

**СОВРЕМЕННАЯ
УДМУРТСКАЯ КУЛЬТУРА**

ТОМ II

ACTA UNIVERSITATIS TALLINNENSIS

Humaniora

РЕДКОЛЛЕГИЯ СЕРИИ

Анна Вершик (Таллиннский университет)

Юри Кивимяэ (Университет Торонто)

Даниэле Монтичелли (Таллиннский университет)

Ульрике Плат (Таллиннский университет)

Рейн Рауд (Таллиннский университет)

Томас Салуметс (Университет Британской Колумбии)

Марек Тамм (Таллиннский университет)

Пеэтер Тороп (Тартуский университет)

Корнелиус Хассельблатт (Университет Гронингена)

Таллиннский университет

СОВРЕМЕННАЯ УДМУРТСКАЯ КУЛЬТУРА

Том II

Составители
Ева Тулуз, Елена Попова,
Николай Анисимов

Издательство Таллиннского университета
Таллинн 2021



ACTA Universitatis Tallinnensis

Acta Universitatis Tallinnensis. Humaniora

Современная удмуртская культура

Том 2



HARIDUS- JA
TEADUSMINISTEERIUM



Издание подготовлено при поддержке Министерства образования и науки Эстонии (Программа родственных народов Эстонии) и Эстонского литературного музея (проект ЕКМ 8-2/20/3 „Narrative and belief aspects of folklore studies“)

Выпускающий редактор: Михаил Трунин

Редактор текстов на английском языке: Даниел Аллен

Оформление: Сирье Ратсо

Авторское право: Авторы статей, 2021

Авторское право (составление): Ева Тулуз, Елена Попова, Николай Анисимов, 2021

Авторское право: Издательство Таллиннского университета, 2021

ISSN 2228-026X

ISBN 978-9985-58-913-7 (том 2)

ISBN 978-9985-58-879-6 (целое издание)

DOI: <https://doi.org/10.22601/udmurdi-2.2021>

TLÜ Kirjastus

Narva mnt 25

10120 Tallinn

www.tlupress.com

Отпечатано в типографии Grano Digital

СОДЕРЖАНИЕ

Ева Тулуз, Елена Попова, Николай Анисимов

Предисловие.....	9
<i>Summary. Preface.....</i>	13

Вера Пантелеева, Любовь Федорова, Светлана Арекеева

Новое поэтическое слово в удмуртской женской лирике.....	15
<i>Summary. The new poetic word in Udmurt women's lyric poetry.....</i>	32

Лариса Дмитриева

Феномен наивной словесности в удмуртском литературном процессе.....	34
<i>Summary. About naïve lore in the Udmurt literary process.....</i>	69

Мария Векшина

Особенности развития удмуртской сетевой литературы.....	71
<i>Summary. On some features of Udmurt electronic literature.....</i>	87

Кристиан Пишлөгер

<i>Янгыш! Успех удмуртского языка с «ошибками» в интернете.....</i>	89
<i>Summary. Yangysh! The success of the Udmurt language with “errors” in social media.....</i>	112

Ирина Пчеловодова

Современная песенная традиция удмуртской деревни.....	113
<i>Summary. The modern song tradition of the Udmurt village.....</i>	139

Богдан Анфиногенов

Популярная удмуртскоязычная молодежная музыка 2010-х годов.....	141
<i>Summary. Popular Udmurt youth music of the 2010s using Udmurt.....</i>	171

Николай Анисимов, Галина Глухова

Традиционная культура удмуртов и современные вызовы
в условиях COVID-19..... 172

*Summary. Udmurt traditional culture and today's
challenges in the conditions of the COVID-19 pandemic..... 210*

Ева Тулуз, Лаур Валликиви

Культура и религиозная практика закамских удмуртов:
о границе между сакральным и профанным..... 211

*Summary. The culture and religious practice of the eastern
Udmurt: The border between sacred and profane 265*

Александр Черных

Моления в священных рощах у удмуртов Пермского края
в конце XX – начале XXI века..... 267

*Summary. Prayers in the sacred groves of the Udmurts of Perm krai
at the turn of the 20th – beginning of the 21st century 302*

