочной части швом. *Тупи* вязали из шерстяных ниток на спицах: для мальчиков черного, реже — белого цвета, для девочек — из цветных ниток. Широко использовались в качестве девичьих головных уборов платки ярких расцветок, а у мальчиков — шляпы, аналогичные шляпам взрослых мужчин.

При стирке, сушке и хранении детской одежды и пеленок придерживались определенных правил, чтобы через них к ребенку не проникли духи болезней. Так, одежду младенцев не разрешали полоскать в проточной воде, на ключе, в реке, проруби. Подобный запрет был связан с представлением, что вниз по течению реки уйдет душа ребенка (*урт*), и младенец непременно заболеет⁹⁶. Этот запрет объяснялся также представлением, что болезни уходят вниз по течению реки, а при полоскании могут “переместиться” на одежду ребенка. Детскую одежду не разрешали выворачивать при стирке, развешивать для просушивания на улице, оставлять на ночь за пределами избы из опасения, что в нее поселятся Шайтан, различные злые существа или духи болезней. Пространство за пределами усадьбы и дома, а также ночь в религиозно-мифологических и пространственно-временных представлениях бесермян являются наиболее опасными: вне дома и двора обитают различные злые существа и духи, а ночь является временем их наибольшей активности. Поселившись в детской одежде, зло, порча, болезнь могут перейти к ребенку. Запрет полоскать белье грудных детей в проточной воде и развешивать ее за пределами ограды в некоторых семьях сохраняется и в настоящее время. Знахарки при лечении грудных детей всегда расспрашивают, как и где стирали и сушили одежду ребенка.

В повседневном быту придерживались правил, соблюдение которых могло повлиять на характер, поведение, а порой — на всю будущую судьбу ребенка. Так, во время игры запрещали надевать на голову посуду, особенно решето — ребенок может остаться низкорослым. Грудного ребенка не подносили к зеркалу из опасения, что он потеряет сон. Не позволяли смотреть на огонь, в противном

случае — будет мочиться в постель. Существовали табу на определенные виды пищи: детям не разрешали есть баранью голову — будет теряться в лесу; не следовало давать в большом количестве яичные желтки — пожелтеет кожа и т. д.

Основной пищей в младенческий период было материнское молоко. Особого режима питания не существовало, кормили нерегулярно — обычно когда ребенок был голоден или начинал плакать. Грудью кормили до двух-трех лет или до рождения следующего ребенка. Ввиду занятости женщины домашней и хозяйственной работой (часто вдали от дома), обеспечить регулярное кормление было трудно, поэтому младенца начинали рано прикармливать. С двух-трех недель ему давали сосать завернутый в тряпку жеваный хлебный мякиш, подслащенный медом или сахаром, смоченный в молоке, сметане. Подобную соску называли “хлебной” (*нянь сосок*) или “тряпичной соской” (*басма сосок*). Подкармливали детей и разбавленным коровьим молоком, которое подавали в рожке, изготовленном из коровьего рога или дерева. С четырех-пяти месяцев малыша постепенно приучали к пище взрослых, давали каши, разжеванное мясо, вареные или протертые овощи. Вошедшие позже в обиход резиновые соски-пустышки, по убеждению женщин старшего поколения, вредны для грудного младенца, так как их использование приводит к неправильному формированию ротовой полости.

Отсутствие у женщины молока считали одной из наиболее опасных причин ухудшения здоровья, нормального развития и роста ребенка. Потерю молока обычно связывали с болезнью груди, сглазом, порчей. По сообщению Д. К. Зеленина, болезни груди у кормящей матери бесермяне всегда связывали с волей предков⁹⁷. Отсутствие молока объясняли и тем, что женщину напугал домовый или он недоброжелательно относится к ней. В этом случае проводили моление, “поднося” домовому хлеб и масло. Во избежание сглаза и порчи, женщине не следовало кормить ребенка грудью при посторонних и хвалиться обилием молока. Женщины, имеющие грудных детей, помогали друг другу подкармливать младенцев.

Появление первого зуба отмечали подарком. Человека, увидевшего зуб у младенца, называли *пинь шедьтійсь* (нашедший зуб). По обычаю он дарил ребенку рубашку или ложку, а сам получал от его матери небольшой подарок или угощение. Взаимное одаривание устраивали для того, чтобы у ребенка скорее прорезались остальные зубы и чтобы они были крепкими. Обычай делать подарок сохраняется и в настоящее время.

Особые обряды совершали с выпавшим молочным зубом (*но-нэм пинь, йёл пинь*). Ребенок сам заворачивал его в тряпочку или закатывал в хлебный мякиш, бросал через плечо на крышу дома, хлева, прятал в щель избы. Иногда этот зуб кидали в конуру собаке, под печь — мыши. В зависимости от того, куда бросали зуб — в конуру или под печь, — обращались к собаке или мыши с просьбой дать вместо выпавшего зуба новый и более крепкий. Подобные действия с выпавшим молочным зубом отмечены у многих народов⁹⁸. Бесермяне верховьев рек Лемы и Лекмы (село Ежево, деревни Шамардан, Ежевский починок, Усть-Лем) запрещали бросать молочный зуб животным; в противном случае у ребенка в будущем собственные дети могут родиться некрасивыми или с каким-нибудь физическим недостатком, а сам он будет жить с окружающими в ссоре — “как кошка с собакой” У этой группы бесермян зуб прятали только в щель избы или хозяйственных построек, но так, чтоб его не нашли ни кошка, ни собака⁹⁹.

Волосы младенцу в первый раз стригли после того, как ему исполнится год. Выстриженные волосы не разрешали бросать на улицу из опасения, что их унесет в свое гнездо птица, и ребенок будет мучаться головными болями и станет глуповатым. Обычно их хранили или сжигали, как и при последующих стрижках.

Перед первым выходом с грудным на улицу на лоб ему мукой или сажей наносили полосу, делали отметину пальцем, чтобы защитить от восторженных возгласов и похвалы, что, по мнению взрослых, могло стать причиной сглаза. Именно поэтому встречаемым не позволяли хвалить дитя, говорить о его хорошем здоровье, разглядывать с явным интересом и любопытством. А тому, кто все же похвалит малыша, следовало трижды плюнуть и сказать: *Синь медаз усь!* (Чтоб не сглазить!); *Мёнйсьтём синь медаз усь!* (Чтоб от меня сглаза не случилось!). Подобным образом поступали и во время визитов к роженице с новорожденным.

Обряды, связанные с оформлением наиболее важных событий в жизни детей, профилактикой и лечением заболеваний, всегда совершались в рамках семьи и силами семьи. Они составляли часть семейной обрядовой практики. В то же время следует отметить, что практика лечения наиболее тяжелых детских заболеваний находилась в руках повитух, знахарок. Они использовали богатый народный опыт, составлявший единство рациональных и магических приемов. В современной деревне носителями и хранителями народных знаний о происхождении детских заболеваний, профи-

лактике и лечении также являются в основном знахарки. Особенно это касается знаний, связанных с мифологическими представлениями о природе болезней.

Основная цель лечебных и профилактических обрядов заключалась в сохранении здоровья детей или изгнании духа болезни. Полагали, что судьбой и здоровьем ребенка распоряжается верховное божество Инмар, поэтому от его воли зависит выздоровеет он или нет в случае болезни. Если суждено младенцу жить, он поправится в любом случае, если нет – умрет, несмотря на все предпринятые попытки лечения. Возможно, поэтому говорили: *Инмар берлань басьтїз пинялэз!* (Инмар обратно взял дитя!), *Инмар сѣтїз пинялэз, Инмар ик басьтїз!* (Инмар дал ребенка, Инмар – взял!), *Инмар эз сѣт улӧнӧ пинялӧ таяз дуннеӧн!* (Инмар не дал младенцу жить на этом свете!). Однако вышесказанное ничуть не означало, что родители и близкие не боролись за жизнь малыша, когда он заболел.

Способы лечения детских болезней и меры профилактики определялись традиционными представлениями о природе болезней. Все болезни делили на два типа: *кӧт пуш висѣн* (болезнь внутри тела) и *сюлэм висѣн* (болезнь сердца). Причину болезней первого типа объясняли сглазом и порчей; а “болезни сердца”, полагали насылают умершие предки¹⁰⁰. Кроме этого считали, что любую болезнь, за исключением ушибов и порезов, насылают духи болезней (*лулвѣс*), требуя жертвоприношения¹⁰¹. Чтобы преградить путь болезни в дом, у порога клали обереги: обычно это были режущие предметы – нож, топор, коса, серп, считали, что духи болезней, опасаясь пораниться об острый предмет, не станут проходить в дом¹⁰². При эпидемиях обходили с иконой дома, опахивали деревню и делали окружную дорогу для проезжавших. Опасались, что “какой-нибудь больной, проходя по деревне, оставит болезнь на улице и та потом войдет в избу”¹⁰³. “Принесенная” с улицы болезнь может навредить прежде всего ребенку, так как считали, что она вначале “хватает” самого слабого в доме. Именно этими соображениями руководствовались и возвращающиеся с дальней дороги, вначале они прикасались к печи, только потом проходили в комнату, где находился ребенок. Подобный обычай встречался и у удмуртов¹⁰⁴.

Во время болезни соблюдали запреты на некоторые виды домашней работы, строго следовали правилам поведения, чтобы не прогнать дух болезни и не навредить состоянию ребенка. Так, не разрешали полоскать одежду больного в проточной воде, чтобы

душа (*урт*) ребенка не ушла вниз по течению реки. Запрещали замачивать белье в щелоке, не чистили печные трубы, не выгребали из печи золу, не делали уборку в жилом помещении. Члены семьи не должны были ссориться между собой, ругать и бить домашний скот. Наконец, запрещалось закалывать скот и птицу, если в доме есть больной. Считали, что нарушение этих запретов может вызвать гнев духа болезни, что в свою очередь может привести к смерти больного ребенка или задержать процесс выздоровления. Подобные представления и запреты встречались и у северных удмуртов. Особенно строго они придерживались их во время горячки, лихорадки. Больному ребенку не позволяли менять одежду, расчесывать волосы, стричь ногти¹⁰⁵.

Горячку и лихорадку ребенка, а также духа болезни и любую болезнь, если она сопровождалась лихорадкой, повышением температуры называли *пер* или *висен пӧр*. По сообщению Г. Е. Верещагина, удмурты термином *висен пӧр* обозначали тиф и лихорадку¹⁰⁶.

По народным представлениям, духи болезней должны получать угощения, к ним следует относиться с уважением и только тогда они уходят “по собственной воле” и человек поправляется. Иногда дух болезни, мог покинуть ребенка не дожидаясь его выздоровления. Поэтому тяжелое течение заболевания и осложнения объясняли тем, что человека покинул дух болезни *пер* – *перез кошкиз* (пер ушел). Чтобы избежать летального исхода и осложнений, больного не подносили к окну и дверям. Полагали, что *пер* может уйти вслед за уезжающими гостями, членами семьи, поэтому ребенка не выносили прощаться с ними, а им не позволяли подходить к больному. Соблюдение обязательных табу и “гостеприимство” по отношению к духу болезни обеспечивало легкое течение заболевания и быстрое выздоровление.

Если ухудшение здоровья ребенка связывали с уходом духа *пер*, совершали обряд – *пер йӧбӧрьян* (жертвоприношение духу *пер*), *пер коноятон* (угощение *пер*). Во время обряда к духу болезни обращались уважительно, называли его гостем (*пер коно*), “принимали” и “угощали” с соблюдением всего гостевого этикета. Сам обряд проводился знахаркой, реже – пожилой женщиной, но обязательно достаточно хорошо знающей всю церемонию и требования к ней. Любая неточность, по народным представлениям, могла привести к ухудшению здоровья ребенка, а *пер*, в свою очередь, “не принять” приглашения вернуться и погостить. Наиболее раннее упоминание об этом обряде имеется в образцах бесермянского языка, собранных и опубликованных Ю. Вихманном. Автор привел транскрибирован-

ный текст молитвы-приглашения, которую произносили выйдя за ворота с белой скатертью, хлебом, маслом. Знахарка трижды кланялась в разные стороны и обращалась к болезням со словами: “Не сердитесь! Не обижайтесь! Приходите, приходите, дорогие гости! За что на нас обиделись? Не сердитесь! Мы приготовили для вас хорошее угощение! Вы вернитесь к нам по доброму! Может быть, мы шумели или ругались? Может, собаку ругали? Может, кошку ругали? Не сердитесь! Приходите, приходите, гости! Вместе будем жить! Верните Василию (здесь имя ребенка – Е.П.) его здоровье, хорошее самочувствие!”¹⁰⁷. Как показывают полевые материалы, устойчивого текста-приглашения не существовало. Приведу в качестве примера еще один: “У ребенка нашего *пер* ушел! Он ушел, когда полоскали одежду! Вот мы *пер* возвращаем! Мы дома между собой поругались, а ты за это не сердись! Пусть твое возвращение ему (ребенку – Е. П.) исцелением-выздоровлением послужит! Пусть ребенок наш поправится! Пусть снова ест и пьет!”¹⁰⁸. Перечисляют все возможные причины, которые могли разгневать дух *пер*. Пригласив дух болезни, женщина возвращалась в избу, при этом обязательно оставляла открытыми ворота и все двери, ведущие и в сени и в дом, так как *пер* мог войти только в открытые двери. Можно приглашать и прямо в избе, не выходя за ворота, но при этом нужно встать лицом к открытой двери. Скатерть, на которой выносили хлеб и масло, клали у изголовья больного. Затем *пер* приглашали к столу и семья приступала к трапезе, к которой непременно готовили ячневую кашу на мясном бульоне (*жжук*) или кашу из смеси ячневой крупы с горохом. Во время еды вели себя тихо, так как считалось, что за столом присутствует *пер* и “принимает” угощение. В процессе обряда и трапезы членам семьи не разрешали выходить из избы, а чужим – входить в дом. До окончательного выздоровления ребенка строго соблюдали табу на грязные, пыльные и шумные виды домашней работы. Не давали займы продукты и не выносили из дома вещи, не позволяли подходить к ребенку чужому человеку. Все эти предосторожности были вызваны опасением, что *пер* может снова обидеться и покинуть ребенка.

С природой заболеваний, в том числе – детских, связано представление, что всех духов болезней следует кормить, принимать и провожать, как гостей. Считали, что в поисках пищи они “хватают” людей. По сообщению Н. В. Никольского, бесермяне на волоковое окно ставили чашку “с разными постряпушками и маслом для угощения и умиловствления болезни”¹⁰⁹. Когда шли в дом, где нахо-

дился больной тифом, брали с собой горбушку хлеба – “накормить” болезнь, чтобы она не шла следом¹¹⁰. В некоторых случаях за деревней или у полевых ворот ставили расщепленную на три части ветку, на которую клали блины, кашу, лоскутки ткани¹¹¹. Удмурты подобный шест на краю деревни устраивали при эпидемиях¹¹². Во время болезни ребенка корью (*пужы*) и оспой (*чача*) на столе для духа болезни держали белую скатерть, ставили хлеб, топленое масло, соль.

У бесермян, как и у других финноязычных народов¹¹³, существовало представление о влиянии умерших на здоровье живых, в том числе – детей. Так, бессонницу, некоторые виды нервно-психических заболеваний, плаксивость, бесермяне и удмурты объясняли гневом предков, “которых прогневали живые чем-нибудь, от того-де ребенок и ревет”¹¹⁴. При детской бессоннице, чтобы умиловить предков, совершали небольшое жертвоприношение. В лоскут ткани заворачивали крупу, муку, соль, мелкие монеты и выносили на улицу, за пределы ограды. Можно было ограничиться каким-либо одним предметом, но в любом случае, его заворачивали в лоскут и бросали в северном направлении со словами: “*Уй умьёссэ, чёскöт умьёссэ мед сётозö. Чёскöт-капчи умьёссэ мед сётозö, уй умьёссэ*” (Сон, сладкий сон пусть (предки – Е.П) дадут. Пусть дадут сладкий-легкий ночной сон)¹¹⁵.

При болезни ребенка мать просила любую пожилую женщину совершить жертвоприношение топленным маслом в культовой постройке *вей киськан* (букв. – место, где льют масло), *вей киськан куала* (куала для литья масла), так как женщинам детородного возраста запрещалось даже подходить к ней. В этой постройке обязательным продуктом для жертвоприношений было топленое масло, которое лили прямо на земляной пол или в имеющуюся на полу небольшую чашку. Женщина просила предков дать ребенку исцеление¹¹⁶.

Примерно с конца 1960-х годов коллективные моления в *куала* перестали проводиться, и святилища постепенно разрушились, их сакральные функции были перенесены на места, где они прежде стояли. В ряде населенных пунктов эти места огорожены, в других – заросли деревьями и кустарниками. До сих пор при тяжелых детских заболеваниях, если их причину связывают с гневом предков и тем, что ребенка “схватила” *вейкиськан куала*, совершают жертвоприношение маслом там, где она стояла. Представление о покровительстве и влиянии куала на здоровье ребенка существовало и в верованиях удмуртов. Однако, в отличие от бесермян, у удмуртов не духи предков, а семейно-родовое божество *воршуд*, обитающее в *куа / куала*, могло

помочь ребенку. По словам В. А. Максимова, “женщина высоко ценит силу воршуда своего рода. Она держит своего ребенка под покровительством своего воршуда, при всех опасных случаях обращается за помощью прежде всего к своему воршуду”¹¹⁷.

Психическое и физическое здоровье ребенка связывали и с его душой. По представлениям бесермян, у человека имелось две души – *лёл* и *урт*. Ухудшение здоровья и даже смерть ребенка иногда объясняли тем, что его покинула душа *урт*. Возвращением “ушедшей” души занимались только очень опытные знахарки. Обряд возвращения души *урт* по структуре, составу ритуальных блюд и особенностям поведения участников обряда, имеет некоторое сходство с обрядом возвращения духа болезни *пер*. Информаторами эти два обряда часто отождествляются, хотя разница понятий *урт* и *пер / нёр* ими вполне осознается. Возможно, это объясняется утратой мифологической основы, в то время, как сам обряд, связанный с душой *урт*, продолжает бытовать в знахарской практике и старшее поколение достаточно хорошо сохраняет представление о нем.

Считалось, что душа *урт*, может покинуть человека, испытавшего чувство страха, испуга. А как известно, подобное часто случается с маленькими детьми, легко подверженными испугу.

Обряд возвращения души *урт* назывался *урт этён* (приглашение души *урт*). Знахарка выходила с белой скатертью или полотенцем, караваем хлеба, солью и маслом за ворота, брала с собой одежду больного, “чтобы душа нашла ребенка по одежде” (*уртэз дисезья мед пинялэз шедьтоз*)¹¹⁸. Она “искала” душу в огороде, за воротами, около хозяйственных построек, бани. В тот момент, когда подходила к постройкам или выходила за ворота, кланялась и обращалась к душе *урт* с просьбой вернуться к ребенку. Постройки и ворота являлись границей между жилым (своим) пространством и чужим (внешним), куда могла “уйти” душа *урт*. Знахарка собирала с земли травинки, сор, щепки, полагая, что вместе с этими предметами душа-*урт* войдет в дом. Их вместе с детской одеждой клали у изголовья ребенка, а скатерть, которая как и одежда, личные вещи больного и предметы, принесенные с улицы, считались местом временного обитания вернувшейся души, знахарка стелила на скамью рядом со столом. Каждый член семьи вставал лицом к этой скамье и трижды кланялся, приглашая душу *урт* принять угощение, которое ставилось в почетный угол стола. Угощение состояло из хлеба, масла, чашки с чаем. Семья садилась за стол лишь после поклонов и приглашения *урт* принять

угощение¹¹⁹. Любопытно, что бесермяне правобережья реки Чепца (деревня Гордино) обрядовую ячневую кашу обязательно варили на мясном бульоне из реберных костей барана или овцы (*урдэс ли*). Эту особенность одни информаторы объясняли тем, что душа *урт* обитает в теле человека между ребер, другие – простым со звучащим термином *урт* – душа и *урд* – бок, ребро.

Болезненное состояние детей в результате испуга удмурты называли *урт потон* (выход души), *урт кошкэм* (уход души). Обряд возвращения души *урт* у них назывался ловить душу (*урт кутон*)¹²⁰. Чтобы определить, кого испугался ребенок, лили расплавленный свинец и по застывшей форме определяли животное, напугавшее его¹²¹. Бесермяне окуривали ребенка подоженной шерстью животного, испугавшего его. Подобный способ лечения встречался в народной медицине и у удмуртов¹²².

Если ребенок испугался собаки и его не удавалось вылечить обычным способом, такую болезнь называли *пöнö көль* – собачья болезнь, и прибегали к “перепеканию” малыша в печи. Больного сажали на сковороду или лопату и, держа перед печкой, приговаривали: “*Э, мон тae гурэ донго. Вичак пöнö көшкaмьёсöс, писяй көшкaмьёсöс мед орчозö. Вичак мед басьтоз, та мөрья пушти висёнзэ вичак мед көскоз*” (Я его (ребенка – Е.П.) в печь засуну. Весь испуг от собак, весь испуг от кошек пусть пройдет. Пусть все возьмет, а болезнь уйдет в дымоход).

Ребенка, напуганного птицей, умывали и купали водой, в которой размешивали пепел от подоженных птичьих перьев и паутины. Процедуру обязательно проводили в середине избы под матицей.

Тяжелым детским заболеванием считалась одна из разновидностей порчи – *пож киен-пöдöн сюдемön* (грязными ногами-руками накормленный). Причину такой болезни объясняли тем, что к малышу прикасались или покормили его, не вымыв руки после половой близости. Внешне болезнь проявлялась в том, что ребенок становился бледным, слабым, худым. Считали, что этот вид порчи может даже привести к смерти; если же больной и поправлялся, то оставался слабым, болезненным. Болезнь считалась неизлечимой, поэтому совершали обряд “обретения” нового младенца. Мать ребенка в заранее натопленной бане имитировала роды, а знахарка принимала их. Женщине следовало мучаться как при родах, а знахарка трижды проносила больного ребенка между ногами “роженицы”. Женщины при этом вели диалог как при настоящих родах. Знахарка спрашивала “роженицу” о поле “но-

вого” ребенка, а та отвечала, что родила мальчика или девочку, в зависимости от половой принадлежности больного. ”Новорожденному” давали другое имя. Еще в 1950-е годы можно было встретить людей с двумя именами: новое имя существовало наряду с первым, как второе, неофициальное.

Обычай наречения больного ребенка вторым (христианским или языческим) именем — *мунчо ним* (банное имя) встречался в прошлом и у удмуртов¹²³. В изучаемый период в обиходе был уже христианский русский именник, поэтому у бесермян и северных удмуртов происходила лишь замена одного христианского имени другим.

В настоящее время этот обряд известен немногим знахаркам, занимающимся лечением детей, а также пожилым женщинам, когда-то принимавшим участие в нем. Наши информаторы отмечали, что обряд “перераживания” в последние два десятилетия совершается редко, поэтому большинство знахарок, занимающихся лечением детей, уже не знают о названной болезни и лечат ее как обычный сглаз или порчу. Второе имя ребенку в таких случаях дают формально и в дальнейшем им не пользуются.

Обряд “перераживания” тяжелобольного ребенка практиковался раньше многими народами. К примеру, у мордвы на “родильницу” надевали рубаху, в которой она рожала, и в ворот трижды просовывали больного ребенка, принимая его как вновь родившегося¹²⁴.

Способным заразить ребенка считали мужчину, имевшего близость со многими женщинами — *кошноос котõрти берга* (букв.— крутится вокруг женщин). Такому мужчине не разрешали подходить к маленькому ребенку, запрещали брать его на руки. Представление бесермян о “нечистоте” человека после половой близости, аналогично представлениям коми о *неж*. По сообщению В. П. Налимова, *неж* — это особое свойство, которое возникает после половой близости, и отличается вредными для человека качествами, способностью заражать окружающих, особенно детей. Передается *неж* через прикосновение¹²⁵. Для лечения ребенка, зараженного *неж*, приглашали “чистого” человека, который мыл больного в бане¹²⁶.

Наиболее распространенным недугом, которому мог подвергнуться любой ребенок, считался сглаз (*синь усен*). Полагали, что младенец, которого сглазили, теряет сон, становится беспокойным и плаксивым. Для защиты ребенка применялись различные амулеты, которые носили на головных уборах, в нагрудной части рубахи, на шее или запястье. К примеру, на шею ребенку повязывали нитку с металлическим предметом, древесиной можжевельника; носи-

ли на шее или запястье левой руки нить, спряденную наоборот. У удмуртов также прекрасным средством от сглаза считалась красная шерстяная нить, повязанная на запястье¹²⁷.

Способы лечения сглаза были достаточно разнообразными и заключались в том, чтобы “смыть”, “запарить”, “сжечь” его. Ребенку умывали лицо водой, которой предварительно обмывали дверную ручку, углы стола. Специально для лечения от сглаза в доме держали ключевую воду, принесенную утром до восхода солнца. Особые свойства приписывали воде *виль ву* (новая вода), принесенной в Великий четверг. Чтобы усилить эффект лечения, лицо ребенку обмывали в середине избы под матицей. Лечебными свойствами наделяли воду, взятую в любой четверг из трех ключей во время вечерних или утренних сумерек. Такая вода, по поверьям, обладала большими лечебными свойствами, но ее следовало брать обязательно по течению, так как вниз по реке “сплавляются” болезни. Посуду с водой закрывали крышкой или полотенцем, а в нее клали железный предмет, чтобы по дороге домой ее не испортили злые духи, Шайтан. Эту воду, предназначенную для лечения, следовало держать вдали от окон и дверей. По мнению А. К. Байбурина, в мифологических представлениях многих народов окна и двери рассматриваются как граница с внешним миром и наделяются статусом особо опасных точек, и соответственно имеют особую семантическую напряженность¹²⁸. У бесермян окна и дверь также считались наиболее удобными для проникновения болезней, злых духов, поэтому воду хранили под скамьей, на кухне, в красном углу за иконами, а перед лечением ее слегка подогревали, но не доводили до кипения, так как полагали, что она может потерять свои целебные свойства. Лечебные свойства воды усиливали заговорами; умывая больного, произносили: “Синь усемзэ, этэмзэ мед ву бастоз! Тюж синьзэ, вож синьзэ мед ву бастоз! Эмöz-емöz та мед луоз.” (Сглаз и порчу пусть вода возьмет! Пусть возьмет желтые, зеленые глаза того, кто сглазил! Пусть это исцелит!)¹²⁹. Сглаз в народной медицине лечили и росой, собранной утром в Иванов день. Её собирали и особенно тщательно хранили в течение года в тех семьях, где росли маленькие дети. Для сбора росы на траве расстилали полотенце или холст, и когда они намокали, влагу отжимали в посуду. Лечение сглаза росой было известно также удмуртам и коми¹³⁰.

При изгнании сглаза применяли огонь, который, по народным верованиям, должен был “сжечь” урочливые глаза. Ребенка сажали под матицей и трижды обводили вокруг его головы щепоткой соли.

Затем соль бросали в огонь со словами: “*Синьёссэ мед сутоз. Пиньяллё десьлё та мед луоз! Тёл синь төссэ, синь усемзэ мед сутоз*” (Пусть глаза его (сглазившего человека – Е.П.) сожжет! Пусть это нашему ребенку выздоровлением послужит! Пусть огонь сглаз сожжет!)¹³¹.

Как видим, способы защиты ребенка от сглаза, а также приемы лечения этой болезни в семейной обрядовой практике занимали значительное место. На бытовом семейном уровне они широко практикуются и в настоящее время.

Среди представлений о сверхъестественных существах, опасных для младенца, большое распространение имели поверья о *Мунчо кузё* – духе бани, *Чашша кузё* – хозяине леса, *Корка кузё* – домовом.

Большие хлопоты семье мог принести домовый, “не принявший” ребенка. Подобное могло произойти, если в доме давно не было новорожденного, и его появление воспринималось как вторжение чужого человека. Был ли прежде специальный обряд “представления” новорожденного домовому, установить не удалось. Сообщение о жертвоприношении с целью задобрить его имеется в записях бесермянина Антуганова (инициалы не известны), относящихся к двадцатым годам XX века. Для *Корка кузё* в подполье опускали жертвоприношение, которое клали на импровизированный стол: в подполье между бревнами втыкали щепку и на нее стелили белый лоскут. Щепка символизировала стол, холст – скатерть. Куда для домового оставляли лопот хлеба с маслом¹³². Иногда клали кашу или яичный блин (*большом*). В одной из экспедиций мне удалось стать свидетелем современного варианта представления младенца домовому: новорожденного, привезенного из роддома, поднесли к входу в подполье и, покачивая на руках, обратились к *Корка кузе* с просьбой не обижать его. Назвали имя ребенка и представили как нового члена семьи, который будет жить в доме.

При любых детских болезнях для домового клали в подполье лопот хлеба с маслом, чтобы он помог выздоровлению. Если считали, что домовый пугает новорожденного без злого умысла, ограничивались тем, что заносили в подполье краюху хлеба с маслом на белой скатерти, и оставляли ее на завалине с южной стороны.

Если здоровый ребенок плакал ночами, худел, “спал с тела” (*мугорез усе*), считали, что его беспокоит домовый, или что он вообще подменен им (*Корка кузё воштйз*). Чтобы вернуть подмененного ребенка, у входа в подполье на ночь оставляли его рубашку, а утром забирали и складывали около постели ребенка. Иногда знахарка заносила малыша в подполье и, обращаясь к домовому, просила

вернуть подмену. Подобный обычай существовал и у удмуртов¹³³. Бесермяне деревни Гордино при подмене ребенка домовым, совершали обряд обретения нового ребенка: “подмененного” младенца купали в подполье речной водой, и знахарка передавала его через хомут на руки матери. Обряд символизировал перерождение младенца и его возвращение в мир в своем прежнем качестве. Таким образом, происходило не только символическое уничтожение болезни, но и “обретение” ребенка. Передача “подмененного” малыша через хомут в различных формах практиковалась у многих народов и символизировала акт повторного рождения, где хомут выполнял функции детородных органов¹³⁴.

Особенно большую опасность для ребенка представлял чужой домовый, не жалующий не только детей, но и вообще всех посторонних людей. Поэтому новорожденного не разрешали заносить в чужую избу, ходить с ним в гости. Если же болезнь младенца все-таки связывали с чужим домовым, который напугал или подменил его, рубаху ребенка относили в подполье того дома, где побывали. Утром одежду забирали обратно и клали у изголовья малыша. Бесермяне верховьев реки Лекма (деревни Тылыс, Гулекшур) в таких случаях головной убор и рубаху малыша надевали на две скрещенные палки и ставили на ночь у ворот дома, в который ходили с ребенком¹³⁵. Если складывалась ситуация, что ребенка приходилось брать с собой в гости, предварительно мазали ему лоб сажей.

В последние годы появился обряд, связанный с представлением, что ребенка может потревожить домовый больницы (*больница́ суседка́, больница́ кузе́*), где он лечился. Полагают даже, что лечение в больнице с враждебно настроенным по отношению к ребенку домовым может оказаться бесполезным. Поэтому, забирая его из больницы, советовали срезать с трех половиц три небольшие щепки, которые затем заливали водой и умывали ею ребенка¹³⁶.

Если ребенок, несмотря на все принятые меры, продолжал тяжело болеть и возникала угроза смерти, совершали обряд “купли и продажи”. Ребенка за символическую плату “продавали” человеку, известному хорошим здоровьем и покладистым характером: он покидал дом вместе с больным, а через несколько минут возвращался и отдавал его родителям со словами: “*Десь мед улос мёнам шудам!*” (Пусть живет на моем счастье!)¹³⁷. В зависимости от пола ребенка в “покупатели” приглашали соответственно женщину или мужчину. Этот человек становился крестным ребенка. Нового крестного угощали и одаривали небольшим подарком (отрез ткани, платок, полотенце

или рубаха). С ним поддерживали такие же отношения, как и со всеми остальными крестными родителями малыша, но почестей ему все же воздавалось больше. Так, все основные функции, ранее принадлежавшие другим крестным, переходили к нему; право участвовать на свадьбе крестника, быть приглашенным на проводы в армию, присутствовать на семейных праздниках и т. д.

Иногда “куплю-продажу” больного ребенка совершали за столом: как и во время домашнего крещения, родители подавали его на руки новым крестным — семейной паре, выступающей в роли “покупателей”. Те нарекали младенца новым именем и возвращали обратно.

Обряд “купли-продажи” ребенка встречался и у других народов Поволжья, а также у русских некоторых областей¹³⁸. У татар-мишарей и чувашей “куплю-продажу” новорожденного устраивали сразу после родов, если возникали опасения за его жизнь¹³⁹. Мордва и удмурты совершали обряд при болезни ребенка, чтобы избежать его смерти¹⁴⁰. “Покупатель” также становился крестным ребенка¹⁴¹.

У бесермян существовал еще один обряд — *шакта вӧлз куштон* (букв. — бросать на мусор), который совершали только с тяжело больным ребенком. Обряд заключался в следующем: родители приглашали человека, известного хорошим здоровьем, а перед его приходом выметали к порогу избы мусор и клали туда раздетого младенца. Считали, что вместе с мусором из избы вывели и болезни. Когда приглашенный входил в дом, родители просили его взять ребенка, поделиться с ним своим здоровьем и стать ему крестным: “Возьми ребенка! Возьми болезни нашего ребенка! Возьми себе плаксивость ребенка. Будь его крестной матерью / крестным отцом”. Пришедший брал ребенка на руки и возвращал родителям с пожеланиями здоровья: “Болезни свои и недуг брось! Будь здоровым!” Участвующего в обряде выбирали одного пола с ребенком; особенно полезным считали пригласить кого-либо из двойни. Основная цель обряда заключалась в обретении нового и здорового ребенка. Чувашки аналогичную церемонию проводили сразу после родов¹⁴², удмурты — при тяжелой болезни ребенка, которому обязательно меняли имя¹⁴³. У бесермян и северных удмуртов человек, участвовавший в обряде, становился крестным / крестной ребенка. На него распространялись все нормы и обычаи, связанные с институтом кумовства. Родители ребенка и крестные обращались друг к другу — кум, кума. Н. Г. Первухин считал: этот обряд у северных удмуртов, является более ранним, чем крещение, а понятия о куме и куме появились

несомненно только с христианизацией и “христианское обозначение дается лицам, которые сами по себе были известны ранее христианства”¹⁴⁴. Обряды “купля и продажа” ребенка, “обретение его в соре” по содержанию близки обряду “перераживания”. Основная их цель заключалась в замене больного ребенка новым и здоровым, но в отличие от обряда “перераживания” два вышеназванных совершались силами семьи и не требовали квалифицированной помощи знахарки. Возможно поэтому информация об этих обрядах сохранилась достаточно хорошо, да и сами обряды бытовали довольно длительное время, составляя часть семейной обрядовой практики, связанной с уходом за новорожденными. “Обретение ребенка в соре” повсеместно встречалось у бесермян еще в середине 1960-х годов, а в настоящее время – в семьях, где есть пожилые.

Болезнь считали постоянное чувство голода у ребенка, его просьбы о еде. В таких случаях взрослые говорили, что пища не идет на пользу и лечили болезнь путем “зарубания” под корытом (*корыта улён коран*): ребенка укрывали деревянным корытом, на днище которого рубили веник, постукивали ножом или острием топора. Ребенку при этом говорили: “*Корытча улён корало, ялан сиён курид ке!*” (Вот я тебя под корытцем изрублю, если будешь просить есть!)¹⁴⁵. Полагали, что после “зарубания” ребенок должен поправиться: пища пойдет ему впрок и ее потребуется ровно столько, сколько нужно для нормального развития. Удмурты и коми обряд “зарубания” под корытом использовали как способ лечения детей и взрослых, находящихся на грани жизни и смерти¹⁴⁶. Бесермяне под корытом “зарубали” еще одну болезнь – *ачарвак* (букв. – отвращение к еде). Страдающий этим недугом грудной младенец не мог брать материнскую грудь. При лечении ребенка клали на колени, сверху закрывали корытцем, по которому также постукивали топором и говорили: “*Уй бертэм, нунал бертэм, шундö бертэм, толзсь бертэм. Та но мед бертоз. Ачарвакэз корасько*”. (Ночь вернулась, день вернулся, солнце вернулось, луна вернулась. Ребенок пусть поправится. Его *ачарвак* вырубая)¹⁴⁷.

Опасаясь появления детской пупочной грыжи – *дэй / у сие*, ребенку не позволяли громко плакать и перенапрягать мышцы в области живота. Детскую грыжу правили с помощью массажа; перед началом которого одновременно со вздохом ребенка, ниже пупка “чертили” пальцем крест. Затем клали щепотку крупы над пупком, ниже пупка – муку, слева – уголь, справа – землю и начинали делать вдавливающие движения, прикасаясь сначала к крупе, затем к муке, углю и соли, то есть “ставили крест”. Массируя живот,

совершали вдавливающие движения в области пупка концом веретена или скалкой, полый цевкой от ткацкого стана, удилами; большим или безымянным пальцем трижды обводили против движения солнца вокруг пупка; мазали вокруг него дегтем с мельничного колеса. Для лечения пупочной грыжи мальчиков иногда приглашали коновала. В некоторых случаях на живот ребенку клали личинку древесного жука-короеда, которому давали прикусить часть кожи около пупка, чтобы вызвать сокращение мышц. Если ребенок во время процедуры мочился, считали, что лечение “пошло” (*эмоз тупаз*). Если же оно не приводило к желаемому результату, прибегали к другим приемам. В народе было замечено, что мальчики пупочной грыжей страдают чаще, чем девочки. Большинство матерей лечить детскую грыжу до сих пор приглашают знахарку.

Бесермяне знали разнообразные способы лечения детского заикания, которые достаточно широко применяются и в настоящее время. Болезнь, по народным представлениям, могла быть как врожденной (или наследственной), так и приобретенной вследствие испуга. Больного ребенка купали в бане, где его клали на живот и через спину тянули левую ногу к правой руке, правую — к левой. Если они соединялись, от лечения могла быть польза. Затем ребенка парили, а воду с веника стряхивали за дверь со словами: *“Бакчез мед кошхоз. Эс серё бакчонэз пиняллэн мед кошхоз”* (Пусть уйдет заикание. За дверь пусть уйдет заикание ребенка). Следующий способ лечения заключался в том, что заикание старались “передать” взрослому и здоровому человеку, с этой целью после купания ребенка в бане, его передавали через банное окошко с просьбой “взять” болезнь на себя взрослому, носившему такое же имя, что и ребенок. Наконец, женщина, имеющая заикающегося ребенка, могла пригласить для его лечения свою мать. Ребенка сажали под стол, а над столом водили свадебным колоколом. Затем в колокол клали кашу (*жук*) или толокно на свежем квасе и подавали его ребенку под стол. Он должен был съесть пищу, не вылезая из-под стола.

Если ребенок испугался около воды или упав в воду, считали, что его напугал Водяной (*Ву кузё*), и лечение проводили на берегу реки. Держа колокол над головой ребенка, обращались к *Ву кузё* с просьбой не пугать больного. Затем здесь же кормили его кашей; в качестве посуды опять-таки использовался колокол. В деревнях Турчино, Филимоново и Истошур при совершении обряда кашу (или толокно) клали в сорочье гнездо. Подобный способ лечения встречался и у северных удмуртов правобережья Чепцы.

Грудных детей, страдающих обильным слюноотделением, лечили силами семьи. Ребенку “перерезали” слюну ножницами или с полатей лили ему в рот небольшую струю воды по коромыслу. При этом человек, ливший воду, находился на полатах, а ребенок на полу. Сопровождалось или нет это лечение чтением специального заговора, установить не удалось. Информаторы отмечали, что ребенку лишь желали выздоровления.

Если ребенок страдал ночным недержанием мочи, болезнь следовало “защемить”, “закрыть”, для чего малыша заставляли утром пописать на петли ворот. Иногда для лечения приглашали знахарку, которая заставляла ребенка пописать на три щепки, затем складывала их на пороге избы и закрывала дверь, прищемив их. Магические действия сопровождалось чтением заговора¹⁴⁸.

Ночное недержание мочи объясняли как испугом, так и тем, что у ребенка при рождении слишком коротко обрезана пуповина. Недуг мог возникнуть, и когда ребенок наступал на место, где стояла культовая постройка — *вей киськан*. В последнем случае здесь требовалось провести обязательное жертвоприношение топленным маслом.

Сохранению здоровья, предупреждению заболеваний должно, по народным верованиям, способствовать участие детей в ряде календарных обрядов. Особенно интересны в этом плане обходы деревни в Великий четверг — *буртчинь керттон* (завязывание шелковых ниток). Рано утром дети младшего возраста обходили избы родственников или свой конец улицы. Хозяйева каждому ребенку на предстоящий год желали хорошего здоровья и повязывали на запястье разноцветные шелковые и крашенные шерстяные нитки. Дети носили их в течение нескольких недель, обычно — до праздника *акашка*, дня выхода на весенние посевные работы. В этот день нитки бросали в речку со словами: “Пусть вода унесет наши болезни!”, “Пусть нитки заберут наши болезни!”

В настоящее время обряд *акашка* уже не проводится, поэтому дети отправляют нитки во время ледохода, или спустя несколько дней после обхода бросают их в речку, ручей, повязывают на ветки лиственных деревьев.

В Великий четверг до восхода солнца во дворе разжигали небольшой костер из соломы и веток можжевельника. Через который прыгали все члены семьи, грудных детей переносили на руках, или передавали из рук в руки через огонь, держали над дымом костра. Больных детей, заикающихся, страдающих ночным недержанием мочи к костру выносили обязательно. Ребенка заставляли греть руки

над огнем, наступать ногами на золу, которую затем уносили за пределы деревни. Сейчас обычай зажигать костер сохранился не во всех семьях, обычно к нему прибегают, если в доме есть больные дети. Утром в Вербное воскресенье детей слегка хлестали ветками вербы, чтобы изгнать из них болезни и лень.

Объективная причина многих детских болезней крылась, конечно, в особенностях бытовых условий. Так, священник К. А. Сатрапинский, описывая болезни среди своих прихожан (удмуртов и бесермян), связывал их с легкой одеждой, неустроенным бытом, грубой пищей. О детских болезнях он писал, что “у детей разные сыпи, корь, оспа, и скарлатина, и преимущественно в летнее время, от употребления в большом количестве в пищу зелени – поносы”¹⁴⁹. С улучшением бытовых условий и увеличением сети медицинских учреждений, многие, ранее распространенные детские заболевания, особенно инфекционные – корь, оспа, тиф и другие, постепенно исчезли. Были утрачены и способы лечения этих заболеваний. Сегодня о них помнят лишь люди старшего поколения.

На бытовом семейном уровне сохраняется еще практика лечения сглаза, испуга, детской бессоницы, плаксивости, простудных заболеваний, язв, болячек, возвращение “подмененного” домовым ребенком. Соблюдаются некоторые запреты во время детских болезней, так нельзя отдавать из дома вещи, полоскать одежду больного в проточной воде. Как отмечалось, институт повитух у бесермян перестал существовать со второй половины XX века. Тем не менее, интересные сведения можно получить от их дочерей, которым знания и опыт были частично переданы. Правда, последние уже не владеют практикой родовспоможения, особенностями ухода за роженицей и лечением ее болезней. В основном их знания и умения, связаны с уходом и лечением новорожденных: детской грыжи, испуга, порчи, купания младенцев, выправления детской головки, выведения щетинки.

Повитухи и знахарки занимались лечением не только жителей своего села, их часто приглашали в другие населенные пункты, в том числе – в русские, удмуртские, татарские. Бесермяне в большей степени, чем их иноэтничные соседи сохранили многие знания народной медицины, особенно приемы и способы лечения детей. Не случайно о них сложилось мнение как о хороших лекарях и знахарях, впрочем, как и об опытных колдунах и ведунах. Наконец, в этнически смешанных населенных пунктах, все знахари, с которыми пришлось работать, получить о них сведения, были только бесермянами. Сами информаторы объясняли этот факт тем, что именно

они дольше сохранили традиционный фольклор, культуру, в том числе — знания по народной медицине. Вместе с тем, даже у бесермян в меньшей степени сохранились знания и приемы, которыми владел узкий круг знахарей и повитух. Это, прежде всего, касается лечения последствий порчи, детской пупочной грыжи, обрядов возвращения духа болезни *висен нӧр / пер*, души *урт* при детском испуге, “обретения” нового ребенка. К ним относятся также болезни, которые связаны с нервно-психическим расстройством. Именно эти болезни и способы их лечения, имели сложную религиозно-мифологическую основу. Старшее поколение, хорошо знающее эти обряды, лечением сложных заболеваний не занимается, дабы еще больше не навредить ребенку.

Приемы и способы лечения детских заболеваний, их профилактика не имели существенных отличий от лечения взрослых, лишь ряд деталей придавал им определенное своеобразие. Они были связаны с возрастными особенностями и представлением о том, что ребенок — существо более слабое и беспомощное. Большим количеством обрядов отличается младенческий период, особенно первые месяцы после рождения ребенка. Согласно народным представлениям в раннем детстве закладываются основы будущего здоровья и жизненного благополучия человека. Любопытно, что современные способы лечения детских болезней сохранили и обряды, широко применявшиеся прежде при лечении взрослого населения: возвращение духа болезни *нӧр / пер*, приглашение души *урт* после испуга, лечение порчи и сглаза.

¹ *Полевые материалы автора (далее ПМА)*, 1989 г. Сообщение Невоструевой Н.К. 1919 г. р., д. Жувам; Каравасовой К.И. 1925 г. р., д. Шамардан Юкаменского района.

Здесь и далее образцы текстов и обрядовая терминология даны на бесермянском наречии. По техническим причинам в книге знаком *ӧ* обозначается бесермянский гласный среднего подъема заднего ряда (*э*), соответствующей фонеме (*ы*) литературного удмуртского языка.

² *ПМА*, 1990 г. Сообщение Пономаревой А.В. 1914 г. р., д. Каменное Юкаменского района.

³ *ПМА*, 1990 г. Сообщение Урасиновой А.Ф. 1907 г. р., д. Юнда Балеинского района.

⁴ *Владыкин В.Е., Перевозчикова Т.Г.* Годовой обрядовый цикл удмуртской общины “бускель” (материалы к народному календарю) // Специфика жанров удмуртского фольклора. Ижевск, 1990. С. 46; *Корнишина Г.А.*

Предметный мир календарных обрядов мордвы // Финно-угроведение. № 2. 1994. С. 101; *Золотова Т.А., Данилов О.В.* Зимний календарь русских и марийцев среднего Поволжья // Там же. С. 74.

⁵ *Кузубай Герд.* Человек и его рождение у восточных финнов. *Memories de la Societe Finno-Ugrienne.* Vol. 217. Хельсинки, 1993. С. 5.

⁶ *ПМА*, 1993 г. Сообщение Малых И.К. 1906 г. р., д. Жувам, *Невоструевой М.А.* 1915 г. р., д. Митрошата; *ПМА*, 1995 г. Сообщение Невоструевой Е.И. 1921 г. р., д. Гулекшур Юкаменского района.

⁷ *Кузубай Герд.* Указ. соч. С. 10.

⁸ Во время опроса информаторов нам не удалось записать названий трав, которыми пользовались для прерывания беременности. Пожилые информаторы отмечали, что травы знали лишь знахарки.

⁹ Архив Удмуртского института истории языка и литературы УрО РАН, оп. 2Н, д. 391, л. 110.

¹⁰ *ПМА*, 1993 г. Сообщение Чибышевой Г.Е. 1934 г. р., Бияновой Ю.П. 1917 г. р., д. Курегово Глазовского района; *Касимова Н.А.* 1965 г. р., д. Филимоново Юкаменского района.

¹¹ *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Пг., 1916. Вып. I. С. 42.

¹² *Черных А.В.* Обряды и поверья, связанные с рождением ребенка у куединских удмуртов // Христианизация коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. I. С. 292.

¹³ *Смирнов И.Н.* Вотяки // ИОАИЭ. Казань, 1890. Т.8. Вып.2. С.223.

¹⁴ *Смирнов И.Н.* Пермьяки: историко-этнографический очерк // ИОАИЭ. Казань, 1891. Т.9. Вып.2. С.248.

¹⁵ *ПМА*, 1991 г. Сообщение Зямбахтиной Е.Г. 1925 г. р., д. Турчино Юкаменского района.

¹⁶ *ПМА*, 1995 г. Сообщение Дюкиной А.Ф. 1909 г. р., д. Усть-Лем Юкаменского района.

¹⁷ *Белицер В.Н.* К вопросу о происхождении бесермян (по материалам одежды) М., 1947. С. 192.

¹⁸ Пожилые женщины, носившие традиционную одежду, отмечали, что обязательным было именно наличие *кышона*, даже в том случае, если женщина детородного возраста носила только платок, а не все предметы сложного головного убора.

¹⁹ *ПМА*, 1990 г. Сообщение Невоструевой З.С. 1932 г. р., д. Жувам; *Захаровой В. А.* 1946 г. р., д. Жувам Юкаменского района.

²⁰ *Штейнфельд Н.П.* Указ. соч. С. 239.

²¹ *ПМА*, 1986 г. Сообщение Поповой В.П. 1931 г. р., д. Жувам Юкаменского района.

²² *ПМА*, 1990 г. Сообщение Невоструевой Н.К. 1919 г. р., Поповой А.М. 1941 г. р., русской, д. Жувам; *ПМА*, 1993 г. Сообщение Бияновой Е.А. 1928 г. р., Бияновой Ю.П., 1917 г. р., д. Курегово Глазовского района.

²³ *ПМА*, 1993 г. Сообщение Невоструевой Н.К. 1919 г. р., д. Жувам Юкаменского района.

²⁴ ПМА, 1993 г. Сообщение Пономаревой М.Е. 1927 г. р., д. Курегово Глазовского района.

²⁵ ПМА, 1993 г. Сообщение Невоструевой Н.К. 1919 г. р., д. Жувам Юкаменского района.

²⁶ ПМА, 1992 г. Сообщение Подзолотиной Е.Ф. 1926 г. р., д. Пышкет Юкаменского района; ПМА, 1991 г. Сообщение Урасиновой А.П. 1937 г. р., д. Юнда Базезинского района.

²⁷ ПМА, 1993 г. Сообщение Бияновой Ю.П. 1917 г. р., Пономаревой М.Е. 1927 г. р., д. Курегово Глазовского района.

²⁸ *Гаврилов Б.Г.* Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880. С. 168; *Первухин Н.Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Следы языческой древности в суевренных обрядах обыденной жизни вотяков от колыбели до могилы. Эскиз V. Вятка, 1890. С. 8.

²⁹ ПМА, 1990 г. Сообщение Невоструевой Т.Ф. 1934 г. р., д. Пышкет Юкаменского района.

³⁰ *Христолюбова Л.С.* Пинал вордскиз, пинал будэ // Инвожо, 1993. №3. С.22.

³¹ Архив УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2Н, д. 391, л. 10.

³² *Первухин Н.Г.* Указ соч. С. 7.; *Владыкина Т.Г.* Удмуртские поверья в системе этносоциальной регламентации // Традиционное поведение и общение удмуртов. Ижевск, 1992. С. 154.

³³ *Сатрапинский К.А.* Вотяки и бесермяне, проживающие в приходе и селе Укан Глазовского уезда // Архив РГО. Разряд 10, оп. 1, д. 48, л. 24 об.

³⁴ ПМА, 1995 г. Сообщение Шмелевой Ф.Е. 1919 г. р., д. Тылыс Юкаменского района.

³⁵ ПМА, 1992 г. Сообщение Абашева В.А. 1914 г. р., д. Шамардан Юкаменского района.

³⁶ ГАКО, ф. 170, оп. 1, д. 126, л. 9 об.; *Верещагин Г.Е.* Вотяки Сосновского края // Записки РГО. СПб., 1886. Т. 14. Вып. 2. С. 85–86; *Кузубай Герд.* Указ. соч. С. 45–46; *Емельянов А.И.* Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. Вып. 3. С. 33.

³⁷ *Верещагин Г.Е.* Очерки воспитания у вотяков. Рукопись 1928 г. Архив РАН, ф. 135, оп. 2, д. 79, л. 6.

³⁸ *Кузубай Герд.* Указ. соч. С. 46.

³⁹ *Магницкий В.К.* Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881. С. 195.

⁴⁰ *Гаврилов Б.Г.* Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда, Урьясь-Учинского прихода // Труды IV археологического съезда в России. Казань, 1891. Т. 2. С. 151;

⁴¹ *Христолюбова Л.С.* Обряды, связанные с рождением ребенка // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978. С. 55; *Федянович Т.П.* О семейных обрядах русского сельского населения Удмуртской АССР (об-

ряды, связанные с рождением ребенка и похоронами) // Социально-этнические аспекты развития современного села. Ижевск, 1984. С. 119.

⁴² *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX-начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 55.