Галина Шушакова, Елена Булычева

Некоторые христианские аспекты современной
удмуртской культуры..... 304

*Summary. The christian dimension of contemporary
Udmurt culture 340*

Юрий Перевозчиков, Владислав Степанов

Удмуртский общественный активизм в первые десятилетия
XXI века..... 342

*Summary. Udmurt public activism in the first decades
of the 21st century 368*

Светлана Русских

Маркеры удмуртской идентичности: язык, семья
и деревня..... 370

*Summary. Udmurt identity markers: Language, family
and village..... 391*

Елена Ковычева

Национальная тема в творчестве современных удмуртских художников	393
<i>Summary. The ethnic theme in artworks by modern Udmurt artists.....</i>	429

Юрий Перевозчиков

Деревенская усадьба удмуртов: современные домостроительные и планировочные решения	431
<i>Summary. Homesteads in Udmurt villages: Current trends in house-building and layout.....</i>	455

Елена Попова

Удмуртский народный костюм и создание одежды в этническом стиле.....	457
<i>Summary. Udmurt folk costume and ethnic costume making</i>	488

ПРЕДИСЛОВИЕ

Аннотация: Редакторы-составители тома, посвященного современной удмуртской культуре, дают общую характеристику сборника и говорят о разнообразных подходах, применяемых авторами статей. В предисловии выделены основные темы и обозначены проблемы, которым посвящены исследования.

Ключевые слова: современная удмуртская культура, удмуртская литература, религия, песенная культура, этнокультурное движение, традиционная архитектура, удмуртская одежда

Для редакторов-составителей настоящего сборника важны субъективные размышления авторов о современной удмуртской культуре. Исследователи не дистанцируются от изучаемых объектов, а на протяжении долгого времени наблюдают их воочию. В своих статьях авторы руководствуются собственными этическими принципами: поощрение культурного и языкового разнообразия, уважение чужого мнения, которое зачастую может не соответствовать общепринятым взглядам.

В первом томе рассматривались традиционные обрядовые церемонии, коммуникативные стратегии, национальная кухня, этнокультурные проекты, изменения в повседневной жизни удмуртов. Второй том дополняет и развивает исследования, опубликованные в первом.

Книга состоит из нескольких тематических блоков. Первый из них – литературный. В фокусе внимания находится современная удмуртская женская поэзия, а также творчество ряда литераторов-любителей. Для описания последних используется понятие «наивной» словесности: исследуемые авторы публикуются за свой счет или в малотиражных местных изданиях. Такая литература подчас не находит признания со стороны профессионалов, однако она существует, развивается и позволяет найти своих читателей

и быть услышанными тем, кто прежде был «без права голоса». Современный литературный процесс трудно представить без распространения текстов через интернет и социальные сети. Завершающая раздел статья посвящена молодым удмуртским авторам, которые в своей работе активно пользуются новыми технологиями, и тому, какое влияние на поэтику и прагматику их произведений оказывает форма интернет-публикаций.

Тема бытования удмуртского языка в интернете продолжена в статье, посвященной ведущимся в социальных сетях спорам о современном удмуртском языке. Мы всерьез относимся к лингвистическим проблемам (таким, как функционирование литературного удмуртского, жизнь его диалектов и т. д.) и намерены в будущем уделить им еще больше внимания. Затрагиваемый в настоящем томе вопрос касается языкового пуризма: на примере удмуртского показано, как борьба за «чистоту языка» приводит к тому, что молодые носители порой не решаются пользоваться в публичном пространстве собственным языком, боясь упреков в его «порче».

Следующий раздел обращен к одной из фундаментальных составляющих удмуртской культуры – песне и пению. Этой теме посвящены две статьи. Первая сосредоточена на анализе практик пения в современной деревне: показано, что песня не потеряла своего привилегированного положения в культуре и жизни удмуртов. Вторая статья демонстрирует значимость современной популярной удмуртскоязычной молодежной музыки и рассказывает о тех новых музыкальных жанрах и проектах, которые появились в Удмуртии в последние годы. Новая музыка также питается песенным опытом деревенских жителей.

В ходе работы над вторым томом серии «Современная удмуртская культура» случились обстоятельства непреодолимой силы, связанные с пандемией коронавируса. Работу по подготовке рукописи к печати пришлось перенести в виртуальный формат. Однако и народная культура гибко отреагировала на это событие глобального масштаба. Коронавирус уже успел повлиять на традиционные обряды и стал одной из тем современного фольклора. Об этом рассказывается в одной из статей настоящего тома. А на его

обложке – художественное осмысление того, как пандемия изменила нашу жизнь, работы Зои Лебедевой.

Следующий блок касается религии. Две статьи посвящены традиционным удмуртским религиозным практикам в регионах, где они активно бытуют и становятся все актуальнее. С XIX века исследователей интересовала «оригинальная» удмуртская религия, которую они стереотипно называли язычеством. Этот интерес не исчез по сей день. Однако приходится признать, что одни только рассуждения о традиционной религии не позволяют представить реальную религиозную картину удмуртского мира, обозначить роль и место разных религиозных традиций, описать их взаимодействие друг с другом. Сегодня в Удмуртии ведущая роль принадлежит православию, в то время как в некоторых ареалах удмурты до сих пор привержены более архаичным религиозным практикам. Разумеется, мы не ставили перед собой цели дать полный обзор всех религиозных традиций удмуртов и описать их сложное взаимодействие друг с другом. В настоящее время ощущается недостаточность исследований о месте религии в жизни и картине мира удмуртов. Это широкое и динамичное исследовательское поле открыто для будущего.

Далее следует важный тематический блок об удмуртской идентичности. Тема эта очень актуальна, но в то же время сложна. Составители тома прежде всего хотели представить общую картину современной удмуртской культуры и не выделять какой-то один аспект. Однако национальное движение, вновь заявившее о себе в начале XXI века, невозможно игнорировать. Статьи, составившие тематический блок, в меньшей степени касаются официальных удмуртских общественных организаций, а больше – частных вопросов. Анализируются осмысление идентичности на примере интернет-марафона среди удмуртских девушек и женщин в Инстаграме, отношение к языку, культуре и место «удмуртскости» в воспитании и самоопределении. Еще одна форма самовыражения (в том числе национального) – это изобразительное искусство. В одной из статей рассматриваются способы воплощения национальной темы в творчестве современных удмуртских художников. Несмотря на разнообразие жанров, имен и стилей художникам

удается не терять национальную самобытность в глобальном мире.

Статьи, вошедшие в финальный тематический блок, посвящены традиционной (и некогда центральной) для этнографии теме – материальной культуре. К сожалению, в последние десятилетия данный аспект исследований не привлекает должного внимания ученых. Вероятно, это связано с тем, что во всем мире происходит мощная стандартизация материальной культуры и быта. Статьи, опубликованные в настоящем томе, показывают, как меняется материальная культура в базовых сферах жизни: рассматриваются особенности архитектуры сельских построек и современное бытование национальной одежды. В последнем случае акцент сделан на интересе самих удмуртов к материальным проявлениям этнической культуры, а также на популяризации разных видов традиционной одежды, украшений и аксессуаров. Функционирование традиционных артефактов в современном обществе неизбежно ставит вопросы об их культурном статусе и о сохранении культурного наследия.

Главная цель, которую преследуют два тома, посвященные разным аспектам и формам современной удмуртской культуры, – пробудить интерес и привлечь внимание научного сообщества к богатству окружающих нас явлений. Мы надеемся, что читатели вместе с авторами будут следить за изменениями в культуре, происходящими буквально на наших глазах.

Редакторы-составители выражают благодарность анонимным рецензентам, внимательно прочитавшим рукопись обоих томов и давшим много ценных советов по ее улучшению. Наконец – *last but not least*, – мы признательны издательству Таллиннского университета, взявшему на себя труд по редактированию двухтомника и подготовке его к печати.

Ева Тулуз
Елена Попова
Николай Анисимов

SUMMARY

PREFACE

Keywords: literature, religion, material culture, contemporary Udmurt culture, singing culture, national movement, traditional architecture, Udmurt costume

The editors of this two-volume special issues on the contemporary Udmurt assert how important it is to them that the authors write from a clear personal position, contributing to a thematic overview of today's Udmurt culture. The written word is first, concentrating on the most popular forms of today's literature: the best known Udmurt poetesses are discussed in the first article, poetesses who are recognised as part of Udmurt literature; and for the first time, we draw attention to the phenomenon of spontaneous writing and publishing outside the framework of official, so-called 'professional' literature. This theme is developed in an article especially dedicated to Internet literature. We do not develop here the language section as much as we should have, but linguistics is also represented with an article about purism in language use. The second theme, alongside language, is music. Two articles develop two important aspects of the role of music in today's Udmurt culture: the repertoires of villagers, depending on their generation, and modern youth stage singing culture with its multiple orientations. The third theme is religion. It is both an important and a complicated topic. Among the three articles composing this section, two are dedicated to the traditional Udmurt religion, which is alive in peripheral regions. The majority of Udmurt today are Orthodox, and one article is dedicated to Christian dimensions of contemporary culture, not entirely forgetting the recent presence of Protestants. Religion is followed by unavoidable reflexions on identity issues. One article reflects on the national movement in the political arena, while another focuses on the possible role of social media in emphasising an initiative by the Udmurt Instagram. Finally, in an attempt not to leave huge gaps in our thematic approach, we present Udmurt art, Udmurt countryside architecture and contemporary Udmurt national costume in separate articles.