⁴³ *Сыркина И.А., Касимова Д.Г.* Загадки загадочного народа. Историко-этнографический очерк о чепецких татарах. Глазов, 1994. С. 100.

⁴⁴ Термин *Кылчин/Кылдысин* не получил точной этимологизации. В мифологической реконструкции происхождения этого божества у удмуртов предпринимались попытки выяснения его мужской или женской природы. См. например: *Емельянов А.И.* Указ. соч. С. 128–129; *Напольских В.В., Белых С.К.* Удмуртский Кылдысин – мансийский Калтась: истоки параллелизма // Культурно-генетические процессы в Западной Сибири. Томск, 1993. С. 173–174; *Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С. 103.

⁴⁵ *ПМА*, 1991 г. Сообщение Поповой П.В. 1911 г. р.; *ПМА*, 1985 г. *Невоструевой М.С.* 1916 г. р., д. Жувам Юкаменский район.

⁴⁶ *ПМА*, 1993 г. Сообщение Малых И. К. 1906 г. р., д. Жувам Юкаменского района.

⁴⁷ *ПМА*, 1995 г. Сообщение Невоструевой Е.И. 1921 г. р., д. Гулекшур Юкаменского района.

⁴⁸ *ПМА*, 1985 г. Сообщение Невоструевой М.С. 1916 г. р., Невоструевой К.А. 1924 г. р., д. Жувам Юкаменского района.

⁴⁹ *ПМА*, 1994 г. Сообщение Ложкиной А.Т. 1924 г. р., д. Верхнее Мочагино Слободского района Кировской области.

⁵⁰ *ПМА*, 1993 г. Сообщение Вершининой Л.А. 1930 г. р., д. Жувам Юкаменского района.

⁵¹ *ПМА*, 1993 г. Сообщение Малых И.К. 1906 г. р., д. Жувам, Невоструевой З.В. 1930 г. р., д. Митрошата Юкаменского района.

⁵² *ПМА*, 1991 г. Сообщение Невоструева М.А. 1915 г. р., д. Митрошата Юкаменского района.

⁵³ *ПМА*, 1995 г. Сообщение Шмелевой Ф.Е. 1919 г. р., д. Тылыс Юкаменского района.

⁵⁴ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 104–106.

⁵⁵ *ПМА*, 1993 г. Сообщение Малых И.К. 1906 г. р., Невоструевой Н.К. 1919 г. р., д. Жувам Юкаменского района.

⁵⁶ Приведенное мною сообщение относится к концу 1980-х годов. *ПМА*, 1995 г. Юкаменского района.

⁵⁷ *Федянович Т.П.* Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка (конец XIX – 70-е гг. XX в.) // СЭ. 1979. № 2. С. 81; *Беляева Н.Ф.* Родильные обряды мордвы-мокши Атюрьевского района Мордовской АССР (конец XIX – начало XX в.) // Этнокультурные процессы Мордовии. Саранск, 1982. С. 56.

⁵⁸ *Салмин А.К.* Духи требуют жертв. С. 88–89.

⁵⁹ *Верещагин Г.Е.* Указ. соч. Архив РАН, ф. 135, оп. 2, д. 79, л. 8.

- ⁶⁰ *Первухин Н.Г.* Эскиз V. С. 16, 22–23.
- ⁶¹ *Первухин Н.Г.* Там же. С. 23; *Кузубай Герд.* Указ. соч. С. 72.
- ⁶² ПМА, 1993 г. Сообщение *Бяновой Ю.П.* 1917 г. р., д. Курегово Глазовского района.
- ⁶³ ПМА, 1993 г. Сообщение *Пономаревой М.А.* 1927 г. р., д. Коротай Глазовского района.
- ⁶⁴ В обряде использовали и старинные монеты, вышедшие из употребления, металлические рубли и монеты позднего периода.
- ⁶⁵ *Верещагин Г.Е.* Указ. соч. Архив РАН, ф. 135, оп. 2, д. 79, л. 10, 12; *Гаврилов Б.Г.* Указ. соч. С. 165–166; *Христолюбова Л.С.* Семейные обряды удмуртов. Ижевск, 1984. С. 64.
- ⁶⁶ *Первухин Н.Г.* Эскиз V. С. 19–20; *Кузубай Герд.* Указ. соч. С. 73–74.
- ⁶⁷ *Тепляшина Т.И.* Способы выражения вокативности в удмуртском языке // Вопросы удмуртского языкознания. Ижевск, 1975. Вып. 3. С. 195–196.
- ⁶⁸ Русские, проживающие на территории Удмуртии, называют визит к роженице “ходить на кашу”, “на кашу” Также см. *Федянович Т.П.* О семейных обрядах русского сельского населения Удмуртской АССР. С. 120.
- ⁶⁹ *Сыркина И.А., Касимова Д.Г.* Указ. соч. С. 101.
- ⁷⁰ *Гаврилов Б.Г.* Указ. соч. С. 170; *Первухин Н.Г.* Эскиз V. С. 25.
- ⁷¹ *Первухин Н.Г.* Эскиз V. Там же.
- ⁷² ПМА, 1993 г. Сообщение *Невоструевой Н.К.* 1919 г. р., д. Жувам Юкаменского района.
- ⁷³ ПМА, 1993 г. Сообщение *Чибышевой Г.Е.* 1934 г. р., д. Курегово Глазовского района.
- ⁷⁴ *Луппов П.Н.* Документы по истории Удмуртии XV–XVIII в. Ижевск, 1958. С. 179 и далее; Имена бесермян указаны в работе *М.Г.Атаманова.* Словарь личных имен удмуртов. Ижевск, 1990; *Тепляшиной Т.И.* Словообразование в древних личных именах бесермян // Ономастика Поволжья–1. Ульяновск, 1969. С. 43–52.
- ⁷⁵ *Тульцева Л.А.* Религиозные верования и обряды крестьян на рубеже XIX и XX вв. // СЭ, 1978. № 3. С. 31.
- ⁷⁶ Этнокультурные процессы в Поволжье и Приуралье в советскую эпоху (до середины 1980-х годов). Чебоксары, 1991. С. 205.
- ⁷⁷ *Сатрапинский К.А.* Указ.соч. Л. 24 об.
- ⁷⁸ *Богавевский П.М.* Очерк быта Сарапульских вотяков // Сборник материалов по этнографии при Дашковском музее. М., 1888. Вып. 3. С. 51.
- ⁷⁹ ПМА, 1993 г. Сообщение *Дзюиной В.Е.* 1924 г. р., д. Курегово Глазовский район.
- ⁸⁰ *Христолюбова Л.С.* Обряды, связанные с рождением ребенка. С. 69.
- ⁸¹ *Листова Т.А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX – 20-е годы XX века) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 148.
- ⁸² *Первухин Н.Г.* Указ соч. С. 3.

⁸³ *Никитина Г.А.* Возрастные циклы в народной педагогике удмуртов // Вестник Удмуртского университета. 1992. № 6. С. 41.

⁸⁴ *ПМА*, 1991 г. Сообщение Невоструевой Н.К. 1919 г. р., д. Жувам Юкаменского района.

⁸⁵ Этимологию этого термина информаторы затруднились объяснить. Термин повсеместно встречался у русских Вятской губернии и был мной зафиксирован среди русского населения во время полевого этнографического исследования. Северные удмурты обозначали детскую шетинку иным термином – *чупырга*. См. Верещагин Г.Е. Очерки воспитания детей у вотяков. Архив ПФАН, ф. 135, оп. 2, д. 79, л. 23 об.

⁸⁶ *Шабаев Ю.П., Шабаева Н.Ю.* Баня в верованиях и представлениях русских, коми и удмуртов // Финно-угроведение, 1995. № 2. С. 52.

⁸⁷ *ПМА*, 1993 г. Сообщение Невоструевой Н.К. 1919 г. р., д. Жувам Юкаменского района.

⁸⁸ *Черных А.В.* Указ. соч. С. 295.

⁸⁹ *Верещагин Г.Е.* Указ. соч. Ф. 135, оп. 2, д. 79, л. 49.

⁹⁰ Коллекция РЭМ, 1111–55; 56; 57.

⁹¹ Коллекция РЭМ, 1111–58.

⁹² Коллекция РЭМ, 7599–16.

⁹³ *Белицер В.Н.* Указ. соч. М., 1947. С.190.

⁹⁴ *Штейнфельд Н.П.* Указ. соч. С. 234.

⁹⁵ Коллекции РЭМ, 1111–54; 6598–3; 7059–7. Фотоколлекция РЭМ, 1132–13.

⁹⁶ *ПМА*, 1995 г. Сообщение Балтачевой А.Н. 1937 г.р., Балтачевой З.И. 1929 г. р., д.Тылыс Юкаменского района; *ПМА*, 1993 г. Сообщение Малых И.К. 1906 г. р., д. Жувам Юкаменского района.

⁹⁷ *Зеленин Д.К.* Указ. соч. С. 43.

⁹⁸ *Верещагин Г.Е.* Указ.соч. Л.54; *Никольский Н.В.* Народная медицина у чуваш. Чебоксары, 1926. С. 29.

⁹⁹ *ПМА*, 1996. Сообщение Волковой Т.И. 1924 г.р., с. Ежево.

¹⁰⁰ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 106.

¹⁰¹ Там же. Л. 100.

¹⁰² *ПМА*, 1993 г. Сообщение Малых И.К. 1906 г. р., д. Жувам Юкаменского района.

¹⁰³ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 102; *ПМА*, 1991 г. Сообщение Невоструевой К.А., 1924 г. р., д. Жувам; Караваяевой К.И. 1915 г. р., д. Шамардан Юкаменского района.

¹⁰⁴ *Владыкина Т.Г.* Удмуртские поверья в системе этносоциальной регламентации. С. 134.

¹⁰⁵ *Верещагин Г.Е.* Указ. соч. Л. 37 об., 38, 49.

¹⁰⁶ *Верещагин Г.Е.* Указ. соч. Л. 47 об.

¹⁰⁷ *Wichmann Y.* Wotjakische sprachproben 1: Lieder, Gebete und Zauberspruche. Helsingfors, 1893. С. 168.

- ¹⁰⁸ ПМА, 1991 г. Сообщение Невоструевой Н.К. 1919 г. р., д. Жувам Юкаменского района.
- ¹⁰⁹ Никольский Н.В. Указ. соч. С. 77.
- ¹¹⁰ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 102.
- ¹¹¹ Никольский Н.В. Указ. соч. С. 78.
- ¹¹² Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. С. 136.
- ¹¹³ Ильина И.В. Народная медицина коми в конце XIX – первой трети XX вв. Автореферат диссерт. канд. ист. наук. Ижевск, 1995. С. 16.
- ¹¹⁴ Верещагин Г.Е. Указ. соч. Л. 31.
- ¹¹⁵ ПМА, 1996 г. Сообщение Антугановой Т.И. 1924 г. р., с. Ежево Юкаменского района.
- ¹¹⁶ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 72.
- ¹¹⁷ Максимов В.А. Вотяки. Краткий историко-этнографический очерк. Ижевск, 1926. С. 80.
- ¹¹⁸ ПМА, 1991 г. Сообщение Каравановой К.И. 1915 г. р., д. Шамардан Юкаменского района.
- ¹¹⁹ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 106–108.
- ¹²⁰ Максимов В.А. Указ. соч. С. 87–88; Михеев И.С. Болезни и способы их лечения по верованиям и обычаям Казанских вотяков // Вотяки. Сборник по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. Москва, 1926. Кн. 1. С. 41.
- ¹²¹ Михеев И.С. Указ. соч. С. 41.
- ¹²² Михеев И.С. Там же.
- ¹²³ Атаманов М.Г. Обряды и поверья удмуртов, связанные с именами // Семейный и общественный быт удмуртов в XIII–XX вв. Устинов, 1985. С. 97–98.
- ¹²⁴ Федянович Т.П. Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка С. 85.
- ¹²⁵ Налимов В.П. К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян // Семья и социальная организация финно-угорских народов. Сыктывкар, 1991. С. 6, 18.
- ¹²⁶ Там же. С. 21.
- ¹²⁷ Кузубай Герд. Указ. соч. С. 55.
- ¹²⁸ Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 135.
- ¹²⁹ ПМА, 1993 г. Сообщение Невоструевой Ф.И., 1907 г. р., д. Жувам Юкаменского района.
- ¹³⁰ Верещагин Г.Е. Указ. соч. Архив ПФАН, ф. 135, оп. 2, д. 79, л. 27; Ильина И.В. Лекарственные средства растительного, животного и минерального происхождения в народной медицине коми // Традиции и новации в народной культуре коми. Сыктывкар, 1983. С. 54.
- ¹³¹ ПМА, 1993 г. Сообщение Малых Н.С. 1918 г. р., д. Жувам Юкаменского района.

- ¹³² *Архив УИИЯЛ*, оп. 2Н, д. 391, л. 108.
- ¹³³ *Максимов В.А.* Указ. соч. С. 88.
- ¹³⁴ *Ильина И.В.* Указ. соч. С. 18; *Ильина И.В., Шабаетов Ю.П.* Указ. соч. С. 118.
- ¹³⁵ *ПМА*, 1995 г. Сообщение Невоструевой Е.И. 1921 г. р., д. Гулекшур Юкаменского района.
- ¹³⁶ *ПМА*, 1995 г. Сообщение Балтачевой З.И. 1929 г. р., д. Тылыс Юкаменского района.
- ¹³⁷ *ПМА*, 1995 г. Сообщение Дюкиной Л.И. 1932 г. р., д. Ворца Ярского района.
- ¹³⁸ *Сумцов Н.Ф.* О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1880. Ноябрь. С. 69.
- ¹³⁹ *Мухамедова Р.Г.* Татары-мишари. М., 1972. С. 174–175; *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш. Чебоксары, 1959. С. 46.
- ¹⁴⁰ *Федянович Т.П.* Указ. соч. С. 84–85; *Атаманов М.Г.* Обряды и поверья удмуртов, связанные с именами. С. 98.
- ¹⁴¹ *Атаманов М.Г.* Там же.
- ¹⁴² *Салмин А.К.* Духи требуют жертв. Чебоксары, 1990. С. 88.
- ¹⁴³ *Первухин Н.Г.* Эскиз V. С. 37–39; *Атаманов М.Г.* Указ. соч. С. 98.
- ¹⁴⁴ *Первухин Н.Г.* Указ. соч. Эскиз V. С. 37.
- ¹⁴⁵ *ПМА*, 1991. Сообщение Попова В.П. 1941 г. р., д. Жувам Юкаменского района.
- ¹⁴⁶ *Ильина И.В., Шабаетов Ю.П.* Указ. соч. С. 118; У карлыганских удмуртов топором “рубил”, положив под корыто ребенка, подмененного Шайтаном. См.: *Черных А.В.* Указ. соч. С. 295;
- ¹⁴⁷ *ПМА*, 1996 г. Сообщение Антугановой Т.И. 1924 г. р., с. Ежево Юкаменского района.
- ¹⁴⁸ *ПМА*, 1995 г. Сообщение Зямбахтиной Е.Г. 1925 г. р., д. Турчино Юкаменского района.
- ¹⁴⁹ *Сатрапинский К.А.* Указ. соч. Л. 5 об.

Глава II

Свадебная обрядность

§1. Брачные нормы и традиции

Брачные традиции бесермян, сложившиеся к началу XX столетия, сформировались в результате длительного исторического взаимодействия обычно-правовых норм и церковного права, а с введением советским государством закона о семье и браке, произошло дальнейшее взаимодействие новых законов с ранее существовавшими брачными нормами. В результате оформились требования, соблюдение которых становилось обязательным при заключении брака, например, достижение определенного возраста женихом и невестой, отсутствие между ними родства, согласие на брак родителей и родственников и т. д.

Создание семьи считалось обязательным этапом в жизненном цикле человека. Представление о неизбежности и необходимости образования своей семьи нашло отражение и в перечне мотивов вступления в брак: *дөр вуиз – бизёно* (пришла пора – нужно выйти замуж); *гёмөр чожен уд пукё анай-атай дорён* (не век сидеть около отца с матерью); *бизёно дөр вуэм бере – номөр уд ни карё* (пришло время выходить замуж – ничего не поделаешь). Одиночество и безбрачие общественным мнением не одобрялось, а осуждалось.

Заключение брака у бесермян происходило двумя способами: путем сватовства или умыкания невесты. Наиболее распространенной формой, как и у южных удмуртов¹, было умыкание – *ичемень лушкан* (красть невесту) / *ичемень пёртон* (заводить невесту). Если брак происходил посредством умыкания, женщины впоследствии о своем замужестве говорили, что “их украли” (*лушкаса бизи*), а при заключении брака сватовством, что их “пропили” (*юиса бизи, секта-са бизи*) или “просватали” (*куриса бизи*).

Умыкание происходило как по инициативе родителей, так и по взаимному договору молодых, но с обязательного согласия родителей с обеих сторон. Священник К. А. Сатрапинский, сообщая о “воровских свадьбах” бесермян своего прихода, писал: “...невеста похища-

лась здесь женихом и его поездом по условию с нею и не без ведома отца ее, иногда он сам давал на то свое согласие в избежании — по упомянутой скупости — расходов, неминуемых при обыкновенной открытой свадьбе. Говорят, что таковые браки у бесермян бывали самые любимые в свое время, потому что после мировой сделки отцов жениха и невесты бывал у них пир самый разгульный”². Если умыкание совершалось по инициативе молодого человека, то вначале он оповещал о намерении жениться своих родителей и получал их согласие. Анализ письменных источников и полевых этнографических материалов позволяет выявить несколько причин заключения брака умыканием в конце XIX и в первой половине XX вв.: по традиции; для уменьшения свадебных расходов, которые были значительными при сватовстве; для сокращения предсвадебных обрядов и взаимных визитов сторон, если была необходимость сыграть свадьбу в короткий срок. Южные удмурты также прибегали к подобной форме заключения брака по обоюдному согласию, чтобы избежать лишних расходов и сократить сроки проведения свадебных обрядов³.

Невест обычно крали с посиделок или гуляний. Будущему жениху помогали родственники и парни-односельчане. Молодой человек, сумевший похитить девушку и избежать преследования ее родных, получал одобрение и похвалу своих односельчан, особенно мужчин. Событие становилось предметом обсуждения всей деревни и, если совершалось с родительского согласия, то встречало одобрение с обеих сторон. В первой четверти XX в. еще имело место насильственное умыкание девушки, в том случае, если жених не мог получить согласия ее родителей и родственников. Во время полевых этнографических исследований были получены сведения об умыкании, совершаемом исключительно по инициативе родителей жениха, порой даже без его согласия и участия. По сообщению информаторов, возвращение девушки в родительский дом было уже невозможно, поскольку после пребывания ее в доме жениха, она считалась молодой. Родителей девушки обычно оповещали спустя несколько дней⁴.

Заключение брака насильственным умыканием встречалось в прошлом и у других народов Поволжья, например, у мордвы⁵, среди мишарей инсарской и лямбирской групп⁶. У соседей бесермян — северных удмуртов, похищение невест в XX столетии не имело широкого распространения и не встречало одобрения. По сообщению М. Н. Харузина, среди удмуртов Вятской губернии умыкание не имело повсеместного распространения уже в конце XIX в., в то время как в Казанской губернии этот обычай сохранился⁷. У че-

пецких татар умыкание также совершалось редко, преобладали браки по сватовству⁸.

При заключении брака сватовством исполнялись все обряды предсвадебного цикла, в ходе которых заключали договоры, связанные с оформлением брака, происходили сговор и уплата калыма, гостевые визиты сторон. Сватовство обязательно соблюдалось, если позволяли материальные возможности сторон, когда заключался межэтнический брак, а также – брак с лицами, проживающими за пределами территориальной группы. В последнем случае часто сватовство, сговор, уплата калыма и другие предсвадебные обряды проводились в один приезд, за одну встречу, так как взаимные визиты сторон из-за удаленности большинства бесермянских селений друг от друга были весьма затруднены.

В XIX века имели место случаи, когда молодые вскоре после сватовства венчались и разъезжались по своим домам, а свадьбу, чтобы избежать лишних расходов, играли в ближайший праздник. Такая последовательность обрядов запрещалась духовенством⁹, возможно, поэтому в начале XX в. она уже не встречалась, однако как совершенно естественное явление воспринималось венчание через несколько дней после свадебного пира. Так происходило преимущественно в селениях, удаленных от приходских церквей.

В этнографической литературе имеется единственное упоминание об обручении детей-подростков по предварительному договору их родителей. Н. П. Штейнфельд отмечал: "Иногда сватовство совершается очень рано, то есть, например, когда жениху и невесте всего лет по 14–15, но и в этом случае данное стариками слово соблюдается свято и подобные пары рано или поздно должны повенчаться. Вследствие этого женихи и невесты остаются в положении обрученных нередко по три, по четыре года"¹⁰.

В начале XX столетия у бесермян еще встречались браки между незнакомыми молодыми людьми: стороны заключали договор без предварительного согласия будущих жениха и невесты. Полевые материалы позволяют говорить о том, что браки малознакомых молодых людей имели широкое распространение еще в 1930-е годы. Одной из причин, ограничивающей предбрачные знакомства и длительное общение, была дисперсность расселения бесермян, значительная удаленность селений даже в пределах территориальной группы. Преобладали такие браки на правобережье Чепцы и в селе Юнда, – в населенных пунктах, находящихся в нескольких десятках километров от основного брачного ареала.

Одним из условий заключения брака по сватовству вплоть до середины 1930-х годов была уплата калыма. К середине нашего столетия калым утратил свое прежнее значение и выплачивался в силу традиции в виде небольшой денежной суммы или подарков для родителей невесты.

С женьбой сына стремились получить в семью опытную работницу, поэтому родственники жениха при выборе невестки обращали особое внимание на ее здоровье и физические качества; материальное благополучие семьи не всегда было решающим аргументом в пользу предполагаемой невесты. Сватающая сторона была заинтересована в хозяйственных навыках и трудолюбии самой девушки: «Богатство не так смотрели, а больше на трудолюбие девушки. Которые трудолюбивы, вот таких и сватали в первую очередь»¹¹. При выборе невестки учитывали и ее характер. Согласно традиционным представлениям, девушка должна быть скромной, относиться с почтением к старикам, иметь покладистый характер. Вместе с тем, поощрялись бойкость, энергичность, смелость, общительность и расторопность в работе. Излишне тихий нрав, медлительность не одобрялись; именно эти черты характера, и прежде всего нерасторопность, бесермяне считали недостатком невесток-удмурток. При подборе кандидатуры сватающая сторона учитывала также нравственные качества и здоровье будущих свойственников, их статус в деревенской среде. Для получения дополнительных сведений о выбранной девушке, вели расспросы своих родственников и знакомых, живущих в ее селе или знающих ее родителей.

Существовали определенные критерии и при выборе жениха. В первую очередь принимали во внимание личные качества, трудовые навыки. От молодого человека требовалось умение выполнять крестьянскую мужскую работу, учитывалось отсутствие пристрастия к спиртному, курению, склонности к дракам и скандальному поведению.

Сватающая сторона не оставляла без внимания и внешний облик девушки. Можно даже говорить о сложившемся идеале девичьей красоты, согласно которому девушка должна быть стройной, статной; иметь серые или черные глаза, темные волосы, смуглую кожу. Менее привлекательными считались девушки с рыжим или темно-каштановым цветом волос, круглолицые. Что касается жениха, предпочтение отдавали парням крепкого сложения, молодцеватым, темноволосяным и рослым. Понятие о внешней красоте было неразрывно связано с хорошим здоровьем, физической силой. Здоровье и хорошее телосложение считали залогом выносливости, сноровки, работоспособности и возможности иметь здоровое потомство.

Родители девушки, особенно если это была их единственная дочь, предъявляли достаточно высокие требования к кандидатуре жениха. Расспрашивали своих знакомых о его характере, умении выполнять крестьянскую мужскую работу. Еще в первой половине XX столетия общественное мнение осуждало юношей, если они пили и курили, скандалили, играли в карты. Сватовство считали удачным, если выдвали дочь близко к родительскому дому, притом в семью, имеющую добротное хозяйство и многочисленных родственников.

Браки у бесермян были патрилокальными — с поселением супругов в доме мужа. Лишь как исключение можно отметить матрилокальное поселение: в случаях, когда в семье будущей жены отсутствовали трудоспособные мужчины. Как правило, инициатива при заключении такого брака исходила от родителей невесты. Матрилокальное поселение преобладало и при повторном браке вдовы, чтобы сохранить целостность уже налаженного хозяйства. Мужчина, поселившийся в доме жены, назывался особым термином *пөрмос* (принятый, взятый в дом). Он не пользовался хозяйственной и материальной самостоятельностью, не являлся главой крестьянского хозяйства. Примачество считалось позором и не находило одобрения среди односельчан, особенно мужчин. Эта форма заключения брака особыми обрядами не оформлялась. Как показывают полевые этнографические материалы, для переселения в дом жены достаточно было получить согласие самого мужчины, его родителей и близких родственников. Свадебного застолья и иных ритуалов, подтверждающих создание семьи, не проводилось. Женщины, вышедшие замуж подобным образом, никогда не употребляли для определения своего замужества слова “вышла замуж”, а говорили “я завела примака” (*пөрмос пөрми*), “мои родители завели мне примака” — (*анай-атайёсö мёнём пөрмос пөрмизö*).

Инициатива заключения брака, как правило, исходила от родителей. ”Составление брачной пары у бесермян, — писал Н. П. Штейнфельд, — всецело зависит от родителей жениха и невесты. Сердечные влечения и взаимные симпатии самой молодежи в соображение не принимаются”¹². Этот обычай, как показывают полевые материалы, достаточно строго соблюдался еще в первые десятилетия XX века. Многие из информаторов, создавшие семьи в конце 1920-х — в 1930-х годах отмечали, что решение об их браке принимали родители: причем информаторы-мужчины подчеркивали, что будущую супругу им выбирали родители или старшие члены семьи, исходя прежде всего из соображений выгоды и необходимости этого брака, тем не менее спрашивая при этом согласия жениха.

Заключение брака и умыкание без родительского согласия обрекало молодую семью на практически полное лишение экономической поддержки, отказ в приданом и в материальной помощи родственников. Именно эти причины информаторы отмечали как главное препятствие для заключения браков без родительского разрешения. Начиная с середины 1930-х годов инициатива при выборе брачного партнера уже исходила от самих молодых людей. С этого периода начинают преобладать браки по их инициативе, но непременно с одобрения и согласия родителей; становятся редкими браки без предварительного знакомства и браки, заключенные только по инициативе родителей.

Для характеристики брачного возраста в первой четверти XX в. мной использованы церковные метрические книги¹³. Анализ 332 записей за 1915–1918 годы по приходам, в которых числились бесермяне, показал, что наибольшее число браков – 40,6 % – заключено мужчинами в возрасте до 25 лет, из них 30,1 % приходилось на возраст до 20 лет; у женщин на возрастной период от 17 до 25 лет приходилось 46,5 % браков, из которых 30,8 % – на возраст до 20 лет. Если возраст новобрачных был ниже 17 лет, молодых венчали по особому разрешению епархиального начальства, о чем в метрических книгах делали особую пометку. В первые десятилетия XX в. в метрических книгах отмечены лишь единичные случаи вступления в брак девушек в возрасте 16 лет, а у юношей эта граница не была ниже 17 лет, нижняя возрастная граница вступления в брак варьировала в пределах 17–18 лет. Средний брачный возраст девушек составлял 17–19 лет, а девушки старше 23–25 лет и не вышедшие замуж считались “засидевшимися” (*бересь кӧлиз*), “старыми” (*пересьмиз*). Мужчин старались женить до отбывания воинской повинности¹⁴. Некоторые изменения брачного возраста, по видимому, произошли еще во второй половине XIX в. по причинам социально-экономического характера; введением обязательной рекрутской повинности и влиянием православной церкви.

При вступлении в брак стороны старались соблюдать соответствие в возрасте: обычно муж на 2–3 года был старше жены. Большой возрастной разрыв брачавшихся, доходивший до 10–20 лет, встречался при повторном браке и женитьбе вдовцов, а также в случае поздней женитьбы мужчин. У бесермян, как и у поволжских народов – чувашей, марийцев, мордвы¹⁵, а также удмуртов¹⁶, встречался обычай заключения ранних браков. Значительную разницу в возрасте брачавшихся среди северных удмуртов Н. Г. Первухин объяснял экономически-

ми причинами, а именно, стремлением семьи жениха получить в дом взрослую и опытную работницу¹⁷. Экономическими причинами объясняла подобные браки у бесермян и В. Н. Белицер. Она отмечала, что ранние браки продолжали встречаться еще в 1930-х годах. Это были браки, “когда мужу было 12–13 лет, а его жене-молодуче 28–30 лет, и она была основной работницей в доме свекра”¹⁸. Наши материалы, также подтверждают наличие подобных браков у бесермян и северных удмуртов еще в конце 1920 – начале 1930-х годов, но они не были широко распространенным явлением. В настоящее время у бесермян возраст активного вступления в брак – 24 года. В этом возрасте 41,9 % мужчин и женщин имеют семью, в 25–29 лет – 71,2 %¹⁹.

Выдавали замуж и женили обычно по старшинству. Для обеспечения заведенного порядка предпринимались определенные меры: родители ограничивали участие младшей дочери в посиделках и гуляньях до выхода замуж старшей; в одежду лучшего качества одевали старшую дочь. Если в семье было несколько дочерей брачного возраста, но украшения и головные уборы имелись не для всех, то полный комплект всегда доставался старшей. Позором для старшей сестры считалось, если младшая вышла замуж раньше нее. При этом говорили, что “задние колеса телеги впереди пошли” (*берлань колёсаос асьпал кошкизё*). Родителям ставили в вину, что “младшую дочь не держали в строгости” (*пичизэ эз возьмалэ*). Эти стереотипные представления нередко заставляли родителей идти на своеобразный обман. В первые десятилетия XX в. еще встречались случаи, когда родители подменяли просватанную младшую дочь в день свадьбы ее старшей сестрой, имевшей иногда физические недостатки²⁰. Подмена происходила во время свадебной церемонии, когда невеста была полностью укрыта пологом. Это не позволяло выявить подмену, поскольку невесту не показывали поезжанам и жениху до окончательного переезда в его дом. Подобный поступок общественным мнением не осуждался, а обычным правом не рассматривался как нарушение брачного договора. Его оправдывала установка на брак, согласно которой никто не должен остаться без семьи. Расторжение брачного договора и возврат невесты были невозможны, так как вина за недосмотр, прежде всего, лежала на родственниках самого жениха. Согласно обычному праву брак считался уже заключенным, поскольку невеста была перевезена в дом жениха, и все юридические и экономические вопросы, связанные с его оформлением, были выполнены обеими сторонами.



Фото 1. Интерьер жилого дома с детскими колыбелями. Глазовский уезд, д. Гордино. Начало XX в. Фотоархив РЭМ, № 364–109.



Фото 2. Двухэтажный амбар кенос. 1990 г. д. Жувам, Юкаменского района. Фотоархив УРМИИ.



Фото 3. Группа бесермян в повседневной одежде. Глазовский уезд, д. Шамардан. 1906 г. Фото И. К. Зеленова. Фотоархив РЭМ, № 132–13.



Фото 4. Группа бесермян в традиционной одежде. Глазовский уезд, д. Гулекшур. 1906 г. Фото И. К. Зеленова. Фотоархив РЭМ, № 1132–12.



Фото 5. Группа мужчин в повседневной одежде. В центре волынщик. Глазовский уезд. 1906 г. Фото И. К. Зеленова. Фотоархив РЭМ, № 1132–11.



Фото 6. Группа женщин и детей в повседневной одежде. Глазовский уезд, д. Шамардан. 1906 г. Фото И. К. Зеленова. Фотоархив РЭМ, № 1132–14.



Дети. Глазовский уезд, д. Шамардан. 1906 г. Фото И. К. Зеленова. Фотоархив РЭМ, № 1132–14.



Фото 7. Женщина в праздничной одежде. Глазовский уезд, 1906 г. Фото И. К. Зеленова. Национальный музей Удмуртской республики, № 2039 / 35.



**Фото 8. Молодуха в головном покрывале
сюлök. Глазовский уезд, д. Гулекшур.
1906 г. Фото И. К. Зеленова. Фотоархив
РЭМ, № 1132–5.**



Фото 9. Женщина с заплечной люлькой мушко. Глазовский уезд. Начало XX в. Фото-архив РЭМ, № 364–100.



Фото 14. Детская колыбель из луба. Коллекции Глазовского пединститута. Фото автора.



Фото 15. Детская колыбель на деревянной раме. Коллекции Глазовского пединститута. Фото автора.



Фото 16. Приспособление для переноски детей мушко. Коллекции Глазовского пединститута. Фото автора.

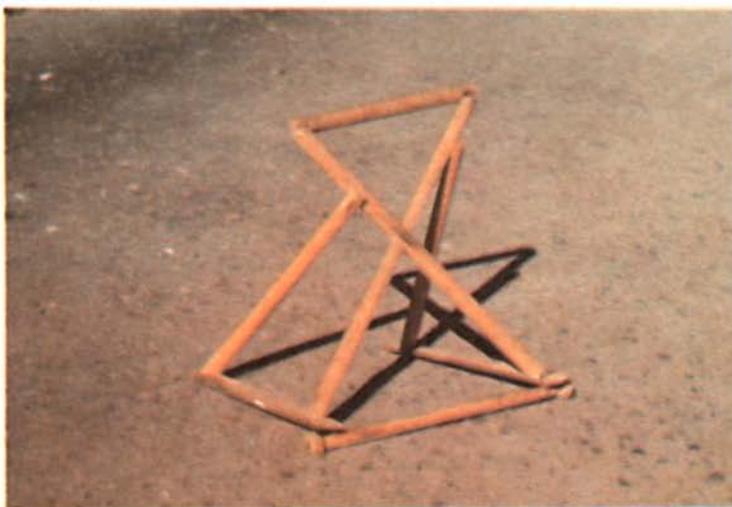


Фото 17. Детский ходунок. д. Курегово, Глазовский район. 1993 год. Коллекции Глазовского пединститута. Фото автора.



Фото 18. Обряд домашнего “крещения” ребенка. г. Глазов. 1996 г.
Фото автора.



Фото 19. Женщина в головном уборе кашпу. 1996 г. Юкаменский район.
Фото автора.



Фото 20. Пожилая женщина в повседневной одежде. с. Ежево, Юкаменский район. 1996 г. Фото автора.

Фото 21. Женщина в праздничной одежде на летнем молении. д. Шармандан, Юкаменский район. 1996 г. Фото автора.

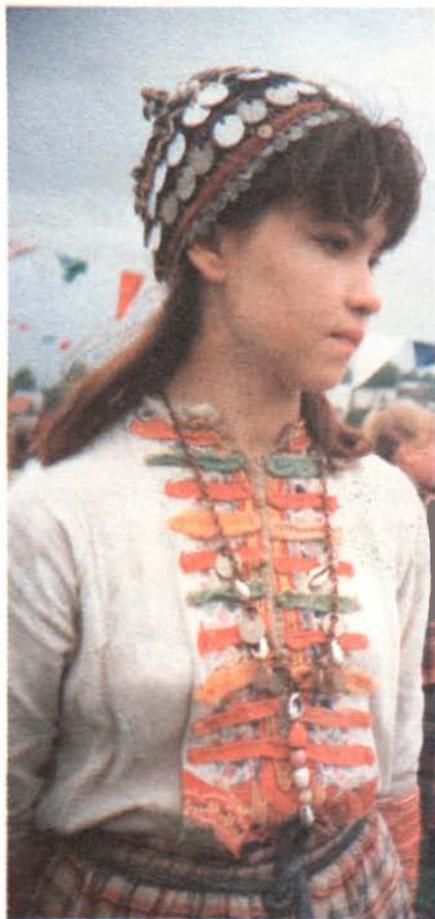


Фото 22. Девушка в головном уборе *такья*. д. Филимоново, Юкаменский район. 1996 год. Фото автора.

Фото 23. Приготовление жертвенной каши на летнем празднике. д. Шамардан, Юкаменский район. 1996. Фото автора.





Фото 10. *Бигер шай* (татарское кладбище) – место поминальных молений бесермян. Глазовский уезд, с. Ежево. Начало XX в. Фотоархив РЭМ, № 364-106.



Фото 11. Ограждение на месте культовой постройки *вей кыскан*. Ярский район. 1996 г. Фото автора.

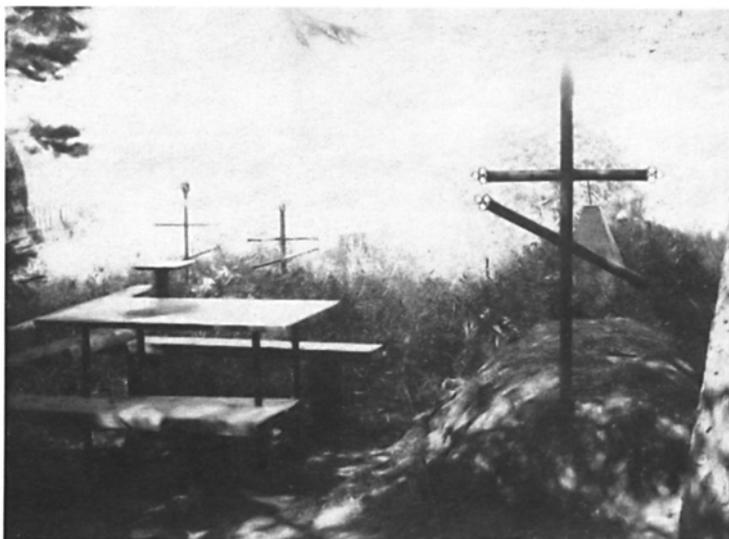


Фото 12. Современное кладбище. Юкаменский район, д. Жувам. 1995 г. Фото автора.



Фото 13. Надмогильный крест. Юкаменский район, д. Жувам. 1995 г. Фото автора.



Фото 24. Приспособление для обмывания умерших (кёр). Коллекции Глазовского пединститута. д. Юнда, Балезинский район. Фото автора.



Фото 25. Полочка для поминальной пищи на кладбище. Село Ежево Юкаменского района. 1996 г. Фото автора.

Бесермяне до середины XVIII в. официально исповедовали ислам, который разрешал многоженство (полигинию), что, сыграло определенную роль в формировании и регламентации брачных норм. Слободская воеводская канцелярия в 1761 г. в анкете в Петербургский сухопутный шляхетский корпус писала о проживавших в Слободском уезде и исповедовавших ислам бесермянах и татарах: “ татарам и бесермянам жен по закону их иметь дозволено каждому по четыре, а ежели из коих помрут, то дозволено брать на место умерших в числе четырех сколько потребно будет”²¹.

Брачные отношения бесермян отражены в материалах ревизских сказок, в которых отмечен семейный состав бесермян-мусульман и бесермян-христиан. Анализ этих материалов показывает, что случаи многоженства встречались достаточно редко даже среди мусульман. Третьей ревизией (1762 г.) отмечено лишь несколько семей, где муж имел две жены²². Среди “новокрещенных из бесермян” эта ревизия отметила случаи многоженства только среди бесермян старшего поколения, по-видимому, принявших христианство уже будучи в браке²³. Возможно, с началом христианизации и запретом православной церковью многоженства, у бесермян в XVIII в. окончательно утверждается единобрачие. В дальнейшем ни в статистических материалах, ни в этнографических описаниях мы не встречаем сведений о случаях многоженства.

При заключении брака существовали определенные запреты. Один из них – запрет родства между женихом и невестой. В первую очередь, ограничения распространялись на лиц, которые находились в родстве по отцовской линии (*вõжõ, чõжõ-вõжõ*), принадлежали одной патронимии (*бече, ни*). Браки в пределах небольших деревень заключались редко, поскольку они были основаны родственниками или патронимическим объединением. В больших деревнях, состоящих из нескольких патронимических образований, таких как Гордино, Юнда, Тутаево, Жувам, Шамардан, Ежово, Гулекшур, преобладала тенденция заключать браки в своем селении. Большая часть бесермянских населенных пунктов была малолюдной, поэтому брачный выбор ограничивался как перечисленными запретами, так и сложностью при выборе подходящей по возрасту пары.

По народным представлениям, были нежелательны браки с однофамильцами: существовало предубеждение, что такие браки бывают несчастливыми и неудачными. Это убеждение, скорее всего, объясняется тем, что одинаковые фамилии являются результатом

родственной близости, особенно в деревнях, состоящих из однофамильцев, ведущих родство по одной линии или принадлежащих одному патронимическому объединению²⁴. Этот запрет соблюдался на хуторах, выселках и починках, как правило, образованных одной или несколькими родственными семьями, жители которых обычно носили одинаковые фамилии. О запрете на межродственные браки говорили: "чтобы кровь не смешивалась" (*вирзё медам сураськё*); "чтобы дым печных труб не смешивался" (*корка чёнзё медам сураськё*). Запрет на "смешение дыма печных труб" встречался и у удмуртов²⁵. Последняя фраза свидетельствует о том, что родственники и семьи, входящие в одно патронимическое объединение, селились рядом, занимали отдельный конец деревни или улицу.

У каждой деревни существовал определенный брачный ареал. При выдаче замуж дочерей и женитьбе сыновей предпочтение отдавали жителям населенных пунктов, входящих в данный круг.

Наиболее ранние сведения о брачных связях бесермян содержатся в материалах третьей ревизии, где указано, откуда взяты жены и куда выданы замуж дочери²⁶. Этот источник позволяет выявить особенности формирования брачных ареалов: как давно они сложились, какими были брачные связи между территориальными группами в период расселения бесермян по Чепце и ее притокам. Анализ этих материалов говорит о том, что брачные ареалы к середине XVIII в. почти сформировались, но из-за малочисленности деревень и их малолюдности еще была высока доля браков с лицами, проживающими вне их. По материалам середины XVIII в. можно выделить четыре ареала.

Бесермяне Слободского уезда, проживавшие в селениях Большой Погост, Нижний Погост, деревнях Мочагинская и Шамардановская составляли отдельный брачный круг. В этой группе 83,9 % браков приходились на свой ареал, 16,1 % были заключены с жителями бесермянских селений, расположенных в Глазовском уезде. При этом слободские бесермяне отдавали предпочтение жителям приречных селений, расположенных по среднему течению реки Чепца и в низовьях ее притоков (деревни Гординская, Красная Слудка, Юндинская, Ежевская)²⁷. В свою очередь, и бесермяне приречных селений Глазовского уезда также иногда сватали слободских невест²⁸. Наличие браков между бесермянами указанных уездов показывает, что в середине XVIII века между ними еще сохранялись брачные взаимоотношения, но из-за значительной удаленности этих групп друг от друга, постепенно нарушались

не только хозяйственные и информационные связи, но и брачные. Уменьшение доли браков, заключаемых между бесермянами Слободского и Глазовского уездов подтверждает предположение М. В. Гришкиной, что каринская-слободская часть бесермян, территориально отдаленная от проживавших по среднему течению Чепцы и ее притокам, к середине XVIII века стала складываться в “локальную группу”²⁹. Однако, несмотря на то, что брачный ареал слободских бесермян был ограничен несколькими небольшими селениями, среди них в этот период не встречались браки с слободскими удмуртами³⁰.

На территории расселения основной группы бесермян – на реке Чепца и ее притоках в этот период уже существовали три брачных ареала, хотя браки между жителями разных ареалов были еще достаточно частыми. Так, у бесермян среднего течения Лекмы и Лемы 56,1 % браков были заключены внутри своего ареала, остальные приходились на селения за его пределами: 33,4 % составляли браки, в которых невесты были взяты из бесермянских селений верховьев Лекмы, Лемы, и Убыти, то есть из соседнего брачного ареала. Лишь 6,6 % браков в этом ареале приходилось на бесермянские селения, расположенные по реке Юнда и правобережью Чепцы.

У бесермян, проживавших по реке Убыть, в верховьях Лекмы и Лемы, 56 % браков приходилось на свой ареал, а 33,8 % на браки с женщинами из ворцинско-ежевских селений. Браки с гординскими и юндинскими бесермянами в этот период составляли 10 % от общего их числа.

У юндинских и правобережных (р.Чепца) бесермян 66,2 % браков приходилось на свой ареал, 29,7 % было заключено за его пределами. Браки за пределами ареала в основном приходились на селения, расположенные по реке Убыть, в верховьях Лекмы и Лемы. Относительно высокая доля браков юндинско-гординских бесермян с жителями этого брачного ареала объясняется близостью их расселения. Браки же между юндинско-гординскими и проживающими в нижнем течении Лекмы и Лемы, из-за удаленности и труднодоступности этих селений, встречались реже. Выявлена несколько низкая доля браков в XVIII веке в пределах ареала по сравнению с материнами начала XX столетия. Это можно объяснить еще не завершившимся процессом образования брачных ареалов, а также формированием локальных групп бесермян в бассейне Чепцы в этот период.

Данные метрических книг начала XX века позволяют проследить изменение направления брачных связей по сравнению с сере-

диной XVIII в. и их распределение между локальными группами и внутри них³¹. Дополнение их полевыми этнографическими данными позволяет выделить следующие брачные ареалы, сложившиеся к началу XX столетия:

1. Группа селений, находящихся в среднем течении рек Лекма и Лема (деревни Зянкино, Ворца, Моино, Усть-Лем, Логошур, Шармардан, Абашево, село Ежево, починки Ежевский, Павловский, Сидоровский, Патрошурский). В эту же группу входили и бесермяне, которых называли *улланьёс* (живущие по нижнему течению Лекмы). Доля браков внутри этого ареала составляла 85 % (из 120 браков 102 были заключены внутри группы, 18 – за пределами брачного ареала).

2. Селения, расположенные на реке Пажма, по среднему течению реки Убыть, в верховьях Лекмы (деревни Малый-Дасос, Тутаево, Гулекшур, Митрошата, Жувам, Нижняя Пажма, Пажма, Тылыс, починки Каменный, Ключевский, Ивановский) и в верховьях Лемы (Турчино, Истошур, Филимоново). В этой группе браки внутри ареала занимали 86,7 % (из 150 браков 130 были заключены в пределах ареала). У бесермян с верховьев Лемы, так называемых *валланьёс* (проживающих в верховьях), часто встречались браки и с бесермянами с низовьев этой реки.

3. Бесермяне правобережья реки Чепца (деревни Гордино, Нижняя Слудка, Гурзи, Близ-Варыж), юндинские (деревни Юнда и Малая Юнда, Ново-Люк, Быдземшур) и деревни Васильево составляли отдельный брачный ареал, где браки в пределах перечисленных селений составляли 98,6 %.

4. Отдельный и достаточно замкнутый брачный ареал в начале XX века охватывал бесермянские деревни Слободского уезда, в котором преобладали браки только внутри своей группы³².

У проживавших в селениях на границе брачных ареалов или на одинаковом расстоянии от соседних, брачные связи распространялись на несколько ареалов. Например, бесермяне деревни Васильево, находящейся на одинаковом расстоянии от всех групп, часто сватали невест из юндинского ареала, из селений по Убыти, а также в верховьях Лекмы из деревень Тутаево, Митрошата, Жувам, расположенных на расстоянии 20–25 км от нее³³.

Таким образом, брачные ареалы бесермян представляли собой группы селений, связанные исторически сложившимися устойчивыми брачными отношениями. Доля браков в пределах ареала достигала 85 % – 99 %. Безусловно, одной из причин их формирования

является особенностью расселения бесермян. Брачные ареалы совпадают с локальными группами и сложились исторически по мере заселения бесермянами реки Чепца и ее притоков.

Материалы полевых этнографических исследований показали, что до начала 1970-х годов бесермяне сохраняли тесные брачные взаимоотношения в пределах своего ареала. Достаточно устойчивыми они остаются и сейчас у юндинско-гординских бесермян. Наши информаторы отмечали: "Невест гординские бесермяне брали из Юнды, Гурзей, Близ-Варыжа и в гости ходили в эти деревни. Сестра моя вышла замуж в деревню Близ-Варыж, а мать была родом из Юнды"³⁴. Порой жители небольших деревень, значительно удаленных от района основного расселения, искали брачных партнеров в населенных пунктах, расположенных в нескольких десятках километров. Например, юндинские женихи сватали девушек в деревнях на правом берегу Чепцы (деревни Гордино, Гурзи, Близ-Варыж) на расстоянии 30–40 км.

Площадь брачных ареалов расширялась как из-за удаленности селений друг от друга, так и полиэтничного состава населения на территории проживания бесермян. Даже в пределах локальной группы из-за дисперсности расселения брачный ареал охватывал селения в нескольких десятках километров один от другого.

Наряду с брачными контактами, внутри территориальной группы поддерживались постоянные гостевые визиты, хозяйственные взаимоотношения, устраивались междеревенские посиделки и гулянья, общие моления и праздники. Эти взаимосвязи, по-видимому, следует рассматривать не только как результат сложившихся отношений родства и свойства, но и как одну из благоприятных причин, способствующих поддержанию уже существовавших брачных контактов.

Исследователями неоднократно отмечалась роль эндогамии как своеобразного "стабилизатора" этноса и его подразделений, обеспечивающей межпоколенную преемственность этнокультурных традиций³⁵. В нашем случае это наблюдается во взаимном обособлении территориальных групп, удаленных друг от друга и находящихся в иноэтничном окружении. В пределах этноса они составляют отдельные брачные ареалы. Возможно, исходя из особенностей формирования брачных ареалов, можно объяснить некоторые отличия в материальной и духовной культуре, в особенностях речи и терминологии родства в локальных группах. Эти отличия зафиксированы в ходе этнографических исследований между разными группами бесермян.

Удаленность большинства селений друг от друга и широкий брачный круг влияли и на свадебный обряд. Значительные расстояния между деревнями затрудняли многократные взаимные визиты сторон для выполнения всех обрядов, необходимых при заключении брака. Поэтому многие обряды, особенно предсвадебного цикла, сокращались.

Несмотря на полиэтничный состав населения на территории проживания бесермян, межэтнические браки оставались сравнительно редким явлением и в первой половине XX столетия даже в этнически смешанных селениях. Браки с представителями другой национальности считались нежелательными и не встречали одобрения. В межэтническом браке видели причину многих семейных и хозяйственных неудач. Бесермяне, как и удмурты, полагали, что человек другой национальности не принесет в семью счастье³⁶. Возможно, основанием для такого суждения было не только нарушение сложившихся представлений о брачных нормах, но и разные культурно-бытовые особенности и конфессиональная принадлежность супругов. “На вотяков смотрят они (бесермяне – Е.П.), как на народ стоящий во всех отношениях ниже, – писал И. С. Михеев, – на вотячках большинство из них не женится и сами за вотяков своих дочерей не выдают. Хотя в последнее время некоторые бесермяне и начали жениться на вотячках, но смешение бесермян с вотяками подвигается очень трудно. Да и в будущем оно едва ли успешно подвинется вперед, потому что между бесермянами есть лица, которые держатся такого мнения, что жениться на вотячках не следует, они-де приносят в дом бесермянина только одни несчастья”³⁷. Здесь же автор приводит любопытные рассуждения бесермянина деревни Малая Юнда о своем браке с удмурткой: “Вот я женат на вотячке, а в доме все несчастья да несчастья. Мало того, благодаря такой женитьбе у меня в хозяйстве дела тихо продвигаются, а недавно сына уволили из училища. Не женись на вотячке – ничего этого не случилось бы”³⁸. По предположению П. Н. Луппова, бесермяно-удмуртские браки, даже если и имели место, то могли носить односторонний характер, то есть бесермяне иногда женились на удмуртках, но своих дочерей, как и татары, за удмуртов не выдавали³⁹. В этнографических материалах середины XIX века встречаются сообщения о браках бесермян с русскими старожилами, но и эти браки не имели широкого распространения. Относительно браков с русскими Н. П. Штейнфельд писал: “Дети, происходящие от смешанных русско-бесермянских браков, уже не счи-

тают себя инородцами. Они говорят: ”мы русские, только бесермянского роду”⁴⁰.

Христианизация части бесермян в XVIII веке, по-видимому, значительно сузила брачный круг. Ограничение брачного выбора наблюдается уже по документам середины XVIII столетия. Материалы третьей ревизии отмечали крещеных бесермян, бесермян-мусульман и их брачные связи в отдельных списках. Документ позволяет сказать, что бесермяне-христиане при выборе невесты отдавали предпочтение семьям, перешедшим в христианство, а “оставшиеся в суеверии” – бесермянам-мусульманам⁴¹. Однако браки с татарами-мусульманами не имели распространения. Определенную роль в ограничении брачных связей между ними, возможно, играла не только их разная этническая принадлежность, но и существовавшее социальное неравенство. На эти причины, препятствующие брачным взаимоотношениям татар и бесермян, указывали многие исследователи и путешественники. Так, Ф. Корнилов, побывав в 1839 году у бесермян и татар Слободского уезда и села Карино, писал: “Татаре считают их (бесермян – Е.П.) ниже себя и как бы презирают: берут от них жен, но своих дочерей к ним в замужество не отдают”⁴². Браки с татарами не имели широкого распространения и в конце XIX столетия даже у отатарившихся бесермян. Сотрудник Вятского статистического комитета П. Сорокин отмечал: ”Татаре доньше смешиваются даже с отатарившимися бесермянами только в случае равенства состояний; несомненно в старину эта сословная спесь отдалила их от бесермян и заставила последних сближаться с вотяками. Будучи князьями и мурзами, они (татары – Е.П.) не могли не смотреть пренебрежительно на простую чернь – бесермян как на вотяков”⁴³.