НОВОЕ ПОЭТИЧЕСКОЕ СЛОВО В УДМУРТСКОЙ ЖЕНСКОЙ ЛИРИКЕ

Вера Пантелеева

кандидат филологических наук,
доцент Литературного института имени А. М. Горького
panvera@inbox.ru

Любовь Федорова

кандидат педагогических наук,
доцент Института удмуртской филологии, финно-угроведения
и журналистики Удмуртского государственного университета
liubov.fedorova@gmail.com

Светлана Арекеева

кандидат педагогических наук,
доцент Института удмуртской филологии, финно-угроведения
и журналистики Удмуртского государственного университета
sveta.arekeeva@gmail.com

Аннотация: Статья посвящена удмуртской женской лирике последних трех десятилетий. Женская поэзия, функционируя на стыке эпох, отражает значимые черты социальных и культурных трансформаций современности. С одной стороны, наблюдается стремление к преодолению устоявшихся шаблонов, выработанных фольклорно-формульной традицией и нормативной эстетикой советского времени, а с другой, – попытка сохранения этнического и женского идентитета в условиях системы ценностей, навязываемых современностью.

Предметом исследования являются лирические системы трех поэтесс – Люзы Бадретдиновой, Зинаиды Рябининой и Анастасии Шумиловой. Анализ их поэтических произведений позволяет определить направление развития актуального литературного процесса в целом и поэтического художественного сознания в частности.

Авторы констатируют, что – при всем многообразии и неповторимости поэтических голосов исследуемых лириков – для удмуртской женской поэзии начала XXI века характерны единые эстетические установки. Речь идет о синтезе этнокультурной традиции и традиций русской и зарубежной классики, поиске новых форм выражения авторского «я», женской поведенческой модели и мировоззрении на фоне социокультурных, идеологических и этнонациональных модификаций нового тысячелетия.

Ключевые слова: Люза Бадретдинова, конвергентное художественное сознание, Зинаида Рябинина, традиции и новаторство, удмуртская женская лирика, Анастасия Шумилова, этнокультурный код

Введение

Феминизация литературной жизни, наблюдаемая в удмуртской словесной культуре рубежа XX–XXI веков, сопряжена со сменой идеологических, эстетических и мировоззренческих парадигм, в свою очередь, прямо или опосредованно повлиявших на творчество и идиостиль современных авторов-женщин. Они активно участвуют в литературном процессе и успешно реализуют себя во многих видах творческой деятельности: литературе, журналистике и филологической науке. Поэтический круг сегодня невозможно представить без творчества Любви Тихоновой, Люзы Бадретдиновой, Лидии Нянькиной, Ларисы Мардановой, Зинаиды Рябининой, Надежды Пчеловодовой, Ларисы Ореховой, Елены Миннигараевой, Ольги Трониной, Марины Пахомовой, Анастасии Шумиловой.

Палитра новейшей удмуртской поэзии, представленная названными авторами, насыщена и разнообразна. Их творчество, с одной стороны, укоренено в удмуртской культуре, а с другой – открыто русскому, финно-угорскому и европейскому влиянию. Более пристальный взгляд позволяет выявить в творчестве каждой поэтессы индивидуальный почерк, многообразные проявления этнически маркированного лирического «я». Здесь, во-

первых, актуализируется проблема осмысления таких понятий, как «традиция» и «национальная идентичность» в эпоху индивидуального творчества, а во-вторых, делается акцент на описании механизмов и приемов трансформации жанра, стиля, образной системы при смене художественных парадигм.

В настоящей статье речь пойдет о трех авторах, чье творчество наиболее характерно для зарождающейся в новейшей удмуртской поэзии культуры неотрадиционализма. Эта культура подразумевает «путь от уединенного (монологизированного)» сознания к «конвергентному (диалогизированному)» (Тюпа 2018: 58). Подобную траекторию развития лирической системы можно проследить на примере поэтических опытов Люзы Бадретдиновой (род. 1965), Зинаиды Рябиной (род. 1971) и Анастасии Шумиловой (род. 1991), ищущих новые формы выражения женского идентитета на фоне социокультурных и политических трансформаций современности. Люза Бадретдинова, один из ярких представителей реалистического направления современной поэзии (в этом ряду можно еще назвать имена Любви Тихоновой, Ольги Ведровой), идет по пути, проложенному в 1920-е годы первой удмуртской поэтессой Ашальчи Оки (1898–1973). В 1970–80-е годы женская поэзия этой волны укрепилась творчеством Аллы Кузнецовой (1940–2004), Галины Романовой (род. 1950), Людмилы Кутяновой (1953–2008) и Татьяны Черновой (род. 1953). В основе их лирики – поэтизация фольклорно-песенного канона в атрибутике реалий современности.

Идеи феминизма, проникшие в удмуртскую литературу в 1990-е годы, были подхвачены поэтессами, среди которых: Лидия Нянькина (род. 1965), Лариса Марданова (род. 1976), Зинаида Рябина (род. 1971) и другие. Два десятилетия спустя эстетика и идеология феминистской культуры вкупе с этническим содержанием и индивидуальным образно-стилевым рисунком станут доминантными в творчестве последней из названных авторов.

Анастасия Шумилова в своем творчестве балансирует между традиционно-книжной и медийно-сетевой литературой. Можно сказать, что Шумилова пишет европейскую поэзию на удмуртском языке и этнически самобытном материале. Предпринимались

и другие попытки сблизить удмуртскую поэзию с мировой в творчестве Надежды Пчеловодовой (род. 1976) и Ларисы Ореховой (род. 1979), но как цельное и завершенное поэтическое явление оно состоялось именно у Шумиловой.

Б. М. Эйхенбаум начал свою книгу об Ахматовой с утверждения: «Десять лет – цифра сакральная: именно столько дарит судьба каждому поколению. Потом приходит „племя младое“ – и начинается сложная, иногда трагическая, борьба двух соседних поколений» (Эйхенбаум 1969: 75). Удмуртские поэтессы, о которых пойдет речь, принадлежат к разным поколениям, и возможно, именно в этом кроется культурологический нерв их творческих устремлений.

Нам важно выяснить не только механизмы преемственности или отталкивания по отношению к традиции у исследуемых авторов, но и показать, как их творчество соотносится с основами национальной самобытности и отвечает на вызовы времени. Наш ключевой методологический ориентир заключается в том, что традиции и новаторство не противопоставляются друг другу, а рассматриваются в их диалектическом единстве.

Поэтические узоры Люзы Бадретдиновой

Люза Бадретдинова – автор двух поэтических сборников: «*Syläm pužyos*» (Узоры сердца, 2006) и «*Minu tee viib südamesse / Мынам сюресэ – сүлэме / Дорога в сердце / My way is to the heart*» (2008). Вторая книга издана в Таллине благодаря Программе родственных народов Эстонии. Стихи опубликованы на эстонском, удмуртском, русском и английском языках.

Литературный дебют Люзы Бадретдиновой, состоявшийся в середине 1990-х годов, был тихим и незаметным: автор явно не стремилась к борьбе с предшественницами – Аллой Кузнецовой, Галиной Романовой, Людмилой Кутяновой, Татьяной Черновой. Лирика Бадретдиновой, напротив, явилась продолжением традиции, дописыванием уже начатого поэтического Текста с фольклорно-формульным содержанием о безответной любви, наполненной драматизмом, но в то же время светлой, чистой и возвышенной.

Президент Международной ассоциации финно-угорских писателей Арво Валтон в послесловии к эстонскому изданию написал:

Читая стихи удмуртки Люзы Бадретдиновой, я верю в любовь, в чистоту и всеобъемлемость этого чувства. Притом объект ее вожеления (тоски) в большинстве случаев таинственен, почти абстрактен, во всяком случае, поэтесса не должна бороться ни против него, ни за него. Стихи Люзы Бадретдиновой предельно естественны и тут же весьма образны. Фольклорность ее коротких, пунктированных (с неожиданными концовками) стихотворений не нарочита и не искусственна (Valton 2008a: 60).

Между тем процесс дописывания поэтических «женских историй» производился не по трафарету, а индивидуальным почерком. В нем отчетливо просматривались неповторимые зигзаги и нюансы. Арво Валтон обращает внимание на афористичность форм поэтических изысканий Бадретдиновой («короткие, пунктированные стихотворения»), ранее об этом же писала удмуртский критик Людмила Айтуганова, автор первой рецензии на журнальную подборку лирических миниатюр Бадретдиновой: «сила звучания стихотворений Бадретдиновой – в их лаконизме» (Айтуганова 1996: 17).