Увеличение доли татаро-бесермянских брачных связей отмечается в первой четверти XX столетия в Слободском уезде. Всесоюзная перепись населения 1926 года зафиксировала здесь значительное количество межэтнических браков⁴⁴. Материалы переписи показывают, что браки слободских бесермян с каринскими татарами уже становились двусторонними: бесермяне отдавали своих дочерей замуж за татар и женились на татарках. В Слободском уезде переписью зарегистрировано среди бесермян 20 замужних женщин-татарок, что составляло 15,3 % от общего числа женщин, находящихся в браке с бесермянами⁴⁵. Д. М. Исхаков выдвинул предположение, что брачные взаимоотношения бесермянского и татарского населения бассейна Чепцы составляли в указанный период особый и почти

полностью замкнутый брачный круг с преобладанием односторонних брачных связей, то есть браков татар на бесермянках⁴⁶. Однако анализ метрических книг показал, что такие браки встречались как исключение и не имели распространения. По утверждению Р. К. Уразмановой, в татарских селах с многочисленным населением татары брали невест в своих населенных пунктах, но иначе складывались брачные отношения между татарами и бесермянами, проживавшими на территории современных Юкаменского и Ярского районов. Здесь татарские деревни были малочисленными, поэтому татары брали часто в жены бесермянок. В этом случае девушке давали мусульманское имя, бракосочетание устраивали по мусульманскому обычаю⁴⁷. Попробуем противопоставить этим двум утверждениям нашу точку зрения, основанную, как на анализе письменных источников конца XIX и первой четверти XX столетий, так и на современных полевых материалах. Браки с татарами, как и браки с удмуртами считались нежелательными и непрестижными, поэтому были малораспространенным явлением. Межэтнические браки не имели широкого распространения и во второй половине XX века, даже в этнически смешанных населенных пунктах. Как татары, так и бесермяне, отдавали предпочтение бракам в своей этнической среде. С. Т. Перевошиков об отношении бесермян к национально-смешанным бракам в 1930-х годах писал: “Родственной связи бесермян с вотяками и татарами почти нет: держат родственную связь между собою крепко”⁴⁸. Ю.П.Биянова (1917 г. р., уроженка деревни Гурзи) сообщала: “Невест брали только из бесермянских деревень. На удмуртках и татарках не женились, даже если они жили рядом и деревни их были ближе”⁴⁹. Это же отмечали и другие информаторы: “И в одной деревне бесермяне за бесермян выходили замуж, а татары — за татар. У нас в Гордино бесермяне и татары всегда жили вместе, а женились только на своих и ездили сватать в другие бесермянские или татарские деревни”⁵⁰.

Количество национально-смешанных браков возрастает лишь с конца 1970-х годов. Этому способствовали рост межэтнических контактов на производстве, в учебе и других сферах общения, а также переселение в более крупные населенные пункты, преимущественно этнически смешанные. Миграции в немалой степени способствовала государственная политика причисления малых селений к разряду “неперспективных” Малодворные селения, удаленные от центральной усадьбы колхозов или совхозов ликвидировали, а население было вынуждено переезжать в более крупные

соседние деревни. Показательный пример: создание совхоза “Большевик” Балезинского района (ныне Глазовский район) на базе трех колхозов привело к исчезновению множества деревень, среди которых две – Гурзи и Близ-Варыж были – бесермянские. Их жители переехали в деревни Коротая и Курегово и активно начали вступать в смешанные (с удмуртами и реже с русскими) браки. При этом любопытно, что их дети в Коротая осваивают удмуртский язык, а на центральной усадьбе совхоза деревне Курегово – русский. В определенной мере расширению межнациональных браков способствовали стандартизация семейно-бытового уклада, отмирание этнически окрашенных архаичных стереотипов поведения. В настоящее время уровень браков бесермян с лицами своей национальности составляет 50,9 %, треть – с удмуртами, 10 % – с русскими и 6,6 % – с представителями других национальностей (в основном с татарами)⁵¹.

Потомков от этнически смешанных браков бесермяне называют *жõнийё бесерман* (бесермянин наполовину), при этом уточняют, какой этнической принадлежности были родители или один из предков. Называют себя *чистой бесерман* (чистый бесермянин), родившиеся в семье, где оба родителя бесермяне и в предшествующих поколениях не было этнически смешанных браков.

В связи с характеристикой брачных норм следует специально отметить особенности в поведении и общении молодежи. В традиционной крестьянской среде молодежь брачного возраста выделялась в отдельную социо-возрастную группу, имеющую общее название *легитьёс* (молодые), *эк пиняльёс* (выросшие, большие дети), в отличие от подростков, которых называли *векчи пиёсьёс* (маленькие парни), *векчи нольёс* (маленькие девочки). Девушек, достигших брачного возраста, называли: *легить нольёс* (молодые девушки), *бизьõнõ вуэм нольёс* (девушки на выданье); юношей – *легить пиёсьёс* (молодые парни).

Переход из группы подростков в группу молодежи брачного возраста отражался и в изменении одежды.

Рассмотрим подробнее изменение одежды, украшений и прически девушек. Если до наступления совершеннолетия девочка носила рубаху (*дерем*) и фартук (*асьсет*), то с переходом в категорию девушек брачного возраста обязательным становился полный комплект женской одежды, который включал кроме рубахи и фартука еще верхнюю распашную одежду (*шорт дерем*, *зõбõн*). Нагрудная вышивка, отделка подола и рукавов на женских и девичьих рубахах были одинаковы⁵².

Обязательной девичьей и женской натальной одеждой были штаны (*ыштан, эрезь*) из белого холста или полосатой пестряди. Штаны пожилых женщин и девочек шились длинными и достигали щиколоток ног⁵³. Девушкам и молодым женщинам следовало носить штаны выше колен и заправлять их в онучи. Совершеннолетние девушки обязательно носили обувь и онучи, появиться босой считали нарушением этикета, в то время, как девочки могли ходить и без обуви.

Основное отличие девичьего костюмного комплекта состояло в головном уборе и украшениях. Н. П. Штейнфельд, отмечая эти особенности одежды, писал: “Костюм девушек и замужних женщин ничем не отличается один от другого. <...> Но главное украшение бесермянки состоит из головного убора. В этом отношении отмечается строгое разграничение между замужними женщинами и девушками разных возрастов”⁵⁴. Девушки носили остроконечную шапочку *такья* из холста с продолговатой шишечкой на макушке. Ее поверхность обшивали бисером, бусами, мелкими серебряными монетами, раковинами каури, налобную часть расшивали рядами коралловых бус. К краю шапочки в височной части пришивали подвески из крупных стеклянных бус, штампованных пластин, раковин каури; в затылочной части к железному кольцу подвешивали наконечник *жингыртон*⁵⁵, который представлял собой длинную узкую тесьму из домотканой шерстяной ткани шириной в 3 см, длиной до 60 см, отороченную по краям красным ситцем. Его расшивали по всей длине рядами белых плоских фарфоровых пуговиц, а на конце укрепляли две крупные монеты или медные штампованные пластинки⁵⁶, которые порой заменяли кисточками из разноцветной фабричной ткани⁵⁷. Волосы убирала в одну косу. ”Девки голову убирают в одну косу, — отмечал К. А. Сатрапинский, — привязывая к концу оной на гайтан два медных или оловянных кружка в пятак величины”⁵⁸.

Если украшения девочек-подростков ограничивались скромным набором, включавшим пронизки бус, бисера и раковин каури, обычно выполнявших и функции амулетов, то у совершеннолетних девушек они состояли из нескольких предметов. Этот набор обычно включал шейное украшение *лага*; нагрудные — *учакал* и *чортөвесь*. *Лага* шили в виде стоячего воротника из полоски грубого холста, обшивали красным ситцем и расшивали рядами разноцветного бисера, мелкими белыми фарфоровыми пуговицами, а по краям нашивали раковины каури и кисти, вынизанные из бус и крупного бисера⁵⁹. Шейное украшение *лага* еще встречалось в 1930-х годах⁶⁰.

Нагрудное украшение *учакал* представляло собой полукруглую полосу из грубого домотканого холста, обшитого красной фабричной тканью. На лицевой стороне имелся ряд плоских белых фарфоровых пуговиц и пронизок из крупного цветного бисера; по краю пришивали монеты или подделки под монеты (оловянные и медные пластины)⁶¹. Нагрудное украшение *чёртовесь* — это нить вынизанная разноцветными стеклянными бусами с подвесками из раковин каури и белых крупных бус⁶². По сообщению И. К. Зеленова, это украшение встречалось достаточно редко уже в начале XX столетия⁶³. Девушки, как и молодые женщины, носили на запястье *суйвесь* — длинную нить до 50-60 см, вынизанную мелкими стеклянными бусами, бисером⁶⁴.

Традиционный девичий костюм повсеместно бытовал до конца 1930-х годов, сохраняя обязательные элементы — украшения и головной убор. В. Н. Белицер отмечала, что *такья* еще в конце 1930-х годов надевалась девушками в праздники, на сенокос, гулянья и все семейные торжества⁶⁵. В послевоенные годы и начале 1950-х девушки еще носили традиционную одежду во время деревенских праздничных гуляний, обрядов и междеревенских посиделок, но девичий головной убор в этот период повсеместно заменялся фабричным платком.

При переходе мальчиков-подростков в группу молодых людей предбрачного возраста особых изменений в одежде не происходило. Как будничная, так и праздничная одежда соответствовали комплекту, используемому взрослым мужским населением. Переход подростков в группу совершеннолетних парней отличался изменением поведения. Молодые люди, достигшие брачного возраста, как и девушки, могли участвовать в посиделках и играх молодежи старшего возраста, в визитах в другие селения во время престольных праздников и междеревенских гуляний. Юноши брачного возраста собирались отдельно от подростков, где беседовали, играли в подвижные игры — мяч, лапту⁶⁶. Парни-подростки наблюдали за игрой старших, подавали мяч и биты. Возрастная дифференциация соблюдалась во всех видах молодежного общения: подростки и молодежь предбрачного возраста собирались отдельно. “Засидевшиеся” девицы уже не участвовали в посиделках и играх с молодежью брачного возраста.

В поисках брачного партнера существенную роль играли различные способы общения, как в пределах своей деревни, так и во время междеревенских игр и посиделок⁶⁷. Участие в посиделках и

играх являлось необходимой частью добрачного общения молодежи и местом знакомства, было ориентировано на формирование будущих брачных пар. По народным представлениям, не ходить на посиделки и гулянья было равнозначно тому, что человек не найдет себе брачную пару и может остаться без семьи: *"шöддöнө ке эд вельтö уд бизь"* (на игры не будешь ходить – замуж не выйдешь); *"шöддöнө ке эд вельтö паратэк көлед"* (не будешь ходить на игры – без пары останешься); *"ниёсьёс асьсес гуртэ уг лөкто, шöдоннигөн соостö наляно"* (парни сами в дом не придут, на гуляньях их искать надо).

Последовательность и особенности молодежных гуляний и игр зависели от времени года. Осенне-зимний период начинался после завершения сельскохозяйственных работ в поле, перевода скота на зимнее содержание и завершения цикла осенних жертвоприношений и молений, которые проходили до Покровских поминок. Основной формой общения молодежи в этот период были посиделки (*лукон*), которые обычно устраивали в банях. Праздничные и святочные посиделки с угощением проходили в избе. Обычай проводить повседневные посиделки в избах встречался у юндинских бесермян, но не имел широкого распространения среди других групп. Молодежь на вечер "выкупала" у кого-либо из односельчан избу, обычно у стариков или одиноких людей. Оплата за помещение производилась работой (пряли, вязали, ткали), продуктами, собранными в складчину. Молодые люди приносили для освещения избы свою лучину и керосин. В больших деревнях молодежь собиралась в нескольких избах. Повседневные посиделки начинались с вечера и продолжались до полуночи, а праздничные могли длиться до утра.

Праздничные посиделки в отличие от обычных проходили без работы, с приготовлением угощений и пива. Они назывались *аруак/арвак*, устраивались накануне Вербного воскресенья – *верба суббота* (вербная суббота)/ *верба брага* (вербная брага), перед началом весенних посевных работ, в святочный период. На Вербное воскресенье девушки готовили нехмельное пиво, выпечку, сами "выкупали" избу. Вначале на посиделки собирались только девушки, а затем приходили парни. Устраивали совместное застолье с угощением, веселились и играли. К вечеру собирались взрослые односельчане, чтобы посмотреть на молодежь.

Посиделки, проходившие на второй день обряда *акашка* перед выходом на посев, назывались *акашка арвак / арвак карон*. В них участвовали женщины, девушки и девочки, достигшие со-

вершеннолетия, последних приглашали на такие посиделки впервые. Парни и мужчины не допускались. Девушки под руководством нескольких женщин с утра готовили из продуктов, собранных в складчину, пиво, выпечку, кашу. Посиделки проходили вечером, на них не пели и не веселились; эту особенность отмечали все информаторы. После застолья расходились, а девушки, имевшие постоянных поклонников, относили им угощение: выпечку, печеные овощи, сладости, вареные яйца. Узелок с угощениями, также как посиделки и приготовленные блюда, называли *арвак*. Девочки-подростки, впервые принимавшие участие в этих посиделках, переходили в группу совершеннолетних девушек и могли участвовать в гуляниях молодежи брачного возраста⁶⁸. Возможно, эти посиделки прежде символизировали переход из группы подростков в группу девушек брачного возраста и были аналогичны обряду *ныл кураеькон* южных удмуртов, описание которого впервые сделала Е. Я. Трофимова. Этот обряд у некрещеных удмуртов, проживающих в Татарии, также входит в цикл обрядов весеннего праздника *акашка* и символизирует переход девочек на следующую социо-возрастную ступень — девичество⁶⁹.

Период летних игр и гуляний *маден дӧр* (время пения) / *шӧдон дӧр* (время игр) начинался после окончания весенних посевных работ, летнего моления *кӧрбан* и завершался с началом уборки ржи, так как считалось, что летние песни с этого времени петь уже нельзя⁷⁰. Летом молодежь собиралась на окраине деревни или на улице. Основной формой общения и развлечений были хороводы, беседы, гулянья по улице с пением, совместные подвижные игры.

Помимо участия в повседневных посиделках и гуляниях, молодежь имела возможность общаться во время различных обрядов годового календарного цикла, приходских праздников⁷¹. Одним из праздничных развлечений были обходы деревни с визитами к односельчанам, которые сопровождалась игрой на музыкальных инструментах, пением и плясками. Эти обходы *уй юон* / *уйбӧт вельтон* / *уйбӧт юон* были аналогичны праздничным гуляниям молодежи у удмуртов *уй юон* / *уйбыт ветлон*⁷². Подобные обрядовые действия устраивали в день выхода на весенние полевые работы, в Вербное воскресенье, на масленицу, в день святых Петра и Павла, в день окончания жатвы, во время приходских праздников. Во время зимних обходов молодежь заходила в избы, а весной и летом пляски и пение устраивали во дворе или перед избой. Хозяева угощали их выпечкой, пивом. “На святках и масленице,

— писал Н. П. Штейнфельд, — девушки составляют хороводы и переходят с ними из дома в дом, где в благодарность за доставленное развлечение хозяева угощают их⁷³. В крупных населенных пунктах и селах молодежь, разделившись на несколько групп, обходила свою улицу или конец деревни. В обрядовых и праздничных обходах участвовали только односельчане.

Несмотря на то, что населенные пункты бесермян находились в полиэтничном окружении, молодежь устраивала совместные игры и посещала только бесермянские селения, даже если удмуртские, русские и татарские находились ближе. Междеревенские встречи и различные формы совместного общения преобладали среди молодежи близлежащих и малолюдных селений и были более постоянными и частыми в праздники и весенне-летний период. Как правило, это были деревни, починки и хутора с уже сложившимися брачными и родственными взаимоотношениями или образованные выходцами из одного селения. К примеру, совместные гулянья проводила молодежь села Ежево, деревень Ежевский починок, Усть-Лем; в праздники и в летние гуляния посещались и бесермянские деревни Ворца, Шамардан. По сообщениям пожилых информаторов, в летнее время ходили и в более отдаленные деревни — Филимоново, Турчино, Истошур.

Совместные посиделки и гулянья представителей разных национальностей проходили в небольших этнически смешанных деревнях, где из-за малочисленности молодежи отдельные посиделки не устраивали. Как правило, эти деревни были удалены от других бесермянских селений, а представители разных национальностей давно жили вместе. Например, совместные бесермяно-русские посиделки проходили в деревне Абашево, починке Павловском. Именно в этих населенных пунктах были частыми русско-бесермянские браки. Этнически смешанные гулянья устраивали в дни праздников в деревнях и приходских селах с многонациональным составом, но и здесь были свои особенности: вначале молодежь собиралась отдельно, и лишь затем устраивалось общее гулянье. Обособленные формы общения молодежи у бесермян имели повсеместное распространение еще в конце 1930-х, а в ряде деревень — до середины 1950-х годов. Эти особенности наблюдаются и в современном междеревенском общении, при этом остается традиционным и круг деревень, между которыми оно поддерживается.

У юндинских и гординских бесермян, как и у северных удмуртов правобережья Чепцы, ежегодно после завершения осенних зем-

ледельческих работ проходили двухдневные междеревенские молодежные посиделки *нёл брага* (девичья брага) /*сицёл брага* (осенняя брага), куда собирались девушки и парни предбрачного возраста. Они проходили поочередно в каждой деревне. Цель посиделок — более близкое знакомство с молодежью других деревень, расширение брачного круга. Молодежь этих деревень издавна общалась между собой, а между селениями существовали давние брачные взаимоотношения. Как сообщила информатор Ю. П. Биянова (1917 г. р., уроженка деревни Гурзи): “Посиделки *нёл брага* устраивали ежегодно по очереди в каждой деревне. Обычно *нёл брага* “играли” с молодежью тех деревень, с кем издавна гуляли и общались. Молодежь на этих посиделках знакомилась. Многие супруги познакомились именно на посиделках *нёл брага*”⁷⁴. Очередность посиделок, то есть в какой деревне их проводить, и число участников от каждого селения определялись по взаимному договору. Старались пригласить примерно одинаковое количество как парней, так и девушек, общее число участников достигало 20—40 человек. Приглашающая сторона готовила угощение и накрывала стол. Продукты собирали вскладчину, готовили горячие блюда, выпечку, нехмельное пиво и брагу, сладости приобретали на собранные деньги. Заранее договаривались с односельчанами и “выкупали” две избы: в одной гости переодевались (*кёлиськон корка*), в другой угощались и веселились (*брага корка*). Незадолго до посиделок еще раз повторяли приглашение и оповещали о дне их проведения. Для этого приглашающая сторона направляла в другие деревни парня и девушку, чтобы еще раз оповестить их. Молодых людей встречали, здороваясь с ними за руку как с важными гостями, благодарили за приглашение и еще раз сообщали о составе идущих. Эта церемония была обязательной и входила в гостевой этикет посиделок. На посиделки *нёл брага* не брали подростков, замужних и женатых, а также лиц, склонных к дракам и скандальному поведению.

В назначенный день гостей встречали на окраине деревни, сопровождали в одну из изб переодеться с дороги, затем провожали в другую, где был приготовлен стол. Молодые люди рассаживались за столом парами — юноша с девушкой. Как правило, те пары, которые сидели вместе на этих посиделках, уже считали женихом и невестой. Жители деревни приходили “посмотреть пары” После застолья, ближе к полуночи, девушки меняли наряды, затем начались игры и пляски, которые продолжались до утра. Двукратная перемена нарядов, как отмечали информаторы, была непременно

элементом этих посиделок. На следующий день после обеда вновь накрывали стол, затем гостей провожали в обратную дорогу. Во второй половине XX столетия сроки проведения посиделок сократились до одного дня.

В этих ежегодных междеревенских посиделках участвовала лишь молодежь, достигшая брачного возраста. Подростков, перешедших в данную социо-возрастную группу и принимавших участие в посиделках в первый раз, затем уже приглашали на все междеревенские гулянья. Так, по сообщению Г. Е. Чибышевой (1934 г. р., уроженки деревни Близ-Варыж): "На посиделки *нёл брага* ходили парни и девушки, достигшие 16–17 лет. Подростки, женатые и замужние не ходили. Я ходила на такие посиделки три года, потом замуж вышла. Если первый раз на "девичью брагу" пригласили, то входишь в число взрослых девушек и уже можно ходить в другие деревни на посиделки и играть. Если тебя еще не брали на "девичью брагу", то с взрослыми девушками изредка все же ходили гулять, если они с собой позовут, но на сторону – в другие деревни еще не брали"⁷⁵. В этих междеревенских посиделках в бесермянских селениях участвовала только бесермянская молодежь. Например, бесермяне из деревень правобережья Чепцы приходили на посиделки *нёл брага*, которые проводили юндинские, для чего преодолевали расстояние в 15–25 километров, несмотря на то, что аналогичные встречи устраивали и их соседи – северные удмурты.

По-видимому, эта форма междеревенского общения была заимствована юндинскими и гординскими бесермянами у северных удмуртов, так как подобные посиделки в других территориальных группах не отмечены. Междеревенские посиделки бытовали у бесермян и удмуртов до середины 1950-х годов⁷⁶. В это время стали наблюдаться и любопытные новации. Осенью после завершения сельскохозяйственных работ правление колхоза давало молодежи несколько выходных дней для проведения праздника. Часть продуктов, как прежде, собирали в складчину, а часть выдавал колхоз. Этнически смешанные посиделки *нёл брага* стали проводиться лишь в конце 1950-х годов. Правда, в этот период они были уже не регулярными и в них принимало участие меньшее количество молодежи. Сократились они и по времени проведения, а местом общения стал клуб. Аналогичные посиделки с целью расширения брачного знакомства, прежде встречались и у марийцев и назывались "девичий пир", "девичье пиво"⁷⁷.

Традиционной возможностью для встреч и общения молодежи в XIX — начале XX века были местные ярмарки и престольные праздники. Ярмарки и торжки на территории проживания бесермян проходили в селах Юнда, Укан, Пышкет, Ежево, Юкаменское, Карсовой. В престольные праздники съезжались к родственникам в те деревни, где отмечался очередной праздник. На Михайлов день ездили в Юнду и Шамардан, в Рождество — в Ворцу, Логошур, Моино, на Афанасьев день — в Истошур, Филимоново, Турчино. Еще раз подчеркнем, что междеревенские формы общения и совместности проведения досуга имели существенное значение при дисперсности расселения и полиэтничном составе населения на территории проживания бесермян.

В другое время открытые встречи и ухаживания считались неприличными, любое проявление чувств и симпатий в присутствии старших было неуместно. Поэтому активным ухаживание и общение было именно на посиделках и гуляньях. Опасаясь, что родители и односельчане могут узнать о взаимных симпатиях и поведении на посиделках, туда ограничивали доступ детей и подростков. Наши информаторы отмечали: “Младших на свои посиделки и игры не пускали. Закрывались от них. Они могли потом все рассказать о твоём возлюбленном родителям. На людях свои чувства не показывали, стыдились”⁷⁸.

Были распространены особые формы выражения взаимных симпатий. Так, симпатизирующие друг другу молодые люди усаживались или стояли на посиделках рядом, приглашали в игре и пляске только друг друга. Молодой человек, чтобы привлечь внимание девушки, отвлекал ее от работы, вызывал с посиделок “постоять” на улицу или в сени; провожал до дома; отбирал рукавицу, платок или веретено, а чтобы вернуть назначал ей свидание. Если девушка принимала ухаживания, то брала его подарки и позволяла провожать домой. Активное поведение девушек при выборе брачного партнера и в период добрачного общения не одобрялось как в своей молодежной среде, так и общественным мнением деревни. Сложилась правила, согласно которым, во время игр и встреч парни не должны были мешать друг другу ухаживать за девушками, а также симпатизировать сразу нескольким.

Для выражения симпатий встречалась своеобразная форма дарения (Турчино, Истошур, Филимоново). Если девушка принимала ухаживания или ей нравился кто-то из парней, то она дарила ему кисет (*янчók*), в который складывала сладости, семечки, жарен-

ный горох, сушеные ягоды, пастилу из земляники и малины. Она передавала кисет молодому человеку через его друга или своих младших родственников. Если парень приходил на следующие посиделки с подаренным кисетом, это означало, что симпатии взаимны. Принять аналогичный подарок от другой девушки считалось уже неуместным⁷⁹. О симпатизирующих друг другу молодых людях говорили, что “они ходят” (*вельто*), “они вместе ходят” (*соос чош вельто*). Если парень ухаживал за девушкой, то о нем говорили “он ходит за ней” (*берсяз вельтэ*).

Среди молодежи были широко распространены гадания и приметы, по которым определяли будущее замужество, возможность счастливой и благополучной семейной жизни. Гадания о возможности брака в ближайший год преобладали в обрядах календарного цикла: о свадьбе и браке гадали преимущественно в святочный период. Эти гадания больше были распространены среди девушек, а парни, как и мужчины, в основном гадали об урожае, приплоде скота и рекрутчине. Девушки, гадая о предстоящей свадьбе, старались определить облик будущего жениха, направление деревни, куда суждено выйти замуж. Так, ходили в полночь слушать шум на перекресток дорог: с какой стороны послышится звон колокольчиков, туда и выйдешь замуж. Кидали за ворота валенок и примечали, в какую сторону он упадет носком. Чтобы определить цвет волос будущего жениха, в полночь выходили в хлев и в темноте ловили овцу. Если овца с черной шерстью, то жених будет темноволосым, если светлая — блондин. С этой же целью гадали и на перекрестке дорог: здесь трижды раскручивались на пятке и смотрели какого цвета шерсть оказалась на снегу. О предстоящем замужестве ходили слушать под окна; — услышишь звон колокольчиков, выйдешь замуж в этот год. В Рождество гадали с сочнем (*кварнянь*); — если в семье была девушка на выданье, то первый сочень давали ей. Она выходила с ним на улицу. Если встречный мужчина был старше по возрасту, значит жених будет старше. Затем девушка возвращалась обратно в дом и сочень делили между всеми. Накануне Великого четверга парни и девушки жгли в поле солому, при этом прислушивались к звукам; — откуда услышишь шум — туда выйдешь замуж, в той стороне будешь сватать невесту⁸⁰.

Заключение браков и годовое распределение свадеб было взаимосвязано с земледельческим календарем, календарными обрядами и праздниками. Анализ письменных источников свидетельствует, что

наибольшее число браков заключалось зимой, в основном в январе и первой половине февраля, и осенью — в октябре и начале ноября. В летнее время и в первые осенние месяцы, то есть в период сезонных земледельческих работ, число свадеб значительно уменьшалось. Определенное влияние на время заключения браков и их распределение по месяцам оказывали традиционные календарные обряды, а также церковные православные праздники. Свадьбы не справляли в дни календарных поминок, в период общественных молений и жертвоприношений. Свадьбы не играли во время постов, православных и приходских праздников, особенно в Пасху, Ильин день, день святых Кузьмы и Демьяна. Так, анализ годового распределения браков бесермян с 1916 г. по 1918 г. по всем приходам, показал, что 53 % браков приходилось на январь-февраль, на период с конца апреля по первую половину июля — 25,2 %; с конца сентября—начала октября по середину ноября — 10,1 % браков⁸¹. Метрические записи показывают, что свадьбы не играли в марте, августе, декабре. Зимние свадьбы не справляли с начала рождественского поста и до Богоявления, вновь они возобновлялись после Рождества. С конца февраля-начала марта и до середины апреля, пока продолжались Великий пост и Пасха, свадьбы также не играли. Свадьбы не справляли в период весенних посевных работ, летнего сенокоса и жатвы. Этим объясняется отсутствие свадеб в августе и первой половине сентября. Летние свадьбы играли в период между завершением посевных работ и до начала летней страды, но свадьбы не справляли в Петровский пост до празднования дней Святых Петра и Павла. Аналогичные особенности календарного распределения браков с отчетливо выраженными осенними и зимними максимумами отмечены в конце XIX и начале XX вв. и у русских Поволжья⁸². Подобное распределение браков отмечено также у удмуртов и русских, проживавших в одних приходах с бесермянами.

Полевые материалы показывают, что тенденция к аналогичному распределению браков в годовом цикле сохранялась до конца 1930-х годов. В настоящее время сельские бесермяне справляют свадьбы в период, свободный от сезонных сельскохозяйственных работ. Церковный православный календарь соблюдается частично, так как постов не придерживаются, то свадьбы в это время играют. Однако, по-прежнему не принято отмечать свадьбы в православные христианские праздники — святочную неделю, Пасху, Ильин день, дни поминок. Запрет справлять свадьбы в среду и субботу, которая считалась у бесермян днем поминок и поминовения умерших, соблюдается не все-

гда. Большинство свадеб в последние годы устраивают во второй половине недели, преимущественно в пятницу, субботу и воскресенье (если в эти дни нет поминок); отмечается достаточно ровное распределение браков в течение года.

Многие из сложившихся к началу века норм и традиций продолжают бытовать в несколько переосмысленном виде и ныне среди сельских бесермян. На брачные традиции, характер выбора партнера, отношение к межэтническим бракам, свадебный ритуал и обрядовую терминологию большое влияние оказали социально-экономические изменения, а также особенности расселения и длительное проживание в полиэтничном окружении. В изучаемый период свадебный обряд в большей степени, чем другие обряды семейного цикла, претерпел изменения как в своей структуре, так и брачных нормах. Поэтому для удобства изложения и анализа новаций вначале необходимо сделать описание и обобщение традиционной свадьбы, бытовавшей у бесермян до конца 1930-х годов, и лишь затем проследить изменения, происшедшие в обряде в последующие годы.

§2. Обряды предсвадебного цикла

Традиционная свадьба бесермян включала несколько последовательных этапов, состоящих из предсвадебного цикла, собственно свадьбы и послесвадебных обрядов. Подобная классификация имеет широкое распространение в этнографической литературе⁸³. Обряды предсвадебного цикла у бесермян включали: выбор невесты и сватовство (*нёл куран / юон*); сговор (*тупачекон / тупан*) и уплату калыма (*йёр дун тёрон*); назначение дня свадьбы (*нунал пуктон*); визит родственников невесты к жениху смотреть хозяйство (*места адзон*); официальное приглашение родственников и членов патронимии на свадьбу; предсвадебный девичник (*нёл бердотон / йёрчө пёнон*); жертвоприношение и моление предкам накануне свадьбы (*кулэм шёд*). Подобная последовательность обрядов соблюдалась при заключении брака сватовством и занимала период от нескольких недель до двух-трех месяцев.

Родители, приняв решение о женитьбе сына, подготовку к сватовству начинали лишь после семейного совета, куда приглашали и ближайших родственников. Здесь обсуждали предполагаемую невестку или совместно выбирали подходящую кандидатуру. Если инициатива заключения брака принадлежала молодому

человеку и он сообщал родителям о своем желании жениться, то на этом совете обычно обсуждали уже предлагаемую невесту, решали как будет заключен брак – сватовством или умыканием. Здесь же родственники выбирали человека (*азьмурт*), которому предстояло вести предварительные переговоры с родителями невесты и возглавлять сватовство. При женитьбе незнакомых молодых людей родители жениха обычно обращались с просьбой посодествовать в сватовстве, быть посредником с сватом, к кому-либо из родственников или односельчан невесты. Обычно это был человек, знакомый обеим сторонам. При заключении брака умыканием он помогал жениху. Эти функции у бесермян, как и у удмуртов⁸⁴, могли выполнять как мужчина, так и женщина. Вопрос о форме брака обе стороны обычно решали совместно, а все переговоры между ними вел *азьмурт*. Родители невесты после оповещения о предстоящем сватовстве, сообщали через *азьмурта* свое решение родителям жениха.

В свадебном обряде, бытовавшем в конце XIX и первой четверти XX столетий, получение предварительного согласия родителей невесты предшествовало официальному сватовству. По сообщению К. А. Сатрапинского, “отец, когда сыну минуло восемнадцать лет, получив первое от священника благословение на сватовство, отправляется в то селение, в коем наслышался о невесте, спрашивает соседа сей, себе знакомого, или родственника о здоровье невесты и особенно о проворстве ее в работе и, ежели одобрят, начинает сватать через того же соседа или жену его и по получении согласия отца и матери и невесты приезжает вторично сватать уже форменно с пивом и кумышкой или кабацким вином...”⁸⁵. Если считали, что сватовство будет удачным и обе стороны заранее были согласны на брак, то *азьмурта* выбирали из родственников жениха. Как писал Н. П. Штейнфельд, эти функции мог выполнять кто-либо из членов семьи или даже сам отец жениха; “роль свата первоначально принимает на себя со стороны жениха его отец или вообще старший член семьи”⁸⁶. Сватом могли быть и крестный отец жениха, дядя или тетя по отцовской линии. Только в том случае, если среди них не было подходящей кандидатуры, назначали кого-либо из ближайших родственников, но непременно учитывали его высокий общественный статус в деревенской среде, порядочность и умение говорить. В предсвадебный период, когда совершали частые и необходимые по обычаю взаимные визиты сторон и вели переговоры для решения юридических и экономических вопросов, связанных с заключением

брака, *азьмурт* играл более важную роль, чем родители жениха. При удачном сватовстве он возглавлял все последующие обряды, руководил свадебным поездом, распоряжался свадебным пиром. Обычай вести предварительные переговоры с родителями невесты и устраивать совет родственников, сохранялся у бесермян еще в конце 1940-х – начале 1950-х годов, и в первую очередь в тех случаях, если брак заключался без предварительного договора или продолжительного знакомства молодых людей.

После получения предварительного согласия родителей невесты, на семейном совете назначали день сватовства и определяли поименный состав сватов, включавший родителей жениха, дядю по отцовской или материнской линии, крестного отца и кого-либо из ближайших родственников. Однако при этом следили, чтобы количество сватов было нечетным, так как “едут сватать пару” (*паразэ курёно мёно*), “сваты уезжают без пары – возвращаются с парой (*нёл курисьёс паратэк мёно – параен берто*). Вместе с тем ездить сватать в большом составе также считалось неуместным: сваты старались сохранить свой визит в тайне, поэтому обычно приезжали втроем или пятером. Жених в сватовстве не участвовал. Сватов называли *нёл курисьёс* (просящие девушку), *курисьёс* (просящие), но сразу после состоявшегося сватовства родственники жениха и невесты уже обращались друг к другу *кёдо* (сват), *кёдабике* (сватья), *кёдөөс* (сваты)⁸⁷.

Сватовство называлось *нёл юан / юан* (спрашивать девушку), *кураны* (просить), *нёл куран* (выпрашивать девушку), *нёл сектан* (пропивать девушку). Аналогичные термины отмечены и у удмуртов⁸⁸. По народным представлениям, от точности выполнения всех церемоний и обычаев зависел не только исход сватовства, но и будущее семейное счастье молодых. Считали, что сватовство будет удачным и невестка приживется в семье, если сватать едут на восходе или ранним утром – “на растущем солнце” (*шундö будон вёлэ*)⁸⁹. Наиболее удачными днями считали вторник и четверг. Сватать не ездили в среду и субботу: среду считали тяжелым днем, а субботу – днем поминок. Сваты привозили с собой самогон или водку, которые называли – *нёл курон вина* (вино для выпрашивания девушки). Одежда сватов имела отличительные особенности: старший сват повязывал через левое плечо белое праздничное полотенце с концами выборного ткачества, в руки брал короткий бич (*урус*), сплетенный из тонких кожаных ремешков⁹⁰. Одежда остальных не имела каких-либо особых для этого случая элементов, как правило, старались одеться скромно, но понарядней.

Церемония сватовства происходила по строго определенному ритуалу, которого придерживались обе стороны. Так, войдя в избу, сваты не заходили за матицу, а ждали у порога разрешения пройти и сесть на скамью. В переднюю часть избы проходил только старший сват, который и вел переговоры с родителями девушки. Он иносказаниями сообщал о цели визита, где основное место занимал мотив купли-продажи, желание породниться. Невеста сравнивалась с товаром, телочкой, а сами сваты – с покупателями. Обычно сразу после приветствий старший сват обращался к родителям девушки: “Мы хотим купить телочку, а от соседней слышали, что у вас есть нужный товар. Если нам понравится, то купим” На что отец девушки отвечал: “Есть у нас телочка, да мала еще” Сват старался дать на это какой-либо аргументированный ответ, например: “Подрстет в нашем доме”⁹¹. Продолжительность и варианты диалога зависели от умения импровизировать, а также от ряда обстоятельств: откуда были сваты, знакомы или нет молодые. Если сваты приезжали издалека, то говорили о дальней дороге, которую пришлось преодолеть, чтобы приехать за необходимым “товаром”

Согласно этикету, родители невесты во время сватовства вели себя подчеркнуто сдержанно и даже при доброжелательном отношении к сватам, согласие давали не сразу. Иное поведение, как и излишнюю приветливость, считали желанием скорее выдать дочь замуж, поэтому даже, если сватам предварительно было дано согласие на брак, то во время официального сватовства родителям невесты все же полагалось вначале давать уклончивый ответ, отсылать сватов к соседям или говорить об отсутствии приданого. Обычно ссылались на еще не собранное приданое, если сватовство было преждевременным или невеста слишком юна. При этом сватам следовало переубедить их, суметь дать какие-либо пояснения. К примеру, в этом случае отвечали следующим образом: “Молодым будут уши вместо подушки, бока – вместо постели!” (*Пельыз йыролтэс, урдэсыз валес!*)⁹². Если сватам все же хотели отказать, то родители девушки делали вид, что не замечают пришедших; держали их у порога длительное время, а сами в это время могли заниматься хозяйством. Так, информатор Н. К. Невоструева, неоднократно возглавлявшая сватовство, отмечала: “Сваты могут договориться за час, а если нет согласия, то их могут продержать у порога до вечера и даже не предлагают раздеться с дороги. Сами хозяева делают свою работу по дому, как обычно и позавтракают, и пообедают”⁹³.

Многokrатные визиты сватов в один и тот же дом не имели широкого распространения. Существовало поверье: во время сватовства нельзя уходить и вновь возвращаться, иначе невестка вернется в родительский дом. В случае отказа, как крайнюю меру они использовали угрозы, обещали навлечь на девушку болезнь или порчу за несговорчивость ее родителей; старший сват грозился сломать свой кнут с пожеланиями несчастий. Его угроза считалась настолько серьезной, что родители вынуждены были дать согласие⁹⁴. Подобные меры, по-видимому, не имели достаточно широкого распространения, сведения о них единичны и встречаются лишь относительно первой четверти XX века.

Только в том случае, если родители давали свое согласие, они принимали от сватов спиртные напитки и сватовство считали совершенным. Затем самогоном угощали и остальных членов семьи, приглашали крестных невесты, которые приняв угощение от сватов, также давали согласие на брак крестницы. Этот обычай спрашивать согласия у всех членов семьи сохранялся в обряде до начала 1960-х годов. После всех церемоний, родители невесты стелили на стол белую скатерть и клали хлеб. Застолье устраивали только при удачном исходе сватовства. Если о приезде сватов были оповещены и ждали их с положительным ответом, угощение обычно готовили заранее, но все же стол не накрывали и блюда не выносили. Своим поведением хозяева старались показать, что визит сватов застал их врасплох. К застолью, испить “девичье вино”, приглашали родственников и, прежде всего, — членов патронимии, а также подругу невесты с ее матерью. Во время сватовства и крестные приглашали сватов к себе в избу, угощали их, после чего все вновь возвращались в дом к невесте⁹⁵.

Состоявшееся сватовство и брачный договор закрепляли раздачей залогов — *пус* (знак, метка) / *пашпорт* (паспорт, документ). В качестве залогов сватам давали рубахи, отрезки тканей, полотенца. В конце XIX столетия женщины-свахи получали еще платок и головной убор из тонкого домотканого холста (*кõшон*)⁹⁶. Полотенца в качестве залогов имели широкое распространение и у других народов. Так, у удмуртов будущая сноха дарила сватам полотенце с красной каймой⁹⁷, у татар сваты также получали от родителей невесты полотенца⁹⁸. При нарушении брачного соглашения стороной невесты подарки-залогы оставались у сватов как возмещение за их расходы.

Во время последующих визитов познакомились с будущими родственниками, обсуждали вопросы, связанные с подготовкой к свадьбе, выплатой калыма, осмотром хозяйства жениха. Эти визиты сопровождалась обрядами, взаимным угощением и обменом подарками, в них принимали участие преимущественно родители и ближайшие родственники молодых, которые и решали все вопросы, связанные с подготовкой к свадьбе. Как писал Н. П. Штейнфельд, “во время сватовства и предшествующих свадьбе переговоров роль жениха и невесты остается совершенно пассивною, как-бы дело их вовсе не касалось”⁹⁹. Подготовка к свадьбе велась в период со сватовства до девичника и включала сбор приданого, изготовление подарков для участников свадьбы, приготовление угощений, официальное приглашение родственников.

Сговор – *тупанӧ / тупан / нӧл тупан* устраивали через одну-две недели после сватовства. В день сговора выплачивали калым, а порой назначали и день свадьбы, поэтому этот обряд еще называли *йӧр дун тӧрон* (плата за голову) или *нунал пуктон* (назначение дня свадьбы).

Сговор и выплату калыма устраивали в доме невесты. Со стороны жениха на сговор приезжало три или четыре человека: старший сват, отец, крестный жениха и кто-либо из близких родственников, обычно его дядя. Приехавших называли *нӧл тупасьёс / тупасьёс*. Они везли с собой угощение: выпечку, хлеб, самогон или водку, вареного или запеченного гуся. Перед застольем и угощением стороны договаривались о размере калыма. Сваты несколько раз спрашивали родителей невесты о “стоимости головы девушки” прежде, чем те давали окончательный ответ и стороны сходились в цене. Калым у бесермян, как и у удмуртов, назывался “платой за голову” (*йӧр дун*)¹⁰⁰. Подобное обозначение калыма встречается и у других народов. Так, у коми он назывался *юрдон* (плата за голову)¹⁰¹, у карел – “деньги за голову”, “головные деньги”¹⁰².

Размер калыма зависел как от материального состояния обеих семей, так и достоинств невесты. Как показывают полевые материалы и письменные источники, он всегда состоял из денежной суммы и выплачивался сразу. В документах конца XIX столетия эта сумма указывается не более 40 рублей. По материалам Ю. Вихманна, если невеста была физически слаба, калым платили в 10 рублей, если сильная – 30–35 рублей¹⁰³. Н. П. Штейнфельд отмечал: “У бесермян обычай платить за жену выкуп или калым держится так же крепко, как у татар и вотяков. Цифра калыма не

превышает обыкновенно 30 рублей, но бывает и гораздо ниже, – смотря по средствам жениха и его семьи”¹⁰⁴. Полученная сумма шла на возмещение свадебных расходов, покупку необходимых подарков и вещей для приданого, приобретение сундука. По общению священника села Укан К. А. Сатрапинского, родители договаривались “о калыме, приданом за невесту, рублей от 10–15 серебром на покупку ей же платков, синего сукна на кафтан и прочее”¹⁰⁵. Калым в денежной сумме вносился еще в первой четверти XX века и выплата его представляла собой особую церемонию. Если у удмуртов, по сообщению П. М. Богаевского, родственники жениха клали деньги на хлеб, принесенный вместе с калымом, и так передавали родителям невесты¹⁰⁶, то у бесермян калым клали на стол; такие способы передачи связаны с опасением передать свое счастье и материальное благополучие чужим, поэтому деньги никогда не отдавали из рук в руки. С середины 1930-х годов калым выплачивали в виде небольших подарков, он включал платки, отрезы ситца, чай, водку или самогон. Как сообщают наши информаторы, изменение размера и характера калыма было вызвано материальными затруднениями.

Родители жениха во время сговора заводили разговор о приданом и подарках, которые должна приготовить невеста. Особых разногласий и споров при этом не происходило, так как приданое было обязательным и перечень предметов, которые оно включало, был постоянен. Иногда во время сговора назначали день свадьбы и оповещали друг друга о количестве гостей, но при этом следили, чтобы предсвадебные обряды и свадьба проходили в один год. Из опасения, что семейная жизнь молодых сложится неудачно и может привести к разводу, свадебные пиры не переносили на следующий год¹⁰⁷.

После выплаты калыма родственников жениха угощали, а затем их приглашали к себе члены патронимии и родственники невесты. Со сватами невеста отправляла жениху расшитый кисет (*янчӧк / эмести янчӧк*), который он носил в качестве поясного украшения. Его лицевая сторона декорировалась лоскутами кумача и тканей, позументом, тесьмой и кружевом, раковинами каури, белыми фарфоровыми пуговицами и кистями. Кисет шили подружки невесты в период между сватовством и сговором¹⁰⁸. В него складывали семечки, конфеты, пряники, пастилу из ягод, сушеную черемуху, несколько монет и затем зашивали. Жених распарывал кисет на посиделках, а его содержимым угощал парней-односель-

чан, этот обряд назывался *эмэсти янчӧк усътон* (распарывание кисета жениха). Свадебный кисет – подарок невесты принято хранить в течение всей жизни¹⁰⁹. Вместе с ним жениху дарили пояс¹¹⁰ и полотенце. Всем остальным членам семьи, не приехавшим на сговор, отправляли подарки: рубахи, полотенца, платки, сестрам жениха – передники.

Через несколько дней после сговора родственники невесты ездили к жениху смотреть хозяйство, но необходимо отметить, что этот обычай не упоминается в описаниях свадьбы конца XIX века. Полевые этнографические материалы показывают, что в свадебном обряде и первой половины XX столетия он встречался достаточно редко, а его отсутствие в свадебном цикле не считали нарушением традиций. По обычаю смотреть хозяйство следовало ездить пожилому человеку, поскольку прежде всего полагались на его мнение и жизненный опыт; приезжали родители невесты, крестные, тетки и дядья, женатые братья и замужние сестры, всех их называли *места адзисьёс* (смотрящие место). Родственники невесты осматривали дом, хозяйственные постройки, огород, хлев и домашний скот. В том случае, когда семьи жили в одной деревне, тщательного осмотра хозяйства не проводили. После осмотра построек и домашнего скота устраивали застолье, а приехавшим дарили подарки, эквивалентные по стоимости и составу тем, что сами сваты получили во время сговора. Обычай смотреть хозяйство встречался и у удмуртов¹¹¹. С завершением этого обряда начинали подготовку к свадебным пирам, готовили приданое и подарки, оповещали родственников о предстоящей свадьбе. В том случае, если материальное положение семьи жениха не устраивало приехавших, или между сторонами возникали какие-либо разногласия, свое недовольство родственники невесты использовали как предлог для прекращения подготовки к свадьбе и расторжения брачного договора.

За несколько дней до свадьбы будущая свекровь приходила проведать невестку и окончательно утвердить сроки свадебных пиров (*сюан тодӧнӧ лӧкто*), а затем отцы жениха и невесты обходили своих родственников с приглашением. Подобный обычай оповещать родственников существовал и у удмуртов¹¹². Официальное приглашение было необходимо, даже если деревни были небольшими и родственники знали о предстоящей свадьбе и, что будут на нее приглашены. Дальних оповещали через знакомых или отправляли устное приглашение с человеком, едущим в этот

населенный пункт.

Со дня сговора и до свадьбы невеста занималась приготовлением приданого и подарков для родственников жениха. В этот период устраивали помочи, во время которых подружки и женщины-родственницы шили недостающие вещи, а также полог для постели новобрачных (*ын / катанчӧ*). Обычай совместного шитья полога, как и у северных удмуртов¹¹³, был важной частью предсвадебных посиделок у бесермян правобережья Чепцы и юндинских, в то время как у других групп не являлся их кульминацией. Продолжительные и многократные помочи с приглашением большого числа женщин устраивали в тех случаях, если сватовство было преждевременным и основная часть приданого еще не была готова, а также, если у жениха было много родственников, которым обязательно следовало сделать подарки.

Приданое невесты включало домашний скот и комплект вещей, как уже отмечалось, достаточно устойчивый по своему составу и характеру. В конце XIX века, по сообщению Н. П. Штейнфельда, “у бесермян по традиции принято давать в приданое дочери по одному экземпляру всего домашнего скота и птицы, а кроме того, более или менее изобильное количество белья и одежды, изготовляемых исподволь, в течение нескольких лет, невестою и ее матерью из домашних материалов. В редких случаях дают в приданое и покупные вещи — одежду и обувь, исключая только свадебный наряд невесты, который дарится всегда ей женихом...”¹¹⁴. В первой половине XX века приданое включало несколько комплектов женской одежды, заготовки мужских и женских рубах, холсты разного качества, полотенца, платки, обувь. В него входил комплект мужской одежды — подарок для жениха, который невеста готовила сама или с помощью более опытной швеи, — обязательно рубаха с нагрудной вышивкой (*эмеспи дерем*) и штаны (*эмеспи штан*), а также несколько повседневных рубах и штанов, зипун, мужской фартук, шерстяные онучи. В приданое давали и постельные принадлежности, предметы для убранства избы — праздничные полотенца, скатерти, занавески. Значительную часть приданого составляли подарки, которые невеста дарила родственникам жениха: несколько десятков мужских и женских рубах, полотенца, фартуки, платки, кисеты; многие вещи отличались богатой декоративной отделкой. Все предметы складывали в сундук в определенном порядке: внизу — личные вещи невесты, затем — предметы для убранства дома и

постельные принадлежности, сверху — подарки. У бесермян правобережья Чепцы, как и у северных удмуртов, в сундук с приданным клали кулек со сладостями, ягодной пастилой¹¹⁵. Вещи укладывали мать невесты и женщины-родственницы; правильно сложить сундук считалось делом достаточно важным. У юдинских бесермян специально для этого приглашали пожилую и уважаемую женщину¹¹⁶. Отдельно складывали постель; полный комплект состоял из перины, одеяла, подушки, покрывала, войлочного или холщового настила под перину. Постель перевязывали веревкой и клали на сундук. Часть приданого, состоящая из одежды и предметов для убранства избы, называлась *сундѡк* (сундук), перина и постельные принадлежности — *валес* (постель); собственно термином “приданое” (*пирдан / пирданка*) обозначался только домашний скот, который невеста получала от родителей в первый год после замужества.

Накануне свадьбы в доме невесты устраивали девичник — *йорчѡ пѡнон* (переплестать волосы) / *нѡл бердотон* (проплакивать девушку). В его проведении в локальных группах имелись некоторые особенности. Так, девичник обычно устраивали в избе, но у бесермян правобережья Чепцы и в селе Юнда он начинался в бане, а затем молодежь переходила в дом. Во время экспедиционных исследований каких-либо специальных обрядов, связанных с предсвадебной баней отмечено не было, упоминаний о них нет и в более ранних описаниях свадьбы.

Изменение девичьей прически и прощание с девичеством являлись кульминацией предсвадебных посиделок. Активную роль здесь играли девушки одной возрастной группы с невестой, а также члены семьи и женщины-родственницы. По сообщениям информаторов, волосы переплетала ближайшая подруга невесты. Если в девичестве носили одну косу, то во время предсвадебных посиделок расплетали в две, вплетая в них ленты, лоскутки тканей, шелковые нитки, которые дарили невесте все присутствующие. Во время переплетания косы исполняли специальный напев с импровизированным текстом (*йѡрчѡ пѡнон крезь*). Существовал еще один напев с аналогичным названием, комментировавший и сопровождавший действие, имеющий сложившийся текст*:

* В работе даны только тексты, комментирующие и сопровождающие обрядовые действия.

*Җанәм, җанәм, йөрсие,
Җанәм, җанәм, йөрсие.
Ог но кучки — йөг-йөг кучки,
Көк но кучки — йөг-йөг кучки.
Җанәм, җанәм йөрсие,
Җанәм, җанәм йөрсие.
Ог но пөни — йөг-йөг пөни.*

Көк но пөни — йөг-йөг пөни.

*Җанәм, җанәм йөрсие,
Җанәм, җанәм йөрсие.
Ог но керти — йөг-йөг керти*

Көк но керти — йөг-йөг керти.

Родные, родные волосы,
Родные, родные волосы.
Раз взяла — крепко-крепко взяла.
Два взяла — крепко-крепко взяла.
Родные, родные волосы,
Родные, родные волосы.
Одну заплела — крепко-крепко
заплела.
Вторую заплела — крепко-крепко
заплела.

Родные, родные волосы,
Родные, родные волосы.
Одну завязала — крепко-крепко
завязала.
Другую завязала — крепко завязала¹⁷.

Этот напев до второй половины XX века сохранялся в свадебном обряде бесермян правобережья реки Чепцы и села Юнда. Как уже отмечалось, здесь посиделки начинались в бане, а затем продолжались в избе. В начале девичника невеста пряла, а молодежь складывала в кудель подарки и гостинцы на память: ягодную пастилу, конфеты, лоскутки тканей, платки, монеты. Затем кудель заворачивали в платок и клали вместе с приданым¹⁸. Тканями и платками обычно украшали и прялку, в нее вбивали монеты. Обычай готовить кудель с подарками встречался во всех локальных группах бесермян, но, как правило, кудель собирали в день свадьбы перед отъездом из родительского дома. Именно этот обычай встречался у бесермян верховьев Лемы еще в середине XX столетия.

Если девичник проходил в бане, то родственники собирались отдельно в избе и ждали молодежь. По дороге из бани в избу невесту вели впереди процессии и пели специальный напев *мунчьоёс бертон крезь* (напев возвращения из бани):

*Җанәм, җанәм, мунчо сересэ.
Җанәм, җанәм, мунчо сересэ.
Ог но туби — йөг-йөг туби.
Көк но туби — йөг-йөг туби.
Җанәм, җанәм, корказь төбатэ.
Җанәм, җанәм, корказь төбатэ.
Ог но туби — йөг-йөг туби.
Көк но туби — йөг-йөг туби.
Җанәм, җанәм, корказь эсэ.
Җанәм, җанәм, корказь эсэ.
Ог но пөри — йөг-йөг пөри.
Көк но пөри — йөг-йөг пөри.*

Родная, родная, дорога из бани.
Родная, родная, дорога из бани.
Раз шла — хорошо шла,
В другой раз шла — хорошо шла.
Родное, родное, крыльцо.
Родное, родное, крыльцо.
Раз поднялась — хорошо поднялась.
Два поднялась — хорошо поднялась.
Родные, родные, двери.
Родные, родные, двери.
Раз зашла — хорошо зашла.
Во второй зашла — хорошо зашла.

Žanõm, žanõm, korcae.
Žanõm, žanõm, korcae.
Og no põri – iõg-iõg põri.
Kõk no põri – iõg-iõg põri.
Žanõm, žanõm, anaе.
Žanõm, žanõm, anaе.
Uсьтод меда – уд меда?
Uсьтод меда – уд меда?

Родной, родной, мой дом.
Родной, родной, мой дом.
Раз зашла – хорошо зашла,
Во второй зашла – хорошо зашла.
Родная, родная, матушка.
Родная, родная, матушка.
Откроешь дверь или нет?
Откроешь дверь или нет?¹¹⁹.

Процессия останавливалась перед входом в избу и ждала приглашения в дом. Мать невесты открывала дверь и дарила дочери платок, затем всех приглашали к столу, а девушку усаживали в передний угол и она начинала плакать. В это время присутствующие от ее имени пели напев прощания с родителями и родным домом:

Žanõm, žanõm, anaе.
Žanõm, žanõm, атае.
Odйг no lõктiуз – сётоно шуид.
Kõk no lõктiуз – сётоно шуид.
Тон шу на вал ум сётэ на.
Тон шу на вал ум сётэ на.
Žазие lõктiуз, сётоно шуиз.
Энгее lõктiуз, сётоно шуиз.
Татае lõктiуз, сётоно шуиз.
Тiи шуэ вал ум сётэ на.
Тiи шуэ вал ум сётэ на.

Родная, родная, матушка.
Родной, родной, батюшка.
Раз пришел /сват/ – ты выдать сказал.
И второй раз пришел, ты выдать сказал.
Ты бы сказал не отдадим еще.
Ты бы сказал не отдадим еще.
Дядя пришел, сказал отдать.
Тетя пришла, сказала отдать.
Сестра пришла, сказала отдать.
Вы бы сказали не отдадим еще.
Вы бы сказали не отдадим еще!¹²⁰.

После исполнения напева отец подавал дочери ковш с пивом, куда опускал свой подарок – монету. Невеста пила пиво и брала деньги. Затем подавали ей пиво мать и все родственники, но она лишь отпивала и отдавала ковш подругам, которые также отпив немного, передавали ковш друг другу, а та, что допивала – брала монету себе. Ковш наполняли до тех пор, пока не одарят всех подруг¹²¹. Во время этой церемонии девушки вновь от имени невесты исполняли напев:

Базаре мõнõнõ коньдондэ кури но,
Марно, марно коньдонэ звõл шуид.
Туннэ та дõрья шель пõлистьõд,
Бõрд политьõд копа ни.
Odйг понна пуктэм самвардэс но,
Арня дасо юэ ни.
Odйг песьтэм шõддэс но,
Арня дасо сие ни.
Odйг лэсьтэм сюкасьтэс,
Арня дасо юэ ни.
Odйг квашня няньдэс но,
Арня дасо сие ни.

На базар сходить денег просила,
Почему, отец, сказал денег нет.
А сегодня доставай из щелей,
Из пазов избы доставай.
На раз поставленный самовар –
Десять недель без меня пейте.
На раз приготовленный суп –
Десять недель без меня кушайте.
На раз приготовленный квас –
Десять недель без меня пейте.
Выпечку с одной квашенки –
Десять недель без меня кушайте!¹²².

Этот напев исполняли еще и в день свадьбы в момент прощания невесты с родными¹²³.

В доме жениха особых посиделок для парней, аналогичных русским парнишникам не проводили, но если молодые были из одной деревни, то вся неженатая молодежь собиралась у невесты. Накануне свадьбы в доме жениха обязательно устраивали моление и жертвоприношение предкам *кулэм шöd* (суп для умерших) / *шöd карон* (моление с супом). К вечеру готовили жертвенный суп или кашу из ячневой крупы и семья собиралась за столом. Самый старший в семье или отец жениха, приподняв чашку с жертвенным блюдом и покачивая ее из стороны в сторону, обращался к умершим с просьбой дать молодым семейное счастье, просил уберечь свадьбу от злых духов, смерти и драки, затем все приступали к трапезе¹²⁴. Почитание предков проявлялось и в обычае посещать накануне свадьбы могилы родственников, особенно умерших недавно. Если у молодых уже не было в живых кого-либо из родителей, они обязательно ходили на кладбище и “приглашали” их на свадьбу. С приглашением участвовать в свадьбе и принять угощение обращались к предкам и перед началом застолья в доме невесты.

Указанная последовательность предсвадебных обрядов, как показывают источники, соблюдалась не всегда: некоторые обряды совмещались и общая продолжительность предсвадебного цикла сокращалась, что чаще встречалось при сватовстве в дальних населенных пунктах, особенно среди юндинских и гординских бесермян, селения которых были удалены друг от друга. Предсвадебный цикл при этом состоял из сватовства, нередко сразу устраивали сговор, а калым выплачивали после завершения церемонии сватовства. Из-за дальности селений не ездили смотреть хозяйство жениха, но лишь в том случае, если хотели удостовериться, что отдадут дочь в хорошую семью, родственники невесты считали необходимым совершить этот визит. При этом окончательно назначали день свадьбы и обговаривали количество гостей. Весь цикл предсвадебных обрядов обычно соблюдали при сватовстве в своей или ближайшей деревне. Наконец, устраивать многократные приемы сватов, угощения и обмены подарками могли лишь состоятельные семьи, что неоднократно отмечали и сами информаторы. Поэтому соблюдение всех обрядов в немалой степени зависело от материального положения брачующихся, но даже при сокращении свадьбы, все необходимые действия, закрепляющие брачный договор, обязательно соблюдали.

Предсвадебные обряды сокращались и при заключении брака умыканием. Родители жениха заранее готовились к встрече молодухи: принимали ее с хлебом, солью и маслом, усаживали на подушку или одеяло. Этот обычай встречался и у удмуртов¹²⁵. Мать жениха накидывала ей на голову покрывало молодухи — *сюлök*. С этого момента девушка считалась невесткой и возвращение в родительский дом становилось невозможным. После совершения умыкания на следующее утро или через два-три дня, родственники жениха шли к родителям невесты, чтобы оповестить их о местонахождении дочери. Этот визит, как и сговор, назывался *тупачекон* (мириться, сговориться), откладывая его на более длительный срок считалось неприличным. Если даже умыкание происходило по взаимному договору, стороны все же, согласно традиции, придерживались заведенного этикета: родители девушки выражали свое недовольство молчанием, показывали, что не особенно рады приходу чужих людей и возмущены их поступком, в свою очередь родственники жениха были подчеркнута вежливы. Как и во время сговора, их называли *тупачекисьёс / тупачекöнö локтйсьёс* (пришедшие мириться). Они не проходили за матицу и у порога иносказаниями оповещали о цели визита и месте, где находится девушка. Обычно говорили, что “чья-то чужая телочка заблудилась и зашла к ним в дом”¹²⁶. Если родители девушки были согласны продолжить разговор, пришедшим предлагали пройти за матицу, принимали принесенный самогон (*тупачекон вина*) и договаривались о свадьбе. Практически этим визитом завершались все обряды предсвадебного цикла. Однако часто происходило и так, что родственники жениха приходили несколько раз, прежде чем их впускали в дом и соглашались выслушать. Порой родители девушки отказывались говорить с ними, запирали ворота, не впускали в избу, а расспросы вели только через изгородь или закрытые двери¹²⁷. При этом девушка оставалась в доме жениха до получения окончательного согласия ее родителей. Если умыкание было совершено без согласия родителей и они были настроены отрицательно, предпринимались действия по возвращению дочери домой. За девушкой шел ее дядя, а при его отсутствии — сам отец. Пришедший не заходил в избу, а стоял на улице и громко звал девушку вернуться. В свою очередь, родители жениха не выпускали ее и не позволяли переговариваться с родными. Родственники жениха пытались откупиться самогоном и получить согласие на брак¹²⁸. Часто этот визит носил достаточно формальный характер. Необходимо отметить, что обычай

“искать девушку” (*нӧл наллянӧ*) имел место и в том случае, когда умыкание совершали по обоюдному согласию родителей и договору молодых, но родственники жениха слишком затягивали с визитом к родителям девушки, чтобы оповестить их. При этом родственники девушки, войдя в дом жениха заявляли о своей “пропаже”: “Мы свою телочку потеряли. Следы ее привели к вашему дому и ее шерсть к вашим воротным столбам зацепилась. Мы пришли чтоб отвести ее домой” Родители жениха отвечали, что ничем не могут помочь, а скот давно дома. Иногда отвечали: “Если телочка забрела, то пусть живет у нас” и предлагали решить этот вопрос мирно за столом. Совместное застолье и угощение считалось знаком примирения и согласия на брак. Этот визит, если и носил достаточно формальный характер, по этикету все же считался обязательным. Продолжительность свадьбы при заключении брака умыканием сокращалась за счет обрядов предсвадебного цикла и при этом не требовалось больших и многочисленных подарков, не выплачивался калым.

Следует отметить, что обряды предсвадебного цикла у берсермян, как и у многих других народов, выполняли важные общеправовые, организационные и ритуальные функции, обеспечивающие не только благополучный исход свадьбы, но и дальнейшую семейную жизнь молодых, прежде всего – экономический и хозяйственный статус новой семьи.

§3. Свадебные пиры в доме невесты и жениха

Свадебные пиры были кульминацией брачной обрядности. Застолье и обряды в доме родителей невесты называли *нӧл дорӧн сюан* (свадьба у невесты) / *сюан* (свадьба); свадебный пир у жениха – *ни дорӧн сюан* (свадьба у жениха) / *кельсь* (проводы). Обряды в доме невесты включали встречу свадебного поезда жениха, застолье, выкуп приданого, прощание с родительским домом и переезд невесты к жениху. Аналогичные термины для обозначения свадебных застолий и очередность пиров отмечены и у северных удмуртов.

Свадебный поезд жениха собирался утром в доме его родителей. В состав поезжан входили старший сват, крестный жениха, родственники, молодежь. Если свадьба проходила в одном селе, то девушки входили в свадебный поезд невесты, а парни – жениха. Поскольку родители жениха не ездили к невесте, то все

их функции выполняли старший сват и крестный отец. Со стороны жениха приезжало до нескольких десятков человек, но следили, чтобы общее количество поезжан было нечетным. По народным представлениям, родственники жениха “едут за парой” и “привозят пару”: *Паратэк сюанэ мёно, параен нёл дорось лётто* (На свадьбу без пары едут, а с парой возвращаются); *Эмспи оняэ мёнэ — кузпалэн бертэ* (Жених уезжает один, а возвращается с супругой). Перед отправлением свадебного поезда накрывали стол с чаем и домашними хлебными изделиями. В красный угол усаживали жениха вместе с *азьмуртом* и крестным отцом. Поезжанам давали последние напутствия, желали удачной поездки и благополучного возвращения, давали деньги и подарки для вручения родственникам невесты. Перед выездом *азьмурт* обращался к предкам и к недавно умершим родственникам с приглашением и просьбой уберечь свадьбу от ссоры, драки и беды. Затем он выходил по движению солнца из-за стола, что и служило сигналом для отправления свадебного поезда¹²⁹. Необходимо отметить, что именно *азьмурт* руководил свадебным поездом жениха: давал необходимые распоряжения, находился впереди процессии, первым подходил к дому невесты и оповещал о прибытии поезжан. Он являлся самым важным свадебным чином, нес ответственность за всех участников свадьбы, приехавших с женихом. От остальных гостей его отличали не только важные обрядовые функции и высокий статус, но и некоторые особенности в одежде: как и во время сватовства, он обязательно носил через плечо праздничное полотенце, а в руке или за поясом короткий ременный бичь *урус*¹³⁰. Н. П. Штейнфельд отмечал наличие у него еще одного предмета — небольшого холщового мешка для подарков и выкупных даров, который он носил через плечо во время всей свадьбы¹³¹. Следующим по важности свадебным чином среди поезжан жениха был *эмспи возьмась* (караульщик жениха), которым назначали крестного отца. Он сопровождал и охранял жениха во время свадьбы, выполнял за него многие обрядовые действия, раздавал деньги и подарки. По сообщениям информаторов, родственники невесты, особенно молодежь, подшучивали над женихом, обрашался от его имени к родителям и родственникам невесты, раздавал подарки. По сообщениям информаторов, родственники невесты, особенно молодежь, подшучивали над женихом, отбирали его личные вещи, а затем просили за них выкуп. Поэтому не случайно одной из функций “караульщика” была защита жениха от излишнего внимания со стороны молодежи и родственников невесты, а при необходимости он вносил выкуп за “пропавшие” вещи. Сва-

дебный чин с аналогичными функциями имелся у чепецких татар и северных удмуртов. У удмуртов, как и у бесермян, его называли *эмеси возьмась*. У татар — *ян сокчы* (караульщик, телохранитель) также сопровождал жениха, от его имени просил разрешения войти в дом и сесть за свадебный стол, ухаживал за ним и подавал ему блюда во время застолья¹³².

Участники свадьбы размещались в свадебном поезде в определенном порядке — в зависимости от их роли и функций: впереди ехал *азьмурт*, за ним — жених с крестным отцом, затем близкие родственники и остальные поезжане. Как правило, свадебный поезд отправлялся на лошадях, даже если молодые жили рядом. Если поезжане и шли пешком, то жениху и старшим свадебным чинам полагалось ехать на лошадях, запряженных в праздничную упряжь, украшенную лентами, полотенцами, отрезами тканей. Специально для свадьбы в деревне держали колокольчики (*сюан гөрлө*), обычно комплект колокольчиков был один на всю деревню и его передавали от одной свадьбы к другой. Односельчане невесты устраивали перед свадебным поездом препятствия: перекрывали дорогу бревнами, саними, а преграды убирали, получив выкуп деньгами или угощением. Если свадьба проходила в одной деревне, то поезжане откупали лишь право въезда на улицу, где жила невеста.

Первым к дому невесты подходил *азьмурт*. Приближаясь к воротам, он исполнял импровизированный напев *азьмурт крезь* (напев свата), которым оповещал о цели приезда и просил разрешения войти¹³³. При этом он стучал плеткой в ворота, сообщая о прибытии жениха. Диалог между *азьмуртом* и родственниками невесты велся через закрытые ворота, ему помогали и старшие свадебные чины — крестный отец и родственники-мужчины. В описании свадьбы, сделанной в начале нашего столетия отмечалось: “Когда свадьба приезжает к невесте, прямо не заезжает, останавливается на улице и два поезжанина и *эмеси возьмась* просят разрешения погостить. Выкупают дом и ворота и тогда вся свадьба направляется в ограду невесты”¹³⁴. Караулили ворота особые свадебные чины — *ворота возьмасьёс* (караульщики ворот) — кто-либо из молодежи или младшие братья и сестры невесты. Выкуп, как правило деньгами и сладостями, передавали сложив на лопату, которую специально для этого просовывали под воротами. По свадебному этикету, большой выкуп просили у жениха, приехавшего из другой деревни. При этом родственники невесты в шуточной форме комментировали маленький выкуп, высмеива-

ли свадебную упряжь и холостых парней из поезжан. Трудовые испытания для родственников жениха не входили в традиционный свадебный обряд. У бесермян этот обычай, как обязательный элемент свадьбы, встречается лишь во второй половине XX столетия. У крыльца приехавших встречали с хлебом, топленным маслом, пивом или кумышкой. Жених заходил в избу последним, выплатив отдельный выкуп: "...жених с тысяцким стоят сзади всех и только что жених хочет двинуться вперед, как два родственника невесты развертывают перед ним полотенце и, держа его за два конца, не пропускают дальше жениха. Напирая грудью на полотенце, он доходит до дверей избы и здесь говорит: "Пустите я подам вам вина" Те пьют вино и опускают полотенце. Жениха тогда ведет и сажит на лавку под иконы его будущая теща, которая кладет ему под сиденье кусок какой-нибудь материи на одежду в подарок жениху"¹³⁵. Жених проходил к столу лишь после трехкратного приглашения и не снимал верхней одежды, пока не получал от тестя особого разрешения, в то время, как все остальные поезжане, сняв одежду, сразу усаживались¹³⁶. Перед застольем жениху от имени невесты подносили подарки: рубаху (*эмести дерем*), штаны и полотенце. В записях К. А. Сатрапинского указано, что, кроме жениха, "получал рубаху тысяцкий, поезжане малые полотенца или холста аршина по два и ситцевые, лентами надранные лоскутки от подруг невесты, что тогда же пришивают на узги шапки или шляпы, одарив за оные копейкою или грошем"¹³⁷. Бесермяне села Юнда и правобережья Чепцы подарки для поезжан называли *пашпорт* (паспорт), они служили вещественным напоминанием об участии в свадьбе.

Во время свадебных пиров регламентировалась очередность застолий и обряды, которые выполняли между ними. Первый стол *пумитян жёк* (встречный стол) и завершающий (*келян жёк*) накрывали родители невесты. После первого застолья поезжан приглашали к себе родственники невесты и в каждом доме вновь устраивали угощение. Согласно этикету, в благодарность за это гости плясали и играли на музыкальных инструментах. Если поезжане не веселились, считалось, что они остались недовольны угощением и приемом.

Свадебное застолье предполагало особое размещение за столом. Старшие поезжане и жених занимали почетные места в красном углу, рядом с ним усаживали крестного отца и *азьмурта*. Следует заметить, в течение всего застолья жених не разговаривал, не

пел и не плясал¹³⁸. Мужчины занимали наиболее почетные места вдоль фасадной стены дома, женщины садились отдельно по другую сторону стола. Если свадьба была многолюдной, молодежь усаживали за стол после старших поезжан или одновременно, но в конце стола.

Имелись некоторые особенности в сервировке стола, специфике блюд. Свадебные блюда носили сезонный характер, но поскольку большая часть свадеб проходила в осенне-зимний период, то преобладали мясные и овощные. Молочную пищу ставить было не принято. На свадебный стол подавали ячневую кашу на гусином бульоне (*жук*), суп с мелко изрубленной гусятиной и с взбитым яйцом (*пуштийен шод / пуштий*). Накануне ставили в печь в глиняной тарелке густой суп с мясом, яйцом и картофелем (*плошкаен шод / плошка*). Вареный картофель чистили и подавали с топленным маслом (*веен картошка*); это блюдо и в первой четверти XX века считали роскошью на свадебном столе, как впрочем и любое блюдо с картофелем. Обязательным мясным блюдом на свадьбе была гусятина, на гусином бульоне готовили все каши, похлебки. Мясо птицы ставили на стол в отдельных тарелках, небольшими рублеными кусочками посыпали кашу. Готовили пельмени с кониной или говядиной, домашнюю колбасу из конины (*курлой*). Из овощей готовили пареную в печи брюкву (*паронка*), пареную и затем закусенную брюкву или свеклу (*варенча*). Из мучных блюд к свадьбе стряпали шаньги с разнообразной начинкой, небольшие булочки, обильно смазанные маслом (*тетер*); кислые лепешки из пшеничной муки (*табань*); сочни из пресного теста (*кварнянь*). Обычно лепешки и сочни для свадьбы, как и любого праздничного стола, смазывали маслом. На стол подавали закрытый пирог с рубленой брюквой (*гурнянь*). Из напитков ставили квас (*сюкась*), пиво (*сур*), самогон (*кумышка*).

С некоторыми свадебными блюдами были связаны и ритуальные действия. Так, перед женихом ставили запеченного гуся и ему следовало самому съесть огузок, но так, чтобы его не успел опередить кто-либо из присутствующих. Говорили что, если такое случится, то в дальнейшем жена будет изменять ему. Как уже подчеркивалось, свадьба включала и действия, связанные с почитанием предков. Это отмечалось и в сервировке свадебного стола: в красном углу для них ставили отдельный прибор — тарелку с кусочками пищи и рюмку с вином. Перед началом застолья кто-либо из пожилых родственников пробовал кашу и приглашал предков “при-

нять” угощение вместе со всеми. Только после этого приступали к трапезе. Во время выводного стола, завершающего свадебный пир в доме невесты, на стол ставили в горшке топленое масло, в которое гости клали деньги в благодарность за угощение, и чтобы в доме не перевелся достаток (*тау карон*). Обычно при этом они выражали свою благодарность и словами: “*Я десь сиим-юим. Хозяингё-сээлö тау. Десь улонзö мед луоз. Дзлетэз медам бөр.*” (Вот хорошо поели-попили. Хозяевам спасибо. Пусть и дальше живут хорошо. Пусть достаток в доме не переводится)¹³⁹.

Во время застолья поезжане и родственники невесты исполняли песни и напевы *крезь*, основной темой которых было приглашение к столу, просьба принять угощение, выражение родственных чувств. Песней неоднократно оповещали гостей о причине визита. Не выявлены особые напевы, исполняемые только родственниками жениха или невесты, как еще встречается у некоторых групп удмуртов, где бытуют свадебные песни родственников жениха (*сюан гурьёс*) и песни, исполняемые только родственниками невесты (*бөрись гурьёс*)¹⁴⁰. Обязательным свадебным инструментом была волынка (*быз*), под ее аккомпанемент плясали и встречали поезжан¹⁴¹. Волынщика приглашали на все свадьбы, проходящие в деревне и округе, а за свою работу он получал угощение и подарки от родителей молодых. Волынка была обязательным музыкальным инструментом в свадебном обряде чувашей, марийцев и южных удмуртов¹⁴², но не встречалась у соседей бесермян – северных удмуртов.

С обычаем избегания, по-видимому, нужно связывать традицию уводить невесту во время свадьбы в другое помещение или в избу к соседям — *нёл бердотон корка* (дом для проплакивания невесты), где она укрытая пологом, сидела в окружении подруг и родственниц. По некоторым сведениям, если свадьба была немногочисленной и проходила в большой избе, то невеста находилась в углу на кухне, но занавешенная пологом или укрытая шалью. Этот обычай укрывать невесту от поезжан встречался и у других народов Поволжья (удмуртов и чувашей)¹⁴³. Рядом с невестой в течение всей свадьбы находились крестная или женщина-родственница. Девушка не принимала участия в застолье и не выходила к поезжанам до особого приглашения. По обычаю в день свадьбы ей полагалось плакать: существовало поверье, что если невеста не плачет на свадьбе, то будет несчастлива в семейной жизни: “*Жек серён ке эд бердö — юбо серён бердод*” (Не плачешь за столом — наплачешься за столбом)¹⁴⁴. В избу, где

находилась невеста, периодически приходили ее родственницы и женщины из свадебного поезда жениха. У бесермян, проживающих по рекам Лекме и Леме (Юкаменский и Ярский районы), подруги невесты устраивали перед ней пляску, а ее отец угощал их пивом и раздавал деньги. Обычай одаривать подруг за помощь в приготовлении приданого и подготовке к свадьбе, как уже отмечалось, устраивали и во время девичника. Однако, как показали полевые исследования, угощение подруг могли перенести и на день свадьбы.

Несколько раз к невесте приходили поезжане, просили ее подготовиться к отъезду и выйти к гостям. Обычно с приглашением обращались дважды, а в третий раз приходил сам жених в сопровождении старшего свата и крестного отца. Он подавал в руки невесте деньги, обязательно завернутые в холст или бумагу. Эта церемония сохранялась в структуре свадьбы и в первой четверти XX столетия и происходила следующим образом. Сват или крестный отец обращались к невесте от имени жениха: "Есть ли у тебя правая рука, умеет ли она прясть и ткать, держать ложку?" После этого невеста протягивала из-под полога руку, куда жених клал деньги¹⁴⁵. В конце прошлого века во время обряда невесте дарили деньги и угощали ее пивом все присутствующие женщины¹⁴⁶.

Перед отъездом и выходом к поезжанам невесту переодевали в одежду, подаренную женихом. В качестве свадебного наряда использовался полный комплект традиционной женской одежды, состоящий из рубахи (*дерем*), распашного верхнего кафтана (*шотдерем*) и фартука. На голову молодой повязывали несколько платков, а свой девичий головной убор она оставляла в родительском доме. Прежде чем переодеть невесту, одежду демонстрировали всем участникам свадьбы, устраивая вокруг нее пляску: "...все, кроме невесты, уходят в дом ее отца и здесь посреди избы складывают в груды все предметы свадебного наряда невесты — подарок жениха. Вокруг этой одежды образуют хоровод, который под звуки волынки пускается в пляс, хлопая в такт музыке ладошами. После этого несут наряд к невесте и там, за занавескою, женщины переодевают ее, между тем как мужчины отправляются в амбар и несут сундук с приданым в дом отца невесты и ставят его посреди избы. Женщины вслед за этим приводят туда переодетую невесту"¹⁴⁷. Обычай дарить невесте полный комплект одежды и устраивать вокруг нее пляску сохранялся до конца 1930-х годов.

Обряды, связанные с приданым, включали церемонию выкупа, который выплачивали деньгами, при этом вносили отдельную

сумму за сундук и постель. Приданое караулили особые свадебные чины — *сундöк возъмасьёс* (караульщики сундука), обычно младшие братья и сестры невесты, но торг вели только пожилые родственники, а деньги передавали родителям невесты. Обычно сумма за постель и приданое была значительно меньше их реальной стоимости и во многом зависела от состоятельности жениха, но согласно этикету, заплатить слишком маленькую сумму считалось неприличным. Поэтому в ходе торга сторона невесты называла свою цену и в шутливой форме аргументировала требуемую сумму, а родственники жениха подшучивали над содержимым приданого и пытались сбить цену. Встречающийся позже обычай отбирать приданое обманом или силой не был характерен для традиционной свадьбы, что неоднократно подчеркивали наши информаторы.

Своеобразным сигналом к отправлению поезжан и выводу невесты служил момент, когда ее родственники прокричав по-русски: "Поход! Поход!", исполняли напев *поход крезь*, который, надо заметить, пели и в том случае, если поезжане медлили с отъездом в обратный путь. На стол стелили белую скатерть, клали каравай хлеба, масло и соль, а крестные родители обводили молодых "по солнцу" вокруг стола. С этого момента начинался обряд — "поклон в ноги" (*пöдэ йöбöртон*) — прощания невесты с родителями и благословение молодых, крестную, а иногда и старших членов семьи. Молодые опускались перед ними на колени и кланялись каждому в ноги. Родители невесты благословляли молодых и ладонью "чертили" каждому на спине крест (*кирос пуно*), давали деньги. Мать дарила дочери икону и накидывала на ее голову шаль. Родственники в этот момент исполняли от имени невесты напев прощания с родным домом, в котором перечисляли членов семьи и родственников, хозяйственные постройки, утварь, орудия сельскохозяйственного труда, предметы женского рукоделия. Этот напев как обязательный элемент обряда отмечен еще в описании свадьбы конца XIX столетия¹⁴⁸ и эпизодически встречался до середины XX века:

<i>Сундöк урдöсьтöд сундöкед кошкоз.</i>	От сундуков уйдет твой сундук.
<i>Кöдö урдöсьтöд кöдöед кошкоз.</i>	От короба уйдет твой короб.
<i>Кусо урдöсьтöд кусоед кошкоз.</i>	От косы уйдет твоя коса.
<i>Мадеш урдöсьтöд мадешед кошкоз.</i>	От граблей уйдут твои грабли.
<i>Сюрло урдöсьтöд сюрлоед кошкоз.</i>	От серпа уйдет твой серп.
<i>Санник урдöсьтöд санникед кошкоз.</i>	От вил уйдут твои вилы ¹⁴⁹ .

После церемонии прощания родственники жениха подавали родителям невесты пиво или самогон и благодарили за гостеприимство. Затем старший сват и крестный отец жениха выводили молодых и за ними сразу закрывали дверь, при этом участники свадьбы еще оставались в избе. Это действие информаторы объясняют желанием взрослых предотвратить развод и возвращение молодухи в родительский дом (*ичеменьлö берлань серессэ пöтсало*). Обычай выводить молодых вместе связан с поверьем, что им могут помешать недоброжелатели, которые желая плохой семейной жизни, постараются пройти между ними. С этим поверьем связан и обычай, запрещающий кому-либо проходить между повозками, где едут молодые.

Момент выезда свадебного поезда со двора сопровождался действиями, символизировавшими прощание невесты с девичеством, переход ее в новую семью и в подчинение мужу. Так объясняют, например, обычай, согласно которому жених трижды бил невесту плеткой перед тем, как усадить в повозку. При этом он говорил: "Лень и плохие привычки пусть останутся в родительском доме"¹⁵⁰. Этот обычай бесермян, по мнению Н. П. Штейнфельда, "указывает на будущую власть мужа"¹⁵¹. У чувашей аналогичные действия перед отправлением из родительского дома символизировали обещание наказывать молодуху в случае неповиновения¹⁵².

Поезжане отправлялись в обратную дорогу до заката солнца. Это было связано с поверьем, что семейная жизнь молодых будет счастливой, если невеста войдет в дом жениха днем. Свадебный поезд следовал в следующем порядке: впереди ехали жених с крестным отцом и *азьмурт*, вслед за ними — невеста в сопровождении родственницы жениха, обычно его тетки или старшей невестки. Молодуху усаживали на перину и в любое время года поверх полога еще укрывали кафтаном из черного или темно-синего сукна (*ка-тайка*). В следующей повозке везли сундук, а затем ехали остальные. Когда все поезжане рассаживались и были готовы к отъезду, *азьмурт* еще раз благодарил родителей невесты и давал команду отправляться. Девушки провожали их до выезда из деревни, а если свадьба проходила в одном селении — до конца улицы. Когда путь лежал мимо церкви, молодые заезжали венчаться; в посаженные родители брали родственников жениха, желательно из одной патронимии.

По народным представлениям, вслед за невестой могло уйти семейное счастье (*корка шуд*). Поэтому, как только свадебный по-

езд выезжал с улицы, совершали обряд “возвращения семейного счастья” (*корка шуд пёртон*). Пожилая женщина выходила с хлебом и скатертью за ворота, кланялась в три стороны и просила “семейное счастье” вернуться домой. Затем хлеб и скатерть заносила в избу и клала на стол. Родители невесты угощали еще раз своих родственников, благодарили их и раздавали от имени невесты подарки за помощь в проведении свадьбы.

С приездом свадебного поезда к жениху начинались обряды, где важное место отводилось встрече невестки и проводам молодых на первую брачную ночь. Молодых встречали у ворот и чтобы невестка жила в достатке, родители жениха стелили ей под ноги холст или половик. Подобный обряд встречался и у удмуртов: так, у южных удмуртов под ноги невестке клали холст или еловые сучья; у закамских — невеста ступала на подушку с мелкими монетами, веточку ели или веник¹⁵³. Навстречу молодой выводили телку или овцу. ”Войдя во двор, — отмечал Н. П. Штейнфельд, — новобрачная медною монетою проводит три раза от головы до хвоста по спине телки, которую дали ей в приданое. Затем монету она кладет на лоб телки, после чего все идут в дом”¹⁵⁴. Этот элемент традиционной свадьбы сохранялся до середины 1960-х годов. Его совершали, следуя традиции и считали способом приобщения молодой к домашнему хозяйству. У порога молодых встречали с хлебом, маслом и пивом. Свекровь умывала и утирала невестке лицо, чтобы та жила не зная горя и слез: “*Бердэм синьвуэз мужиклэн корказ медам пёртё, ялан бердёнё луоз*” (Нельзя входить со слезами в дом мужа — всю жизнь в слезах проживешь). Обряды встречи молодых должны были обеспечить счастливую семейную жизнь. Например, чтобы их жизнь прошла в согласии, молодые переступали через порог вместе: свекровь, встав между ними, брала их за края одежды и заводила в избу. Невестку вели в красный угол и, как и у удмуртов¹⁵⁵, усаживали на ткань, одеяло или подушку.

Вечером устраивали небольшое застолье *нёл пумитян жёсек* (встречный стол для невестки), куда собирались односельчане и родственники. Здесь снова играли на волынке¹⁵⁶. После застолья молодых провожали спать, при этом они кланялись в ноги родителям жениха, и получив благословение на совместную супружескую жизнь, в сопровождении пожилых родственников и молодежи шли в амбар¹⁵⁷. Первый этаж этой неотопливаемой хозяйственной постройки предназначался для хранения зерна и орудий труда, второй служил местом для сна. Если в семье было несколько брачных пар, то, как и у

удмуртов, каждая пара имела отдельный амбар или изолированные помещения в одной постройке. По обычаю, даже зимой молодые не менее трех ночей спали в амбаре и только после этого могли перейти в избу. Свадебные чины, сопровождавшие их в амбар, назывались *келӧнӧ вӧттисьӧс* (укладывающие спать). У гординских и юндинских бесермян эти функции выполняли только пожилые женщины. В присутствии поезжан невеста снимала с жениха головной убор и обувь; когда она начинала разувать его, он ударял ее по спине плеткой и говорил: "*Куштӧ нӧл сямьӧстӧ.*" (Забудь свои девичьи привычки). Эти действия жениха, по словам информаторов, символизировали прощание с девичеством. В подарок невесте жених клал в голенище сапога деньги, которые она забирала, разув его. Обряд сопровождался шутками и пожеланиями эротического характера, особенно, если в обряде участвовала молодежь. По сообщениям информаторов, чьи свадьбы пришлось на первую треть XX столетия, пожилые люди, сопровождавшие молодых, просили для них у Инмара счастливой совместной жизни. У удмуртов этот обряд в конце XIX века еще включал моление с кашей и обращение к Инмару с просьбой дать молодым счастливую супружескую жизнь¹⁵⁸.

В традиционной свадьбе родственники невесты (*келисьӧс*) приезжали в тот же день, спустя несколько часов. Свадебный пир начинался с момента их приезда и продолжался до полудня следующего дня. Приехав, они ужинали и ложились спать, а утром для них готовили баню и приглашали в гости поочередно все родственники жениха. Завершающий стол вновь устраивали родители жениха. Подобная последовательность застолий была характерна для свадьбы конца XIX века и отмечена еще в материалах Ю. Вихманна¹⁵⁹. В таком же порядке она проходила и в конце 1930-х годов.

Отметим некоторые наиболее важные особенности в оформлении и поведении свадебного поезда родственников невесты. Так, если поезжане жениха двигались торжественно и поведение всех отличалось сдержанностью, то родственники невесты вели себя свободно, шумно, играли на музыкальных инструментах, пели песни. Впереди процессии шли пожилые родственники и важные свадебные чины, члены семьи, затем молодежь. Как правило, перед ними не устраивали препятствий и сразу приглашали в избу.

Молодых обычно будили вскоре после приезда родственников невесты и провожали в баню, но перед этим невесту переодевали в головной убор молодухи *сюлӧк*. В сообщении о бесермянс-

кой свадьбе конца XIX века, церемония посещения бани описывалась следующим образом: “Новобрачная одета уже в костюм замужней женщины, берет ковш с водою и три раза плещет в печь, поддавая пару, и вслед затем уходит, а молодой парится, после чего одевается во все новое — подарок жены. По выходе из бани молодой едет с поезжанами из дома в дом к своим родным, при этом его сопровождают родственники жены и поезжане. Всюду готовится для них угощение и вино. Обезд родных продолжается целый день. К вечеру все собираются у новобрачных”¹⁶⁰. Согласно полевым данным, никаких особых действий, связанных с посещением бани новобрачными не проводилось, как это было например, у русских.

Перед последним застольем устраивали осмотр приданого (*сундѡк адѡн*): *азьмурт* выкупал у родных невесты ключ от сундука, который вручал жениху, а тот передавал его невесте. Невеста, открыв сундук, с помощью женщин развешивала приданое на протянутую поперек избы веревку для всеобщего обозрения¹⁶¹. Таким же образом осмотр приданого происходил и у удмуртов¹⁶². Затем молодуха делала подарки родственникам жениха. По словам Н. П. Штейнфельда, “открыв сундук с приданым, молодуха достает оттуда вышитые полотенца и рубахи, которые и дарит поезжанам и родственникам. Таких подарков приходится иногда раздать до сорока штук. За подарки гости в свою очередь одаривают деньгами от 10 копеек до рубля. Новобрачный в это время стоит рядом с женою и вместе с ней кланяется в ноги каждому, кому они дарят вещь”¹⁶³. Обычно размер подарков зависел от материального состояния невесты. Как правило, старшим поезжанам дарили рубахи, а остальным — полотенца, кисеты, пояса.

Родственники невесты благодарили за гостеприимство, желали молодым счастливой жизни. Прощание и последнее застолье включали действия, направленные на сохранение благополучных взаимоотношений между свойственниками. Например, когда родные невесты выходили из сеней, *азьмурт* закрывал за ними дверь и следил, чтобы в этот момент никто не проходил между родственниками жениха и невесты. Молодухе не позволяли смотреть вслед своим уезжающим родственникам, считали, что иначе ей будет тяжело привыкнуть к новой семье. Проводив гостей, родители жениха подавали *азьмурту* самогон, тот со словами благодарности предкам за помощь в проведении свадьбы, выпивал его и разбивал рюмку об порог, что и означало завершение свадьбы¹⁶⁴. Свадебные пиры

заканчивались; все последующие обряды и взаимные визиты составляли уже другой — послесвадебный цикл.

§4. Обряды послесвадебного цикла

Обряды послесвадебного цикла включали поклонение и жертвоприношение семейно-родовым святыням семьи мужа, приобщение к женской домашней работе (*пол чӧжон, табань пӧжон*), послесвадебные визиты к родителям невестки (*басма тӧрон, кубо понна вельтон*), передаче приданого в виде домашнего скота (*пирдан ваен*).

Наиболее важное место в послесвадебных обрядах отводилось поклонению семейно-родовым святыням. Так, на следующий день после свадебных пиров молодуха в сопровождении родственников мужа совершала жертвоприношение божеству-хранителю источника (*Ву кузё*). Этот обряд назывался *кӧлатӧн* (купать, обливать) и проходил около деревенского ключа, реки или колодца. Н. П. Штейнфельд так описывал этот обряд: “На третий день после свадьбы к молодым приходят поезжане с музыкантами и все вместе отправляются на реку или к проруби, если дело проходит зимой. Здесь молодая бросает в воду кусок хлеба, масло и медную монету, произнося по бесермянски следующую фразу: “чтобы вода меня не пугала, обмывала и не хватал бы Ву-мурт (водяной)”¹⁶⁵. Это жертвоприношение деньгами и хлебом, по пояснениям информаторов, совершали, чтобы божество воды (*Ву кузё / Ву мурт*) не пугало невестку и было к ней благосклонно, как и к остальным членам семьи.

Моление и жертвоприношение считали обязательным, полагая, что иначе *Ву кузё* может наслать на невестку болезни или порчу. После жертвоприношения кто-либо из пожилых родственников черпал в ладони воду, умывал невестке лицо и обливал обувь новобрачных. Затем молодуха черпала воду и процессия возвращалась обратно. Считали, что молодые будут жить богато и счастливо, если она принесет с ключа полные ведра¹⁶⁶. Родители жениха встречали невестку у порога; свекровь обращалась к ней с просьбой быть помощницей в хозяйстве и клала на коромысло в подарок платок, отрез ткани или полотенце. Обряд хождения за водой имел широкое распространение у многих народов края (удмуртов, русских, татар) и сопровождался обязательным жертвоприношением богествам-хранителям воды¹⁶⁷.

В обрядах послесвадебного цикла важное место занимали и трудовые испытания, которые устраивали сразу после моления у источника. В первую очередь молодуха показывала свое умение готовить и управляться у печи – пекла лепешки и угощала родственников жениха. Перед приготовлением лепешек свекровь клала на ухват подарок, обычно фартук или платок, повязав который, невестка начинала печь. Приготовление лепешек, по-видимому, имело исключительно обрядовый характер, так как молодуха выпекала лишь несколько штук. Затем она подметала пол; этот обряд, как объясняли информаторы старшего поколения, был и своеобразным способом проверить “зрение” невесты, покладистость ее характера, а также расторопность в работе: “Молодуха метет пол, а родственники жениха разбивают за ее спиной глиняный горшок и смотрят пуглива ли невестка. Если она оставляла мусор, то выражали беспокойство, что сосватали слепую”¹⁶⁸. Перед началом обряда свекровь клала на ручку метлы подарок: полотенце, платок или отрез ткани. Обычай делать подарок перед выполнением каждого вида работы встречался в начале XX столетия и у северных удмуртов¹⁶⁹. Анализируя обычай трудовых испытаний молодухи у карел, Ю. Ю. Сурхаско выдвинул предположение, что первые работы, которые задавались невестке в доме мужа, являлись не столько проверкой ее умений, сколько введением ее в круг предстоящих повседневных женских занятий¹⁷⁰. На наш взгляд, об этом свидетельствуют и обычаи бесермян. Нужно заметить, что трудовые испытания невестки, входившие в структуру традиционной свадьбы, обычно представляли собой повседневную женскую работу, которую выполняла в семье любая девушка.

Послесвадебные обряды включали особые застолья для родственников пожилого возраста, не принимавших участия в свадьбе. Такое застолье называлось *ничу сюан* (малая свадьба) или *бер кáдо этён* (приглашение запоздалых сватов), а его участники – *бер кáдо* (запоздалые сваты). Если свадьба проходила в одном населенном пункте, то вначале стол накрывали в доме родителей невесты, а затем все шли к жениху. В том случае, когда молодые жили в разных селениях, “малая свадьба” собиралась отдельно в доме невесты и жениха. Обычай устраивать специальное застолье для стариков *кече кода* (запоздалые сваты) встречался у соседей бесермян – чепецких татар¹⁷¹ и удмуртов, проходил он также на третий день свадьбы.

Взаимные визиты свойственников после свадьбы были направлены на укрепление родственных взаимоотношений и сопровождались совместным угощением и обменом подарками. Обычно в них принимали участие лишь близкие родственники и родители молодых. Так, первый визит невесты в родительский дом совершался не ранее чем через три ночи после свадьбы или спустя две-три недели. Если свойственники жили в отдаленных селениях, то день визита назначали во время свадьбы и старались приурочить его к календарному или престольному празднику. В этом случае молодуха возвращалась в родительский дом на несколько недель. Период, когда она гостила у родных, назывался *нёл бертон* (возвращение дочери), *ичемень бертон* (возвращение невестки). Обычай послесвадебного возвращения и длительного проживания молодухи в родительском доме встречался и у удмуртов¹⁷². Обратного к мужу она возвращалась после особого приглашения и как правило он сам приезжал за ней, часто в сопровождении родителей. Этот визит назывался *кен этен* (приглашать сноху), *ичемень этен* (приглашать невестку) и сопровождался еще одним послесвадебным застольем. Перед отъездом молодых собирались подруги и родственники невесты. Во время прощания устраивали обряд *басма тёрон* (класть ткани) / *басма вурон* (пришивать ткани): молодых одаривали отрезами холстов и ситца, платками, лоскутками, монетами, полотенцами, которые завязывали к тесемке или платку, а затем повязывали поверх головного убора невесты. Порой подарки нашивали прямо на головное покрывало молодухи. Подарки для жениха — ленты, цветные лоскутки, полотенца, — пришивали к шапке. Если во время свадьбы не увезли прялку невесты, то в этот день отвозили и ее. Обычай ездить за прялкой имел бытование у гординских и юндинских бесермян и назывался, как и у северных удмуртов, *кубо понна* / *кубо нуон* (ходить за прялкой)¹⁷³.

В послесвадебных обрядах, в которых участвовали молодожены, нужно выделить и обычай приглашать в гости сватов (*кудо но кудача отчан*, *кудо этен*). Так, вскоре после свадьбы специально проведать дочь приходила ее мать с близкими родственницами. Этот визит назывался *нёл сюдён вельтон* / *нёл сюдон* (ходить кормить дочь) и был поводом разузнать о жизни дочери в новой семье, а заодно угостить ее любимыми кушаньями, так как считалось, что она могла соскучиться по привычным блюдам и не наедаться в чужом доме: по этикету ей следовало быть скромной в приеме пищи, не брать са-

мой и не просить еду. Женщины приносили для нее домашнюю выпечку, при этом часть ставили на общий стол. Родители жениха устраивали для них небольшое застолье.

Наиболее важными в послесвадебном цикле были нормы поведения, связанные с обычаем избегания. В период от свадьбы и до рождения первого ребенка, а в отдельных случаях до наступления беременности, некоторые действия и поступки молодой строго регламентировались рядом ограничений и запретов морально-этического характера. Они прежде всего касались поведения молодой, способов обращения супругов друг к другу и родственников мужа к невестке. Так, жена никогда не обращалась к мужу по имени и не произносила его в разговоре, а использовала для этого местоимения: он (*со*), мой (*мёнаmez*), ты (*тон*). Родственники мужа и односельчане обращались к молодой по имени ее отца с добавлением слова “дочь” Например: *Ондрей нёл* (дочь Андрея), *Олёксан нёл* (дочь Алексея) или по названию деревни, откуда она родом (*гурт ним*)¹⁷⁴. Например: невестку из деревни Юнда называли *Юнда́*, из деревни Шамардан – *Шамардан*, из Ворцы – *Ворца́* и т. д. В настоящее время эти способы обращения встречаются только среди старшего поколения. Утрата личного имени новобрачной характерна и для других финноязычных народов Поволжья, в том числе удмуртов, мордвы, марийцев, которые также называли невестку по наименованию ее деревни или по имени отца. У удмуртов, кроме того, обращались к невестке и по названию *воршуда* ее семьи¹⁷⁵. В присутствии свекра молодуха говорила вполголоса, закрывала лицо или отворачивалась, старалась не расхаживать по избе и не делать шумных и резких движений. Ей запрещалось ходить босой, с непокрытой головой, причесывать волосы, поправлять головной убор. Эти правила она соблюдала по отношению ко всем мужчинам – родственникам мужа. В первые месяцы замужества невестка находилась в женской половине избы, где отдельно от всех принимала и пищу, за ней ухаживали свекровь и старшие невестки. Согласно нашим полевым данным, правила поведения и нормы этикета, обусловленные обычаем избегания, повсеместно соблюдались бесермянами до конца 1930-х годов, а запреты ходить босой и причесываться при мужчинах, говорить громко при свекре в пережиточной форме сохранялись и позже. Несомненно, соблюдение этих обычаев, свидетельствовало об уважительном отношении молодой к родственникам мужа; об этом говорили и сами женщины, некогда следовавшие этой традиции.

Большинство запретов, касающихся поведения и общения с родственниками мужа, смягчались или снимались совсем после перехода молсдухи в социально-возрастную группу замужних женщин. До наступления беременности и перемены покрывала *сюлѡк* на головной убор замужней женщины — *кашпу*, она считалась молодухой (*виль ичемень*). Беременность и смена головного убора закрепляли ее новый статус.

В течение первого года после свадьбы молодым супругам отводились особые функции в обрядах календарного цикла. Во время наиболее важных православных и престольных праздников у бесермян, как уже отмечалось, было принято ездить друг к другу в гости и навещать родственников, живущих в других локальных группах. Если праздник широко отмечался в каком-либо приходе или локальной группе, туда съезжались родственники не только из окрестных деревень, но и из отдаленных селений. Число гостей во многих семьях достигало нескольких десятков человек и среди них обязательно были дочери со своими семьями, родственники из своего патронимического объединения. Обычно именно к таким праздникам приурочивались и некоторые послесвадебные визиты новобрачных и обряды с их участием. Поскольку основная часть браков заключалась в январе-феврале, то многие послесвадебные визиты совпадали с обрядами и праздниками весенне-летнего цикла, прежде всего — с масленицей и Вербным воскресеньем. В масленицу молодые приезжали на несколько дней к родителям невесты, участвовали в деревенских посиделках и катаниях с гор. К их приезду готовили угощения, лепешки; молодых приглашали и родственники невесты, входившие в одно патронимическое объединение.

В свою очередь, и родители жениха накануне Вербного воскресенья устраивали особые посиделки для деревенской молодежи. Подобные посиделки считались обязательными, если невеста была родом из другой деревни. Обычно они проходили в бане; молодых людей угощали домашними хлебными изделиями и пивом, приготовленным специально по этому поводу свекровью или самой молодухой. Здесь было принято веселиться и плясать. Основная цель этих посиделок — знакомство невесты с молодежью своей возрастной категории в деревне мужа¹⁷⁶.

В проведении обрядов послесвадебного цикла существовали некоторые особенности, связанные с социально-возрастным статусом новобрачных. Так, если брак заключался между “засидевши-

мися” парнем и девушкой, то они уже не принимали активного участия в посиделках и гуляньях деревенской молодежи; в свою очередь, и семья мужа не устраивала специальных посиделок, поскольку ровесники новобрачных, как правило, уже имели свои семьи и детей.

Особый статус молодых отмечен и в других календарных обрядах, где они выполняли не значительные, но принадлежавшие только им, функции. Так, в Великий четверг во время обряда *бурсинь кер-тон* (завязывание шелковых ниток), дети, навещая родственников и обходя свой конец улицы, обязательно заходили к деревенским молодым, которые повязывали им на запястье яркие и дорогие нитки — шелк, мулине.

Следующий обряд, где участвовали молодые — *акашка* (начало весенних полевых работ). В первый день праздника в поле устраивали моление и различные состязания, в том числе скачки на лошадях. Молодые готовили для победителя и всех участников подарки — полотенца, рубахи — и по традиции сами дарили их, повязывая на упряжь коня или подавали юноше в руки. В последний день праздника вся деревня собиралась на берегу реки, где проводжали праздник и устраивали угощение. Здесь молодые обливали водой или заводили в речку. Этот обряд *ичемень кóлатон* (купание молодые) проходил как у удмуртов, но у бесермян он был связан с лечебной магией, так как, купая или обливая молодых водой, им желали здоровья и трудолюбия: ”*Вичак висёнэд мед кошкоз. Ву висёнэд мед басьтоз*” (Пусть все твои болезни уйдут. Пусть вода заберет твои болезни.); ”*Асьтэмдэ куштö*” (Лень свою брось). В воду заводили не только молодых, но и девушек предбрачного возраста, а дети и взрослые отправляли по воде нитки, повязанные в Великий четверг от болезней. Молодые всех, участвовавших в обряде купания, угощали пивом или самогоном¹⁷⁷.

К приобщению зятя к семейно-родственному коллективу жены относится обычай приглашать его на поминальную трапезу накануне Ильина дня. Этот визит назывался *эмспи этён / тяка йёр сиёнö этён* (букв. — приглашать зятя есть голову барана). Первого августа в каждой семье закалывали барана и приглашали членов своей патронимии на поминальную трапезу, куда приходил и зять. Перед началом застолья старший в семье подавал ему вареную баранью голову, взяв которую тот делал на ней надрезы в виде креста, пробовал кусочек мяса и передавал голову обратно. Затем баранью голову подавали еще двум мужчинам и лишь после этого при-

ступали к трапезе.