У сильных поэтов формальные новации неразрывно связаны с содержательно-образной стороной текста. То, что Арво Валтон называет неожиданными концовками, Людмила Айтуганова считает ключом к пониманию поэтических устремлений молодого автора:

Стихотворения Бадретдиновой во многом отличаются от предшественниц – удмуртских поэтесс старшего поколения. Если те о страстных чувствах пели открыто и страстно, не таясь, то она камерна и сокрыта: недосказанность и недоговоренность – главные атрибуты ее поэтических упражнений. Это внутренний монолог сильной, но уединенной женщины. Она как бы оставляет шанс читателю – договорить, досказать, доразмыслить. В лирике поэтессы такой контекстуальной функцией всегда наделен природно-пейзажный образ. Ее образы природы – своеобразные мосты-тропинки, ведущие в семантические глубины текста, или,

наоборот, ширма для маскировки потаенных чувств лирической героини. При этом вес и глубина стихотворения возрастает, а объем – уменьшается (Айтуганова 1996: 17).

Чтобы проиллюстрировать это суждение, приведем пример:

*Азбар шорам вылез чук төл
Шудэ ини йырсиосам.
Ортчиз, төлзиз сьулмаськонэ.
Соку малы,
малы соку
Палэзь сутэ ымдуръёсме?*

Посреди двора свежий утренний ветер
Играет в моих волосах.
Прошла, обветрилась моя (сердечная) тревога.
Тогда почему,
почему тогда
Рябина обжигает мои губы?

(Бадретдинова 2006: 51; здесь и далее –
подстрочный перевод и выделение
полу жирным наши)

Усилению эмоционального накала здесь способствует, наряду с образом рябины, излюбленный прием поэтессы – эллипсис.

Композиционные приемы выразительности являются одними из стилевых доминант в поэзии Люзы Бадретдиновой: заимствованные из жанров народной песенной лирики, они все выверены, отточены и мастерски отшлифованы. Характерны приемы синтаксической эпифоры и анафоры, создающие поэтическое напряжение: «*Малы синмаськи*» / «Почему влюбилась», «*Асьме понна ваньмыз, дыр, кылдэмын...*» / «Наверное, всё создано для нас...», «*Тй вань*» / «Вы существуете», «*Мон тйледлы*» / «Я для Вас»¹; «*Сизьым полэс, сизьым полэс, / Сизьым полэс чиданэ. / Тямыс полэс, тямыс полэс, / Тямыс полэс осконэ*» / «Семикратно, семикратно / Семикратно мое терпение. / Восьмикратно, восьмикратно, / Восьмикратно моя надежда» (Бадретдинова 2006: 39).

Поэзия Люзы Бадретдиновой узнаваема по этим повторам. Они – ритмообразующая единица ее стихов. Психологический параллелизм, канонический прием удмуртского фольклорно-песенного текста, в творчестве Люзы Бадретдиновой усложняется: в основе ее параллелизмов лежит принцип свободных – не формульных – поэтических ассоциаций. Замена традиционной символики на реально-бытовую и локально-природную образность привносит в устоявшиеся отношения человека и мира, женщины и мужчины свежую ноту.

Публицистическая лирика Зинаиды Рябининой

Зинаида Рябининая – автор трех поэтических сборников: «*Син-маськем толъёс*» (Влюбленные ветра, 2006), «*12 суред*» (12 картин, 2008), «*Улэмлэсь но кема...*» (Дольше жизни..., 2015). Книга 2008 года также издана в Таллинне при поддержке Программы родственных народов Эстонии, стихи в ней представлены на эстонском, удмуртском, русском (в авторском переводе) и английском языках.

Творчество Зинаиды Рябининой по сравнению с другими анализируемыми авторами чаще попадало в поле зрения удмуртских критиков и литературоведов. Несмотря на разногласия исследователей, причислявших поэтессу к разным литературным течениям – «чистейший реалист» (Хайдаров 2006: 172), «автор <...> так называемого постмодернистского мира» (Valton 2008b: 58), – эстетическая значимость ее творчества не вызывает сомнений. В стихах Рябининой отмечают стремление идти «вопреки и наперекор» (Шибанов 2006: 75), называют ее стихи «жгучей правдой» (Айтуганова 2006: 100) и указывают на полемический характер ее поэзии, противопоставленной привычной удмуртской женской любовной лирике 1960–80-х годов, в которой героиня жертвует собой ради любимого (Федорова 2011: 70).