Свадебные обряды завершались передачей домашнего скота, предназначенного в приданое, – *пирданка нуон* (нести приданое), которое обычно устраивали осенью перед началом зимнего стойлового периода. Размер приданого, как уже отмечалось, зависел от материального состояния родителей невесты и считался “большим”, если молодуха получала по одному виду всего домашнего скота и птицы. Однако приданое могли передавать и по частям в течение года или нескольких лет, при этом соблюдали и некоторые правила. Так, запрещалось давать четное количество животных, так как полагали, что в этом случае, скот не приживется и принесет слабый приплод. В приданое не давали курицу, этот запрет связан с представлением, что курица гребет назад, и молодуха может вернуться в родительский дом. По представлениям бесермян и удмуртов, курица была связана с загробным миром, поэтому ее приносили в качестве жертвы в дни похорон и поминок. Запрет давать курицу в составе приданого объясняли еще и следующим образом: если дать курицу, то можно навлечь смерть и несчастье. Информаторы объясняли: “Курица гребет назад и жизнь молодухи назад смотрит (здесь, на смерть – Е.П.)” (*Курег берлань чабья – ичемель-лэн улонэз но серлань насъке*)¹⁷⁸. Если спустя несколько лет женщине из родительского дома все же приносили курицу, то непременно с цыплятами, и при этом подчеркивали, что она предназначена внукам. В приданое не давали кошку и собаку; это связано с представлением, что супруги будут ссориться “как кошка с собакой”¹⁷⁹.

Предназначенный в приданое домашний скот приводили родители невесты или пожилые члены семьи. Животным повязывали красное полотенце или яркий платок, отрез кумача или красную нить. Полагали, что только при соблюдении этого обряда скот не сглазят, он приживется в доме и принесет приплод (*Горд ке ну-нйськод пудоэз улэ, ялче*)¹⁸⁰. За приданным могли придти и сами молодые, но непременно в сопровождении родителей жениха. Принимая домашний скот, ко лбу животного прикасались монетой или проводили ею по спине, произнося при этом следующее: “Пусть живет и множится!” (*Мед улэз, мед нушьясъкоз!*). Следует специально отметить, за приданным с молодыми всегда приезжали пожилые или старики. Этот обычай связан с представлением, что достаточно трудно предугадать, счастливая ли судьба у молодых и “легкая ли у них рука”, поэтому “животное может и не прижиться на счастье молодых” (*Егит калёклэн шудаз оло улэз оло уз ваем пудоед*)¹⁸¹.

В день передачи приданого устраивали застолье, которое означало завершение свадебного цикла и послесвадебной обрядности, а также соблюдение обеими сторонами всех экономических и юридических обязательств, связанных с заключением брака.

§5. Традиции и новации в свадебном обряде

Существенные новации в семейных обрядах в XX столетии произошли прежде всего в свадьбе, которая оказалась наиболее подверженной влиянию социально-экономических условий и перемен, происшедших в составе и структуре семьи, родственных взаимоотношениях. Этапы, связанные с новационными процессами в свадебном обряде бесермян, можно разделить на несколько периодов: с начала столетия и до конца 1930-х годов; с конца 1930-х и до начала 1970-х годов; с начала 1970-х годов и до сегодняшних дней. Выделенные этапы совпадают с периодизацией изменений свадебной обрядности в XX столетии, отмеченной исследователями и у других народов России¹⁸².

Свадебный обряд бесермян до конца 1930-х годов продолжал сохранять структуру и многие элементы традиционной свадьбы. Наиболее важные изменения в этот период были связаны с отменой юридического значения венчания, которое к началу XX столетия уже прочно вошло в свадебный ритуал, особенно в приходских селах и близлежащих к нему селениях. Если венчание и было лишено своего юридического значения, то вышло из структуры свадьбы лишь с закрытием приходских церквей (большая часть их закрыта в 1917–1919 годах). Сообщения, полученные от лиц старшего поколения, показали, что первоначально гражданская регистрация не считалась действием, означающим заключение брака и создание новой семьи. Брак по-прежнему считали оформленным, если соблюдались все свадебные обряды, в том числе сватовство или умыкание; совершались обряды, символизирующие переход девушки в семью мужа; когда обе стороны соблюдали брачные договоры, взаимные визиты и дарения. Обязательным элементом свадьбы оставалось совместное застолье и угощение. Необходимо было санкционировать брак в глазах родственников и односельчан, так как общественное мнение считало брак оформленным только при соблюдении указанных обрядов. С принятием в 1964 году Советом Министров Российской Федерации постановления о внедрении новой гражданской обряд-

ности и с разработкой местными общественными организациями и ЗАГСами новых форм регистрации брака, с конца 1960-х годов у бесермян, как и у других народов региона¹⁸³, получила распространение торжественная регистрация брака. Первоначально юридическое оформление брака часто происходило значительно позже свадьбы, а как обязательный элемент вошло в ее структуру в начале 1970-х годов. Церемонию оформления брака в ЗАГСе или сельском совете называют *гошчекон* (букв. — расписаться). Необходимо отметить, что официальная регистрация и в настоящее время считается лишь частью свадебного ритуала и не заменяет собственно свадьбы в традиционном ее понимании. Молодые люди подают заявление в ЗАГС только после сватовства и получения согласия родителей с обеих сторон.

Современная сельская свадьба бесермян, не смотря на некоторые изменения, сохранила свою структуру. Сватовство является началом свадебной церемонии, даже несмотря на то, что устраивают его после предварительного договора между молодыми и оповещения родителей. Если молодые люди — жители разных населенных пунктов, то во время сватовства происходит знакомство родителей. До середины 1950-х годов обряд сохранял свое юридическое значение, особенно, если брак заключался между малознакомыми людьми. Нельзя не дооценивать роль сватовства и в настоящее время: только после его проведения стороны начинают подготовку к свадьбе, а невеста — собирать приданое. Надо признать, что и в настоящее время брак умыканием имеет у бесермян большее распространение, чем сватовство. Поэтому последовательность предсвадебных обрядов по-прежнему определяется формой заключения брака. В предсвадебном цикле сохранился обычай устраивать моление предкам, давать родительское благословение — действия, и по современным представлениям, обеспечивающие не только благополучный исход сватовства, но и будущее семейное счастье молодых. Сватать едут рано утром или в первой половине дня; перед отправлением сватов на стол ставят хлеб и соль, обращаются к предкам с просьбой оказать поддержку, хотя сватовство и носит несколько формальный характер. Произошли изменения в составе сватов: едут родители жениха, замужние и женатые братья и сестры, сам жених и его крестные родители, но число сватов, как и прежде, должно быть нечетным.

В последние два десятилетия отмечается некоторое снижение роли и сокращение функций крестных родителей в сватовстве, но

во время свадебных пиров они — обязательные и почетные гости. В меньшей степени изменилось ритуальное поведение свадебных чинов, особенно это прослеживается в обряде сватовства. Важным элементом в диалоге сватов и родителей невесты остается мотив купли-продажи: именно с него начинается сватовство.

В связи с тем, что молодые люди стали самостоятельно решать вопрос о заключении брака, появились и некоторые новации в церемонии сватовства. Если в традиционной свадьбе вначале сваты получали согласие родителей и крестных невесты и только после этого интересовались мнением девушки, хотя, надо заметить, это было формальной процедурой, то в конце 1930-х годов постепенно установился обычай спрашивать решение девушки, а уже затем — ее родителей. Как и в традиционном обряде принять от сватов вино — значит дать согласие на брак. Поскольку инициатива заключения брака уже принадлежит молодым людям, то сваты вначале подают вино девушке, а затем родителям и остальным членам семьи. С завершением этой церемонии накрывают стол, а во время застолья сватам вручают залоги, которые уже считаются обычными подарками. Сейчас это покупные вещи, однако их состав не изменился: дарят рубахи, полотенца, платки, отрезы тканей.

Как уже отмечалось, широко распространенной формой заключения брака остается умыкание, которое устраивают по предварительному договору молодых и с согласия родителей. День и время в большинстве случаев назначают заранее, предварительно договорившись с самой девушкой. Если ее родственники и односельчане случайно оказались свидетелями умыкания, то по этикету они должны преследовать “похитителей”, что большей частью носит обрядовый характер. С середины 1930-х годов из употребления вышло головное покрывало *сюлök* и в обряде умыкания его стали заменять платком яркой расцветки, который будущая свекровь подает в руки девушке или накидывает ей на голову. Девушку в доме жениха по-прежнему усаживают на постель или подушку и с этого момента она считается молодухой. Умыкание обязательно сопровождается вручением подарка и просьбой быть хорошей невесткой. Участников обряда угощают, но большого застолья с приготовлением специальных горячих блюд не устраивают. Утром следующего дня жених вместе с отцом и в сопровождении кого-либо из родственников идет к родителям девушки “мириться” (*тупачекон*). Жених принимает участие в этом обряде только с конца 1930-х годов, а в ряде селений (в районе компак-

тного проживания бесермян) — с конца 1950-х. Обычай ходить “мириться” ныне соблюдается в силу традиции, но по этикету считается обязательным; как и сватовство, сохраняет ритуальное поведение всех участников. В современном обряде родители девушки выражают свое “недовольство” молчанием, а родственники жениха, войдя в избу (и не проходя за матицу), у порога иносказаниями оповещают о причине своего визита. Это общепринятый диалог о пропавшей домашней скотине, обычно телочке¹⁸⁴. В знак примирения родители невесты принимают вино, принесенное родственниками жениха, а затем накрывают стол. В этом случае подарков-залогов не полагается.

Современная свадьба утратила обряды, связанные с выплатой калыма и осмотром хозяйства жениха; визиты проходят как гостевые, хотя сохраняют прежнюю терминологию. Ответный визит родственников невесты к жениху после сватовства или умыкания обычно называют “ходить смотреть хозяйство”. В этот день назначают срок свадьбы и определяют число гостей, конечно, если эти вопросы не решены ранее.

С конца 1930-х годов обязательная выплата калыма стала носить формальный характер, но все же считалось необходимым угощать и делать подарки родственникам невесты — *йөр дун* (плата за голову). В качестве угощения обычно фигурировали спиртные напитки и разного вида домашняя выпечка. Этот обычай сохраняется и в современной свадьбе. Поэтому, если родственники жениха не привезли угощение для родных невесты, то им дают понять о необходимости такового; при этом говорят, что “у невесты голова на плечах не держится и нужно выплатить ее стоимость” (*нөллэн йөрөз уг вөзөкө — йөр дунзэ төроно*).

Если выплата калыма в денежной форме и стала заменяться угощением, то приданое остается обязательным. Некоторые новации в его составе произошли в результате изменения материальных условий и структуры хозяйства сельских жителей. До конца 1950-х годов у бесермян, проживавших в сельской местности, доля вещей домашнего изготовления в приданом еще преобладала и состояла из двадцати-тридцати рубашек, обуви, нескольких комплектов женской одежды, постельных принадлежностей. С начала 1960-х годов увеличилось количество купленных вещей, но и в последующие годы состав приданого оставался неизменным. Многие предметы уже покупали или шили из промышленного текстиля; в приданом начали преобладать постельные принадлежности и предметы

для убранства дома – занавески, скатерти, покрывала. С конца 1940-х годов перестали собирать помочи для изготовления приданого и полога. В последние десятилетия все необходимое для свадьбы приобретают после сватовства; приготовлением приданого заняты невеста и ее мать. Вещи укладывают в сундук, который специально покупают к свадьбе или используют старый, имеющийся в хозяйстве. Сельские жители по-прежнему дают в приданое перину, одеяло, подушки и домашний скот. Как видим, состав приданого у бексермян и поныне остается традиционным, в то время как у удмуртов, помимо одежды, в него уже входит и мебель¹⁸⁵. Перед застольем невеста дарит жениху рубаху (*эмэспи дерем*), которую покупают в соответствии с модой; она входит в состав приданого.

В современной свадьбе сохраняются жертвоприношения и моления, связанные с почитанием предков: к ним обращаются с просьбой уберечь свадьбу от беды и дать семейное благополучие молодым. Этот обряд обычно устраивают при закалывании домашних животных, предназначенных для свадебного застолья. К предкам обращаются и перед началом угощения в доме невесты. Семейное моление накануне свадьбы (*кулэм шёд*) сохранялось как обязательный обряд в предсвадебном цикле до середины 1950-х годов.

В конце 1930-х годов наметились и постепенно происходили изменения в функциях свадебных чинов и поведении новобрачных. В современной свадьбе молодежь не принимает активного участия в обрядах предсвадебного цикла, утрачены предсвадебные посиделки и помочи, не проводится девичник. Накануне свадьбы устраивают лишь небольшое застолье для родственниц и подруг, приехавших на свадьбу. В современный свадебный поезд входят свидетель и свидетельница, родители и крестные молодых, распорядитель свадьбы (*төрө*), сваха или сват (*азьмурт*), родственники и коллеги по работе или учебе. Функции важных свадебных чинов, которыми назначали крестных родителей (*эмэспи возьмась, ичемень возьмась*), постепенно перешли к новым чинам – свидетелям (*свидетель*), назначаемым из ровесников молодых: друзей или родственников. Они участвуют в гражданской регистрации брака; для их обозначения применяют как традиционные, так и новые термины: *эмэспи возьмась / ичемень возьмась* и *свидетель*. Аналогичные изменения произошли и у северных удмуртов.

В традиционной свадьбе наблюдалось подчеркнуто пассивное участие жениха и невесты в предсвадебных обрядах и свадьбе, что неоднократно отмечали многие информаторы старшего поколения.

Подобное поведение молодых было характерно для свадебных обрядов многих народов¹⁸⁶. Однако с конца 1930-х годов отмечается более активное участие жениха в предсвадебном цикле и свадьбе. В свадебном обряде конца 1930 – начала 1940-х годов жених уже ездил на сватовство, сговор. Тем не менее еще и в середине 1950-х годов его участие в сватовстве и сговоре было необязательным, поэтому не считали нарушением традиции, если он не присутствовал в предсвадебных визитах к невесте. Обязательным его присутствие становится с конца 1950-х годов, но и здесь жениху отводилась второстепенная роль: он не участвовал в беседе, родители невесты не обращались к нему с расспросами, с ним не решали проблем, связанных с подготовкой свадьбы. Если интересовались мнением всех сватов, то его спрашивали в последнюю очередь. Незначительная роль жениха проявлялась и в том, что во время сватовства его усаживали в менее почетную часть избы – ближе к двери и дальше от старшего свата, который вел переговоры с родителями невесты; за столом его не сажали в красный угол, где усаживались сват и родители. Длительное время менее подверженным новациям оставалось поведение невесты. В 1930-е годы обычай избегания и связанные с ним нормы этикета у бесермян соблюдались еще достаточно строго, именно поэтому значительно медленнее происходили изменения в поведении молодежи. Тем не менее в свадебном обряде конца 1930–40-х годов невеста в сопровождении крестной матери уже появлялась перед поезжанами и некоторое время сидела с женихом за столом.

В результате унификации традиционного костюмного комплекса произошли изменения и в обрядах, связанных с использованием его элементов. Так, с конца 1930-х были постепенно утрачены действия, связанные с изменением статуса молодежи и ее переходом в группу женщин детородного возраста. Использувавшиеся для этого традиционные головные уборы заменялись сначала головными платками, как и в обряде умыкания, но постепенно и эта традиция перестала соблюдаться. Обряд перемены покрывала молодежи на женский головной убор (*сюлӧк куштон / сюлӧк лушкан*) выходит из структуры свадьбы в конце 1930-х годов, что связано, как с изменением традиционной одежды, так и со смягчением некоторых правил поведения, связанных с обычаем избегания. В конце 1930-х годов головное покрывало *сюлӧк* носили лишь немногие молодежи. В середине XX столетия как пережиток встречался обычай шить для жениха кисет-*янчик*, но

предсвадебные помочи для его изготовления и специальный обряд дарения не проводили, а кисет вручали на свадьбе. У бесермян, в отличие от северных удмуртов, одежда традиционного покроя, большей частью уже сшита из сатина и ситца, была в обиходе до середины 1970-х годов и достаточно широко использовалась в качестве свадебной и праздничной, но головные уборы заменялись покупными платками. С конца 1960-х годов вошел в употребление так называемый “городской” вариант свадебного костюма новобрачных, но среди сельских жителей в этот период он еще не имел широкого распространения. Специальная свадебная одежда начинает широко использоваться лишь с начала 1970-х годов: наряд невесты состоит из белого платья и фаты, а жених надевает темный костюм и белую рубашку, в последнее десятилетие в петлицу пиджака вдевают белый цветок. На второй день свадьбы невеста бывает в любом нарядном платье или костюме. Несмотря на длительное бытование традиционного костюмного комплекса, у бесермян, как и у северных удмуртов, не сформировался специальный свадебный наряд для невесты, в основе которого лежала бы традиционная одежда, как например, у южных и центральных удмуртов, которые для второго дня свадьбы шьют удмуртское платье современного кроя из одноцветного шелка или атласа¹⁸⁷. Одежда свадебных чинов и участников свадьбы также претерпела некоторые изменения: в современной свадьбе используют разграничительные элементы как традиционные, так и вводимые вновь. Распорядитель свадьбы (*төрө*) носит через плечо белое полотенце с красной вытканной или вышитой каймой, используют праздничные полотенца домашнего изготовления и покупные льняные. Свидетели прикалывают на грудь белые искусственные цветы. С конца 1930-х годов выходит из употребления важный свадебный атрибут жениха и свата – кнут урус. В начале 1970-х годов традиционная одежда употреблялась в качестве праздничной, в том числе на свадьбе, лишь пожилыми женщинами.

Некоторые традиционные элементы, прежде имевшие обрядовые функции, в настоящее время приобрели развлекательный, игровой характер. Принято устраивать препятствия свадебному поезду жениха, выкупать ворота; проводить символические трудовые испытания, представляющие определенные сезонные работы (расколоть дрова, сгрести траву, связать снопы или веники). Как отмечалось, испытание поезжан как обязательный обряд встречается лишь со второй половины XX столетия. Он не входил в традицион-

ную свадьбу, о нем нет упоминаний в письменных источниках и в описаниях свадьбы 1930-х годов.

Наконец, следует отметить “миграцию” отдельных обрядов в структуре свадебных пиров и самой свадьбе. Так, с введением гражданской регистрации брака изменилась последовательность в свадебном застолье в доме невесты: после приезда жениха и “встречного” стола, все участники свадьбы едут “расписываться” в ЗАГС или сельский совет, а затем вновь возвращаются к родителям невесты и продолжают веселье. Если свадьба удмуртов центральных и южных районов, как и прежде, проходит с поочередным посещением односельчан – родственников жениха и невесты¹⁸⁸, то у берсермян практически повсеместно с конца 1950-х годов (в селениях верховьев Лекмы и Лемы – с середины 1960-х годов), появился обычай устраивать застолья только в доме родителей молодых. Родственники приносят свое угощение и готовят стол в избе, где проходит свадьба, при этом соблюдают определенную очередность: после “встречного стола”, который по-прежнему накрывают родители, гостей угощают самые близкие родственники – женатые братья и сестры молодых, дядья и тетки, крестные, а затем и остальные семьи патронимического объединения. Следует накрывать не менее трех столов, но при “большой” свадьбе их количество достигает пяти и семи. Родственники, приехавшие издалека, также везут с собой хлебные изделия, мясо, спиртные напитки. Угощение, устраиваемое родственниками, сохранило свои прежние функции, и считается выражением гостеприимства и взаимопомощи. Застолье в доме невесты завершается в светлое время суток; традиция увозить молодуху “при солнце” соблюдается до сих пор. В современной свадьбе сохранился обычай делать поклоны родным невесты и благословение молодых перед отъездом (*nöddä jöbörrçekon*), совершают и обряд “возвращения семейного счастья” Родственники невесты после отъезда жениха устраивают небольшое застолье, во время которого мать невесты раздает всем подарки с благодарностью за помощь в проведении свадебных застолий. Участники свадьбы расходятся в десять-одиннадцать часов вечера и вновь собираются на следующий день в девять-десять утра, чтобы отправиться к жениху. С начала 1950-х годов обряды, связанные с первой брачной ночью не соблюдаются, но обычай будить молодых и устраивать для них баню сохранился. Если молодые живут в значительно отдаленных селениях, свадьбу устраивают по предварительному договору или в доме жениха, или в доме невесты.

Свадебные пиры, очередность застолий, многие традиционные блюда, несмотря на происшедшие изменения, сохранили терминологию и свое место в структуре свадьбы. Однако в последние два десятилетия свадебный этикет и обрядовые блюда также подверглись изменениям и наиболее важные из них произошли в конце 1960 — начале 1970-х годов. Если в предыдущий период новации в бóльшей степени коснулись поведения новобрачных и функций свадебных чинов, то с середины столетия они затронули именно гостевой этикет и свадебные блюда. Современный свадебный стол наряду с традиционной пищей сервируют покупными сладостями, блюдами городской кухни; обычно это холодные закуски, салаты, винегреты, вторые блюда и торты. Из традиционных блюд принято ставить домашнюю выпечку, ячневую кашу на мясном бульоне (*жук*), супы, гусиное мясо, топленое масло. Свадебный стол частично сохраняет традиционную сервировку: каши и супы подаются в общих тарелках; хлебные изделия ставят, складывая их на тарелку высокой горкой; гостей угощают спиртными напитками из одной рюмки, которую подают “по солнцу”, начиная со старших родственников. Салаты и вторые блюда обычно ставят каждому в отдельных тарелках. Надо признать, что в целом этикет и наличие традиционной пищи зависит от конкретной свадьбы.

Традиционная свадьба имела богатый обрядовый фольклор. Но в данной работе свадебные песни и напевы не рассматривались, поскольку эта тема выходит за рамки исследования. Поэтому отметим лишь наиболее важные новации, имевшие отношение к обряду. С конца 1970-х годов практически полностью вышли из свадебного репертуара напевы с импровизированным текстом (*крезь*), ныне их можно услышать, только в том случае, если среди гостей присутствуют люди, владеющие традицией пения. В первую очередь были утрачены напевы предсвадебного цикла, которые преимущественно исполнялись молодежью во время посиделок и обрядов прощания невесты с девичеством. В настоящее время эти напевы знают лишь пожилые женщины, в молодости участвовавшие в свадебных посиделках или перенявшие их у старшего поколения, но в обряде они уже не исполняются. В лучшей степени предсвадебный фольклор сохранился у юндинско-гординских бесермян, что объясняется более длительным бытованием у этой группы предсвадебных посиделок и гуляний, а также современным возрождением напевов фольклорным коллективом села Юнда. В контексте обряда более длительное время исполнялись напевы, сопровождавшие

прощание невесты с родительским домом. Обязательный музыкальный инструмент на свадьбе — волынка, бытовавшая еще в первой половине XX столетия, вытеснена гармошкой, под аккомпанемент которой устраивают пляски. Молодежь танцует как под записи популярных исполнителей, так и под гармошку. Исследователи музыкального фольклора отмечают также влияние русской и северодмуртской песенных традиций¹⁸⁹.

Начиная со сватовства и до передачи приданого, в традиционной свадьбе стороны одаривали друг друга многочисленными подарками. Кроме этого, невеста делала подарки своим родственникам и родным жениха, однако этот обычай не всегда соблюдали из-за материальных трудностей, особенно в конце 1930-х годов и в послевоенные годы. Но подарки были обязательны, менялись лишь их стоимость, размер и количество, а некоторые заменяли угощением. Постепенное изменение традиции прослеживается в обряде одаривания молодых родственников жениха на второй день свадьбы. Как отмечалось, невеста в сопровождении жениха делала подарки каждому из его родственников, за что последние одаривали ее небольшой суммой денег. Именно так проходил этот обряд еще в 1920–1930-х годах. В последующие годы молодуха делала подарки только членам семьи и самым близким родственникам жениха, остальных угощала спиртными напитками собственного приготовления (*нёл кумышка*). Поезжане, как и в традиционной свадьбе, одаривали невесту деньгами и желали счастливого замужества: "*Би-жонэд мед удалтоз кумышкаед кадь*" (Пусть замужество будет удачным как твой самогон); "*Кумышкаед ческёт, улонэд но ческёт мед луоз*" (Самогон твой вкусный и пусть семейная жизнь будет сладкой). Жених помогал невесте, вместе с ней подходил к гостям, подавал или разливал напитки.

С середины 1960-х годов появился обычай делать подарки молодым, который называется "штопать скатерть" (*жэск кёшет кёшьян*) и проходит как у северных и центральных удмуртов. Перед молодыми на стол стелят скатерть, всем объявляют, что она "износилась" и ее необходимо заштопать. Это служит знаком к началу вручения подарков. Участники свадьбы по очереди подходят к новобрачным, поздравляют их и складывают подарки на стол.

Сохраняется жертвоприношение хлебом и деньгами божественно-хранителю источника, которое, как и прежде, проходит у деревенского ключа или на реке. В обряде участвуют гости с обеих сторон, особенно молодежь, которые пытаются отобрать у невесты ведро,

разлить воду, а жених и свидетели помогают ей дойти до дома. Этой водой за символическую плату угощают участников свадьбы, встречающих процессию у ворот. Преобладание игровых и развлекательных элементов в этих обрядах, а также участие широкого круга гостей и молодежи, явление достаточно позднее, которое эпизодически уже встречалось в свадьбах конца 1930-х годов, а у бесермян верховьев рек Лекмы и Лемы лишь с середины 1960-х годов.

Необходимо отметить, что послесвадебное возвращение молодоуи в родительский дом сократилось до одного дня и проходит как гостевой визит, именно в этот день увозят прялку, дарят молодым подарки и устраивают обряд *басма тӱрон*. Обязательной частью брачной обрядности остается передача домашнего скота в качестве приданого, сопровождающаяся небольшим застольем, которое проводится с соблюдением всего комплекса обрядов. Сохраняется запрет давать из родительского дома кошек, собак, кур. Животных, предназначенных в приданое, по-прежнему приносят с повязанной красной тканью или платком.

С трансформацией календарной обрядности изменились и послесвадебные обряды, проходившие в рамках народного и православного календарей. Так, в большинстве населенных пунктов праздник выхода на посев перестали устраивать уже с середины 1950-х годов, поэтому, как отмечали информаторы, обряд купания молодоуи стали проводить в первый день сенокоса. Сохраняется традиция приглашать молодых в Ильин день к родителям невесты на поминальную трапезу. Однако обряд угощения зятя головой жертвенного барана, который был важным моментом этого застолья, с конца 1960-х годов встречается эпизодически.

Обычай устраивать молодежные или комсомольские свадьбы не имел широкого распространения среди бесермян. Молодые люди, уехавшие в город на учебу или работу, стараются сыграть свадьбу в деревне в кругу родственников, поэтому свадебный обряд проходит с учетом особенностей и новаций, которые существуют на селе. Какой будет свадьба, по-прежнему зависит от материального достатка семьи, места ее проведения, формы заключения брака. И ныне свадьбой принято считать обряд, сохранивший свою сложную структуру и обязательно включающий поочередные совместные застолья свойственников в доме невесты и жениха. Обычай устраивать вечернее застолье обозначается русским термином "*вечер*" и не считается свадьбой в ее традиционном значении. Такое застолье включает и некоторые элементы свадьбы: исполняют сва-

дебные напевы; невеста дарит жениху рубаху; подметает пол; ходит за водой; готовятся блюда, которые принято подавать на свадебный стол. Эта форма проведения бракосочетания обязательно включает действия, предусмотренные традицией и символизирующие оформление брака: назначаются свадебные чины (свидетели, крестные родители), которые сидят во главе стола вместе с молодыми, следят за ходом застолья, руководят некоторыми обрядами.

При заключении межэтнического брака, когда имелись существенные различия в структуре свадьбы, во время сватовства решали, – какие обряды следует исполнять и какие делать подарки. Так, если брак заключался между бесермянкой и представителем другой национальности, обряды, которые выполняли ее родственники, в том числе в предсвадебном цикле и в первый день свадьбы, совершались “по-бесермянски”. В том случае, если жених – бесермянин, то “по-бесермянски” обычно устраивали обряды второго дня свадьбы и послесвадебного цикла, связанные с переездом невесты и приобщением ее к семейно-родовым культам. При заключении бесермяно-удмуртского брака, особенно в последние годы, существенных различий не отмечено, так как многие обряды бесермянской и североудмуртской свадьбы имели значительное сходство.

Надо заметить, что у всех локальных групп бесермян в ходе исследования выявлена единая структура свадебного обряда, обрядовая терминология и обозначение свадебных чинов. Незначительные различия отмечаются в некоторых свадебных обрядах и их элементах у бесермян села Юнда и правобережья реки Чепца, с группами, проживающими компактно в Юкаменском и Ярском районах. Незначительные различия, существенно не изменившие структуру обряда, по-видимому, связаны с влиянием североудмуртской традиции. Так, у бесермян этих локальных групп предсвадебные помочи назывались, как и у северных удмуртов – *ын вурон / катанчи вурон* (шитье полога)¹⁹⁰, а изготовление полога для постели новобрачных было важным моментом предсвадебных посиделок. Можно предположить, что с влиянием североудмуртской традиции связано и наличие в послесвадебном цикле гординско-юндинских бесермян такого обряда, как *кубо понна / кубо ваен* (ходить за прядкой). У остальных групп кудель и прядку отправляли в день свадьбы во время переезда молодой в дом мужа или во время визита молодых к родителям невесты, когда проводился обряд *басма торон*. При этом действия с прядкой не были кульминацией обряда, как у юндинско-гординских бесермян. Анализ обрядов каждой локальной

традиции показал, что в своей основе свадебный обряд у всех групп был един, а выявленные различия связаны с поздними новациями и частичной утратой некоторых обрядов или их элементов, происшедших большей частью в конце 1930-х годов и в середине столетия, или наоборот – с длительным бытованием традиционных обрядов у компактно проживающих групп. Так, у бесермян верховьев рек Лекма и Лема в современной свадьбе сохраняются обряды, характерные для свадьбы конца XIX – начала XX столетий и ранее встречавшиеся во всех локальных группах.

Сравнительный анализ показал, что свадьба бесермян имеет ближайшие аналогии со свадебными обрядами удмуртов: общие элементы прослеживаются в свадебной терминологии, функциях и обозначении свадебных чинов, структуре свадьбы. Наиболее существенным отличием является отсутствие у бесермян действий, связанных с семейно-родовым божеством *воршуд*, составлявших наиболее важную часть в брачных обрядах удмуртов, например, моление *воршуду* в культовой постройке *куала* с обязательными подарками от молодухи и просьбой принять ее в семью¹⁹¹. Следует подчеркнуть, что у бесермян изменения в свадебной обрядности происходили медленнее, чем у северных удмуртов. Сохранение многих традиционных элементов отмечали как сами бесермяне, так и их соседи – татары, удмурты и русские; подтверждается это и полевыми материалами.

Специфика свадебного обряда бесермян отмечается в обрядовых напевах (*крезь*). Песни с текстом (*мадь*) вошли в свадебный репертуар относительно поздно. Особенностью бесермянской свадьбы, отличающей ее от североудмуртской было, и обязательное участие в ней волынщика. Определенное своеобразие придавали действия, где использовались традиционные предметы материальной культуры, которые встречались лишь у бесермян, например обычай дарить жениху кисет (*янчик*); пришивать подарки на головные уборы молодых и обряд перемены головного покрывала молодухи.

Основные изменения в свадебном обряде произошли в результате социально-экономических преобразований, изменений в семейно-бытовом укладе, распространения межэтнических браков. Отмечается дальнейшая тенденция к сокращению традиционных элементов в предсвадебном и послесвадебном циклах. Многие обряды приобретают развлекательные, эстетические функции и преимущественно выполняются в силу традиции. Наиболее перелом-

ными для свадебного обряда и брачных норм оказались 1930-е и 1960-е годы, с которыми связаны основные изменения в обрядах и структуре свадьбы. Вместе с тем, современная свадьба бесермян в значительной степени сохраняет многие традиционные элементы, которые придают ей своеобразие, особенно на фоне достаточно унифицированного современного обряда у горожан и народов, проживающих на севере Удмуртии.

Удмурты. Историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993. С. 197.

² *Сатрапинский К.А.* Указ. соч. Архив РГО, разряд X, оп. 1, д. 48, л. 26.

³ *Островский Д.Н.* Вотяки Казанской губернии // Труды общества естествоиспытателей при Казанском университете. Казань, 1873. Т. 4. Вып. 1. С. 30.

⁴ *ПМА*, 1996 г. Юкаменский район, д. Усть-Лем.

⁵ *Майнов В.* Очерк юридического быта мордвы. СПб., 1885, С. 81.

⁶ *Мухамедова Р.Г.* Татары-мишари. М., 1972. С. 155.

⁷ *Харузин М.Н.* Очерки юридического быта народностей Сарапульского уезда Вятской губернии // Юридический вестник, 1883, № 2. С. 269.

⁸ *Уразманова Р.К.* Семейно-брачные отношения, свадебная обрядность чепецких татар // Новое в этнографических исследованиях татарского народа. Казань, 1978. С. 73.

⁹ *Сатрапинский К.А.* Указ. соч. Л. 26.

¹⁰ *Штейнфельд Н.П.* Указ.соч. С. 242.

ПМА, 1996 г. Сообщение Антугановой Т.И. 1924 г. р., с. Ежево.

¹² *Штейнфельд Н.П.* Указ. соч. С. 16.

¹³ При подсчете использованы материалы метрических книг за 1915–1918 гг. церквей, в приходах которых числились бесермяне. ЦГА УР, Метрические книги Сретенской церкви села Карсовой. Ф. Ф–14, оп. 1, д. 44, 46, 47; Богоявленской церкви села Люк. Ф. 29, оп. 1, д. 56, 57, 58, 59; Богоявленской церкви села Ягошур. Ф. 351, оп. 4, д. 206, 207, 208, 209; Спасской церкви села Укан, ф. 50, оп. 1, д. 118, 119, 120, 121; Иоанно-Предтеченской церкви села Пышкет. Ф. 32, оп. 128, 129; Двенадцати апостольной церкви села Ежево. Ф. 45, оп. 1, д. 191, 192; Троицкой церкви села Юкаменское. Ф. 17, оп. 1, д. 156, 157, 158, 159. Отмечались только браки, заключенные бесермянами (учтено 332 брака).

¹⁴ *Штейнфельд Н.П.* Указ.соч. С. 242–243.

¹⁵ *Козлова К.И.* Этнография народов Поволжья. М., 1964. С. 175.

¹⁶ *Багин С.* Свадебные обычаи и обряды вотяков казанского уезда // ЭО. 1897 № 2. С. 63.

¹⁷ *Первухин Н.Г.* Эскиз V. С. 43–44.

¹⁸ *Белицер В.Н.* К вопросу о происхождении бесермян. С. 186.

¹⁹ *Шкляев Г.К.* Бесермяне // Информационный бюллетень № 1 Комитета по делам национальностей при Правительстве Удмуртской Республики. Ижевск, 1996. С. 52.

²⁰ *ПМА*, 1992 г. Юкаменский район, д. Жувам, Митрошата; *ПМА*, 1993 г. Балезинский район, д. Гордино; *ПМА*, 1996 г. Юкаменский район, с. Ежево, д. Усть-Лем.

²¹ Архив Санкт-Петербургского филиала АН, ф. 3, оп. 10 б, д. 15, л. 5.

²² РГАДА, ф. 350, оп. 2, д. 3198, л. 355, 348 об., 359, 359 об., 360 об., 362 об., 390 об.

²³ РГАДА, ф. 350, оп. 2, д. 3198, л. 366 об., 367, 372, 380 об.

²⁴ Подобное отношение к бракам однофамильцев отметил Н.В. Зорин и у русских в Среднем Поволжье. См.: *Зорин Н.В.* Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981. С. 45.

²⁵ *Христолюбова Л.С.* Семейные обряды удмуртов. С. 16.

²⁶ РГАДА, ф. 350, оп. 2, ч. 2, д. 3198, л. 341–408.

²⁷ РГАДА, ф. 350, оп. 2, ч. 2, д. 3198, л.

²⁸ РГАДА, ф. 350, оп. 2, ч. 2, д. 3198, л. 399 об., 400 об., 401 об., 403 об.

²⁹ *Гришкина М.В.* Численность и расселение удмуртов в XVIII в. // Вопросы этнографии удмуртов. Ижевск, 1976. С. 104.

³⁰ “Сказки” в этот период отмечают только два случая, когда женами слободских бесермян были удмуртки из села Кругловского: РГАДА, ф. 350, оп. 2, ч. 2, д. 3198, л. 399 об., 401 об. Но не выявлены браки, когда бесермяне Слободского уезда отдавали бы замуж своих дочерей за удмуртов.

³¹ При определении брачных ареалов использованы метрические книги за 1915–1918 гг. всех приходских церквей, где имелись бесермянские населенные пункты. В записях фиксировались этническая принадлежность и место проживания брачавшихся, что позволило использовать эти данные при выявлении брачных ареалов. ЦГА УР, Метрические книги Сретенской церкви села Карсовой. Ф. Ф-14, оп. 1, д. 44, 46, 47; Богоявленской церкви села Люк. Ф. 29, оп. 1, д. 56, 57, 58, 59; Богоявленской церкви села Ягошур. Ф. 351, оп. 4, д. 206, 207, 208, 209; Спасской церкви села Укан, ф. 50, оп. 1, д. 118, 119, 120, 121; Иоанно-Предтеченской церкви села Пышкет. Ф. 32, оп. 128, 129; Двенадцати апостольной села Ежево. Ф. 45, оп. 1, д. 191, 192; Троицкой церкви села Юкаменское. Ф. 17, оп. 1, д. 156, 157, 158, 159.

³² *Шубин Р.* Бесермяне. С. 29–30.

³³ ЦГА УР, ф. 17, оп. 1, д. 156, л. 102–103; ф. 351, оп. 4, 209, л. 71; ф. 45, оп. 1, д. 192, л. 16 об. *ПМА*, 1992 г. Балезинский район, с. Юнда.

³⁴ *ПМА*, 1993 г. Сообщение Калининой Д.И. 1917 г. р., д. Гордино.

³⁵ *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М., 1983. С. 206–207. См. также: *Соколова З.П.* Выявление этнических ареалов на основе анализа брачных связей населения и языковых данных на материалах обских угров // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1983.

С. 76; Куропятник М.С. Эндогамные ареалы кольских саамов // Проблемы этнической истории и межэтнических контактов прибалтийско-финских народов. СПб., 1994. С. 52–53.

³⁶ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. С. 267–268.

³⁷ Михеев И.С. Указ.соч. С. 55.

³⁸ Михеев И.С. Там же.

³⁹ Луппов П.Н. Рукопись “О бесермянах” Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 617, л. 29.

⁴⁰ Штейндфельд Н.П. Указ. соч. С. 232.

⁴¹ РГАДА, ф 350, оп. 2, ч. 2, д. 3198, л. 345, 357 и далее.

⁴² Корнилов Ф. Слободской уезд Вятской губернии в 1839 г. // ЖМВД. СПб., 1843. Ч. IV. С. 418.

⁴³ ПФА РАН, ф. 811, оп. 1, д. 41, л. 114.

⁴⁴ Шубин Р. Статистический бюллетень. С. 30.

⁴⁵ Шубин Р. Там же.

⁴⁶ Исхаков Д.М. Татаро-бесермянские этнические связи как модель взаимодействия болгарского и золотоордынского тюркского этносов // Изучение преемственности этнокультурных явлений. М., 1980. С. 29–30.

⁴⁷ Уразманова Р.К. Указ.соч. С. 73.

⁴⁸ Перевощиков С.Т. Указ. соч. С. 62.

⁴⁹ ПМА, 1993 г. Глазовский район, д. Курегово.

⁵⁰ ПМА, 1993 г. Сообщение Калининой Д.И. 1917 г. р., д. Гордино.

⁵¹ Шкляев Г.К. Указ. соч. С. 52.

⁵² Белицер В.Н. Указ. соч. С. 186–187.

⁵³ Белицер В.Н. Указ. соч. С. 186.

⁵⁴ Штейндфельд Н.П. Указ.соч. С. 233.

⁵⁵ Коллекция РЭМ 1111–34, 35.

⁵⁶ Коллекция РЭМ 1111–36, 37, 38.

⁵⁷ Коллекция РЭМ 1111–38.

⁵⁸ Сатрапинский К.А. Указ. соч. Архив РГО. Л. 14.

⁵⁹ Белицер В.Н. Указ. соч. С. 190; Коллекция РЭМ 1111–39.

⁶⁰ Белицер В.Н. Указ. соч. С. 190.

⁶¹ Коллекция РЭМ 1111–40.

⁶² Коллекция РЭМ 1111–41, 42.

⁶³ РЭМ. Описание коллекции 1111– 41, 42.

⁶⁴ Коллекция РЭМ 1111–43, 44.

⁶⁵ Белицер В.Н. Указ. соч. С. 192.

⁶⁶ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 128.

⁶⁷ О том, что традиционные места встречи позволяли молодежи общаться на протяжении всего года и повсеместно имели ярко выраженную брачную направленность, отметил Н.В.Зорин, анализируя предбрачное общение и его роль у русских Поволжья. См. Зорин Н.В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981. С. 32.

⁶⁸ ПМА, 1996 г. Юкаменский район, д. Шамардан, с. Ежево.

⁶⁹ Трофимова Е.Я. Некоторые формы общения и поведения современных удмуртов // Традиционное поведение и общение удмуртов. Ижевск, 1992. С. 44–49.

⁷⁰ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 128.

⁷¹ См. подробнее: Попова Е.В. Праздничное общение молодежи: игры и развлечения (по календарным обрядам бесермян) // Традиционное поведение и общение удмуртов. Ижевск, 1992. С. 61–74.

⁷² Верещагин Г.Е. Вотяки Сосновского края // Записки РГО. СПб., 1886. Т. XIV. Вып. 2. С. 146.

⁷³ Штейнфельд Н.П. Указ. соч. С. 247.

⁷⁴ ПМА, 1993 г. Глазовский район.

⁷⁵ ПМА, 1993 г. Глазовский район.

⁷⁶ ПМА, 1993 г. Глазовский район, д. Коротай, Курегово.

⁷⁷ Смирнов И.Н. Положение женщины в марийской семье (конец XIX – начало XX вв.) // Материальная и духовная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1981. С. 131.

⁷⁸ ПМА, 1990 г. Базезинский район, с. Юнда.

⁷⁹ ПМА, 1990 г. 1993 г. Юкаменский район, деревни Турчино, Филимоново, Пышкет.

⁸⁰ РФ УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391. л. 126.

⁸¹ ЦГА УР. Метрические книги Сретенской церкви села Карсовой. Ф. Ф–14, оп.1, д. 44, 46, 47; Богоявленской церкви села Люк. Ф. 29, оп. 1, д. 56, 57, 58, 59; Богоявленской церкви села Ягошур. Ф. 351, оп. 4, д. 206, 207, 208, 209; Спасской церкви села Укан, ф. 50, оп. 1, д. 118, 119, 120, 121; Иоанно-Предтеченской церкви села Пышкет. Ф. 32, оп. 128, 129; Двенадцати апостольной села Ежево. Ф. 45, оп. 1, д. 191, 192; Троицкой церкви села Юкаменское. Ф. 17, оп. 1, д. 156, 157, 158, 159.

⁸² Зорин Н.В. Указ. соч. С. 48–54; См. также. Жирнова Г.В. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем. М. 1980. С. 26–27.

⁸³ Сурхаско Ю.Ю. Карельская свадебная обрядность. С. 59; Зорин Н.В. Указ. соч. С. 67.

⁸⁴ Христолюбова Л.С. Семейные обряды удмуртов. С. 16.

⁸⁵ Сатрапинский К.А. Указ. соч. Архив РГО. Л. 24 об. – 25.

⁸⁶ Штейнфельд Н.П. Указ. соч. С. 242.

⁸⁷ Информаторы специально отмечали эту особенность в изменении терминологии свойства. Только совершенное сватовство давало право обращаться друг к другу подобным образом.

⁸⁸ Христолюбова Л.С. Указ.соч. С. 17.

⁸⁹ ПМА, 1993 г. Сообщение Невоструевой Н.К. 1919 г. р., д. Жувам; ПМА, 1996 г. Сообщение Сунцовой Г.Н. 1960 г. р., с. Ежево Юкаменского района.

⁹⁰ Коллекция РЭМ 1111–110, 111.

- ⁹¹ ПМА, 1993 г. Сообщение Вершининой Л.А. 1930 г. р., д. Жувам Юкаменского района.
- ⁹² ПМА, 1991 г. Село Юнда Балезинского района.
- ⁹³ ПМА, 1993 г. Сообщение Невоструевой Н.К. 1919 г. р., д. Жувам Юкаменского района.
- ⁹⁴ ПМА, 1995 г. Сообщение Дюкиной А.Ф. 1909 г. р., д. Усть-Лем.
- ⁹⁵ *Wichmann Y.* Wotjakische Sprachproben, II. Sprachwörter, Rötzel, Märchen, Sagen und Erzählungen // JSFOu XIX. Helsingfors, 1901. С. 180.
- ⁹⁶ Там же. С. 180.
- ⁹⁷ *Гаврилов Б.* Произведения народной словестности. С. 172.
- ⁹⁸ *Мухамедова Р.Г.* Указ. соч. С. 158.
- ⁹⁹ *Штейнфельд Н.П.* Указ. соч. С. 242.
- ¹⁰⁰ *Богаевский П.М.* Очерк быта сарапульских вотяков // Сборник материалов при Дашковском музее. М., 1888. Вып. III. С. 57.
- ¹⁰¹ *Плесовский В.В.* Свадьба народа коми. Обряды и причитания. Сыктывкар, 1968. С. 20.
- ¹⁰² *Сурхаско Ю.Ю.* Указ. соч. С. 94.
- ¹⁰³ *Wichmann Y.* Указ. соч. С. 180.
- ¹⁰⁴ *Штейнфельд Н.П.* Указ. соч. С. 242.
- ¹⁰⁵ *Сатрапинский К.А.* Указ. соч. Л. 25.
- ¹⁰⁶ *Богаевский П.М.* Указ. соч. С. 57.
- ¹⁰⁷ ПМА, 1993 г. Сообщение Пономаревой М.А. 1927 г. р., д. Коротай Глазовского района.
- ¹⁰⁸ Коллекция РЭМ 7059 – 29,30.
- ¹⁰⁹ СЭЭ–УдНИИ–1970. Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 432, л. 50.
- ¹¹⁰ *Wichmann Y.* Указ. соч. С.180.
- ¹¹¹ *Христолюбова Л.С.* Указ.соч. С. 18; Удмурты: историко-этнографические очерки. С. 197.
- ¹¹² *Христолюбова Л.С.* Указ. соч. С. 18.
- ¹¹³ *Первухин Н.Г.* Эскиз V. С. 51–55.
- ¹¹⁴ *Штейнфельд Н.П.* Указ. соч. С. 242.
- ¹¹⁵ ПМА, 1993 г. Д. Курегово Глазовского района.
- ¹¹⁶ ПМА, 1991 г. Сообщение Урасиновой А.П. 1937 г. р., с. Юнда Балезинского района.
- ¹¹⁷ ПМА, 1992 г. Записано в селе Юнда Балезинского района в исполнении участников фольклорного коллектива.
- ¹¹⁸ СЭЭ–УдНИИ–1970. с. Юнда. Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 432, л. 58.
- ¹¹⁹ ПМА, 1991 г. Записано от Калининой Т.Е. 1911 г. р., Калининой Н.М., 1925 г. р., с. Юнда Балезинского района.
- ¹²⁰ ПМА, 1991 г. Записано от Журавлевой З.И. 1927 г. р., с. Юнда.
- ¹²¹ *Штейнфельд Н.П.* Указ. соч. С. 243.
- ¹²² ПМА, 1991 г. с. Юнда Балезинского района.
- ¹²³ ПМА, 1991 г. с. Юнда Балезинского района.
- ¹²⁴ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 8.

¹²⁵ Христоролюбова Л.С., Минияхметова Т.Г., Тимирзянова Р.Г. Свадебные обряды удмуртов Башкирии // Фольклор и этнография удмуров. Ижевск, 1990. С. 87.

¹²⁶ ПМА, 1993 г. Сообщение Невоструевой З.С. 1932 г. р., д. Жувам Юкаменского района.

¹²⁷ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 164.

¹²⁸ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 162.

¹²⁹ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 8.

¹³⁰ Коллекция РЭМ 1111–110,111.

¹³¹ Штейнфельд Н.П. Указ соч. С. 244.

¹³² Уразманова Р.К. Указ. соч. С. 77–78.

¹³³ ПМА, 1993 г. Юкаменский район, д. Турчино.

¹³⁴ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 8.

¹³⁵ Штейнфельд Н.П. Указ.соч. С. 244.

¹³⁶ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 8.

¹³⁷ Сатрапинский К.А. Указ. соч. Л. 25.

¹³⁸ СЭЭ-УдНИИ –1970. Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 432, л. 50.

¹³⁹ ПМА, 1996 г. Сообщение Антугановой Т.И., 1924 г. р., с. Ежево.

¹⁴⁰ Чуракова Р.А. Традиционные формы напевов и поэтических текстов в южноудмуртских календарных и семейно обрядовых песнях // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллинн, 1986. С. 144.

¹⁴¹ Коллекция РЭМ 1111–112.

¹⁴² Осипов А.А. Музыкальное действие свадебного церемониала в доме невесты у чувашей вирьял // Чувашское искусство. Чебоксары, 1994. С. 103–104.

¹⁴³ Гаврилов Б. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880. С. 176; Родионов В.Г. Этнокультурные черты и история бесермян как свидетелства болгаро-чувашской преемственности // Болгары и чуваша. Чебоксары, 1984. С. 146.

¹⁴⁴ ПМА, 1993 г. Сообщение Невоструевой Н.К. 1919 г. р., д. Жувам Юкаменский район; См. также: Шаховской А.П. Народно-песенная культура бесермян. М., 1993. С. 45.

¹⁴⁵ ПМА, 1995 г. Сообщение Дюкиной А.Ф. 1909 г. р., д. Усть-Лем Юкаменского района.

¹⁴⁶ Штейнфельд Н.П. Указ. соч. С. 245.

¹⁴⁷ Штейнфельд Н.П. Там же.

¹⁴⁸ Wichmann Y. Указ. соч. С. 181; Штейнфельд Н.П. Указ. соч. С. 245.

¹⁴⁹ ПМА, 1991 г. Записано в исполнении Журавлевой З.И. 1927 г. р., с. Юнда Базезинского района.

¹⁵⁰ ПМА, 1990 г. Сообщение Невоструевой М. А. 1915 г. р., д. Митрошата Юкаменского района.

¹⁵¹ Штейнфельд Н.П. Указ. соч. С. 245.

- ¹⁵² *Никольский Н.В.* Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань, 1919. С. 80.
- ¹⁵³ *Кошурников В.С.* Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии // ИОАИЭ. Казань, 1879. Т. 2. С. 27; *Христолюбова Л.С.* *Минияхметова Т.Г., Тимирязнова Р.Г.* Указ. соч. С. 89.
- ¹⁵⁴ *Штейнфельд Н.П.* Указ. соч. С. 245–246.
- ¹⁵⁵ *Христолюбова Л.С.* Указ. соч. С. 28.
- ¹⁵⁶ *Wichmann Y.* Указ. соч. С.182.
- ¹⁵⁷ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 9.
- ¹⁵⁸ *Багин С.* Указ. соч. С. 76–78; *Гаврилов Б.* Указ. соч. С. 129–130.
- ¹⁵⁹ *Wichmann Y.* Указ. соч. С. 182.
- ¹⁶⁰ *Штейнфельд Н.П.* Указ. соч. С. 246.
- ¹⁶¹ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 9.
- ¹⁶² *Багин С.* Указ. соч. С. 71.
- ¹⁶³ *Штейнфельд Н.П.* Указ. соч. С. 246.
- ¹⁶⁴ ПМА, 1995 г. Сообщение Мышкина А.Г. 1930 г. р., д. Нижняя Пажма.
- ¹⁶⁵ *Штейнфельд Н.П.* Указ. соч. С. 247.
- ¹⁶⁶ ПМА, 1990 г. с. Пышкет Юкаменского района.
- ¹⁶⁷ *Ильин М.И.* Свадебные обычаи и обряды вотяков. С. 59; *Зорин Н.В.* Указ. соч. С. 122–123; *Белицер В.Н.* Очерки по этнографии коми // ТИЭ. Новая серия. М., 1958. Т. XIV. С. 308.
- ¹⁶⁸ ПМА, 1993 г. д. Тылыс Юкаменского района.
- ¹⁶⁹ *Хомяков М.М.* Эволюция вотского брака. (Свадебный обряд глазовских вотяков). С. 276.
- ¹⁷⁰ *Сурхаско Ю.Ю.* Указ. соч. С. 193.
- ¹⁷¹ *Уразманова Р.К.* Указ. соч. С. 80.
- ¹⁷² *Хомяков М.М.* Указ. соч. С. 276.
- ¹⁷³ *Хомяков М.М.* Указ. соч. С. 277; *Христолюбова Л.С.* Указ. соч. С. 33.
- ¹⁷⁴ *Тепляшина Т.И.* Способы выражения вокативности в удмуртском языке // Вопросы удмуртского языкознания. Ижевск, 1975. Вып. III. С. 198.
- ¹⁷⁵ *Атаманов М.Г.* Обряды и поверья удмуртов, связанные с именами // Семейный и общественный быт удмуртов в XVIII–XX вв. Устинов, 1985. С. 103.
- ¹⁷⁶ ПМА, 1992 г. Сообщение Поповой П.В. 1911 г. р., д. Жувам Юкаменского района.
- ¹⁷⁷ ПМА, 1992 г. Сообщение Поповой П.В. 1911 г. р., д. Жувам Юкаменского района; ПМА, 1993 г. Сообщение Бияновой Ю.П., 1919 г. р., д. Курегово Глазовского района.
- ¹⁷⁸ ПМА, 1993 г. Сообщение Невоструевой Н.К. 1919 г. р., д. Жувам.
- ¹⁷⁹ ПМА, 1996 г. Сообщение Антугановой Т.И. 1924 г. р., с. Ежево Юкаменского района; *Леонтьевой В.С.* 1919 г. р., с. Юкаменское.
- ¹⁸⁰ ПМА, 1996 г. Сообщение Антугановой Т.И. 1924 г. р., с. Ежево, Юкаменского района.

- ¹⁸¹ ПМА, 1996 г. с. Ежево Юкаменского района.
- ¹⁸² Сурхаско Ю.Ю. Указ. соч. С. 213–214; Жирнова Г.В. Указ. соч. С. 120–124; Зорин Н.В. Указ. соч. С. 187.
- ¹⁸³ Этнокультурные процессы в Поволжье и Приуралье в советскую эпоху (до середины 1980-х годов). Чебоксары, 1991. С. 197.
- ¹⁸⁴ ПМА, 1993 г. Сообщение Невоструевой З.С. 1921 г. р., д. Жувам Юкаменского района.
- ¹⁸⁵ Пименов В.В. Удмурты. Опыт компонентного анализа этноса. Л., 1977. С. 122.
- ¹⁸⁶ Зорин Н.В. Указ. соч. С. 133; Этнокультурные процессы в Поволжье и Приуралье. С. 195.
- ¹⁸⁷ Удмурты. Историко-этнографические очерки. С. 201.
- ¹⁸⁸ Там же. С. 200.
- ¹⁸⁹ Шаховской А.П. Русская песня в традиционной культуре бесермян. Глазов, 1992.
- ¹⁹⁰ Первухин Н.Г. Эскиз V. С.51–57.
- ¹⁹¹ Первухин Н.Г. Эскиз I. С. 36; Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Казань, 1921. С. 38.

Похоронно-поминальные обряды

§1. Погребальный обряд

Похоронно-поминальные обряды и связанные с ними традиционные представления занимают важное место в обрядах жизненного цикла, оставаясь и в настоящее время этнически значимым компонентом в семейно-бытовом укладе бесермян. Благодаря своей консервативности и устойчивости к новационным процессам, что неоднократно отмечали исследователи, погребальный обряд остается наиболее репрезентативным источником для реконструкции религиозных и мировоззренческих представлений. Даже в своей современной форме обряд сохраняет значительный пласт традиционных воззрений и действий. В основе похоронно-поминальных обычаев и обрядов бесермян лежит особое почитание умерших и предков, вера в дуалистические начала добра и зла, которые сочетает в себе умерший. "Кульť предков – это поклонение умершим прародителям и сородичам, вера в то, что умершие предки покровительствуют живым сородичам, потомкам, и умилоостивительные обряды, устраиваемые в честь их членами рода или семьи"¹. Почитание предков у бесермян в значительной степени сохранилось именно в похоронно-поминальных обрядах, и имеет аналогии с верованиями других народов Поволжья, в первую очередь, с религиозными представлениями удмуртов².

Погребальный обряд включает комплекс взаимосвязанных действий, порожденных верой в дальнейшее существование души умершего в загробном мире, что во многом определяет характер и последовательность обрядов, связанных с погребением. Структурно обряд состоит из нескольких циклов: 1) действия, связанные с моментом смерти и обряжением покойника; 2) проводы умершего и его погребение; 3) поминальные обряды³.

Смерть, по народным представлениям, – это переход в загробный мир, где обитают все ранее умершие родственники, в том числе – почитаемые предки. Мир живых людей называли *тапал дунне*

(этот мир, мир по эту сторону) / *люгõt дунне* (светлый мир); обитель умерших — *сонал дунне* (мир по ту сторону) / *пеймõt дунне* (темный мир) / *уйшор пал дунне* (северный край / полуночная сторона). Загробный мир считался полной аналогией земного: здесь, как и в мире живых, селятся семьями и родственными коллективами, родственники и члены семьи “встречают” умершего. Дети живут вместе с родителями, молодежь выдают замуж и женят. Согласно народным верованиям, в потусторонней жизни, также происходила смена времен года, а его обитатели вели домашнее хозяйство: возделывали поля, пасли скот, охотились, занимались ремеслами. В загробном мире не изменялись этническая и социальная принадлежность умершего, более того — не исцелялись физические недостатки и увечья.

Вместе с тем, с переходом в тот мир, умерший становился более могущественным и наделялся особыми сверхъестественными качествами и способностью влиять на судьбы живых родственников. Это могущество порой связывали с его возрастом и авторитетом при земной жизни, а иногда и с причиной смерти. Особым влиянием на живых, по народным представлениям, обладали предки, в которых видели первопоселенцев и основателей деревни, рода и патронимии; для их определения использовали термины: *пересьёс* / *бабамьёс* (старики), *валлянаос* (жившие в давние времена), *валляна пересьёс* (старики, жившие в давние времена). Именно их считали старшими, следовательно, наиболее опытными и обладающими знаниями, чтобы покровительствовать своим живым сородичам. Они, по представлениям бесермян, возглавляли и регламентировали жизнь в загробном мире: “Кто из жителей деревни похоронен самым первым на кладбище, тот и считается там за старшего”⁴. Личностные характеристики, которые обеспечивали высокий общественный статус в земной жизни, оставались значимыми, определяли место и роль каждого в загробном мире: “...бесермяне говорят, что умершие люди там (в загробном мире — Е.П.), как на этом свете живут. Собравшись на кладбище, выбирают наиболее опытного. Говорят, этот грамотный человек о своем народе (об умерших — Е.П.) даже с самим Шайтаном ведет переговоры”⁵. Особые заслуги, как отмечалось, приписывали предкам — первопоселенцам, освоившим край. Именно этим объясняли современные информаторы свое особое отношение к ним: “Как нам стариков не поминать? Они первыми пришли на эти земли, основали деревню, засеяли поля, дали названия деревне, рекам, лесам и лугам. Мы

живем на всем готовом”⁶. Предки “поддерживали” своих родственников во всех хозяйственных делах и важных семейных событиях: свадьбе, дальней дороге, переезде в новый дом и т. д.

Современные полевые материалы показывают, что бесермяне, как и удмурты⁷, местом пребывания и обитания душ умерших считают деревенское кладбище. Легенд или рассказов мифологического характера, содержащих какие-либо представления о том, что страна мертвых находится на севере или “нижнем мире”, как это характерно для верований многих финноязычных народов⁸, ныне не сохранилось. Однако продолжают бытовать обряды и представления, по которым можно судить, что загробный мир находился на севере или в низовьях рек. Так, если причину болезни или детской бессонницы связывали с гневом предков, то совершали жертвоприношения в северном направлении (на север); отправляли вниз по течению реки ломоть хлеба с маслом, обращаясь к умершим с просьбой о выздоровлении. Бесермяне верховьев Лекмы и Лемы на поминки сорокового дня (*шод*) чашку с жертвенной кашей для покойного выносили за пределы дома и оставляли в направлении низовьев реки (*вуя келяло*).

У бесермян, как показывают материалы, не сложились представления о рае и аде, говорят лишь о “счастливой” и “несчастливой”, “хорошей” и “плохой” жизни в загробном мире, что, прежде всего, ассоциировалось с жизнью в достатке и в согласии со всеми. Именно этот смысл вкладывали в пожелания умершему во время похорон: *”Десь местае улоно шедь, урод местае эн шедь!”* (Желаем жить на том свете в хорошем месте и не попадать в плохое!); *”Уло-нэд сопал дуннеён десь медло, урод медам лу!”* (Пусть твоя жизнь на том свете будет счастливой, а не горестной!).

С представлением о загробной жизни связан обычай сопровождать умерших различными вещами и пищей; считали, что они пригодятся им в загробном мире вести свое хозяйство и жить привычной жизнью. По сообщению священника К. А. Сатрапинского: ” в гробы покойников кладут деньги, платки, холста часть, новые рукавицы, шапку или шляпу, в Пасху – красные яйца”⁹. Обычно клали предметы, которыми умерший длительное время пользовался при жизни. Например, мужчине – трубку или сигареты, ребенку – игрушку. Мать умершего грудного ребенка сцеживала в гроб молоко, чтобы младенец не мучался на том свете от голода. И в настоящее время еще принято сопровождать умершего подарками и личными вещами: трубкой, греченкой, очками, тростью. Родственники и односельчане,

которые приходят попрощаться с покойным, приносят для него небольшие подарки — отрезки тканей, головные платки, полотенца (село Ежево, деревни Шамардан, Гулекшур), которые кладут в гроб, сопровождая словами: ”*Марло ке но яралоз*” (Сгодиться на что-нибудь); ”*Сопал дуннейн яралоз*” (На том свете пригодится). При этом просят прощения у умершего за скромность своего подарка: ”*Вождэ эн вай, та гонэ*” (Не сердись, только это дарю). Клади в гроб несколько монет, чтобы умерший не знал нужды, однако у бесермян деревни Гулекшур и сейчас запрещено сопровождать умершего медными монетами и вообще металлическими предметами, в том числе пришивать к одежде железные пуговицы.

Похоронно-поминальные обряды отражают представления людей о душе, которую считали основным жизнеобеспечивающим началом, а также о ее дальнейшей ”судьбе” после смерти человека. Согласно верованиям бесермян, у каждого с рождения имелось две души: *лёл* и *урт*. В современных религиозных представлениях понятия о дуализме человеческой души сохранились среди старшего поколения, они аналогичны тем, что существовали у других финноязычных народов¹⁰. Считали, что душа *лёл* невидима, находится в теле человека в области груди, по некоторым сведениям — между ребер, способна покидать свое обиталище во время сна человека¹¹. О состоянии человека в момент смерти и собственно смерти говорили — ”его душа вышла” (*лёлöz потйз*), ”душа ушла” (*лёлöz кошкиз*). Смерть наступала, если душа *лёл* навсегда покидала тело, но полагали, что некоторое время она летает над землей и находится в доме, и лишь после совершения последних поминок (по истечении трех лет) переселяется в загробный мир. Следует заметить, что время окончательного перехода души в загробный мир иногда относили к поминкам сорокового дня. По-видимому, сравнительно позднее представление о том, что душа умершего покидает мир через сорок дней (шесть недель) следует связывать с влиянием христианства¹². У удмуртов, например, существовало представление, что душа окончательно переходит в загробный мир после совершения годовых поминок¹³.

Душу *лёл* считали невидимой, способной появляться в форме пара, дыма, дыхания, но иногда она могла приобретать телесную форму — прилетать в образе бабочки, чаще всего ее олицетворяли с крапивницей. Поэтому бабочек, залетающих в жилые помещения, и в настоящее время не позволяют трогать, выпускают на улицу, а ее появление в доме, особенно накануне и в дни поминок,

объясняют тем, что “умершие прилетели погостить”, “старики пришли повидаться”: “Бабочки появились – поминки скоро. Они прилетают с кладбища перед поминками”¹⁴. К ним могли обращаться, называя по имени недавно умершего, расспрашивали о жизни в загробном мире и о других покойных родственниках. Представления о душе, прилетающей в образе бабочки, существовали у удмуртов¹⁵, татар¹⁶, аналогичные верования встречались у русских: душа человека после смерти превращалась в бабочку, птицу, зверя¹⁷.

В настоящее время достаточно сложно восстановить представления бесермян о второй душе человека – *урт*, которая считалась хранителем душевного равновесия и здоровья. Она покидала тело при испуге, болезни (*уртэз куатаскем*), в результате чего человек испытывал беспокойство, страх и становился подвержен болезням, прежде всего – нервно-психическим расстройствам. Для ее возвращения устраивали обряд *урт йöбöрьян* (поклонение душе) аналогичный тому, что совершали при детском испуге, когда душа-*урт* покидала ребенка.

Особое почитание души-*урт* покойного в большей степени сохранилось в населенных пунктах верховьев Лекмы и Лемы, на территории компактного проживания бесермян: здесь по-прежнему считают, что *урт* не переходит в загробный мир даже после смерти человека, а продолжает жить в его доме. Наконец, душу-*урт* хозяйна считали хранителем семейного благополучия и отождествляли с семейным счастьем (*корка шуд, шуд вордйсь*). Как поясняли наши информаторы: “Если ушла душа *урт*, то еще говорят, что ушло счастье дома – *корка шуд*. Иногда сам умерший может унести ее за собой”¹⁸. Полагали, что если после похорон она покидала дом, то семью вскоре постигали несчастья, неудачи в хозяйстве, слабый приплод скота и болезни. Поэтому во время похорон – после выноса гроба – сразу выходили на улицу с белой скатертью, хлебом, головным убором и одеждой покойного, за воротами трижды кланялись в разные стороны и просили *урт* вернуться, после чего “заводили” ее обратно в избу. Затем хлеб клали на стол, а одежду умершего – на кровать или скамью. Если вскоре после похорон в избе скрипели половицы, неожиданно открывалась дверь, то считали, что это “ходит” душа-*урт* покойного. Если происходили какие-либо несчастья и болел скот, то снова совершали обряд, полагая, что душа-*урт* не вернулась¹⁹.

Представления бесермян о второй душе имеют аналогии в верованиях других финноязычных народов. Так, удмурты считали,

что человек имеет две души: *лул* — душа живого человека и *урт* — умершего; вторую часто отождествляли с двойником человека, которая могла превращаться в ночную бабочку (*урт бубыли*) или летучую мышь (*урт кыч*)²⁰. Этнограф И. Н. Смирнов отмечал, что словом *урт* удмурты называли и душу человека вообще²¹. Это подчеркнул и А. И. Емельянов в своей работе о верованиях удмуртов²². Для души *урт* удмурты делали в гробу небольшое окошечко, чтобы она могла выходить²³. Коми также считали вторую душу (*орт*) вполне реальным существом — двойником человека, которая имела у каждого с рождения и появлялась в каком-либо материальном обличье только перед его смертью²⁴. Представление о второй душе (*орт*) встречалось и у марийцев²⁵: она покидала человека при испуге и в результате подмены души; потеря души *орт* приводила к болезни ее хозяйки, в случае долгого отсутствия — к смерти. Чтобы вернуть душу, марийцы в полночь на пороге дома больного выставляли угощение и громко звали ее²⁶.

Следует отметить, что несмотря на достаточно длительное бытование в похоронно-поминальной обрядности бесермян мусульманских обычаев, у них не встречается представление о душе *джан* (*жан*), которая обычно отождествлялась с кровью или крылатым существом²⁷.

Особую категорию составляли души так называемых “заложных” покойников. Кроме душ младенцев-выкидышей, ими становились души самоубийц и погибших неестественной смертью, также тех, у которых не было родных, чтобы устраивать поминки²⁸. Души этих людей не попадали в загробный мир, а переходили в число опасных духов *кутись*: они насылали на людей болезни, пугали путников²⁹. В эту категорию у бесермян входили и души некрещеных младенцев, похороненных за пределами кладбища. Запрет хоронить их на погосте вынуждал бесермян, как указывали в некоторых селениях, устраивать погребения под деревьями на своем огороде³⁰. Подобные захоронения, как показывают местные былички и топонимические предания, следует отнести к концу XIX — началу XX столетий.

Представления, связанные с “заложными” покойниками, бытуют и в настоящее время. Считают, что умерший неестественной смертью “вытягивает кишки” у людей, “скручивает им живот” или “щиплет” по ночам спящих. Избавиться от воздействия такого духа или болезни, причиной которой он является, можно “накормив” его, то есть совершив жертвоприношение на месте его обитания.

Считается, что дух *кутйсь* обитает и в тех домах, где погиб человек или совершено убийство; чтобы изгнать его, следует трижды выстрелить из ружья холостым зарядом.

По верованиям бесермян, у утопленников после смерти было особое место обитания: они покидали свои могилы вскоре после погребения и жили рядом с хозяином воды *Ву муртом*³¹. Как поясняют информаторы, не любят в загробном мире и самоубийц, “умершие не принимают их к себе”³². Поэтому самоубийц, а также погибших неестественной смертью хоронили отдельно от родственников, обычно – у входа или на окраине кладбища. В последние десятилетия этот обычай соблюдается не везде, но еще сохраняется в деревнях, входивших в бывший ежевский приход.

Деревня или группа родственных селений имеют общее кладбище (*шай / шайвёл*); в селах Юкаменское, Ежево, Пышкет до сих пор сохраняются и приходские погосты, где совместно хоронят удмурты, бесермяне и русские, ранее входившие в один приход. При этом жители каждой деревни занимают определенную часть кладбища, а могилы родственников и членов одной патронимии располагаются рядом. Так как некоторые погосты находились достаточно далеко от населенных пунктов (особенно если приход был большой), то вскоре после закрытия церковью отдельные селения (Гулекшур, Жувам) основали собственные деревенские кладбища. В первое время после их открытия на календарные поминки вначале шли поминать ранее похороненных родственников на погосте, а затем – на новом кладбище. В татарско-бесермянских деревнях Ворца и Тутаево бесермяне и татары хоронят усопших на одном кладбище, однако в разных его частях, разделенных дорогой и незасаженным деревьями пространством. Отличаются татарское и бесермянское части кладбища по внешнему виду: чепецкие татары на могилах сажают деревья (сосну, березу, ель, рябину, черемуху)³³, бесермяне – нет, так как кладбища всегда старались расположить в лесу, на сухом и возвышенном месте, на южной стороне склона. В последние десятилетия вошло в традицию засаживать могильные холмики многолетними цветами, а могилы родственников и членов одной семьи огораживать деревянной или железной изгородью. Обычно здесь бывает предусмотрено место и для будущих захоронений. Рядом с могилами или около оградки ставят скамейки и столик для поминальной трапезы: эта традиция появилась в середине 1970-х годов и встречается не на всех кладбищах. Поминальную пищу раскладывали прямо на могилах, этот обычай

сохраняется и ныне; там, где установлены столики, на холмики кладут лишь предназначенное умершим. У бесермян, входивших в Ежевский приход, существовал обычай устанавливать на дереве около могилы небольшие полочки для поминальной пищи, их привязывали к стволу веревкой или проволокой, но ни в коем случае не прибывали. Они сохранились у старых погребений, около новых могил их уже не устраивают³⁴.

Наступление смерти, по народным представлениям, могли предвещать различные приметы. Наиболее распространенные из них связаны с неожиданными и нетипичными явлениями природы, непривычным поведением животных. Считали, что близкую смерть предвещают такие приметы: собака воеет мордой к земле; черный ворон кричит на кладбище; курица петухом кричит; несколько петухов враз прокукарекали; дятел стучит в угол избы. Отдельные приметы связывались с событиями во время последних похорон или с особенностями предыдущей смерти: покойник с открытыми глазами — к новой смерти; тело умершего сразу не коченеет — к новому покойнику в деревне; умерло враз два человека — жди третьей смерти. С приближением собственной смерти или смерти родственников связывали некоторые сновидения. Так, строить во сне новую избу, обрабатывать землю, увидеть светлый и просторный дом, свежеструганные доски, умерших родственников — все это — предвестие смерти. Предвестником тяжелой болезни и смерти считали такое явление как *портмаськон*, когда “неожиданно привидится” умерший родственник. Существовали приметы, по которым предсказывали близкую смерть детей. Например, если ребенок опережал ровесников в физическом развитии и был чрезмерно любознателен, говорили, что он не жилец на этом свете.

Тема смерти нашла отражение и в гаданиях годового календарного цикла, особенно в период святок. Так, услышать во время святочных гаданий стук топора или работу рубанка — к смерти. Бесермяне и северные удмурты гадали накануне Иванова дня, когда парились новым березовым веником, который затем кидали через плечо на крышу бани и примечали, куда он упадет комлем: на юг — к счастью и удаче; на церковь или кладбище — к смерти; к реке — утонешь; к лесу — заблудишься. Гадание с веником встречалось и в календарных обрядах коми: после бани веник бросали в воду, и если он тонул, считали, что бросившему грозит смерть в текущем году³⁵. Гадания о смерти были широко распространены и в обрядах весеннего цикла. Так, на второй день земледельческого

праздника по случаю начала посевных работ жители деревни собирались у реки, где взрослые и дети бросали в воду ветки хвойных деревьев или щепки с привязанными к ним нитками, обращаясь к воде с просьбой унести болезни. Если ветка или нитки тонули, то их владельца, согласно примете, в течение года ожидала тяжелая болезнь или смерть³⁶. Бесермяне верховьев Лекмы и Лемы нитки повязывали к веткам лиственных деревьев и считали плохим предзнаменованием, если дерево начинало засыхать.

Разное отношение сложилось в народе к естественной смерти и к смерти от несчастного случая. Полагали, что каждому человеку заранее предрешиено судьбой сколько он проживет: *кены Инмар улон сётйіз – собётча их улод* (сколько Инмар даст прожить – столько и проживешь); *кены гёмор сётэмён таяз дуннеён улонё – собётча их улод* (какой век суждено прожить на этом свете – столько и проживешь); *гёморэдлөсь кемагес уд улө* (дольше своего века не проживешь); *дөрөд кулөно вуиз ке – кулод* (придет пора умирать – умрешь), *көк гёмор уд улө* (два века не прожить). Поэтому длительную и трудную смерть, а также предсмертные муки часто объясняли тем, что человек еще не прожил отведенный ему век – *кулөно дөрөз эз на ву* (время умирать не настало), *солэн гёморез эз на бөр* (его век не закончился). Смерть в старости считали неизбежной и естественной, полагали, что человек уже прожил свое: *гёморез солэн бөрйиз* (его век завершился); *дөрөз вуиз кулөно* (пришло время умирать); *пересьёс дорө мөноно дөрөз вуиз* (пришла пора идти к старикам). Смерть от несчастного случая и болезни объясняли воздействием и вмешательством злых духов, последствием порчи и колдовства. Полагали, что порчу и болезни, ведущие к смерти, могли наслать и умершие. Подобные представления о влиянии предков на здоровье живых встречались прежде и у других народов³⁷.

По традиции с умирающим следовало проститься, особенно с пожилыми и неизлечимо больными. Предчувствуя приближающуюся кончину, умирающий давал напутствия семье, заранее назначал тех, кто будет его обмывать, копать могилу и готовить гроб; кто и какие поминальные напевы будет петь во время похорон; какое животное заколоть на поминки и какие блюда приносить на кладбище. Здесь следует отметить, что если в хозяйстве перед чьей-либо смертью или вскоре после похорон какое-нибудь домашнее животное принесло приплод, считали, что он предназначенся умершему и в дни поминок следует принести в жертву именно его.

В приходском селе и ближайших к нему деревнях к умирающему приглашали священника, но этот обычай не всегда соблюдался в се-

лениях, удаленных от церкви. В бесермяно-татарских населенных пунктах и на территории их совместного компактного проживания, длительное бытование имел обычай приглашать к умирающему мулле или татарина, умеющего читать Коран. ”К умирающему бесермянину приглашается прежде всего священник и, если он успеет застать его в живых, то совершает установленные православной церковью обряды. Затем, когда больной умер и священник уехал, родственники умершего посылают в соседнюю татарскую деревню за муллой. Если мулла в отлучке, то приглашают какого-нибудь простого татарина, который знал бы лишь мусульманские молитвы, приуроченные к заупокойным обрядам. Татарин исполняет все, что от него требуют. Его вознаграждают деньгами и подарками. Все это производится по возможности в тайне от духовенства и русских властей”, — отмечал Н. П. Штейнфельд³⁸. Этот обычай встречался у бесермян до конца 1930-х годов, в последующие годы изредка соблюдался во время смерти стариков. А ныне сохраняется традиция относить вскоре после похорон мулле продукты на помин (*садака / каяр*), при этом его просят прочесть по умершему необходимые молитвы.

Считалось, что душа покидала тело вместе с последним вздохом, поэтому с наступлением смерти сразу открывали вьюшку печи и “выпускали душу на волю”, а чтобы она искупалась, у изголовья умирающего ставили блюдо с водой. Подобный обычай встречался у многих народов³⁹. Тяжелую смерть и длительные предсмертные муки объясняли тем, что душа *лѝл* не может покинуть тело человека: *лѝлѝз уг пот* (душа не выходит); *лѝлѝз ранѝе* (душа мучается). Чтоб облегчить её страдания, открывали вьюшку, давали умирающему “святой” воды. Существовало поверье, что тяжелая и трагическая смерть ожидает людей, осквернивших места жертвоприношений и молений, культовую постройку *вей киськан*.

С наступлением смерти умершему закрывали лицо полотенцем, холстом или головным платком. Считали, что пока он находится в избе, продолжает слышать и видеть и “стесняется своей беспомощности и немощи” Если покойник лежал с открытыми глазами, полагали, что он чем-то недоволен, поэтому на веки накладывали монеты и просили не сердиться⁴⁰. По народным верованиям, к человеку перед смертью приходят души ранее умерших родственников, которые пробуют пищу, пьют воду и купаются в ней. Поэтому в момент смерти, а порой и до похорон, все ведра и посуду с водой держали закрытыми⁴¹. Аналогичный обычай существовал и у северных удмуртов⁴². У бесермян в

последние годы он соблюдается в том случае, если при кончине присутствуют пожилые люди.

С наступлением смерти сразу оповещали обмывальщиков, гробовщиков и родственников, приступали к обряжению умершего. Обмывать приглашали пожилых людей одного пола с покойным, но при этом учитывали знание ими обряда, их жизненный опыт и положительную репутацию. Близким родственникам, членам семьи и патронимии мыть и обряжать покойника запрещалось. Запрет объясняют тем, что умерший прежде всего причиняет зло родственникам и “может рассердиться, что сами одевают, несут на кладбище и хотят скорее похоронить”⁴³. В последнее десятилетие встречаются случаи, когда и родственники обмывают покойника, а дети — родители. Это часто бывает вызвано чрезвычайными обстоятельствами или отсутствием подходящих людей, но не всеми эта новация расценивается положительно. Как правило, мыть приглашали трех человек, каждый выполнял определенные функции и обозначался особым термином. Обмывать и прикасаться к покойному назначали пожилого и наиболее опытного человека (*миськись*); второй помогал ему: переворачивал и поддерживал покойного (*беректись*); третий подавал и лил воду (*ву сётись*). У удмуртов эту процедуру также выполняли три человека⁴⁴, которые обозначались аналогичными терминами. Воду для обмывания брали только проточную, обычно из деревенского ключа или реки и эта традиция соблюдается ныне. Ведра с водой закрывали полотенцами или холстом из опасения, что ее могут испортить злые духи, а коромысло несли только на левом плече⁴⁵. Воду приносил человек одного пола с умершим и получал за это полотенца, которыми закрывали ведра. В последние годы за водой ходят члены семьи или родственники умершего.

Предметы, которыми обмывали покойного, считались нечистыми, поэтому их следовало выбросить или хранить отдельно. Одежду и постель сжигали на берегу реки, но всегда ниже расположения населенного пункта или на огороде, но так, чтобы дым не шел на деревню. В последнее десятилетие появился обычай хранить в семье нательный крест, одежду умершего и мыло, которым его обмывали. Эти предметы наделяют лечебными свойствами и используют в качестве оберегов от несчастий, тюрьмы и судебных тяжб. Обычай приписывать сакральные свойства предметам, связанным с обмыванием покойного, встречался и у других народов. К примеру, коми приписывали целебные качества мылу, оставшемуся от мытья покойника, и применяли его как средство от ревматизма⁴⁶. Карелы

этим мылом лечили кожные заболевания детей, использовали как оберег для скота от медведей, выводили клопов⁴⁷

Покойника обмывали на досках, положенных наклонно на две скамейки и покрытых тряпьем или старой одеждой; в ногах ставили ведро для стекающей воды. Приспособление устраивали в избе под матицей, покойного клали головой к красному углу, ногами к двери. Обычай обмывать умершего на досках — относительно позднее явление. У бесермян еще во многих селениях до конца 1950-х годов, а в некоторых — до начала 1970-х, использовали для этого специальное приспособление (*кӧр*). Оно встречалось нескольких видов: из цельного куска березовой или липовой коры; из березовой и липовой коры, сшитой между собой корнями или лыком; колоды, выдолбленной из дерева. Приспособление, схожее по форме, встречалось и у соседей бесермян — чепецких татар и называлось *юа торган такта* (доска, на которой моют), *тагарак* (корыто)⁴⁸. Колоду, выдолбленную из цельного куска дерева, бесермяне обычно держали одну на всю деревню и она хранилась в доме, где прошли последние похороны. Например, в селе Юнда употребляли именно такую колоду до начала 1980-х годов. С обеих сторон для переноски она уже имела ручки из скрученной проволоки, а из-за ветхости дно колоды было оббито листами железа.

Приспособления из коры, то есть менее прочного материала, готовили только к обмыванию, а затем выбрасывали вместе с другими предметами в специальное место за деревней — *кӧр куян* (место, куда выбрасывают кору)⁴⁹. В последние годы у бесермян для обозначения подобного места появилось еще одно название — *ведра куян* (место, куда кидают ведра); сюда стали выбрасывать и ведра, в которые собирали воду при обмывании. Традиция обмывать умершего на лубе прежде повсеместно встречалась у многих поволжских народов⁵⁰, имелись и специальные места за пределами деревни, куда бросали щепки и стружки от гроба, предметы для обмывания⁵¹. Подобное место (*кур куян*) имелось и у удмуртов⁵², северные удмурты его еще называли *шелеп куян* (место, куда бросают щепки), так как туда выбрасывали и стружки от гроба. Здесь не разрешали трогать и подбирать вещи, даже проходить мимо без особой необходимости. Бесермяне считали, что “место может схватить”, а человек заболеть; в случае болезни туда приносили крупу, кусок хлеба; возвращаясь с кладбища, совершали жертвоприношения (д. Гулекшур).

О том, насколько важное место в религиозных представлениях занимает почитание предков и умерших, свидетельствуют одежда и

особая тщательность, с которой обряжали покойного и собирали его в последний путь. Современная погребальная одежда (*кулон дись*) преимущественно состоит из покупных вещей, лишь некоторые предметы шьют сами. Пожилые женщины заранее готовят одежду для себя и мужа, а также вещи для раздачи родственникам, обмывальщикам, гробовщикам и тем, кто будет копать могилу. Обычно они заранее разъясняют своим близким, кому и какие вещи предназначены, хранят их отдельно в сундуке или узлах. Стариков еще хоронят в традиционной одежде, особенно женщин, которые свои свадебные (традиционные) платья хранят в качестве погребального наряда. Этот обычай сохранился в верховьях Лемы (деревни Абашево, Шамардан, Усть-Лем, Ворца, Логошур, село Ежево). Традиционная погребальная одежда отличалась от повседневной цветом и способом изготовления: отдавали предпочтение тканям светлых тонов; шили особым способом – держа иглу от себя, не делали узлов. Аналогичным приемом шили погребальную одежду удмурты⁵³, коми⁵⁴, русские⁵⁵. Полный комплект у женщин состоял из платья, теплой кофты, нижнего белья, чулок, штанов, шерстяных носок и варежек. Женщине на голову повязывали светлый платок, пожилой – два. Мужчине готовили рубаху, пиджак, нижнее белье, брюки, шерстяные носки и варежки. В любое время года на мужчину надевали шапку, но в заранее подготовленный комплект она не входила: при погребении использовали ту, что носил при жизни. В последние годы ее кладут в гроб или надевают перед выносом. Возможно, у бесермян прежде существовал обычай хоронить в зимней одежде, как, например, это было принято у удмуртов⁵⁶, ныне сохранилась лишь традиция сопровождать умершего теплыми вещами: шапкой, шерстяными носками, рукавицами, теплым бельем. В качестве погребальной обуви использовали специальные лапти: без двойного плетения на подошве, но в последнее десятилетие их используют только при погребении стариков, следуя их пожеланиям. Наиболее распространенной и общепринятой обувью в последние два десятилетия стали тапочки. Легкую обувь используют исключительно из соображений удобства для умершего: “чтобы легко ходилось на том свете”, “в другой мир дорога дальняя, чтобы легко шагалось”

В похоронно-поминальных обрядах шире, чем в родильных и свадебных, представлена христианская православная обрядность и атрибуты погребального ритуала. Православная церковь внесла в традиционное погребальное снаряжение христианскую символику. За-

ранее приобретали шейный крестик, налобный венчик и покрывало с христианской символикой, подорожную молитву. Широкое функционирование христианской атрибутики, участие в похоронно-поминальных обрядах служителей церкви отмечалось в приходских селах и близлежащих к ней деревнях. С закрытием церковей наметилась тенденция к более редкому использованию православного погребального инвентаря, который с этого времени встречается эпизодически и преимущественно при погребении стариков.

Пожилые и одинокие люди готовили материал для гроба — *корос* (колода), *корка* (дом), *гороб* (рус.: гроб), но заранее сколачивать гроб и крест было не принято. В последние два десятилетия повсеместно гроб оббивают тканью и готовят только после смерти, обычно во время обмывания умершего. Мастерить гроб приглашали односельчан. Особой платы гробовщикам не полагалось, их угощали обедом, а в день похорон одаривали кисетами, в последние годы — полотенцами. Дно гроба покрывали березовыми вениками, древесной стружкой или куделью, а сверху закрывали белым домотканым холстом, в последние годы — белым ситцем. Если умерший при жизни любил париться, то на дно гроба стелили веники, так как полагали, что “они пригодятся на том свете ходить в баню”⁵⁷. В изголовье клали небольшую подушку, набитую листьями березового веника, ватой или ветошью, а наволочку шили из белого ситца, на ее лицевой стороне в нижних углах нашивали два черных креста. Умершего накрывали холстом или белым ситцем, в последние годы для этого используют тюль белого цвета. Если покойного обмыли, а гроб еще не готов, то его клали на постель или скамью, а уже потом в гроб, для этого приглашали уважаемых людей и мужчин из одной патриимии с умершим⁵⁸. Гроб ставили в избе, при этом покойного клали головой к двери, ногами к красному углу, в руки вкладывали носовой платок, а перед выносом подорожную молитву. По краям гроба ставили свечи, две у изголовья, одну — в ногах, их зажигали во время прощания с покойным. Руки и ноги умершего связывали лыковыми завязками или тесемками и снимали их лишь перед выносом. Впоследствии эти завязки использовали в качестве оберега от суда и тюрьмы, а также от несчастий в дальней дороге. Обычно завязки отдавали мужчинам, которые носили их при себе, пришив к плечевому шву с внутренней стороны одежды⁵⁹.

Полагали, что пока умерший находится в избе, его следует “кормить”, поэтому на стол сразу после его обряжения ставили хлеб, тарелку каши и чашку чая. Однако, как показали материалы, пища

предназначалась не только покойному, но и всем умершим, которые, как уже отмечалось, “приходили” за ним и “находились” в избе до его погребения: “Стол во время похорон не следует держать пустым. На него ставили брагу, квас, хлеб или кашу. Душа покойного не должна голодать, все умершие; что пришли за ним, тоже едят”⁶⁰. Именно для них в красном углу развешивали полотенце, чтобы они могли утереть себе лицо и руки. Обычай вешать полотенце во время похорон встречался и у удмуртов: оно предназначалось для души умершего, чтобы та “умылась и утерлась”⁶¹. Коми полагали, что душа умершего находится в течение сорока дней в доме и обитает именно в этом полотенце⁶². В погребальных обрядах русских полотенце также служило вместилищем душ⁶³. Полотенце и пищу не убирали до поминок сорокового дня, но содержимое чашек периодически обновляли, однако в последние годы посуду с пищей держат не весь срок, а выставляют каждый раз в дни поминок.

В приходских селах и близлежащих к ним деревнях покойного после обряжения отвозили в церковь, где отпевали и на третий день хоронили. Возможно, именно с этим явлением у бесермян бывшего Ежевского прихода после закрытия церкви связан обычай выносить гроб на следующий день в сени или амбар, а прощание устраивать уже в ограде или в сенях. Говорят, что если нарушить этот обычай и гроб вновь занести в дом, то в семье будет очередной покойник. В других локальных группах гроб принято оставлять в избе до похорон. Прежде в удаленных от церкви селениях покойного держали в доме, а христианские обряды совершали перед погребением, для чего специально останавливались перед церковью. Как пережиток этого обычая в современном погребальном обряде следует рассматривать традицию останавливаться с гробом около недействующего здания церкви или на месте, где она некогда стояла. Обычай отмечен у бесермян и удмуртов, которые хоронят на погосте в селах Пышкет, Ежево. Похороны принято устраивать через одну или три ночи, но не через две, так как существует поверье, что в семье будет второй покойник. Обычай объясняют еще и тем, что “умерший должен побыть дома и попрощаться с родными”

С момента смерти и до похорон покойного не принято оставлять одного. Днем около гроба находились родственники, а к вечеру и на ночь “караулить покойника” (*шей възманё / уй пукёно*) приходили односельчане. Обычай приглашать посторонних людей связан с поверьем, что умерший представляет опасность прежде

всего для родственников⁶⁴. На ночь гроб закрывали, а на крышку клали топор, чтобы ее “не смог открыть” Шайтан, который, как полагали, мог потревожить умершего.

Приглашать на похороны не принято, о назначенном дне оповещали лишь дальних родственников. Обязательно приходили семьи, принадлежащие к одной патронимии с умершим. В день похорон все собирались к полудню, с собой приносили продукты и домашние хлебные изделия для поминального стола. Этот обычай являлся не только выражением взаимопомощи; согласно верованиям, принесенные продукты предназначались как покойному, так и всем умершим: “С пустыми руками на похороны не ходят, иначе умершие старики рассердятся и скажут, что держат их на том свете голодными”⁶⁵. Хлеб и блюда, что приносили участники похорон, как правило, выставляли после возвращения с кладбища уже на поминальное застолье. Семья покойного и близкие родственники несли корзины с поминальной пищей на кладбище.

Участники похорон обходили гроб, а прощаясь с умершим, давали свои напутствия и пожелания: “На этом свете хорошо жил и на том свете также живи!”; “На этом свете счастья не видел – будь счастлив на том свете” Пожелания зависели от причины смерти, возраста умершего и его жизненного пути. Ребенку обычно давали напутствие быть послушным: “Инмар тебя обратно взял. Будь на том свете счастлив и слушайся стариков”; “Пусть на том свете за тобой старики присмотрят” Во время похорон, не принято громко плакать, более того, – следили, чтобы слезы не попали в гроб. Иначе жизнь умершего в загробном мире будет тяжелой, а в его “доме” всегда будет сыро и влажно. Обойдя гроб и попрощавшись с покойным, проходили к двери, но из избы никто не выходил. Необходимо отметить очень важный момент: во время прощания раздавали через гроб по три нитки длиной в пятьдесят-шестьдесят сантиметров, связанные узелком или сплетенные в косицу, иногда давали и одну нить. У бесермян из деревень Филимоново, Тылыс, Истошур еще в середине XX столетия раздавали и небольшие лоскутки холста. В современном обряде льняные нитки раздают в том случае, если они еще имеются в доме, но обычно их заменяют покупными хлопчатобумажными, нарезанными необходимой длины, заплетенными в косицы или перевязанными. Если по каким-либо причинам нитки не раздавали всем участникам похорон, то их обязательно давали кому-либо из обмывальщиков или стариков (с.Ежево). Нитки символизировали дорогу в загробный мир: ”по

ним умерший на тот свет переходит” (*Синӧс сѣто, кулэм мурт синӧсти вӧйже*)⁶⁶. Подавая нитки через гроб говорили: “Пусть дорогой ему будут. Умершие на том свете его примут” (*Серес мед луоз. Мед пересъёс доразӧ басьтозӧ*); “Пусть дорога будет прямой, как нитки” (*Сересэз синӧс кадъ шонер медло*).

Покойного выносили из избы вперед ногами и сразу закрывали дверь, а спустя некоторое время, из избы выходили участники похорон. У бесермян верховьев Лемы с умершим прощались в ограде и за гробом закрывали ворота, а похоронная процессия в это время находилась в ограде. Обычай закрывать двери вслед за гробом объясняется стремлением отгородить себя от умершего, избежать в доме новой смерти. С этой же причиной связан запрет возвращаться обратно в избу, уже отправившись с похоронной процессией. Лица, боявшиеся умершего или бывшие с ним в конфликте при его жизни, сразу после выноса садились на скамью, где стоял гроб, или смотрели под телегу, на которой везли покойного. Из опасения, что умерший будет сниться и пугать, запрещалось смотреть вслед уходящей процессии.

Гроб несли мужчины – односельчане, не состоящие в кровном родстве с покойным. Первому встречному подавали кулек с выпечкой, вареным яйцом и несколькими монетами; в некоторых случаях мешочек заносили по пути к какому-либо пожилому человеку. Считали, что пища и деньги непременно попадут к умершему. Обычай “первой встречи” имеет широкое распространение у многих народов: удмурты первому встречному давали мешочек с монетой, маслом, хлебом и медом⁶⁷, русские – хлеб, чтобы принявший его помолится за умершего⁶⁸. Похоронная процессия двигалась на кладбище пешком, но если оно находилось далеко, то гроб несли на руках до конца деревни и здесь клали на телегу. Следуя по деревне, трижды останавливались, чтобы умерший простился со своим домом, родственниками и односельчанами: первый раз на месте, где заканчивалась территория усадьбы, затем в конце улицы и в конце деревни; если хоронили замужнюю женщину, останавливались около ее родительского дома. Снова стояли перед воротами кладбища, здесь здоровались с умершими, а родные покойного “оповещали” их о том, кого хоронят и просили разрешения войти. Как отмечалось, родственников хоронили вместе, поэтому подойдя к их могилам, еще раз следовало поздравиться с ними.

Перед погребением гроб ставили на плахи, перекинутые через могилу, и еще раз открывали, чтобы “умерший в последний раз

посмотрел на белый свет” (*дунне вёлö мед адзоз на*)⁶⁹. Участники похорон обходили гроб и вновь желали покойному благополучной и счастливой жизни в загробном мире. В момент прощания и опускания гроба в могилу исполняли погребальный напев (*вачекон крезь / шей келян крезь*), который, по мнению исполнителей, сопровождал переходу в загробный мир. Исследователь музыкального фольклора бесермян А. П. Шаховской при изучении традиционных напевов отмечал существование запрета на его исполнение вне обряда, отказ объясняли тем, что песней можно потревожить души умерших⁷⁰. Традиция погребального пения постепенно утрачивается и уже не всегда можно услышать напев во время обряда, даже несмотря на то, что именно похоронно-поминальные напевы более длительное время бытовали в семейных обрядах бесермян. Традиция погребального пения с припевными словами и импровизированными текстами (*шай выл мадь, ватон крезь*) встречалась и у соседей бесермян — северных удмуртов⁷¹.

В могилу кидали несколько монет, считали, что они потребуются умершему на том свете купить дом. После опускания гроба в могилу еще бросали по горсти земли, чтобы покойник не пугал, но к могильной земле не прикасались голой рукой, а лишь рукавом платья, краем фартука или варежкой. Первую лопату с землей бросали напротив груди покойного, “чтобы земля приняла”⁷². Могилу копали утром в день похорон, так как пустую яму запрещалось оставлять на ночь, а также без присмотра, чтобы ее не осквернили Шайтан и злые духи⁷³. Если приготовив могилу все же уходили с кладбища (обычно зимой), то в ней оставляли железный предмет, как правило, лопату или топор. Готовить могилу приглашали троих или пятерых человек, но количество приглашенных зависело от времени года и качества грунта. За оказанную помощь они получали полотенца и участвовали в поминальной трапезе.

Наконец, необходимо отметить и особую конструкцию погребальной ямы. В ней устраивали специальное сооружение *плать* (полати): по углам ямы ставили деревянные стойки, на которые вдоль короткой стены клали перекрытия и сверху устраивали бревенчатый или дощатый настил. Между крышкой гроба и настилом оставалось пустое пространство до полуметра высотой. Под гроб клали еще несколько перекладин, особенно если грунт был сырой. Обычно сооружать перекрытие над гробом объясняют стремлением предохранить покойника от соприкосновения с землей, иного объяснения установить не удалось. На севере Удмуртии подобные мо-

гильные конструкции встречаются и у русских, и у удмуртов⁷⁴. В последние два десятилетия отмечается новация в способе их сооружения: вертикальные стойки заменяют заплечиками — земляными выступами вдоль длинных стен ямы, на которые кладут настил. Гроб опускают на полотенцах, затем, разрезав их, подают через могилу тем, кто нес и опускал гроб.

Сразу в день похорон устраивали надмогильное сооружение — крест или памятник (*юбо, корест*). В последние годы вместо деревянных крестов ставят кованые железные или спаянные из металлических труб небольшого диаметра. Металлические тумбы с крестом и звездой появились в последние два десятилетия, но часто на могилах детей и стариков по-прежнему ставят деревянные кресты; к надмогильным сооружениям прикрепляют фотографии, таблички с фамилией и датами жизни умершего. Могильный холмик поправляют и укрепляют дерном перед годовыми поминками.

Первую поминальную трапезу устраивали сразу после погребения. На холмик стелили скатерть и раскладывали принесенные продукты — хлеб, пироги, вареные яйца, мясо. Кусочки от каждого блюда оставляли на могиле, лили на землю вино или квас, поминальную пищу клали и на могилы родственников с просьбой принять умершего и позаботиться о нем. Вот как описал этот обряд Н. П. Штейнфельд: "После похорон бесермянина родственники его остаются на кладбище, едят на свежей могиле хлеб и поминают при этом всех остальных умерших родственников, приговаривая по адресу только что погребенного "живи хорошо на том свете; приходи сейчас кушать с нами; не имей злобы на нас и не вреди ни нам самим, ни скотине нашей"⁷⁵. После погребения на кладбище не задерживались, возвращались обратно и устраивали поминальный обед дома. Родственники уходили с кладбища в последнюю очередь, попрощавшись с умершим, просили его не сердиться, что оставляют одного. Уходя с кладбища, запрещалось оглядываться.

К возвращению похоронной процессии в избе покойного готовили стол, мыли полы и топили баню. Обычно это выполняли пожилые женщины, чаще всего из односельчан. Очистительные обряды и особенности приготовления поминального застолья требовали от них знания обычаев, поэтому помогать оставались и старики. Мыть в избе начинали вскоре после выезда похоронной процессии из деревни, при этом пол мыли только по направлению к двери. К очистительным элементам обряда относится обязательное посе-

щение бани всеми участниками похорон, но в настоящее время, особенно при многолюдных похоронах, он соблюдается не всегда. В баню идут лишь члены семьи, а остальные моют руки и умывают лицо перед тем, как войти в избу.

К поминальному застолью готовили мясной суп, ячневую кашу на мясном бульоне (*жсук*). Во время трапезы не пользовались ножами и вилками, чтобы не поранить душу умершего, которая по народным верованиям “присутствует” во время застолья. Женщины и мужчины сидели по разные стороны стола, но если за столом умещались не все, то вначале усаживали мужчин, а затем женщин. Перед началом трапезы приглашали покойного и всех предков. Умершему вновь желали счастливой жизни в загробном мире, просили заботиться о живых и ставили для него пищу. Во время трапезы вспоминали покойного, пели его любимые песни, в том числе – похоронные и поминальные напевы. В завершение застолья разливали чай. Кутью и овсяный кисель, которые принято ставить у русских и северных удмуртов как обязательное завершающее блюдо в день похорон, у бесермян не подают. Современная поминальная трапеза сохранила традиционный застольный этикет и сервировку стола: блюда ставят в общих чашках, спиртные напитки подают из одной рюмки.

После поминок на следующий день вновь топили баню, тщательно мыли в избе, стирали вещи покойного. Родственники умершего соблюдали траур: не принимали гостей, им запрещалось веселиться, в течение года в семье не устраивали свадеб. Следует отметить, что особая траурная одежда у бесермян не сложилась, однако вдовы в первое время после похорон не носили традиционных украшений и яркой одежды. В последние два десятилетия женщины среднего возраста в день похорон надевают одежду темных тонов и черные платки.

§2. Обряды поминального цикла

Поминальные обряды включали частные поминки, устраивавшиеся в течение нескольких лет после смерти конкретного человека, и календарные – по всем умершим родственникам и предкам. Основу частных поминок составляли поминальные трапезы с участием родственников и односельчан, с предварительным посещением кладбища и приглашением покойного к застолью. Поминки и

поминальное застолье в честь определенного умершего называли *ви́ро* / *ви́ро карон* (совершать жертвоприношение), *шо́д карон* (готовить суп), *шо́д* (суп). Отсчет поминальных дней велся ночами и неделями, как это было принято и у удмуртов⁷⁶, соответственно справляли поминки через три ночи (*кунь уй*), одну неделю (*арня шо́д*), три недели (*кунь арня*), шесть недель (*куать арня*) или сорок ночей (*нюльдон уй*), полгода (*жо́но ар*), год (*ар шо́д*), три года (*кунь ар*). Аналогичные поминальные дни существовали и у других народов Поволжья⁷⁷. Как было отмечено, у бесермян существуют представления о том, что душа умершего находится среди людей в течение шести недель, то есть до поминок сорокового дня, а затем отправляется в загробный мир; а также, что она навсегда покидает этот мир только по истечении последних поминок, то есть через три года после смерти. У удмуртов также отмечены представления, что душа покойного достигает загробного мира как через сорок дней, так и после совершения годовых поминок⁷⁸.

Все частные поминки имели одинаковую последовательность, порядок обязательных действий и обрядов. Поминки устраивали в ближайшую субботу за несколько дней до необходимого срока, но ни в коем случае не в день смерти или после даты смерти. Обычай связан с верованием, что умершие заранее ждут поминальной пищи: опоздать с проведением поминок или провести день в день — значит вызвать недовольство и гнев умерших, которые “могли решить” что о них забыли. Считали, что “умерший, не дождавшись предварительного приглашения, потом не придет на свои поминки”⁷⁹. Исключением являются лишь поминки через три ночи и неделю (девять дней) после смерти, которые достаточно сложно приурочить к субботе, и они обычно проходят в кругу семьи и близких родственников. Накануне назначенного дня топили баню, вся семья мылась и “приглашала” умершего попариться перед собственными поминками. Выходивший из бани последним ставил на полок таз с водой, клал мыло, мочалку и веник, затем поддавал пар и еще раз приглашал покойного, а вместе с ним всех предков: “*Я тэнь то́нод мучо эсти́м, ло́к мисьтасько́но-парисько́но. Аско́ поминкаед. Ти́ но анайёс-атайёс, вичак пересьёс ло́ктэ мисьтасько́но-парисько́но*” (Вот для тебя баню истопили, приходи мыться, париться. Завтра твои поминки. И вы отцы-матери, все старики, приходите мыться-париться)⁸⁰. Этот обычай соблюдается и ныне. Он встречался у мордвы, марийцев и удмуртов⁸¹. Бесермяне приглашают в баню предков и недавно умерших и накануне календарных

праздников и обрядов, особенно перед Пасхой, началом святочной недели, как это было принято и прежде.

В день поминок выпекали хлеб, закалывали жертвенное животное, а перед обедом с поминальными блюдами шли на кладбище “приглашать покойного на суп” Подойдя к кладбищенским воротам, здоровались со всеми умершими, затем около могилы оповещали покойного о цели визита, приглашали на поминки в его честь. Здесь устраивали поминальную трапезу, раскладывали на могиле поминаемого и всех своих родственников кусочки от принесенных блюд, а перед возвращением вновь обращались с приглашением: “*Айда мёном ни гуртэ шёдмес сиёно*” (Пойдем с нами домой есть наш суп)⁸². К вечеру собирались родственники и участники похорон; они приносили с собой домашнюю выпечку, вареное мясо, самогон или водку. Утром следующего дня все вновь собирались, чтобы “проводить” покойного. В последние годы обычно “провожают” только члены семьи и пожилые люди. Отмеченная последовательность в проведении частных поминок сохраняется и ныне.