Стремление Зинаиды Рябининой к поэтической «дуэли» с предшественницами обнаружилось уже в самом начале ее творческого пути, когда один из разделов первого сборника она озаглавила «*Чагыр инмын кизилиос уг пишто*» (На голубом небе звезды не

светят), вызывающе переиначив название известного стихотворения удмуртской поэтессы 1960-х годов Алевтины Аникиной «*Чагыр инмын пишто кизилиос*» (На голубом небе светят звезды; Аникина 1976: 15). В последнем сборнике Рябининой (2015) публицистичность поэзии играет важную роль, в нем воплотилось жизненное кредо автора – уметь чувствовать как женщина, и думать как мужчина²:

Удмуртгёсылы

*Улэп на удмуртгёс дунне вылын –
Асьме выжы вить сю сюрслэсь ятыр.*

*Ачим но гожъясько тани утыр,
Тау Инмарлы, эшио – анай кылын.*

*Но гажанэ шорам вазе «Привет!»,
Пие синмаськемын зуч нылашлы.*

<...>

Выль вакытысь лыдъян-чотан – лек пурт:

160 сюрс муртлы синэм удмурт!!!

...Мон, жаяса асме, нуны вордй одйг,

Нош табере калык потэ өжыт.

Моим удмуртам

Еще живы на земле удмурты –

Нас в мире больше пятисот тысяч.

Вот и сама еще пишу я,

Инмаре, спасибо – на родном языке.

Но милый обращается ко мне «Привет!»,

И сын влюблен в русскую девушку.

<...>

И перепись населения теперь – острый нож:

Удмуртов уменьшилось на 160 тысяч!!!

...Я, жаяса себя, родила одно дитя,

А теперь вот народу не хватает.

(Рябининая 2015: 8)

Критик Людмила Айтуганова, размышляя о жгучей правде поэтических строк Рябининой, таким же образом оценила и ее «любовные

истории». Именно в отказе от романтически-возвышенных, книжных отношений она видит сильные стороны любовной лирики поэтессы. Лирическая героиня Рябининой – женщина сильно-волевого характера, она свободолюбива и непреклонна, не томится в ожидании любви, а готова к действию. В удмуртской женской поэзии, пожалуй, таких активных героинь еще не было. Нарушение поведенческого стереотипа – не самоцель и не вызов, а знак времени, когда гендерные стереотипы переосмысливаются.

Особой выразительностью и драматической наполненностью отличаются сюжетные стихи Рябининой («*Сяськаосын шобыр-тйзы шёез*» (Цветами покрыли труп), «*Корт ёс дымбыр-шалтыр*» (Железные двери дребезжа...) и другие), в которых максимально спрессована человеческая жизнь, вырисовывается сильный характер героинь, в экстремальных ситуациях проявляется истинное материнство и женственность (Рябинина 2006: 11, 57). Автор мастерски использует разноstopные строки, таким образом выделяя значимые слова. Возникает эффект эссеизации поэтического текста:

Тынад но сюлмыд висъылэ?

Пйэд.

Со – мынэсьтым талам

Сюлэмылэн жьыныез...

Ассэ ыштэмлэсь кышкаса,

Куалекъя.

И твое сердце болит?

Врешь.

Это – украденная тобою

Половинка моего сердца...

Боясь потеряться,

Дрожит.

(Рябинина 2015: 50)

Рябинина впервые создала в удмуртской женской лирике поэтический месяцеслов, но, в отличие от поэтов-мужчин³, ее женский взгляд в двенадцати месяцах замечает не внешние приметы

природы. В мироощущении поэта каждый месяц предстает в деталях, эмоциях, воспоминаниях, он пропитан чувственными запахами и ароматами – интересом к изображению кульминационных моментов жизни человека: первая или последняя встреча, расставание или прощание (Рябининой 2015: 56–59).

Интересны жанровые поиски Рябининой. В первую очередь обращают на себя внимание стихи-миниатюры, построенные в форме тезиса-антитезиса и написанные в разговорной манере. Критика неоднозначна в их оценке, так, по мнению Виктора Шибанова, «на эти стихи можно посмотреть по-разному. Кому-то понравятся написанные в восточной манере поучения. Лично для меня ценны ее стихи, созданные в манере Ахматовой и Лермонтова» (Шибанов 2006: 75). Конечно, здесь речь идет о тончайшем психологизме, особом внимании к деталям, что приближает удмуртскую поэтессу к русской поэтической классике.