Следует заметить, что каждые поминки имели некоторые особенности, связанные с представлением о постепенном переходе души в загробный мир. Первые поминки устраивали на третий день после смерти (*кунь уй*), в день похорон, и сопровождали обязательным закалыванием жертвенного животного, обычно птицы: мужчине жертвовали петуха, женщине — курицу. Птицу закалывали и на поминки через семь (девять) дней и три недели. Имеются некоторые сведения, что в поминки на третий и седьмой (девятый) день приглашали муллу. “На третью ночь после смерти в доме умершего справляются поминки, — отмечал Н. П. Штейнфельд. — Приглашаются родные и близкие знакомые, а также мулла или тот татарин, который совершал в день смерти мусульманский обряд, — и все едят за столом кашу, а затем расходятся по домам”⁸³. С середины XX столетия этот обычай соблюдается на поминках стариков. Как правило, в современном обряде ограничиваются чтением молитвы в доме муллы, которому относят продукты и небольшую сумму денег.

Особое значение придавали поминкам через шесть недель (*куать арня / куать арня шёд / нюльдон уй*), которые всегда совмещали с ближайшей к этой дате субботой. Если на все предыдущие поминки собирались только родственники, то на поминки сорокового дня приходили все, кто был на похоронах. Накануне поми-

нок, в зависимости от семейного достатка, для умершего совершали жертвоприношение: мужчине закалывали бычка, барана или петуха, женщине – телку, овцу или курицу. Во время жертвоприношения и перед поминальной трапезой вновь приглашали поминаемого и всех предков к застолью. На стол для покойного ставили тарелку с кашей и мясом жертвенного животного, хлеб, спиртные напитки, чашку с чаем. Родственникам и участникам похорон подавали “на помин” одежду, головные платки, полотенца, отрезки тканей; у соседей бесермян – северных удмуртов – их раздают в день похорон через гроб. Обычай бесермян раздавать одежду на сороковой день связан с представлением, что умерший только шесть недель ходит в своей погребальной одежде. Полагали, что вещи, которые раздавали участникам поминок, предназначаются умершему и непременно окажутся у него, как и пища, что была на столе в этот день. Сохранение этой традиции и ныне объясняют следующим образом: “Чтобы на том свете умерший после похорон не ходил голым, на поминках через шесть недель раздают одежду, и он ее на том свете получает. Одежда, в которой он похоронен, только на шесть недель. Она к этому времени изнашивается и снова требуется новая”⁸⁴. Это подтверждают и слова, которыми сопровождали вручение предметов: “*Сояз дуннеён дисен-кутэн медло. Меддам вожьяськё. Меддам кёммё*” (Пусть на том свете в одежде и лаптях будет. Пусть не сердится. Пусть не мерзнет.); “*Кияз-пöдаз мед усёз*” (Пусть в его руки-ноги упадет); “*Сопап дуннеён голик медам вельтö*” (Чтоб не ходить ему на том свете раздетым). Если умерший – мужчина, раздавали мужские вещи, если женщина – женские. На поминках ребенка раздавали детскую одежду, полотенца и платки, считали, что “ребенок тоже ждет своей доли” (*пинял но пайзэ вите*). В последние два десятилетия все чаще встречается обычай давать предметы, которые могут пригодиться в быту, поэтому на поминках ребенка в основном раздают полотенца и платки, но детскую одежду все же стараются дать тем, у кого есть дети, чтобы поминаемый ребенок “получил” и одежду. С недавних пор входит в обычай раздавать новые вещи, преимущественно отрезки тканей, полотенца, платки; слегка поношенную одежду поминаемого раздают лишь близким родственникам и пожилым.

У бесермян не встречался обычай выбирать “заместителя” поминаемого, который бы играл его роль во время поминок, как это, например, было у мордвы и марийцев⁸⁵. Полагали, что он сам находится в доме, к нему обращались во время застолья, просили

остаться переночевать. Однако самая важная роль на этих поминках отводилась обмывальщикам; по народным представлениям, уважение и почтение, оказываемое по отношению к ним, распространялось и на покойного. Считали, что в первую очередь он получает вещи и пищу, которые принимали обмывальщики. В поминки сорокового дня им давали обязательный набор предметов, состав которого не изменился и в современном обряде. Обмывавший покойного (*миськись*) получал полный комплект одежды, включавший также головной убор, нижнее белье, носки, обувь. Этот обычай, достаточно устойчивый к новациям, объясняли следующим образом: “Именно одежду, что раздавали обмывальщикам, покойный получал на том свете. Поэтому им подают всю одежду, в которой ходит человек, а не дашь что-либо — то умерший останется без этой вещи, будет снится и просить ее”⁸⁶. В настоящее время, если поминки справляются по старику, то обмывальщику могут дать лапти и онучи, традиционную одежду. Стараются, чтобы эти вещи соответствовали вкусам и потребностям умершего, поэтому считается вполне этичным, если обмывальщики получают поношенную, но еще добротную одежду покойного. Второму обмывальщику (*беректись*) также давали полный комплект одежды или, чаще всего, половину того, что предназначалось первому. Подававшему воду (*ву сётись*) давали ложку, чашку с кашей и что-либо из одежды. Полагали, что умерший получал и посуду и пищу, поэтому подавая их подчеркивали: “*Сибёнэн-юонэн сопал дуннеён мед луоз ни!*” (Пусть на том свете с едой и питьем будет!). Если семья не могла раздать каждому обмывальщику по полному набору одежды, то один комплект распределяли между всеми тремя, но при этом не забыв ни одной вещи. Участники поминок уносили полученные предметы домой лишь на следующий день, когда приходили проводить умершего и участвовали в прощальном застолье, но в последние годы этого обычая придерживаются только близкие родственники и пожилые; остальные уносят вещи сразу, при этом оставляют на ночь в сенях, так как считают, что только в этом случае “умерший сможет получить предназначенное ему”⁸⁷.

Утром следующего дня поминаемого в последний раз “кормили” перед обратной дорогой, но особых блюд не готовили: на стол ставили оставшиеся с предыдущего дня, в некоторых семьях еще пекли лепешки. После непродолжительного застолья все вставали из-за стола, а старики выходили с хлебом в сени, чтобы проводить покойного. Около дверей прощались с ним и произносили слова

напутствия: “Сюрэсэд берлань капчи медло” (Пусть твоя обратная дорога будет легкой); “Десь мед кошкоз, десь мед суюяз кӧллӧз” (Пусть хорошо возвращается, пусть хорошо в земле лежит). Просили прощения за все, что могло не устроить его на поминках: “Вождэ эн вай, марке озь ке эй вал” (Не сердись на нас, если что не так было). Обычай провожать умершего как обязательный обряд, сохранился у бесермян правобережья Чепцы, верховьев и среднего течения Лемы.

В конце XIX – начале XX столетий на поминки сорокового дня приглашали муллу или татарина, умеющего читать Коран. “...Опять зовут родных и знакомых, режут скотину и угощаются в память умершего, – отмечал Н. П. Штейнфельд, – каждый из гостей приносит с собой по караваю хлеба. Приглашается опять татарин. Он читает молитву, испрашивая у Аллаха вечного рая умершему. После этого хозяева дарят татарину шкуру зарезанного для поминок животного и один пуд ржи, а от собравшихся гостей он получает по куску хлеба от каждого. Затем все садятся за стол. Подается каша с маслом и вареное мясо. После поминок гости расходятся, а татарин остается ночевать. На другой день ему устраивается завтрак и он уезжает домой”⁸⁸. С середины XX столетия этот обычай перестали соблюдать, ограничиваясь лишь визитом к мулле, либо отправляли ему продукты с кем-либо и просили прочитать необходимые молитвы.

На поминки, устраиваемые через полгода и год, снова приглашали всех участников похорон; в последние годы отмечается тенденция проводить их в кругу семьи.

Через три года справляли последние поминки: *кунь ар / кунь ар шӧд / йӧр-пӧд сӧтон*, которые еще называли *дуа / два карон*. Этимологию этого термина пожилые информаторы объясняют так: на эти поминки приглашали муллу, который читал молитвы (*дуа / два карэ*). Обычай был утрачен уже в первые десятилетия XX столетия, поэтому они ссылались только на воспоминания, полученные от старшего поколения. Важнейшей частью поминок был обряд *йӧр-пӧд сӧтон* (жертва головы и ног), заключающийся в совершении обязательного и последнего жертвоприношения умершему: мужчине – лошади, женщине – коровы. Выбор животного объясняется тем, что “мужчине потребуется лошадь, а женщине-стряпухе – корова”⁸⁹. Чтобы умерший получил целое животное, кости не рубили, а лишь расчленили в суставах. Поминки продолжались три дня и на них приезжали все участники похорон, как бы далеко они не жили. После застолья ближе к полуночи, голову и кости жертвенного жи-

вотного складывали в лукошко и на санях, а летом на телеге, отвозили в сторону кладбища. Если умерший был мужчина, то везли мужчины, а если женщина – только женщины, но обязательно пожилые. При этом пели особые напевы, но, к сожалению, они не сохранились. Однако, участвовавшие в обряде отмечали, что “пели весело, как на свадьбе” Пожилым людям, увозящим кости жертвенного животного, желали счастливой дороги, просили их передать приветы своим умершим родственникам, а затем заходили в избу и ждали их возвращения. К сожалению, не удалось выяснить, как поступали с костями животного и что устраивали на кладбище, так как в обряде участвовали только пожилые люди, а обряд перестал соблюдаться со второй половины столетия. Дождавшись возвращения стариков, с ними здоровались, подавали руку и встречали, как приехавших с дальней дороги, расспрашивали о поездке, о своих умерших родственниках и покойном. Приехавшие отвечали, что дорога была удачной и животное передали умершему, а затем мылись в бане. После этого все расходились, лишь дальние родственники разъезжались на следующий день. Со второй половины XX столетия у бесермян Юкаменского района последние поминки по умершему проходят как и другие поминальные застолья; но в меньшей степени обряд изменился у бесермян Глазовского и Балезинского районов, сократились лишь сроки его проведения: он проходит в течение одного или двух дней. Вместо лошади и коровы закалывают барана или овцу, иногда бычка или телочку. Кости жертвенного животного складывают в корзину и относят к кладбищу, где подвешивают или оставляют около специальной ели – *дуа кӧз / два карон кӧӧ* (ель, под которой совершается молитва), иногда около входа на кладбище. Кроме костей, в корзину складывают небольшую чашку, ложку, несколько монет, лоскут некрашеного холста или белого ситца в качестве скатерти для умершего. У бесермян деревень Гурзи, Близ-Варыж, переехавших в начале 1970-х годов в удмуртские населенные пункты Коротай, Курегово, появился обычай оставлять корзину с костями жертвенного животного за деревней или огородами, так как кладбище находится далеко. Подобный обряд *йыр-пыд сётон* в честь умершего был известен всем группам удмуртов; его совершали с обязательным жертвоприношением лошади – для мужчины, коровы – для женщины и не ранее, чем через год после смерти⁹⁰. До настоящего времени этот обряд сохранился у южных удмуртов.

По представлениям бесермян, повсеместно бытующим и сейчас, в загробном мире умершие могли испытывать нужду в одежде

и пище. О голоде или необходимости в некоторых вещах (одежде, обуви, орудиях труда) они сообщали своим родственникам в снах, особенно это касалось умерших недавно. Если видели во сне мужчину-покойника, то давали какому-нибудь старику табак или махорку; когда умерший снился голым, то пожилым людям или родственнику, но одного пола с умершим, давали одежду. Передавая эти предметы, говорили: “*Аяз мед усѣз*” (Пусть перед ним упадет); “*Аяз мед луоз*” (Пусть перед ним будет); “*Медаз ранзö*” (Чтоб не нуждался). Обычно эти вещи передавали во время поминок через могилу умершего, но если покойник снился босым или без варежек, то эти предметы старались дать, не дожидаясь поминок. Если покойный приснился голодным или просил определенное блюдо, то в семье готовили выпечку и относили кому-либо из односельчан или родственников, пожилым и старикам на помин.

Календарные поминки по всем умершим с посещением кладбища и трапезой на могилах устраивали несколько раз в год в определенные дни. Несоблюдение цикла обязательных жертвоприношений и поминок, согласно народным представлениям, могло послужить причиной для недовольства умерших или даже их враждебного отношения. Они могли наслать на своих родственников, а иногда и на всю деревню, болезни, несчастья, слабый приплод скота, мор и неурожай. Согласно поверьям, если отказать им в обязательных жертвоприношениях и не закалывать птицу или скот, домашнее животное непременно погибнет, заболит или потеряется в лесу. Все семейные и хозяйственные неудачи, болезнь и мор скота, если их причину объясняли гневом предков и недавно умерших родственников, обозначали термином — *кõштер*.

Под влиянием православной церкви в XX столетии поминки у бесермян уже были приурочены к праздникам православного христианского календаря: кладбище посещали во вторник на Фоминой неделе — *укмõстой поминкá* (поминки на девятый день). Поминки перед Пасхой назывались *тулõс поминкá* (весенние поминки). Они наряду с осенними, которые проводились в покровскую субботу и назывались *сизõл поминкá* (осенние поминки) или *покров поминкá* (покровские поминки), считались самыми важными. Кроме того, летом ходили на кладбище накануне Троицы (*тройча поминкá*), в день святых Петра и Павла — 12 июля (*гербер поминкá*), в Ильин день (*илин день поминкá*). В поминки запрещалось выполнять и начинать важную хозяйственную работу, вязать, шить, стирать и мыть полы. Если работу нельзя было отложить на

другой день, ее выполняли лишь во второй половине дня после полудня. Запрет связан с представлением, что начатое дело не будет иметь успеха, а за его нарушение предки нашьют свой гнев. Именно их гневом объясняли несчастья и травмы, полученные во время работы в дни поминок. В бóльшей степени этим правилам ныне следуют пожилые люди, но в семье в этот день не выполняют важную и трудоемкую работу.

Накануне поминок топили баню, утром следующего дня готовили выпечку, а к полудню шли на кладбище. С собой несли хлеб, наливные булочки (*тетер*), шаньги и пироги с различной начинкой, вареные яйца, мясо. Соблюдался запрет на свинину и шаньги с картофельной начинкой. Обязательной поминальной выпечкой был яичный блин (*бóльём*) с добавлением небольшого количества муки и молока, а летом – зеленого лука. Блюда календарных поминок имели сезонный характер: в весенне-летний период преобладали продукты растительного происхождения, в осенне-зимний – мясо-молочные. Летом приносили выпечку с ягодами, травами (крапивой, щавелем, борщевиком), овощами (свеклой, брюквой, морковью, репой); ягоды, зеленый горох, а в поминки на Фоминой неделе – крашенные яйца. В Ильин день всегда несли свежую баранину. Бесермяне, проживающие в бывшем приходе села Пышкет, в Ильин день голову и ноги барана еще освящали в церкви. В приходских селах до посещения кладбища заходили в церковь, чтобы освятить и поминальные блюда. К. А. Сатрапинский, отмечая эту особенность своих прихожан, писал: “ как исправят должное в церкви, отправляются на приходское кладбище для поклонения и прощения с усопшими”⁹¹. С закрытием церковей в бесермянских селах сложился следующий обычай: раз в год, преимущественно перед Троицей или Покровской субботой, пожилые ходили в села, где еще действовали церкви, и относили на помин своих умерших деньги, продукты. Иногда эти вещи отправляли со своими соседями русскими, которые более регулярно посещали церковь, особенно в праздники. Обычай обязательно раз в год ходить в православную церковь повсеместно соблюдался пожилыми еще два десятилетия назад. Иногда к посещению церкви приурочивали и заочное отпевание умершего, если его не провели в течение шести недель после похорон. Традиция закалывать перед поминками какое-либо домашнее животное сохраняется и в настоящее время. В последние годы сезонные различия в поминальных блюдах сглаживаются, приносят покупные сладости, иногда фрукты.

При поминальной трапезе на кладбище соблюдался определенный этикет, который предполагал особое поведение, темы для разговора друг с другом и “общения” с умершими. Придя на кладбище, здоровались с погребенными и сразу раскладывали на могилах поминальную пищу; затем предков и поминаемых родственников приглашали к трапезе. В качестве примера приведу текст, записанный в 1920-х годах у ежевских бесермян: “Пришли помянуть вас в день вашего праздника. Наверно, вы есть и пить хотите. Попробуйте испеченные нами шаньги, сваренное пиво. Не сердитесь на нас, дайте нам счастливую жизнь. Присматривайте за засеянным полем. Пусть стебель стоит прямо, как ивовая ветка, чтобы не переплелась ни одна соломинка. Присматривайте за нашим скотом в поле, чтобы в рот и зубы хищному зверю не попал. Не сердитесь, берегите наш скот от чашобы, болота и топей. Взрослые и маленькие, ешьте и пейте вместе. Не попадайте в беду на том свете, живите между собой без ссор и скандалов. Дайте и нам на том свете счастливую жизнь. После смерти и нас вместе поселите, не разлучайте. Берегите нас от всякой болезни и хвори, пусть нам хорошо живется на этом свете”⁹².

Эти тексты, в настоящее время, как отмечают информаторы, стали более короткими и менее поэтичными, представляют небольшие и лаконичные фразы. На поминках, как и во время поминальных застолий, было принято петь специальные напевы с импровизированным текстом *шайвёл крезь / поминка крезь*, которые являлись своеобразным диалогом с умершим, воспоминаниями о нем, рассуждениями о его жизни на этом свете и в загробном мире. Завершив трапезу на могилах своих близких, прощались с ними, затем навещали могилы остальных родственников и знакомых.

Существенной особенностью календарных поминок бесермян являлся обычай относить выпечку мулле или татарину, умеющему читать Коран, с просьбой помянуть умерших. Обычай повсеместно сохранялся до середины XX столетия, а в ряде селений бытует и в настоящее время. Наконец, до последнего десятилетия бесермянские кладбища и деревни в дни поминок посещал какой-либо старик-татарин из близлежащего татарского селения, которому подавали продукты и деньги и просили помянуть своих умерших родственников и предков. В сохранении этой традиции прежде всего были заинтересованы бесермяне: они считали, что полученные татаринам блюда непременно окажутся перед умершими.

Следует отметить еще один обряд, связанный с почитанием предков и культовых мест в окрестностях некоторых бесермянских населенных пунктов, известных как *бигер шай* (татарское кладбище), повсеместно считающихся бесермянами местами погребения их предков – первопоселенцев и основателей деревни. Эти кладбища посещали в дни общих поминок и перед началом весеннего сева до середины XX столетия (а в ряде селений – и в настоящее время). Сообщения об особом отношении бесермян к кладбищам под названием *бигер шай* приводились этнографами в конце XIX и в первой половине XX столетий⁹³. Сведения о них содержатся и в научных работах об археологических памятниках Удмуртии⁹⁴. Могильники под названием *бигер шай* расположены на севере Удмуртии преимущественно в среднем течении реки Чепца и являются памятниками IX–XIII и XVI–XVII вв.⁹⁵. Исследования, проведенные на некоторых из них, показали, что они представляют собой в основном древнеудмуртские могильники с комплексом вещей IX – XIV веков⁹⁶. По мнению археологов, название “*бигер шай*” (татарское кладбище) не отражает их этнической принадлежности, а обозначает время функционирования⁹⁷. На основе имеющегося археологического материала и лексико-семантического анализа памятников под таким названием, М. Г. Атаманов выдвинул предположение, что указанные могильники оставлены местным чепецким населением, но с течением времени стали восприниматься как чужеродные, то есть как “татарские”, а название “*бигер шай*” возникло после христианизации⁹⁸. Бесермяне считают похороненных на этих могильниках своими предками; согласно местным историческим преданиям, кладбища были заброшены после христианизации. Во время полевых этнографических исследований были собраны сведения о памятниках *бигер шай* и обрядах, проводимых на них в бесермянских деревнях Жувам, Тутаево, Турчино⁹⁹, Шамардан, селах Ежево и Юнда. Примечательно, что это наиболее ранние бесермянские селения в бассейне реки Чепца. В настоящее время кладбища представляют собой склоны или ровные площадки, преимущественно заросшие лесом. Н. Г. Первухин, специально занимавшийся изучением археологических памятников на Чепце и ее притоках, отмечал, что уже в конце XIX века памятники под названием *бигер шай*, почитаемые бесермянами и северными удмуртами, поросли хвойным лесом, на них отсутствовали рвы и валы, а следы могил были неясны¹⁰⁰. Жители некоторых населенных пунктов отмечали, что в первой половине XX столетия на от-

дельных памятниках еще были видны могильные впадины. Почитание этих культовых мест продолжается и сейчас: опасаясь гнева похороненных на них предков, там запрещается вырубать деревья, проводить земляные работы. Местные жители неоднократно подчеркивали, что эти предки являются более могущественными и поэтому требуют особого почитания. И. Н. Смирнов, отмечая отношение бесермян к таким кладбищам, писал: “В бесермянских селениях имеются, между прочим, места называемые бигер-шаи. Бесермяне считают похороненных там людей своими предками, совершают над ними поминования и молятся им, призывая их на помощь в различных житейских делах. Татары – соседи бесермян пугали их гневом этих усопших бигеров (татар – Е.П.), если они оступаются от своих мусульмано-языческих верований в пользу христианства”¹⁰¹. Прежде на отдельные кладбища приходили рекруты перед проводами в армию и бросали под деревьями монеты, чтобы похороненные на “татарском кладбище” оберегали их¹⁰². Чрезвычайные погодные условия, засуху, летний град, мор скота, пожары очень часто объясняли гневом предков. Поэтому перед началом весенних посевных работ, во время засушливого лета на эти кладбища приглашали муллу. Обычай имел достаточно широкое распространение до середины XX века, особенно, если в деревне, где есть подобный памятник, продолжали устраивать праздник выхода на посев (*акашка*), в первый день которого на этом могильнике устраивали моление с участием муллы. Перед выходом на посев на таких кладбищах проходили и поминки, чтобы похороненные там предки содействовали в хозяйственных и земледельческих работах. Описывая этот обычай у бесермян и удмуртов Ежевского прихода Н. Г. Первухин писал: “... бесермяне и отчасти вотяки окрестных деревень, приходят на эти *шаймы* поминать родителей и, рассевшись под деревьями, съедают здесь принесенное с собою из дома, яичницы (по местному названию: селянки) и кашу, запивая и то, и другое кумышкой. Каждая семья в этот день приносит сюда по три (большей частью самодельных) деревянные ложки, довольно грубо обделанных и положив в них каши, втыкает их перед началом еды в дырки, выкопанные в могилах, а затем поливает их кумышкой”¹⁰³.

Моление на “татарском кладбище” по совместному решению деревенских стариков проводили и при любых чрезвычайных ситуациях. Так, в деревне Турчино в конце 1950-х годов после летнего пожара, возникшего в грозу, было решено пригласить на местное “татарское кладбище” муллу из соседней татарской деревни для

чтения Корана, поскольку причину несчастья объяснили гневом похороненных там предков за то, что их давно не поминали. Этнограф Т. А. Крюкова во время экспедиции к бесермянам Юкаменского района отмечала, что еще в конце 1940-х годов перед началом весеннего сева на это кладбище приглашали из татарской деревни муллу¹⁰⁴. Трапезы с поминальными блюдами эпизодически устраивали до конца 1950-х годов в дни календарных поминок. К примеру, в селах Юнда, Ежево вначале посещали *бигер шай*, а затем шли на современное действующее кладбище. В селе Ежево этот обычай сохраняется и ныне, но его придерживаются лишь пожилые люди, при этом останавливаются на старом кладбище, уже возвращаясь с могил своих родственников.

Необходимо отметить, что “татарские кладбища” почитали и чепецкие татары. Например, и ныне татары деревни Иманай (Малый Жувам) Юкаменского района после завершения весеннего поста в сопровождении муллы приходят на “татарское кладбище” в деревне Жувам, чтобы помолиться своим предкам, похороненным здесь. Согласно топонимическому преданию, деревня Иманай была образована бесермянином из Жувама, который, не желая креститься, ушел с семьей на новое место и образовал свое поселение. Бесермяне села Юнда Балезинского района также отмечают, что до середины 1960-х годов на место под названием “татарское кладбище” весной приходили татары из близлежащей деревни Падера.

Почитание предков отмечается и в других обрядах земледельческого календаря. Так, перед первым выгоном скота в поле устраивали моление и просили предков позаботиться о домашних животных, чтобы те не затерялись в лесу и не попали хищникам. Утром в день выгона скота, поставив на стол хлеб, тарелку с мукой, а сверху – сырое яйцо, хозяин обращался к предкам с молитвой. В деревню приглашали татарина, умеющего читать Коран; он просил умерших (*чӧрдӧтӧлиӧз нересьӧслӧ*) присмотреть за домашними животными. Этот обычай до конца 1960-х годов имел широкое бытование у бесермян Юкаменского района, в последующие годы хозяева сами относили муку и хлеб в татарскую деревню через несколько дней после выгона скота.

Предков следовало отблагодарить и принести для них жертву после завершения сельскохозяйственных работ. Осенью бесермяне, как и удмурты¹⁰⁵, проводили семейное моление и жертвоприношение для предков с кашей из нового урожая (*виль жӧук*). По этому случаю закалывали барана или птицу, и на мясном бульоне готовили ячневую кашу. Перед началом трапезы хозяин вставал из-за стола

и, взяв в руки голову жервенного животного, раскачивал ее из стороны в сторону, благодаря предков за помощь и приглашая к застолью¹⁰⁶. Этот обряд в последние годы обычно проводится во время осеннего закалывания гусей или перед Покровскими поминками. Крупу покупают в магазине, но каша, как и прежде, называется *виль ж́сук* – новая каша. Первую ложку пробует хозяин или старший в семье, благодарит предков и приглашает их к застолью. По-прежнему предков и умерших родственников поминают перед весенним выгоном скота, началом важных хозяйственных работ (постройка дома, новоселье), отправлением новобранца на службу в армию, накануне свадьбы, перед началом любого праздничного застолья. Достаточно устойчиво представление, что рассчитывать на покровительство и помощь может только тот, кто должным образом “заботится” о них, совершает жертвоприношения в дни поминок.

Необходимо отметить, что в целом сохраняется традиционная структура и в современных похоронно-поминальных обрядах. Значительная устойчивость к новациям объясняется почитанием предков и той ролью, которая отводится им в религиозной, семейно-бытовой и хозяйственной жизни в современной сельской семье бесермян.

Современные полевые материалы свидетельствуют, что целостная система взглядов на природу смерти и картину загробного мира уже разрушена. Жизнь в загробном мире, по народным представлениям, зависела от причины смерти и правильности проведения ритуала погребения, но сам загробный мир не делился, как в христианском учении, на обитель праведников и грешников. Это отмечается как в традиционных, так и в современных представлениях о похоронно-поминальных обрядах. Вместе с тем развитие обрядности связано с утратой некоторых традиционных черт, хотя этот процесс происходит значительно медленнее, чем в родильной и в свадебной обрядности. Тем не менее, к настоящему времени, частично утрачена традиция погребального пения, межпоколенная передача этого жанра практически прекратилась. Отмечаются новации в предметах материальной культуры, используемых в обрядах. Хотя применяя покупные вещи, все же стремятся максимально приблизить их к бытовавшим ранее по цвету, фактуре и форме. Именно в похоронно-поминальных обрядах еще продолжают бытовать вещи, вышедшие из повседневного употребления – лапти, традиционная одежда, домотканые холсты, утварь. Поминальная трапеза сохраняет традиционный застольный этикет и блюда.

Похоронно-поминальные обряды бесермян имеют общие черты с обрядами удмуртов, что отмечается в терминологии, в структуре и религиозных представлениях, почитании предков. Близость, а порой — полную аналогию многих обрядов, можно объяснить общностью религиозных представлений. Исключением являются действия, связанные с пережитками ислама в обрядах бесермян, которые в большей степени продолжают бытовать именно в похоронно-поминальном цикле.

¹ *Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 266.

² *Смирнов И.Н.* Мордва. Историко-этнографический очерк. Казань, 1895. С. 167–182; *Емельянов А.И.* Курс по этнографии вотяков: остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. Вып. 3. С. 4–26; *Маркелов М.Г.* Культ умерших в похоронном обряде волго-камских финнов (мордва, мари, вотяки) // Религиозные верования народов СССР М., 1931. Т. 2. С. 269–281; *Козлова К.И.* Этнография народов Поволжья. М., 1964. С. 154–158; *Мокшин Н.Ф.* Религиозные верования мордвы: Историко-этнографические очерки. Саранск, 1968; *Владыкин В.Е.* Семейно-родовые культы в дохристианском религиозном комплексе удмуртов // Вопросы этнографии Удмуртии. Ижевск, 1976. С. 49–68; *Попов Н.С.* Погребальный обряд марийцев в XIX — начале XX веков // Материальная и духовная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1981. Вып. 5. С. 154–173 и др.

³ За основу взята схема, предложенная Л.С. Христолюбовой. См.: *Христолюбова Л.С.* Семейные обряды удмуртов. С.73.

⁴ ПМА, 1990 г. Сообщение Пономаревой А.В. 1924 г. р., д. Каменное Юкаменского района.

⁵ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 76.

⁶ ПМА, 1993 г. Сообщение Малых И.К. 1907 г. р., д. Жувам Юкаменского района.

⁷ *Ушакова Н.В.* Синкретизированные явления в культе умерших у северных удмуртов // Материальная и духовная культура народов Поволжья и Урала: история и современность. Тезисы. Глазов, 1995. С. 16;

⁸ *Финно-угорская мифология* // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 563–568; *Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел. Конец XIX начало XX вв. Л., 1985. С. 91; *Кережи А.* Об одном обряде жертвоприношения животных у южных удмуртов // Славянский и финно-угорский мир вчера, сегодня. Ижевск, 1996. С. 177.

⁹ *Сатрапинский К.А.* Указ. соч. Л. 24.

¹⁰ *Терюков А.И.* Представления коми-зырян о душе // Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах. М., 1979. С. 172–176; *Атаманов М.Г., Владыкин В.Е.* Погребальный ритуал южных удмуртов

(кон. XIX – нач. XX) // Материалы средневековых памятников Удмуртии. Устинов, 1985. С. 135; *Попов Н.С.* Указ. соч. С. 155–157.

¹¹ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 70.

¹² *Сурхаско Ю.Ю.* Указ. соч. С. 151.

¹³ *Смирнов И.Н.* Вотяки // ИОАИЭ. Казань, 1890. С. 18; *Емельянов А.И.* Указ. соч. С. 19.

¹⁴ ПМА, 1993 г. Сообщение Мышкиной А.П. 1917 г. р., д. Гулекшур Юкаменского района.

¹⁵ *Емельянов А.И.* Указ. соч. С. 4–5.

¹⁶ *Гаврилов Б.* Погребальные обычаи и поверья старо-крещеных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда. Казань, 1874. С.6; *Сыркина И.А., Касимова Д.Г.* Загадки загадочного народа. С. 109.

¹⁷ *Носова Г.А.* Традиционные обряды русских: крестины, похороны, поминки. М., 1993. С. 75–76.

¹⁸ ПМА, 1992 г. Сообщение Подзолотиной Е.Ф. 1926 г. р., д. Шамардан Юкаменского района.

¹⁹ ПМА, 1995 г. Сообщение Сабрековой Т.В. 1926 г. р., д. Шамардан Юкаменского района; ПМА, 1996 г. С. Ежево, Усть-Лем.

²⁰ *Атаманов М.Г., Владыкин В.Е.* Указ. соч. С. 135.

²¹ *Смирнов И.Н.* Указ. соч. С. 176–177.

²² *Емельянов А.И.* Указ. соч. С. 3–5.

²³ *Атаманов М.Г., Владыкин В.Е.* Указ. соч. С. 135.

²⁴ *Белицер В.Н.* Очерки по этнографии коми. С. 318; *Терюков А.И.* Погребальный обряд печерских коми // ПИИЭ, 1977. М., 1979. С. 81; *Рочев Ю.Г.* Традиционные представления об орте и их трансформация в современности // Традиционное и современное в культуре сельского населения Коми АССР. Тр. ИЯЯЛИ. Вып. 37. Сыктывкар, 1986. С. 57–70;

²⁵ *Попов Н.С.* Указ. соч. С. 155–157.

²⁶ *Попов Н.С.* Указ. соч. С. 155–156.

²⁷ Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 344–347.

²⁸ *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. С. 43.

²⁹ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 44.

³⁰ ПМА, 1992, 1993, 1995 гг. Деревни Турчино, Истошур, Филимоново Юкаменского района.

³¹ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 80.

³² ПМА, 1996 г. Сообщение Волковой Г.И. 1946 г. р., с. Ежево Юкаменского района.

³³ *Сыркина И.А., Касимова Д.Г.* Указ. соч. С. 116.

³⁴ ПМА, 1996 г. С. Ежево Юкаменского района.

³⁵ *Белицер В.Н.* Указ. соч. С. 325.

³⁶ ПМА, 1991 г. Д. Жувам, Каменное, Тылыс Юкаменского района.

³⁷ *Смирнов И.Н.* Черемисы. Историко-этнографический очерк // ИОАИЭ. Казань, 1889. С. 136; *Попов Н.С.* Указ. соч. С. 158.

³⁸ Штейнфельд Н.П. Указ. соч. С. 327–328.

³⁹ Федянович Т.П. Похоронно-поминальные обычаи и обряды финно-угорских народов Среднего Поволжья (традиционное и новое; общее и особенное) // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 204; Никольский Н.В. Краткий конспект по этнографии чувашей. Казань, 1918. С. 83–84.

⁴⁰ Архив УИИЯЛ, оп 2Н, д. 391, л. 74.

⁴¹ ПМА, 1986 г. Сообщение Поповой В.П. 1932 г. р., д. Жувам Юкаменского района; См. также: Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 10–11.

⁴² ПМА, 1993 г. Д. Коротай Глазовского района.

⁴³ ПМА, 1993 г. Сообщение Чибышевой Г.Е. 1934 г. р., д. Коротай Глазовского района.

⁴⁴ Атаманов М.Г., Владыкин В.Е. Указ. соч. С. 134.

⁴⁵ ПМА, 1995 г. Сообщение Мышкиной А.Р. 1917 г. р., д. Гулекшур Юкаменского района.

⁴⁶ Белицер В.Н. Указ. соч. С. 327; Терюков А.И. Погребальный обряд вымских и вышерских коми // Традиции и новации в народной культуре коми. Сыктывкар, 1983. С. 27.

⁴⁷ Сурхаско Ю.Ю. Указ. соч. С. 65.

⁴⁸ Сыркина И.А., Касимова Д.Г. Указ. соч. С. 112.

⁴⁹ ПМА, 1993 г. д. Тылыс, Гулекшур Юкаменского района; д. Курегово Глазовского района.

⁵⁰ Емельянов А.И. Указ. соч. С. 7; Попов Н.С. Указ. соч. С. 160;

⁵¹ Федянович Т.П. Указ. соч. С. 204;

⁵² Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. С. 158–159.

⁵³ Христоробова Л.С. Погребальный ритуал удмуртов // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978. С. 74.

⁵⁴ Белицер В.Н. Указ. соч. С. 32.

⁵⁵ Носова Г.А. Указ. соч. С. 79.

⁵⁶ Христоробова Л.С. Указ. соч. С. 75;

⁵⁷ ПМА, 1995 г. Сообщение Журавлевой З.И. 1937 г. р., д. Гордино Балезинского района.

⁵⁸ ПМА, 1992 г. Сообщение Невоструева М.А. 1915 г. р., д. Митрошата Юкаменского района.

⁵⁹ ПМА, 1993 г. Сообщение Вершининой Л.А. 1930 г. р., д. Жувам Юкаменского района; ПМА, 1995 г. Сообщение Мышкиной А.Р. 1917 г. р., д. Гулекшур Юкаменского района.

⁶⁰ ПМА, 1993 г. Сообщение Чибышевой Г.Е. 1934 г. р., д. Курегово Глазовского района.

⁶¹ Христоробова Л.С. Семейные обряды удмуртов. С. 85.

⁶² Белицер В.Н. Указ. соч. С. 328.

⁶³ Шангина И.И. К вопросу о пережитках древних верований в быту у

русских крестьян XIX в. // Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977. С. 118–120.

⁶⁴ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, 8 об.

⁶⁵ ПМА, 1994 г. Сообщение Журавлевой З.И. 1937 г. р., д. Гордино Базезинского района.

⁶⁶ ПМА, 1990 г. Сообщение Зямбахтиной Е.Д. 1921 г. р., с. Пышкет Юкаменского района.

⁶⁷ Пименов В.В. Указ. соч. С. 124.

⁶⁸ Носова Г.А. Указ. соч. С. 94.

⁶⁹ ПМА, 1992 г. Сообщение Подзолотиной Е.Ф. 1926 г. р., д. Шамардан Юкаменского района.

⁷⁰ Шаховской А.П. Народно-песенная культура бесермян. М., 1993. С. 55.

⁷¹ Христолюбова Л.С. Семейные обряды удмуртов С. 99; Ходырева М.Г. Песни северных удмуртов. Вып. 1. (Удмуртский фольклор). Ижевск, 1996. С. 59–64.

⁷² Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 432, л. 85.

⁷³ ПМА, 1995 г. д. Шамардан, д. Усть-Лем Юкаменского района.

⁷⁴ Подобные могильные конструкции отмечены исследователями у коми и некоторых групп южных удмуртов. См.: Терюков А.И. Погребальный обряд печерских коми // ПИИЭ. 1977. М., 1979. С. 83; Белицер В. Н. Указ. соч. С. 328; Христолюбова Л.С. Семейные обряды удмуртов. С. 90; Атаманов М.Г., Владыкин В.Е. Указ. соч. С. 135.

⁷⁵ Штейнфельд Н.П. Указ. соч. С. 238.

⁷⁶ Емельянов А.И. Указ. соч. С. 15–16; Христолюбова Л.С. Семейные обряды удмуртов. С. 91.

⁷⁷ Федянович Т.П. Указ. соч. С. 209.

⁷⁸ Смирнов И.Н. Вотяки. С. 183.

⁷⁹ ПМА, 1993 г. Сообщение Невоструевой И.К. 1907 г. р., д. Жувам Юкаменского района.

⁸⁰ ПМА, 1993 г. Сообщение Попова В.П. 1941 г. р., д. Жувам Юкаменского района.

⁸¹ Мокшин Н.Ф. Указ. соч. С. 52; Федянович Т.П. Указ. соч. С. 212.

⁸² ПМА, 1993 г. Сообщение Пономаревой М.А. 1927 г. р., д. Коротай Глазовского района.

⁸³ Штейнфельд Н.П. Указ. соч. С. 238.

⁸⁴ ПМА, 1994 г. Сообщение Чибышевой Р.А. 1940 г. р., д. Гордино Базезинского района.

⁸⁵ Маркелов М.Г. Указ. соч. С. 194–196; Мокшин Н.Ф. Указ. соч. С. 54.

⁸⁶ ПМА, 1993 г. Сообщение Чибышевой Г.Е. 1931 г. р., д. Курегово Глазовского района.

⁸⁷ ПМА, 1993 г. Сообщение Бияновой Е.А. 1928 г. р., д. Курегово Глазовского района.

⁸⁸ Штейнфельд Н.П. Указ. соч. С. 239.

⁸⁹ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 11.

⁹⁰ *Атаманов М.Г., Владыкин В.Е.* Указ. соч. С. 149; *Владыкин В.Е., Чуракова Р.А.* Обряд “йыр-пыд сетон” в поминальном ритуале удмуртов // Музыка в свадебном обряде финно-угров и соседних народов. Таллин, 1986. С. 108–133; *Кережи А.* Указ. соч. С. 172–184.

⁹¹ *Сатрапинский К.А.* Указ. соч. Л. 18.

⁹² Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 38.

⁹³ *Штейнфельд Н.П.* Указ. соч. С.239: *Смирнов И.Н.* Бесермяне Вятской губернии. С. 314; *Белицер В.Н.* К вопросу о происхождении бесермян. С. 189.

⁹⁴ Отчет императорской археологической комиссии за 1894 год. СПб., 1896. С. 26; *Генинг В.Ф.* Археологические памятники Удмуртии. Ижевск, 1958. № 143; *Иванова М.Г.* Памятники чепецкой культуры // Северные удмурты в начале II тыс. н.э. Ижевск, 1979. № 98. С. 140.

⁹⁵ *Генинг В.Ф.* Указ. соч. С. 140–159; *Иванова М.Г.* Указ. соч. С. 124–143.

⁹⁶ *Генинг В.Ф.* Могильник чепецкой культуры у деревни Весьякар // Северные удмурты в нач. II тыс. н. э. Ижевск, 1979. С. 114; *Семенов В.А.* К вопросу об этническом составе населения бассейна р.Чепцы по данным археологии // Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск, 1982. С. 60.

⁹⁷ *Иванов А.Г.* Историческая основа героических преданий удмуртов // История, историография и источниковедение Удмуртии. Ижевск, 1992. С. 49.

⁹⁸ *Атаманов М.Г.* Названия археологических памятников и культовых мест Удмуртии // Материалы средневековых памятников Удмуртии. Устинов, 1985. С. 156.

⁹⁹ Археологические раскопки на турчинском могильнике в 1991 году были проведены сотрудником Удмуртского республиканского краеведческого музея (ныне Национальный музей Удмуртской республики) Т.И. Останиной. См.: *Останина Т.И.* Турчинский могильник – ранний бесермянский некрополь на севере Удмуртии // Славянский и финно-угорский мир вчера, сегодня. Ижевск, 1996. С. 25–49.

¹⁰⁰ *Первухин Н.Г.* Краткий очерк кладовищ, встречающихся в Глазовском уезде // Материалы по археологии восточных губерний России. М., 1896. Вып. 2. С. 170

¹⁰¹ *Смирнов И.Н.* Бесермяне Вятской губернии. С. 314.

¹⁰² ПМА, 1989, 1990, 1991 гг. д. Турчино, Филимоно Юкаменского района.

¹⁰³ *Первухин Н.Г.* Указ. соч. С. 170.

¹⁰⁴ Архив РЭМ. Записи Крюковой Т.А. Экспедиция в Удмуртию. 1947 год. Л. 26.

¹⁰⁵ *Владыкин В.Е.* Указ. соч. С.194.

¹⁰⁶ Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 391, л. 68.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В ходе проведенного исследования был проанализирован новый этнографический материал по семейным обрядам бесермян. Анализ показал, что обряды, связанные с семьей и сопровождающие наиболее важные моменты в жизненном цикле человека, у бесермян продолжают сохранять многие традиционные черты и выступают как одно из средств этнического самовыражения.

Факторами, способствовавшими сохранению многих традиционных элементов, по-видимому, в определенной степени послужили длительная этническая обособленность, относительно позднее распространение межэтнических браков, а также достаточно поздняя христианизация. Проникновение новаций в семейную обрядность происходило не интенсивно и с длительным сохранением многих традиционных элементов, в том числе архаичных представлений, хотя в целом новационные процессы шли аналогично тем, что наблюдались у других народов региона и в том числе этносов, проживающих на севере Удмуртии.

Продолжает соблюдаться наиболее существенная часть родильных обрядов. Так, современные родильные обряды сохраняют свою структуру, но частично утратили мифологические и религиозные представления. Достаточно устойчивыми к новациям остаются запреты в период беременности, а также семейное моление, которое проходит в форме совместного застолья родственников, визит к роженице женщин фертильного возраста, крещение ребенка. Так как роды стали принимать в родильном доме, отмечается некоторое смещение в сроках проведения обрядов: все они происходят в ближайшие дни после возвращения роженицы и ребенка домой. Намечается тенденция к проведению части обрядов в форме обычного гостевого визита, но с сохранением основы обряда.

Лечение детских болезней на бытовом семейном уровне сохраняется до сих пор и в первую очередь касается приемов, име-

ющих обрядовую оформленность; народная медицина (гинекологические, педиатрические и другие представления) остается частью семейных обрядов, прежде всего связанных с родильным циклом и обрядами первого года жизни ребенка. Анализ материалов позволяет говорить об устойчивости традиционных воззрений на причины детских заболеваний среди современных сельских жителей, особенно среднего и старшего поколения. Но сохранившиеся знания и приемы касаются лечения именно тех детских болезней, которые всегда были частью семейной обрядовой практики и выполнялись силами семьи. В меньшей степени сохранились знания, входившие в функции профессиональных знахарей.

Родильные обряды бесермян, традиционные способы ухода и лечения детей имеют аналогии в обрядах народов Поволжья, и прежде всего удмуртов. Общие элементы отмечаются в структуре родильных обрядов, религиозных и мифологических представлениях, связанных с периодом младенчества. Возможно, в значительной степени это было обусловлено общностью хозяйственно-бытового уклада, религиозных верований и мифологических представлений, связанных с происхождением болезней и периодом младенчества. Обширные параллели в детской обрядности и народной педиатрии многих этносов Урало-Поволжья следует очевидно, объяснять и общностью природно-климатических, социально-экономических факторов, на основе которых складывалось и разнообразие этнических традиций.

В ходе исследования брачных норм и традиций были выявлены брачные ареалы, которые позволили уточнить границы локальных групп. Направление брачных связей и их распределение между локальными группами и внутри них позволяет говорить об исторически сложившихся группах деревень, между жителями которых существовали постоянные и давние брачные связи. Основной причиной их формирования является особенность расселения бесермян: брачные ареалы сложились по мере заселения бесермянами бассейна реки Чепца и ее притоков. Наиболее существенные новации в семейных обрядах произошли в свадьбе, которая в значительной степени была связана с социально-экономическими преобразованиями, правовыми и хозяйственными изменениями. Однако сохраняется традиционная схема свадебного обряда, в том числе сватовство и свадебные пиры, выделение приданого, после-свадебные визиты.

Особенности, связанные с расселением бесермян, во многом оказали влияние на продолжительность и соблюдение свадебных обрядов. Так, из-за удаленности брачащихся семей сокращался предсвадебный и послесвадебный цикл. Как показал анализ материалов, одновременно бытовали разные варианты свадебного обряда, отличающиеся по своей структуре и продолжительности; вариативность свадеб зависела от форм заключения брака, интенсивности новационных процессов в локальных группах, размеров традиционных брачных ареалов.

В большей степени традиционная обрядность и ее элементы отмечены в похоронно-поминальном цикле, структура которого сохраняется практически в неизменном виде и ныне. Это, возможно, связано с особым почитанием предков, которое было отмечено не только в похоронно-поминальном цикле, но и в других семейных обычаях и обрядах, как традиционных, так и современных. Наиболее устойчивыми, наряду с общей структурой обряда, остаются застольный этикет и блюда, используемые предметы материальной культуры, обязательное соблюдение всего цикла поминок и жертвоприношений. Отказ предкам в обязательных жертвоприношениях, нарушение необходимых обрядов или его элементов и ныне считается причиной хозяйственных и семейных неудач, плохого приплода скота. Вместе с тем, современные материалы свидетельствуют, что целостная система взглядов на природу смерти и картину загробного мира уже разрушена, но возможность сбора богатой информации и воссоздания многих элементов погребального обряда все же остается еще весьма значительной.

Отмечая влияние разных конфессий на обряды, необходимо подчеркнуть, что с православием связан относительно небольшой пласт. Наиболее ярко он проявляется в обряде церковного крещения новорожденных, венчании, отпевании умершего и в похоронно-поминальных атрибутах и инвентаре. С закрытием приходских церквей, многие обряды, связанные с православием, перестали соблюдаться или были приспособлены к новым условиям, частично переосмыслены. Следует сказать, что большинство традиционных представлений и действий имеет сходство с семейной обрядностью удмуртов. Общие параллели, а порой и полная идентичность многих из этих обрядов объясняются общностью религиозно-мифологических представлений, лежащих в их основе, и вряд ли могут быть объяснены лишь поздними заимствованиями. Особенностью является отсутствие в семейных обрядах бесермян молений семейно-родовому

божеству-хранителю *воршуду* (воршудно-родовое деление у бесермян пока не обнаружено), занимающих важное место в обрядах семейного цикла у удмуртов. Выявленные в ходе исследования элементы иноэтничного влияния отмечены в конкретных обрядах, совершаемых отдельными семьями, но на обряды в целом они не оказали существенного воздействия. Своеобразие обрядам бесермян придают элементы, связанные с пережитками ислама в религиозных верованиях, более устойчивы они в похоронно-поминальных обрядах и действиях, включающих обязательное моление и жертвоприношение предкам.

Во всех локальных группах бесермян существовал единый комплекс семейной обрядности: общая структура сохраняется и в настоящее время, что обусловлено особенностями этнической истории и процессами заселения бассейна Чепцы, а также тесными взаимоотношениями между локальными группами, находящимися в полиэтническом и поликонфессиональном окружении. Вместе с тем, незначительные различия в обрядах или их элементах в отдельных локальных группах бесермян, отмеченные в ходе исследования, связаны с разными хронологическими периодами внедрения новаций и более длительным сохранением архаичных элементов в конкретной группе. Эти различия более четко стали проявляться со второй половины XX столетия, и ярче всего прослеживаются между наиболее компактной и многочисленной группой, проживающей в Юкаменском и Ярском районах, и бесермянами Балезинского и Глазовского районов – наиболее удаленной и немногочисленной группой. У последних более заметно влияние североудмуртской традиции, что, по-видимому, связано как с дисперсностью их расселения, так и наиболее тесными взаимоотношениями с северными удмуртами, в том числе с более ранним, по сравнению с другими группами, распространением межэтнических браков.

Семейные обряды сохраняют свое значение в современной сельской семье, в родственных взаимоотношениях. Собранный мной этнографический материал, отражающий разные хронологические периоды бытования семейных обрядов, позволяет говорить о достаточной устойчивости и прочности родственных связей, особенно между семьями, входящими в одно патронимическое объединение; это проявляется в совместном участии в событиях, важных для всего коллектива родственников, – рождение ребенка, свадьба и похоронно-поминальные обряды. Более всего коллективный характер

семейных обрядов прослеживается в разных формах оказания взаимопомощи при их проведении. Значительная часть традиционной обрядности широко бытует и в настоящее время. Несомненно, социально-экономические преобразования и этнокультурные процессы оказали влияние на их содержание и трактовку, а также количество и функции их исполнителей, содержание даров. Однако эти изменения касаются прежде всего экономической стороны обрядов, которая в большей степени реагировала на происходящие процессы. Поэтому более активное внедрение новаций происходило в брачной обрядности, меньше – в родильной и похоронно-поминальной. В связи с этим следует отметить, что сохранившиеся обряды и их элементы бесермянами считаются только им свойственным культурным достоянием, несмотря на то, что они встречались и у удмуртов. На фоне более интенсивных новационных процессов, происходящих у соседних этносов, сохранившиеся обряды выступают у бесермян в качестве одного из важных этнических признаков и факторов этнической идентификации.

Именно экспедиционные исследования позволили выявить длительное бытование в семейных обрядах многих традиционных явлений, а также подтвердить уже имеющиеся свидетельства. Иноэтничные соседи бесермян, а также некоторые исследователи их культуры (преимущественно первой половины XX столетия), расценивали продолжительное сохранение этнической специфики и архаичных элементов в семейно-бытовом укладе (наличие большой неразделенной семьи до середины 1930-х годов, бытование традиционной одежды и обрядов) как показатель их “культурной отсталости” Подобную оценку культуры бесермян мне неоднократно приходилось слышать от северных удмуртов в ходе экспедиционных исследований в районах компактного проживания этих народов. Со стороны северных удмуртов наблюдалось также ироничное отношение к лексическим и интонационным особенностям языка бесермян. Это послужило одной из причин, что бесермяне Глазовского района, переехавшие на центральные усадьбы колхоза или в более крупные удмуртские населенные пункты в связи с укрупнением колхозов и программой “ликвидации неперспективных деревень”, стали воспринимать свою культуру как “непрестижную”, что выразилось, прежде всего, в речевом поведении, а именно – в стремлении говорить за пределами семьи на североудмуртском наречии и не выделяться в среде удмуртов. Подобное явление не отмечено среди бесермян, проживающих компактно в

районах постоянного расселения, даже в этнически смешанных деревнях. Необходимо признать, оценка культуры бесермян их иноэтничными соседями все же неоднозначна: наблюдается и уважительное отношение к сохранению бесермянами своих традиций.

В последние годы ситуация стала существенным образом меняться, как в оценке бесермянами своей культуры, так и в оценке ее иноэтничными соседями. Прежде всего, среди бесермян отмечается повышение интереса к своей культуре, особенно в отношении тех явлений, которые всегда выступали в качестве основных признаков самоидентификации (язык, самосознание, традиционная одежда, музыкальный фольклор и обрядность). Этому в некоторой степени способствовал и возросший в последние годы интерес к культуре бесермян со стороны ученых разных наук, в том числе социологов, этнологов, фольклористов и этномусыковедов; публикация материалов в научной и периодической печати, появление сообщений в средствах массовой информации, так и внутриэтнические процессы.

В настоящее время рост интереса к этнической культуре и к этносу как к хранителю традиций, несомненно, является фактором, поддерживающим и способствующим сохранению традиционной культуры, в том числе семейной обрядности. В последние годы возрос интерес к бесермянам и со стороны местных администраций и общественно политических организаций. В определенной степени это связано с деятельностью “Общества бесермянского народа”, выступающего за организацию переписи бесермян, изучение культуры и истории. Однако несогласованные многочисленные экспедиции и командировки последних лет, совершающиеся нередко в одно и то же время специалистами разных отраслей, порой затрудняют дальнейшую работу среди населения, поэтому крайне необходимы комплексные исследования.

Структура и характер работы во многом определялись отсутствием источников и сообщений о семейных обрядах бесермян, что потребовало тщательного сбора материалов в полевых условиях, выявления их структуры и описания. Хочется надеяться, что предпринятые описания, обобщения и анализ семейных обрядов внесут вклад в этнографическое изучение бесермян.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БСЭ	– Большая Советская Энциклопедия
ВГВ	– Вятские Губернские Ведомости
ВЕВ	– Вятские Епархиальные Ведомости
ВУАК	– Вятская ученая Архивная комиссия
ВФУ	– Вопросы финно-угроведения
ВФУЯ	– Вопросы финно-угорского языкознания
ГАКО	– Государственный архив Кировской области
ГИМ	– Государственный исторический музей
ГГПИ	– Глазовский государственный педагогический институт
ЖМНП	– Журнал министерства народного просвещения
ЖМВД	– Журнал министерства внутренних дел
ЖС	– Живая старина
ИОАИЭ	– Известия Общества археологии, истории, этнографии при Казанском университете
КиПВГ	– Календарь и памятная книжка Вятской губернии
МарНИИ	– Марийский научно-исследовательский институт при Совете Министров Марийской АССР
МИА	– Материалы и исследования по археологии СССР
МордНИИ	– Мордовский научно-исследовательский институт при Совете Министров Мордовской АССР
НОИВК	– Научное общество по изучению Вотского края

ПМА	– Полевые материалы автора
ПФАН	– Архив Петербургского отделения Академии наук.
РГО	– Русское географическое общество
РГАДА	– Российский Государственный архив древних актов
РЭМ	– Российский этнографический музей
СФУ	– Советское финно-угроведение
СЭ	– Советская этнография
Труды ВУАК	– Труды Вятской ученой архивной комиссии
ТИЭ	– Труды Института этнографии АН СССР
УдНИИ	– Удмуртский научно-исследовательский инстит при Совете Министров Удмуртской АССР (ныне УИИЯЛ УрО РАН)
УИИЯЛ УрО РАН	– Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук
УРМИИ	– Удмуртский республиканский музей изобразительных искусств
ЦГАУР	– Центральный Государственный архив Удмуртской Республики
ЧувНИИ	– Чувашский научно-исследовательский институт при СМ Чувашской АССР
ЭО	– Этнографическое обозрение
JSFOu	– Journal de la Societe Finno-Ougrienne

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Алфавитный список народов, обитающих в Российской империи накануне всеобщей переписи. СПб., 1895.

Атаманов М.Г. Из истории расселения воршудно-родовых групп удмуртов // *Материалы по этногенезу удмуртов.* Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1982. С. 81–127.

Атаманов М.Г. Названия археологических памятников и культовых мест Удмуртии // *Материалы средневековых памятников Удмуртии.* Устинов: НИИ при СМ УАССР, 1985. С. 153–161.

Атаманов М.Г. Обряды и поверья удмуртов, связанные с именами // *Семейный и общественный быт удмуртов в XVIII–XX вв.* Устинов: НИИ при СМ УАССР, 1985. С. 91–106.

Атаманов М.Г., Владыкин В.Е. Погребальный ритуал южных удмуртов (конец XIX – начало XX вв.) // *Материалы средневековых памятников Удмуртии.* Устинов: НИИ при СМ УАССР, 1985. С. 131–153.

Атаманов М.Г. Удмуртская ономастика. Ижевск: Удмуртия, 1988. 168 с.

Атаманов М.Г. Удмурт нимбугор – Словарь личных имен удмуртов. Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО АН СССР, 1990. 396 с.

Багин С. Свадебные обряды и обычаи вотяков Казанского уезда // *ЭО.* 1897. № 2. С. 59–92.

Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. 187 с.

Бесермяне // *Энциклопедический словарь.* Под редакцией Брокгауза Ф.А. и Ефрона И.А. СПб., 1891. Т. 3. С. 603.

Бесермяне // *Большая энциклопедия.* Под ред. Южакова С.Н. СПб., 1901. Т. 3. С. 150.

Бесермяне // *БСЭ.* М., 1950. Изд. 2. Т. 5. С. 65–66.

Бесермяне // *БСЭ.* М., 1970. Изд. 3. Т. 3. С. 262.

Богаевский П.М. Очерк быта сарапульских вотяков // *Сборник*

материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. М., 1988. Вып.3. С. 14–64.

Белицер В.Н. Узорные ткани и вышивка удмуртов // Записки УдНИИ. Ижевск, 1941. Вып. 9. С. 96–120.

Белицер В.Н. К вопросу о происхождении бесермян (по материалам одежды) // ТИЭ. Новая серия. М., 1947. Т. 1. С. 183–193.

Белицер В.Н. Народная одежда удмуртов (материалы к этногенезу) // ТИЭ. Новая серия. М., 1951. Т. 10. 142 с.

Белицер В.Н. Очерки по этнографии коми // ТИЭ. Новая серия. М., 1958. Т. 14. 322 с.

Белицер В.Н. (в соавторстве с А.Новицкой). Удмурты // Народы европейской части СССР М., 1964. Т. 2. С. 472–509.

Беляева Н.Ф. Родильные обряды мордвы-мокши Атюрьевского района Мордовской АССР (конец XIX – начало XX в.) // Этнокультурные процессы Мордовии. Саранск, 1982. С. 51–62.

Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л.: Наука, 1988. 278 с.

Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М. Наука, 1973. 283 с.

Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. 411 с.

Бушуева В.Л. Социально-экономические отношения чепецкой удмуртской деревни на рубеже XVII–XVIII вв. Автореф. канд. дисс. М., 1950. 11с.

Васильев С., Бехтерев И. История Вятского края с древнейших времен до начала XIX столетия. Вятка, 1870. Т. 1. 272 с.

Верещагин Г.Е. Вотяки Сосновского края // Записки РГО. СПб., 1886. Т. 14. Вып. 2. 218 с.

Верещагин Г.Е. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии // Записки РГО. СПб., 1889. Т. 14. Вып. 3. 197 с.

Виноградов С.Н. Удмуртская одежда. Ижевск: Удмуртия, 1974. 72 с.

Владыкин В.Е. К вопросу об этнических группах удмуртов // СЭ. 1970. № 3. С. 37–47.

Владыкин В.Е. Происхождение бесермян // Всесоюзная сессия, посвященная итогам полевых археологических и этнографических исследований. Тезисы. Тбилиси, 1971. С. 56–57.

Владыкин В.Е. Бесермяне. Кто они? // Пропогандист и агитатор. 1989. № 2. С. 29–30.

Владыкин В.Е. Семейно-родовые культы в дохристианском религиозном комплексе удмуртов // Вопросы этнографии Удмуртии. Ижевск, 1976. С. 49–68.

Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. 384 с.

Владыкин В.Е., Перевозчикова Т.Г. Годовой обрядовый цикл удмуртской общины “бускель” (Материалы к народному календарю) // Специфика жанров удмуртского фольклора. Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО АН СССР, 1990. С. 44–95.

Владыкин В.Е., Чуракова Р.А. Обряд “йыр-пыд сетон” в поминальном ритуале удмуртов // Музыка в свадебном обряде финно-угров и соседних народов Таллин, 1986. С. 108–133.

Владыкина Т.Г. Удмуртские поверья в системе этносоциальной регламентации // Традиционное поведение и общение удмуртов. Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО РАН, 1992. С. 126–170.

Всесоюзная перепись населения 1926 г. М.: МСУ, 1928. Т. 4. Вятский район.

Гаврилов Б. Погребальные обычаи и поверья старо-крещенных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда. Казань, 1891. С. 80–156.

Гаврилов Б. Произведения народной словестности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880. 190 с.

Гаврилов Б. Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда Урьясь-Учинского прихода // Труды IV археологического съезда в России. Казань, 1891.

Гагарин Ю.В. Пережитки дохристианских верований в Коми АССР // Традиции и новации в народной культуре коми. Сыктывкар, 1983. С. 3–13. (Труды Института языка, литературы и истории Коми филиала АН СССР, вып. 28)

Гаген-Торн Н.И. Женская одежда народов Поволжья (Материалы к этногенезу). Чебоксары.: Чувашгосиздат, 1960. 228 с.

Генинг В.Ф. Археологические памятники Удмуртии. Ижевск.: Удмуртское книжное издательство, 1958. 190 с.

Генинг В.Ф. Этногенез удмуртов по данным археологии // ВФУЯ. Ижевск, 1967. Вып. 4. С.271–278.

Генинг В.Ф. Могильник чепецкой культуры у д. Весьякар // Северные удмурты в нач. II тыс. н.э. Ижевск, 1979. С. 87–106.

Гришкина М.В. Численность и расселение удмуртов в XVIII веке // Вопросы этнографии удмуртов. Ижевск.: Уд НИИ, 1976. С. 95–133.

Гришкина М.В., Владыкин В.Е. Письменные источники по истории удмуртов IX-XVII вв. // Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1982. С. 3–43.

Гришкина М.В. Удмуртия в эпоху феодализма (конец XV – первая половина XIX в.). Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО РАН, 1994. 208 с. (Материалы к истории Удмуртии. Вып. 2)

Гришкина М.В. Удмурты в IX– XIX вв. Этюды из истории. Ижевск.: Удмуртия, 1994. 168 с.

Денисов А.Н. Религиозные верования чуваш. Чебоксары, 1959. 408 с.

Документы по истории удмуртов XV–XVII вв. Ижевск: Удмуртское книжное издательство, 1958. 419 с.

Долинова Н.А. Дерматоглифика удмуртов // Новые исследования по этногенезу удмуртов. Ижевск.: Удм. ИИЯЛ УрО РАН, 1989. С. 108–122.

Дубов А.Н. Антропологическая характеристика северных и центральных удмуртов // Новые исследования по этногенезу удмуртов. Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО АН СССР, 1989. С. 94–107.

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

Жирнова Г.В. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем (По материалам городов средней полосы РСФСР) М.: Наука, 1980. 150 с.

Зарубин Н.И. Список народностей СССР // Труды КИПС. Л., 1927. Т. 13.

Закиев М.З. Проблемы языка и происхождения волжских татар. Казань: Татарское книжное издательство, 1986. 304 с.

Зеленин Д.К. Кама и Вятка. Путеводитель и этнографическое описание Прикамского края. Юрьев, 1904. 179 с.

Зеленин Д.К. Где празднуют святки дважды в году // Природа и люди. 1910. №8. С. 117.

Зеленин Д.К. К вопросу о краниологическом типе бесермян Вятской губернии. Антропологическое исследование М.М.Хомякова. Материалы к изучению Вятского края. Т. 1. Вып. I. Казань, 1911 // ЖС. Спб., 1911. Вып. 1. С. 163–165.

Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Пг., 1916. Вып. 1. 312 с.

Зеленова-Чешихина Н.В. Иван Константинович Зеленов – исследователь культуры и быта народностей Прикамья и Приуралья // Советская этнография. № 5, 1990. С. 98–107.

Золотова Т.А., Данилов О.В. Зимний календарь русских и марийцев Среднего Поволжья // Финно-угроведение. № 2. 1994. С. 72–83.

Золотарев Д.А. Этнографический очерк Поволжья. путеводи-

тель по Волге, Оке, Каме, Вятке, Белой. Под ред. В.П. Семенова-Тян-Шанского. СПб., 1926. Изд. 2.

Зорин Н.В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань: Издательство Казанского университета, 1981. 200 с.

Иванов А.Г. Историческая основа героических преданий удмуртов // История, историография и источниковедение Удмуртии. Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО АН СССР, 1992. С. 41–59.

Иванов В.П., Фокин П.П. Семья у чувашей. Чебоксары: НИИ языка, литературы, истории и экономики при СМ Чув. ССР, 1991. 98 с.

Иванова М.Г. Памятники чепецкой культуры (материалы к археологической карте) // Северные удмурты в начале II тысячелетия н. э. Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1979. С. 115–149.

Ильин М.И. Свадебные обычаи и обряды у вотяков // Труды НОИВК. Ижевск, 1926. Вып. 2. С. 25–69.

Ильина И.В. Лекарственные средства растительного, животного и минерального происхождения в народной медицине коми // Традиции и новации в народной культуре коми. Сыктывкар, 1983. С. 52–64. (Труды Института языка, литературы и истории Коми филиала АН СССР, вып. 28).

Ильина И.В. Обычаи и обряды, связанные с рождением и охраной здоровья ребенка у коми // Традиции и новации в народной культуре коми. Сыктывкар, 1983. С. 14–24. (Труды Института языка, литературы и истории Коми филиала АН СССР, вып. 28).

Ильина И.В. Народная медицина коми в конце XIX – первой трети XX вв. Автореферат канд. диссерт. Ижевск, 1995. 24 с.

Ильина И.В., Шабаетов Ю.П. Баня в традиционном быту коми // Вопросы этнографии народа коми. Сыктывкар, 1985. С. 109–119. (Труды Ин-та языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН. Вып. 32.)

Исхаков Д.М. Патронимия у чепецких татар // Новое в этнографических исследованиях татарского народа. Казань, 1978. С. 60–68.

Исхаков Д.М. Этнографические группы татар Волго-Уральского региона (Принципы выделения, формирование, расселение и демография) Казань, 1993.

Исхаков Д.М. Татаро-бесермянские этнические связи как модель взаимодействия булгарского и золотоордынского этносов // Изучение преемственности этнокультурных явлений. М., 1980. С. 16–38.

Исхаков Д.М. Об этнической ситуации в Среднем Поволжье

в XVI–XVII вв. (критический обзор гипотез о “ясачных чувашах” Казанского края) // СЭ. 1988. № 5. С. 140–146.

Касимова Э.Г. Из прошлого села Карино // Сборник материалов научно-практической конференции, посвященной 490-летию первого упоминания о городе Слободском в актовых источниках. Слободской, 1995. С. 62–65.

Кельмаков В.К. Булгарский субстрат в языке бесермян? // IX конференция по диалектологии тюркских языков. Тезисы. Уфа, 1982. С. 61–62.

Кельмаков В.К. К вопросу о булгарском субстрате в языке бесермян // Вопросы диалектологии тюркских языков. Уфа, 1985. С. 114–122.

Кельмаков В.К. Язык бесермян в системе удмуртских диалектов // XVII Всесоюзная финно-угорская конференция. Тезисы. Устинов, 1987. Т. 1. С. 113–115.

Кельмаков В.К. Юрьё Вихманн и вопросы удмуртского языкознания // Пермистика –2: Вихманн и пермская филология. Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО АН СССР, 1991. С. 10–32.

Кельмаков В.К. Проблемы современной удмуртской диалектологии в исследованиях и материалах. Ижевск, 1992. 176 с.

Кеппен П.И. Об этнографической карте Европейской России Петра Кеппена, изданной РГО. СПб., 1852.

Кережи А. Об одном обряде жертвоприношения животных у южных удмуртов // Славянский и финно-угорский мир вчера, сегодня. Ижевск: Издательство Удмуртского университета, 1996. С. 172–184.

Козлова К.И. Этнография народов Поволжья. М., 1964. 175 с.

Кон И.С. Ребенок и общество. М., 1988.

Корепанов Д.И. Бесермяне // На удмуртские темы. Ученые записки Научно-исследовательского института народов Советского Востока при ЦИК СССР. М., 1931. Вып. 2. С. 99–106.

Корнилов Ф. Слободской уезд в 1839 г. // ЖМВД, 1843. Ч. IV. С. 386–478.

Корнишина Г.А. Предметный мир календарных обрядов мордвы // Финно-угроведение. 1994. №2. С.99–107.

Королева Н.С. Удмуртская вышивка XIX–XX веков // Проблемы развития профессионального и народного искусства Удмуртии. Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1979. С. 28–43.

Кошурников В.С. Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии // ИОАИЭ. Казань, 1880. Т. 2. С. 1–44.

- Климов К.М.* Удмуртское народное ткачество. Ижевск, 1979. 140 с.
- Климов К.М.* О национальной специфике декоративно-прикладного искусства бесермян // Вопросы истории и культуры Удмуртии. Устинов: Удмуртия, 1986. С. 38–47.
- Климов К.М.* Удмуртское народное искусство. Ижевск: Удмуртия, 1988. 199 с.
- Климов К.М.* К вопросу об ирано-тюркском элементе в изобразительном фольклоре бесермян // Вестник УдГУ, 1994. № 5. С. 118–123.
- Крюкова Т.А.* Этнокультурные связи удмуртов с народами Поволжья и Приуралья по данным материальной культуры // ВФУЯ. Ижевск, 1967. Вып. 4. С. 279–286.
- Крюкова Т.А.* Удмуртское народное изобразительное искусство. Ижевск – Ленинград, 1973. 158 с.
- Кузубай Герд.* Человек и его рождение у восточных финнов. *Memories de la Sciaete Finno-Ugrienne.* Vol. 217. Хельсинки, 1993.
- Кузеев Р.Г.* Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. Этногенетический взгляд на историю. М.: Наука, 1992. 347 с.
- Куроптев М.И.* Слободской уезд Вятской губернии в географическом и экономическом отношении. Вятка, 1881.
- Куропятник М.С.* Эндогамные ареалы кольских саамов // Проблемы этнической истории и межэтнических контактов прибалтийско-финских народов. СПб., 1994. С. 49–54.
- Лаврентьев К.В.* География Вятской губернии (родиноведение) с приложением краткого исторического очерка Вятского края. Вятка, 1895. Изд. 3.
- Лебедева С.Х., Атаманов М.Г.* Костюмные комплексы удмуртов в связи с их этногенезом // Проблемы этногенеза удмуртов. Устинов: НИИ при СМ УАССР, 1987. С. 112–157.
- Листова Т.А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (втор. полов. XIX –20-е гг. XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. М.: Наука, 1989. С. 142–171.
- Луппов П.Н.* Христианство у вотяков в первой половине XIX века // Труды Вятской ученой Архивной комиссии. Вятка, 1911. Вып. 1–2. 568 с.
- Луппов П.Н.* Обзор быта нацмен Вятско-Ветлужского края // Вятско-Ветлужский край. Вятка, 1926. № 1.
- Луппов П.Н.* Исторический очерк Вятского края // Вятский край. Сборник в помощь учителю. Вятка, 1929. С. 275–320.
- Луппов П.Н.* Современное население Вятского края // Вятский

край. Сборник в помощь учителю. Вятка, 1929. С. 338–348.

Луппов П.Н. Северные удмурты в XVI–XVII вв. // На удмуртские темы. Ученые записки НИИ народов Советского Востока. М.: Цент. изд-во народов СССР, 1931. Вып. 2. С. 112–144.

Луппов П.Н. Северные удмурты в конце XVII века // Труды Вятского НИИ краеведения. Вятка, 1934. Т. VII. Вып. 1. 24 с.

Луппов П.Н. К характеристике борьбы удмуртов и бесермян против каринских мурз в конце XVII в. // Записки УдНИИ. Ижевск, 1936. Вып. 6. С. 54–187.

Луппов П.Н. Бесермяне в Кировском крае // Кировская правда, 1936. № 168.

Луппов П.Н. Выступление удмуртов, бесермян и татар Вятской земли против бывшего вятского воеводы Римского-Корсакова в 1694 г. Документы // Записки УдНИИ. Ижевск, 1938. Вып. 8. С. 261–274.

Луппова Е.П. Изучение Д.К. Зелениным Вятского края // Проблемы славянской этнографии. Л.: Наука, 1979. С. 83–103.

Магницкий В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881.

Майнов В. Очерк юридического быта мордвы. СПб., 1885.

Максимов В.А. Вотяки. Краткий историко-этнографический очерк. Ижевск: Удкнига, 1925. 126 с.

Маркелов М.Т. Культ умерших в похоронном обряде волго-камских финнов (мордва, мари, карелы) // Религиозные верования народов СССР. М., 1931. Т. 2. С. 269–281.

Материалы по статистике Вятской губернии. Глазовский уезд. Вятка, 1893. Т. 8.

Михеев И.С. Несколько слов о бесермянах // ИОАИЭ. Казань, 1901. Т. 17. Вып. 1. С. 51–60.

Михеев И.С. Болезни и способы их лечения по верованиям и обычаям Казанских вотяков // Вотяки. Сборник по вопросам этнономики, быта и культуры вотяков. М.: Центр. издат. нар. СССР, 1926. Кн. 1. С. 41–48.

Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы: Историко-этнографические очерки. Саранск, 1968. 158 с.

Мухамедова Р.Г. Татары-мишари. М., 1972. 247 с.

Наговицин И.А. Бесермяне // БСЭ. М., 1927. Т. 5. С. 721–722.

Налимов В.П. К вопросу о первобытных отношениях полов у зырян // Семья и социальная организация финно-угорских народов. Сыктывкар, 1991. С. 5–23. (Труды Ин-та языка, литературы и

истории Коми научного центра УрО РАН)

Напольских В.В., Белых С.К. Удмуртский Кылдысин - мансийская Калтась: истоки параллелизма // Культурногенетические процессы в Западной Сибири. Томск, 1993. С. 172–174.

Никольский Н.В. Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. Казань, 1919. 479 с.

Никитина Г.А. Возрастные циклы в народной педагогике удмуртов // Вестник Удмуртского университета. 1992. № 6. С. 39–46.

Новое в этнографических исследованиях татарского народа. Казань, 1978. 121 с.

Носова Г.А. Традиционные обряды русских: крестины, похороны, поминки. М., 1993. 254 с.

О бесермянах. Сборник статей / Составитель Г. К. Шкляев. – Ижевск, 1997. 140 с.

Одежда. Головные уборы. Платки-покрывала, платки, шапочки, головные уборы бесермянских женщин. Каталог. Устинов, 1986. Вып. 3. 39 с.

Одежда. Нагрудники. Каталог. Ижевск, 1988. Вып. 4. 32 с.

Осинов А.Н. Музыкальное действие свадебного церемониала в доме невесты у чувашей вирьял // Чувашское искусство. Чебоксары, 1994. С. 94–145.

Останина Т.И. Турчинский могильник – ранний бесермянский некрополь на севере Удмуртии // Славянский и финно-угорский мир вчера, сегодня. Ижевск: Изд-во Удмуртского ун-та, 1996. С. 25–49.

Островский Д.Н. Вотяки Казанской губернии // Труды общества естествоиспытателей при Казанском университете. Казань, 1873. Т. 4. Вып. 1.

Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Древняя религия вотяков по ее следам в современных преданиях. Эскиз I. Вятка, 1888. 104 с.

Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Следы языческой древности в суевренных обрядах обыденной жизни вотяков от колыбели до могилы. Эскиз V Вятка, 1890. 68 с.

Первухин Н.Г. Краткий очерк кладовищ, встречающийся в Глазовском уезде // Материалы по археологии восточных губерний России. М., 1896. Т. 2. С. 161–173.

Перевощиков С.Т. Бесермяне в Вотобласти // Ижевская правда, № 147. 4 июля 1923 года.

Перевощиков С.Т. Еще о бесермянах // Ижевская правда. 17 июля 1923 года. № 158.

Перевощиков С.Т. К материалу о бесермянах // Труды Научного общества по изучению Вотского края. Ижевск, 1926. Вып. 1. С. 60–62.

Перепись населения 1926 года по Вятской губернии (Предварительные итоги). Вятка, 1927. Вып. 3.

Пименов В.В. Удмурты: Опыт компонентного анализа этноса. Л.: Наука, 1977. 262 с.

Плесовский Ф.В. Свадьба народа Коми. Обряды и причитания. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1968. 317 с.

Подворная перепись населения и скота Вятской губернии. 1912 г. Вятка, 1914.

Попов Н.С. Погребальный обряд марийцев в XIX – нач. XX вв. // Археология и этнография Марийского края. Йошкар-Ола: Мар НИИ, 1981. Вып. 5. С. 154–173.

Попова Е.В. Праздничное общение молодежи: игры и развлечения (по календарным обрядам бесермян) // Традиционное поведение и общение удмуртов. Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО РАН, 1992. С. 61–74.

Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. 310 с.

Редников И.А. Описание Глазова и его уезда // ВГВ. 1839. № 3. С. 12.

Рейнсон А.Н. Детское самодеятельное творчество в Удмуртии (Детская игрушка самоделка) // Записки УдНИИ. Ижевск, 1941. Вып. 9. С. 121–130.

Родионов В.Г. Этнокультурные черты и история бесермян как свидетельства болгаро-чувашской преемственности // Болгары и чуваша. Чебоксары: НИИ при СМ Чув. АССР, 1984. С. 140–154.

Романов Н.Н. Краткие очерки уездов Вятской губернии. Вятка, 1875. Вып. 1.

Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Настольная и дорожная книга. Под ред. В.П.Семенова-Тян-Шанского. Т. V. Урал и Приуралье. СПб., 1914.

Рочев Ю.Г. Традиционные представления об орте и их трансформация в современности // Традиционное и современное в культуре сельского населения Коми АССР. Труды ИЯЯЛИ. Вып. 37. Сыктывкар, 1986. С. 57–70.

Русские: семейный и общественный быт. М.: Наука, 1989. 336 с.

- Савельева Л.И.* Народная вышивка бесермян // Вопросы искусства Удмуртии. Ижевск: Уд НИИ, 1976. С. 6–24.
- Салмин А.К.* Духи требуют жертв. Система традиционных обрядов чувашей. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1990. 167 с.
- Семенов В.А.* К вопросу об этническом составе населения бассейна р. Чепцы: (по данным археологии) // Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1982. С. 43–62.
- Семейный быт народов СССР.* М.: Наука, 1990. 520 с.
- Семья.* Традиции и современность. М., 1990.
- Семейная обрядность народов Сибири.* М.: Наука, 1980. 241 с.
- Смирнов И.Н.* Волжские булгары // Труды ГИМ. М., 1951. Вып. 19. 273 с.
- Смирнов И.Н.* Вотяки. Историко-этнографический очерк // ИОАИЭ. Казань, 1890. Т. 8. Вып. 2. 308 с.
- Смирнов И.Н.* Пермьки. Историко-этнографический очерк // ИОАИЭ. Казань, 1891. Т. 9. Вып. 2.
- Смирнов И.Н.* Мордва. Историко-этнографический очерк // ИОАИЭ. Казань, 1895. Т. 12. Вып. 4.
- Смирнов И.Н.* Бесермяне Вятской губернии // Труды VIII археологического съезда. М., 1897. Т. 3. С. 313–314.
- Смирнов И.Н.* Положение женщины в марийской семье (конец XIX– начало XX вв.) // Археология и этнография Марийского края. Йошкар-Ола, 1981. Вып. 5. С. 122–132.
- Сорокин П.М.* Арские князья в Карине // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1895 г. Вятка, 1894. С. 45–70.
- Сорокин П.М.* Татары Глазовского уезда // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1897 г. Вятка, 1896.
- Соколова З.П.* Выявление этнических ареалов на основе анализа брачных связей населения и языковых данных на материалах обских угров // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1983.
- Спасский Н.А.* Физико-географические условия Вятского края и состав его населения // Календарь Вятской губернии на 1882 год. Вятка, 1881. С. 92–151.
- Спицын А.А.* Земля и люди на Вятке в XVII столетии // Календарь вятской губернии на 1887. Вятка, 1886.
- Список населенных мест Российской империи.* Вятская губерния. Спб., 1876. Т.Х.
- Список населенных пунктов Вотской автономной области.* Ижевск, 1924.

Сумцов Н.Ф. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // ЖМНП. ноябрь. СПб., 1880.

Сурхаско Ю.Ю. Карельская свадебная обрядность. Конец XIX–начало XX в. Л.: Наука, 1977. 238 с.

Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел. Конец XIX– начало XX века. Л.: Наука, 1985. 172 с.

Сыркина И.А., Касимова Д.Г. Загадки загадочного народа. Историко-этнографический очерк о чепецких татарах. Глазов, 1994. 175 с.

Тамаркина Э.А. О русско-удмуртском взаимодействии в свадебной обрядности УАССР // Семейный и общественный быт удмуртов в XVIII– XX вв. Устинов: НИИ при СМ УАССР, 1985. С. 106–116.

Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М.: Наука, 1967. 536 с.

Тепляшина Т.И. О терминах родства у бесермян // Тезисы докладов и сообщений Всесоюзной конференции по вопросам финно-угорского языкознания. Ужгород, 1963. С. 40.

Тепляшина Т.И. Бесермянские термины, выражающие понятия “мать” и “отец” // СФУ. 1966. № 1. С. 51–56.

Тепляшина Т.И. О смешении терминов “чуваши” и “бесермяне” в письменных источниках // Ученые записки НИИ при СМ Чувашской АССР. Чебоксары, 1968. Вып. 40. С. 177–187.

Тепляшина Т.И. Становление бесермянских фамилий // СФУ, 1969. № 3. С. 189–194.

Тепляшина Т.И. Словообразование в древних личных именах бесермян // Ономастика Поволжья–1. Ульяновск, 1969. С. 43–52.

Тепляшина Т.И. Древние бесермянские фамилии // Вопросы тюркологии. Ученые записки. Выпуск 74. Казань: Казанский госпединститут, 1970. С. 124–133.

Тепляшина Т.И. Этноним бесермяне // Этнонимы. М., 1970. С. 177–187.

Тепляшина Т.И. Язык бесермян. М.: Наука, 1970. 286 с.

Тепляшина Т.И. Бесермянские семейно-родовые имена // Ономастика Поволжья–2. Горький, 1971. С. 69–73.

Тепляшина Т.И. О современных бесермянских фамилиях // Структура и история тюркских языков. М.: Наука, 1971. С. 187–197.

Тепляшина Т.И. Тюркизмы в бесермянской терминологии родства // Вопросы советского финно-угроведения. Языкознание. Тезисы докладов и сообщений на XIV Всесоюзной конференции, посвященной 50-летию образования СССР. Саранск: Морд. НИИ при СМ Морд. АССР, 1972. С. 28.

Тепляшина Т.И. Из патронимии каринских татар // Советская тюркология, 1972. №5. С. 53–58.

Тепляшина Т.И. Удмуртское влияние на патронимию каринских татар // СФУ Таллин, 1973. № 1. С. 43–47.

Тепляшина Т.И. Наследственные наименования причепецких татар // Советская тюркология. 1974. № 4. С. 78–79.

Тепляшина Т.И. Лично-притяжательные формы бесермянских терминов родства // Вопросы финно-угроведения. Саранск: Морд. НИИ при СМ Морд. АССР, 1975. Вып. 6. С. 195–200.

Тепляшина Т.И. Топонимия, распространенная в районе расселения бесермян // Вопросы удмуртского языкознания. Ижевск: УдНИИ при СМ УАССР, 1975. Вып. 3. С. 203–228.

Тепляшина Т.И. Способы выражения вокативности в удмуртском языке // Вопросы удмуртского языкознания. Ижевск: УдНИИ при СМ УАССР, 1975. С. 191–202.

Тепляшина Т.И. Древнебулгарские субстратные явления в языке бесермян // Congressus Terbius Internationalis Fenno-Ugristarum. Tallinn / Pars 1. С. 562–567.

Тихомиров М.Н. Бесермены в русских источниках // Исследования по отечественному источниковедению. Труды Ленинградского отделения Института истории АН СССР. М. – Л., 1964. Вып. 7. С. 50–57.

Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. 399 с.

Терюков А.И. Погребальный обряд печерских коми // Полевые исследования института этнографии. 1977. М., 1979. С. 80–87.

Терюков А.И. Представления коми-зырян о душе // Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах. М., 1979. С. 174–182.

Терюков А.И. Погребальный обряд вымских и вышерских коми // Традиции и новации в народной культуре коми. Сыктывкар, 1983. С. 25–31. (Труды Института языка, литературы и истории Коми филиала АН СССР, вып. 28).

Трефилов Г.Н. Бесермяне по письменным источникам // ВФУЯ. Ижевск, 1967. Вып. IV. С. 310–318.

Трифимова Е.Я. Некоторые формы общения и поведения современных удмуртов // Традиционное поведение и общение удмуртов. Ижевск.: Удм. ИИЯЛ УрО РАН, 1992. С. 43–60.

Тульцева Л.А. Современные праздники и обряды. М.: Наука, 1985. 191 с.

Тульцева Л.А. Религиозные верования и обряды крестьян на

рубеже XIX – XX вв. (по материалам среднерусской полосы) // СЭ, 1978, №. 3. С. 31–46.

Удмурты: Историко-этнографические очерки. Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО РАН, 1993. 392 с.

Уразманова Р.К. Семейно-брачные отношения, свадебная обрядность чепецких татар // Новое в этнографических исследованиях татарского народа. Казань, 1978. С. 68–85.

Ушакова Н.В. Синкретизированные явления в культе умерших у северных удмуртов // Материальная и духовная культура народов Поволжья и Урала: история и современность. Тезисы. Глазов, 1995. С. 16–17.

Федотов М.И. Термины родства бесермян // Семейный и общественный быт удмуртов в XVIII–XX вв. Устинов: НИИ при СМ УАССР, 1985. С. 116–131.

Федянович Т.П. Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка (конец XIX –70-е гг. XX в.) // СЭ. 1979. № 2. С. 79–89.

Федянович Т.П. Свадебные обряды русского сельского населения Удмуртской АССР // Вопросы этносоциологического изучения сельского населения. Ижевск, 1983. С. 88–103.

Федянович Т.П. О семейных обрядах русского сельского населения Удмуртской АССР (обряды, связанные с рождением ребенка и похоронами) // Социально-этнические аспекты развития современного села. Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1984. С. 118–129.

Федянович Т.П. Похоронно-поминальные обычаи финно-угорских народов Среднего Поволжья (традиционное и новое, общее и особенное) // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 203–228.

Федянович Т.П. Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья. М., 1997. 183 с.

Харузин М.Н. Очерки юридического быта народностей Сарапульского уезда Вятской губернии // Юридический вестник. 1883. № 2. С. 257–291.

Хомяков М.М. Эволюция вотского брака (Свадебный обряд Глазовских вотяков) // ИОАИЭ. Казань, 1911. Т. 27. Вып. 4. С. 271–287.

Хомяков М.М. К вопросу о краниологическом типе бесермян Вятской губернии // Материалы к изучению Вятского края. Казань, 1911. Т. 1. Вып. 1. 12 с.

Христолюбова Л.С. Погребальный ритуал удмуртов // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978. С. 71–87.

Христолюбова Л.С. Обряды, связанные с рождением ребенка // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978. С. 53–70.

Христолюбова Л.С. Семейные обряды удмуртов: (Традиции и процессы обновления). Ижевск: Удмуртия, 1984. 127 с.

Христолюбова Л.С. Традиционное и новое в обрядовой жизни села // Вопросы этносоциологического изучения сельского населения. Ижевск, 1983. С. 72–87.

Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г., Тимирзянова Р.Г. Свадебные обряды удмуртов Башкирии // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО РАН, 1989. С. 85–119.

Христолюбова Л.С. Пинал вордскиз, пинал будэ // Инвожо, 1993. № 3. С. 22–27; № 4. С. 42–45.

Христолюбова Л.С. Калык сямъёсты чакласа: Дышетскисьёслы краеведения юрттэт. Ижевск: Удмуртия, 1995. 212 с.

Ходырева М.Г. Песни северных удмуртов. Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО РАН, 1996. Вып. 1. 120 С.

Черных А.В. Обряды и поверья, связанные с рождением ребенка у куединских удмуртов // Христианизация коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. 1. С. 291–296.

Чистов К.В. Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры // СЭ. 1972. № 3. С. 73–85.

Чуракова Р.А. Традиционные формы напевов и поэтических текстов в южно-удмуртских календарных и семейно-обрядовых песнях // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллин, 1986. С. 108–133.

Чуч Ш. Письма Юрьё Вихманна с удмуртских земель // Пермистика 2: Вихманн и пермская филология. Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО АН СССР, 1991. С. 33–41.

Шабаяв Ю.П., Шабаява Н.Ю. Баня в верованиях и представлениях русских, коми и удмуртов // Финно-угроведение, 1995. № 2. С. 51–63.

Шангина И.И. К вопросу о пережитках древних верований в быту у русских крестьян XIX в. // Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977. С. 118–123.

Шаховской А.П. Бесермянская песня в контексте удмуртской культуры // XVII Всесоюзная финно-угорская конференция. Тезисы. Устинов, 1987. Т. 2. С. 288–290.

Шаховской А.П. Жанровая система в песенной культуре бесер-

мян // Этико-эстетические основы русского фольклора. Тезисы. Свердловск, 1991. С. 67–69.

Шаховской А.П. Русская песня в традиционной культуре бесермян. Глазов, 1992.

Шаховской А.П. Народно-песенная культура бесермян. М.: NV Магистр, 1993. 171 с.

Шаховской А.П. Бесермянский крезь как форма обрядового поведения // Финно-угроведение. 1995. № 2. С. 18–29.

Шаховской А.П. Ассоциативный ряд как фактор мелодико-образования в бесермянских крезях // Узловые проблемы современного финно-угроведения // Материалы I Всероссийской научной конференции финно-угроведов. Йошкар-Ола, 1995. С. 479–481.

Шерстенников А. Исторические сведения о селе Укан и Уканском приходе // ВЕВ, 1890. № 4. С. 86–94; № 5. С. 114–122.

Шестаков В. Глазовский уезд // Вестник РГО. СПб., 1859. Кн. 26. С. 73–153.

Шкляев Г.К. Бесермяне // Информационный бюллетень № 1. / Комитет по делам национальностей при Правительстве Удмуртской Республики. Ижевск, 1996. С. 51–53.

Штейнфельд Н.П. Бесермяне. Опыт этнографического исследования // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1895 год. Вятка, 1894. С. 220–259.

Шубин Р.Е. Бесермяне // Статистический бюллетень. Вятка, 1927. № 4–5. С. 28–33.

Этнокультурные процессы в Поволжье и Приуралье в советскую эпоху (до середины 1980-х годов). Чебоксары, 1991. 234 с.

Klimov K. Bessermanyan folk decorative art as a historical-ethnographic source // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. Jyväskylä, 1995. Pars II. С. 178–179.

Tomberg R. Bessermanide gjivad // Известия академии наук Эстонской ССР. Общественные науки. Tallinn. Kd. 31. № 2. (1982). С. 181–186.

Shaxovskoy A. Contemporary ethnomusical situation of traditional beserman songs // Folk Music today. Tallinn, 1989. P. 155–166.

Wichmann Y. Wotjakische Sprachproben 1: Lieder, Gebete und Zauberspruche. JSFO u XI. Helsingfors, 1893. XX + 200 С.

Wichmann Y. Wotjakische Sprachproben 1: Lieder, Gebete und Zauberspruche. JSFO u XIX. Helsingfors, 1901.

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ

Удмуртия Юкаменский район

Абашев Василий Анатольевич, 1962 г. р., бесермянин, д. Шамардан
Абашева Лидия Кондратьевна, 1927 г. р., бесермянка, д. Тутаево
Абашева Татьяна Алексеевна, 1959 г. р., бесермянка, д. Палагай
Антуганова Валентина Петровна, 1932 г. р., бесермянка, с. Ежево
Антуганова Татьяна Ивановна, 1924 г. р., бесермянка, с. Ежево
Балтачева Александра Алексеевна, 1937 г. р., бесермянка, д. Тылыс
Балтачева Зоя Ивановна, 1929 г. р., бесермянка, д. Тылыс
Балтачева Ксения Семеновна, 1918 г. р., бесермянка, д. Каменное
Бекмементьева Валентина Гавриловна, 1932 г. р., бесермянка,
д. Турчино
Бекмементьева Анна Трофимовна, 1903 г. р., бесермянка, род.
д. Турчино, прож. в г. Глазове
Бибанаева Екатерина Степановна, 1913 г. р., бесермянка, с. Ежево
Борисов Василий Николаевич, 1928 г. р., бесермянин, д. Шамардан
Вершинина Анна Гавриловна, 1918 г. р., бесермянка, д. Починок
Ежевский
Вершинина Любовь Андриановна, 1930 г. р., бесермянка, д. Жувам
Волкова Галина Ивановна, 1946 г. р., бесермянка, с. Ежево
Дюкина Александра Филипповна, 1909 г. р. бесермянка,
д. Усть-Лем
Ешмементьев Василий Семенович, 1921 г. р., бесермянин, д. Турчино
Захарова Валентина Алексеевна, 1946 г. р., бесермянка, д. Жувам
Зентерекова Елизавета Ивановна, 1919 г. р., бесермянка, д. Починок
Ежевский
Зямбаева Мария Степановна, 1907 г. р., бесермянка, д. Каменное
Зямбахтина Апполинария Петровна, 1938 г. р., бесермянка,
д. Турчино
Зямбахтина Евдокия Дмитриевна, 1923 г. р. бесермянка,
с. Пышкет
Зямбахтина Елизавета Гавриловна, 1925 г. р. бесермянка,
д. Турчино

Зямбахтина Матрена Павловна, 1911 г. р., бесермянка, д. Турчино
Зямбахтина Прасковия Васильевна, 1925 г. р., бесермянка, с. Юкаменское
Зянкина Анна Дмитриевна, 1910 г. р., бесермянка, д. Филимоново
Зянкина Екатерина Васильевна, 1924 г. р., бесермянка, д. Филимоново
Зянкина Екатерина Егоровна, 1925 г. р. бесермянка, д. Филимоново
Зянкина Елена Ивановна, 1913 г. р., бесермянка, д. Турчино
Калинина Татьяна Константиновна, 1912 г. р., бесермянка, с. Юкаменское
Караваев Геннадий Николаевич, 1953 г. р., бесермянин, д. Шамардан
Караваева Евдокия Семеновна, 1925 г. р., бесермянка, д. Шамардан
Караваев Егор Александрович, 1920 г. р., бесермянин, д. Шамардан
Караваев Егор Андреевич, 1914 г. р., бесермянин, д. Шамардан
Караваева Клавдия Ивановна, 1925 г. р., бесермянка, д. Шамардан
Касимов Николай Александрович, 1965 г. р., бесермянин, д. Филимоново
Кутянова Прасковия Гурьяновна, 1921 г. р., бесермянка, д. Турчино
Курочкина Любовь Андреевна, 1926 г. р., бесермянка, д. Усть-Лем
Клабукова Августа Васильевна, 1945 г. р., удмуртка, с. Юкаменское
Леонтьева Вера Семеновна, 1919 г. р., бесермянка, род. д. Абашево, прож. с. Юкаменское
Малых Дарья Алексеевна, 1914 г. р., бесермянка, род. д. Жувам, прож. с. Юкаменское
Малых Ирина Кирилловна, 1906 г. р., бесермянка, д. Жувам
Малых Надежда Степановна, 1918 г. р., бесермянка, д. Жувам
Мышкина Анна Романовна, 1917 г. р., бесермянка, д. Гулекшур
Мышкин Андрей Григорьевич, 1930 г. р., бесермянин, д. Нижняя Пажма
Мышкин Филарет Афанасьевич, 1934 г. р., бесермянин, д. Нижняя Пажма
Невоструева Александра Алексеевна, 1936 г. р., бесермянка, д. Митрошата
Невоструев Георгий Иосифович, 1918 г. р., бесермянин, д. Жувам
Невоструева Дарья Михеевна, 1930 г. р., бесермянка, д. Жувам
Невоструева Евдокия Алексеевна, 1924 г. р., бесермянка, д. Жувам
Невоструева Евдокия Васильевна, 1915 г. р., бесермянка, д. Гулекшур
Невоструева Екатерина Павловна, 1934 г. р., бесермянка, д. Жувам

Невоструева Екатерина Иосифовна, 1921 г. р., бесермянка, д. Гу-
лекшур
Невоструева Зоя Владимировна, 1930 г. р., бесермянка, д. Митро-
шата
Невоструева Зоя Серафимовна, 1932 г. р., бесермянка, д. Жувам
Невоструева Крестиния Степановна, 1924 г. р., бесермянка, д. Жувам
Невоструева Ксения Алексеевна, 1924 г. р., бесермянка, д. Жувам
Невоструева Марфа Степановна, 1916 г. р., бесермянка, д. Жувам
Невоструев Матвей Антипович, 1915 г. р., бесермянин, д. Митрошата
Невоструев Михаил Иванович, 1933 г. р., бесермянин, с. Юкаменское
Невоструева Надежда Кондратьевна, 1919 г. р., бесермянка, д. Жувам
Невоструева Тамара Федотовна, 1934 г. р., удмуртка, с. Пышкет
Невоструева Феврония Ивановна, 1907 г. р., бесермянка, д. Жувам
Подзолотина Елена Федоровна, 1926 г. р., бесермянка, д. Шамардан
Пономарева Акулина Васильевна, 1914 г. р., бесермянка, д. Каменное
Пономарева Зинаида Павловна, 1928 г. р., бесермянка, д. Каменное
Пономарев Константин Кириллович, 1920 г. р., бесермянин, д. Ка-
менное
Попова Агафья Николаевна, 1907 г. р., бесермянка, д. Жувам
Попова Анфиса Михайловна, 1940 г.р., русская, род. д. Тутуево, прож.
в д. Жувам
Попов Василий Павлович, 1941 г.р., бесермянин, д. Жувам
Попова Вера Павловна, 1931 г. р., бесермянка, д. Жувам
Попова Наталья Егоровна, 1932 г. р., бесермянка, д. Жувам
Попова Пелагея Васильевна, 1911 г. р., бесермянка, д. Жувам
Сабрекова Агафья Дмитриевна, 1915 г. р., род. в д. Шамардан, прож.
в г. Глазове
Сабреков Владимир Михайлович, 1932 г. р., бесермянин, д. Ша-
мардан
Сабрекова Дарья Семеновна, 1931 г. р., бесермянка, д. Шамардан
Сабрекова Екатерина Тимофеевна, 1930 г. р., бесермянка, д. Ша-
мардан
Сабрекова Мария Васильевна, 1932 г. р., бесермянка, д. Шамардан
Сабрекова Раиса Николаевна, 1959 г. р., бесермянка, д. Шамардан
Сабреков Сайфутдин Галифович, 1910 г. р., татарин, д. Иманай
Сабреков Станислав Николаевич, 1949 г. р., бесермянин, д. Ша-
мардан
Сабрекова Таисия Васильевна, 1926 г. р., бесермянка, д. Шамардан
Сунцова Галина Николаевна, 1960 г. р., бесермянка, с. Ежево
Шмелев Иван Алексеевич, 1920 г. р., бесермянин, д. Тылыс

Шмелева Ксения Алексеевна, 1919 г. р., бесермянка, д. Тылыс
Шмелева Мария Тимофеевна, 1926 г. р., бесермянка, д. Тылыс
Шмелева Федосия Егоровна, 1919 г. р., бесермянка, д. Тылыс
Шмелева Федосия Семеновна, 1919 г. р., бесермянка, д. Тылыс
Яшкина Мария Дмитриевна, 1914 г. р., бесермянка, д. Тылыс

Балезинский район

Калинина Нина Михайловна, 1912 г. р., бесермянка, д. Юнда
Калинина Таисия Ефимовна, 1911 г. р., бесермянка, д. Юнда
Тютин Аксан Габдулович, 1959 г. р., татарин, д. Гордино
Тютин Мария Ивановна, 1921 г. р., бесермянка, д. Гордино
Урасинова Ангелина Петровна, 1937 г. р., удмуртка, д. Юнда
Урасинова Анна Федоровна, 1907 г. р., бесермянка, д. Юнда
Урасинов Варсанофий Михайлович, 1905 г. р., бесермянин, д. Юнда
Урасинова Елизавета Филиповна, 1927 г. р., бесермянка, д. Юнда
Журавлева Зинаида Иосифовна, 1936 г. р., бесермянка, д. Гордино
Журавлева Нина Васильевна, 1962 г. р., удмуртка, д. Юнда
Урасинова Нина Михайловна, 1914 г. р., бесермянка, д. Юнда
Урасинова Зоя Ильинична, 1929 г. р., бесермянка, д. Юнда
Чибышев Африкан Петрович, 1938 г. р., бесермянин, д. Гордино
Чибышева Римма Афанасьевна, 1940 г. р., бесермянин, д. Гордино
Чибышева Валентина Михайловна, 1938 г. р., бесермянка, д. Юнда

Глазовский район

Биянова Афанасия Игнатьевна, 1911 г. р., бесермянка, д. Курегово
Биянова Елизавета Анисимовна, 1928 г. р., бесермянка, д. Курегово
Биянова Юлия Павловна, 1917 г. р., бесермянка, род. в д. Гурзи,
с начала 1970-х гг. проживает в д. Курегово
Пономарева Мария Алексеевна, 1927 г. р., бесермянка, род.
в д. Близ-Варыж, с 1980 г. проживает в д. Коротай
Пономарева Мария Егоровна, 1927 г. р., бесермянка, д. Курегово
Третьякова Анна Ильинична, 1924 г. р., удмуртка, д. Золотари
Чибышева Галина Егоровна, 1934 г. р., бесермянка, д. Курегово
Чибышева Мария Федоровна, 1919 г. р., бесермянка, д. Коротай

Ярский район

Балтачева Татьяна Андреевна, 1913 г. р., бесермянка, д. Васепиево
Вершинина Анна Васильевна, 1926 г. р., бесермянка, д. Ворца
Дюкин Вениамин Иванович, 1934 г. р., бесермянин, д. Логошур
Дюкин Владимир Степанович, 1956 г. р., бесермянин, д. Ворца
Дюкина Екатерина Андреевна, 1915 г. р., бесермянка, д. Ворца
Дюкина Матрена Яковлевна, 1914 г. р., бесермянка, д. Рябиновка
Дюкина Татьяна Андреевна, 1913 г. р., бесермянка, д. Рябиновка
Дюкина Татьяна Егоровна, 1930 г. р., бесермянка, д. Ворца
Кутявина Анна Алексеевна, 1932 г. р., бесермянка, д. Рябиновка
Кутявина Марина Андреевна, 1914 г. р., бесермянка, д. Логошур
Опалева Екатерина Олеговна, 1920 г. р., бесермянка, д. Зянкино
Семенова Елизавета Васильевна, 1931 г. р., бесермянка, д. Ворца
Федотова Мария Андреевна, 1931 г. р., бесермянка, д. Ворца

Кировская область

Слободской район

Асанова Анастасия Николаевна, 1915 г. р., удмуртка, д. Нижнее Мочагино
Балтачева Прасковия Алексеевна, 1922 г. р., удмуртка, д. Нижнее Мочагино
Зянкина Антонида Прокопьевна, 1927 г. р., удмуртка, д. Верхнее Мочагино
Зянкина Мария Гавриловна, 1925 г. р., удмуртка, д. Верхнее Мочагино
Касимова Венера Аполлосовна, 1939 г. р., татарка, с. Карино
Кайсина Клавдия Константиновна, 1925 г. р., удмуртка, д. Бурино
Кипешева Зайнап Гариповна, 1910 г. р., татарка, с. Карино
Ложкина Зоя Ивановна, 1935 г. р., удмуртка, д. Верхнее Мочагино
Ложкина Нина Сергеевна, 1934 г.р., удмуртка, д. Верхнее Мочагино
Сайтова Ольга Егоровна, 1926 г. р., удмуртка, д. Сизево

Содержание

Введение	3
Глава I. Обычаи и обряды, связанные с рождением и первыми годами жизни ребенка	
§1. Родильные обычаи и обряды.	35
§2. Традиционные способы ухода за детьми и лечение детских болезней.	56
Глава II. Свадебная обрядность	
§1. Брачные нормы и традиции.	90
§2. Обряды предсвадебного цикла.	116
§3. Свадебные пиры в доме невесты и жениха.	131
§4. Обряды послесвадебного цикла.	142
§5. Традиции и новации в свадебном обряде.	149
Глава III. Похоронно-поминальные обряды	
§1. Погребальный обряд.	170
§2. Обряды поминального цикла.	189
Заключение	208
Список сокращений	214
Источники и литература	216
Список информаторов	233

Попова Елена Васильевна

Семейные обычаи и обряды бесермян
(конец XIX–90-е годы XX вв.)

Монография

ЛР № 020764 от 24.04.98

Отв. редактор *Г. А. Никитина*
Технический редактор *А. В. Будин*
Оригинал-макет *Т. Ю. Бегешева*
Художественный редактор *Н. А. Быков*

НИСО УрО РАН. № 66(97). Сдано в набор 1.06.98. Подписано в печать 25.10.98.
Формат 50x84¹/₁₆. Бумага - офсетная №1. Гарнитура Newton. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 14,01. Уч.- изд. л. 14,09. Тираж 500 экз. Заказ 0179.

Удмуртский институт истории, языка и литературы
Уральского отделения РАН
426004, Ижевск, ул. Ломоносова, 4

Ижевская республиканская типография
426057, Ижевск, ул. Пастухова, 13