Безусловно, новаторство поэзии Рябининой в большей степени выражается не на уровне формы, а на уровне содержания. Мы наблюдаем движение не от формальных конструкций к психологизму, а наоборот, от психологических глубин к формальным находкам. Можно говорить о том, что именно публицистическая нота придает поэзии Зинаиды Рябининой остроту психологической прозы, которая в русской литературе стала фирменным знаком Анны Ахматовой (о чем писали многие ее современники⁴).

Удмуртская женская лирика демонстрирует многообразие и неоднородность, связанную с неограниченной свободой современного художника. Мы говорим о той мере свободы, которая не может препятствовать ни желанию автора следовать той или иной этнокультурной или литературной традиции, ни желанию разрушить ее.

Поэзия Анастасии Шумиловой: интеграция культурных смыслов

Анастасия Шумилова – автор двух поэтических сборников: «Дыр-эктон» (Пляска времени = Дрожь, 2015) и «Ку» (Кожа, 2018). Можно утверждать, что в удмуртской поэзии существует такое

явление, как «загадка Шумиловой». Дело в том, что у автора не было ярко выраженного периода ученичества, ее стихи не выходили в удмуртской периодике, как у ее предшественниц, и даже не публиковались в интернете: она ворвалась в литературу как бы вдруг и ниоткуда, и сразу – со зрелыми стихами и цельно выстроенным сборником *«Дыр-эктон»*. Чтобы не уличить ее поэтический слог в незрелости, стоит прочитать несколько стихотворений из ее дебютного сборника, например: *«секыт аджон ветлэ соос сьорын...»* (горькая участь ходит им вослед...); *«Идентификация»*; *«мар вал азьло, вералозы...»* (что было в прошлом, о том расскажут...); *«Эстйськонлэн эстетикаез»* (Эстетика топки печи); *«Уйбыртон»* (В бреду); *«Кылъёс сярысь»* (О словах); *«кыллэсь – берлань, отчы...»* (от слов – назад, туда...).

Поэтическая сила, таящаяся в текстах Шумиловой и доселе неведомая национальной женской поэзии, – это целый спектр сдержанных, но свободных эмоций, виртуозность речи, филигранная чистота образов и, наконец, оригинальность версификации. Что касается эмоций, то эта поэзия не интровертна, как в случае с традиционной фольклорной лирикой, а максимально экстравертна: это процесс поиска собеседников-мужчин, способных с полуслова понять и принять речитатив лирического «я» и вступить в диалог. В собеседники выбраны весьма и весьма достойные мужи из самых разных стран и эпох – от Платона, Гийома Аполлинера, Поля Гогена, Антона Чехова до Иосифа Бродского и Льва Лосева. В этой солидной компании лирическая героиня держится на равных, поскольку она умна, начитанна и по-мужски (само)иронична. Стихи Шумиловой можно назвать свободными, но не в том смысле, в каком удмуртские литературоведы определяли свободу в лирике Аллы Кузнецовой, Лидии Нянькиной или Зинаиды Рябиной. В случае названных поэтесс говорили о дерзости и свободе выражения любовного чувства. В отношении поэзии Шумиловой речь идет о свободе другого типа – это выраженная самодостаточность лирической героини, возникающая в результате демократизации общества и глобализации мира. В этом смысле «свободный стих» Шумиловой рождается на перекрестке культур – этнической и медийной (Красильников 2009: 8). В таком контексте стихотворная

реплика-эмоция «*ах, воиттйським ми, Ашальчи*» (ах, мы изменились, Ашальчи), адресованная первой удмуртской поэтессе Ашальчи Оки (1898–1973), звучит как аксиома⁵ (Шумилова 2015: 9).

Говоря о виртуозности речи, следует отметить два аспекта, связанных с поэтическим языком автора: во-первых, видно стремление к прозаизации поэтической речи, а во-вторых, увлечение поиском внутренних резервов удмуртского языка. В обоих случаях поэт демонстрирует тонкое языковое чутье и слух. Конечно, в прозаизации поэтического текста усматривается дань современной европейской поэтической культуре, а также стилистике и манере письма Бродского. Но манеру письма Шумиловой нельзя считать лишь подражанием, ибо в ее стихах элементы уходящей удмуртской культуры изящно и гармонично сочетаются с современностью:

*мон чышкем такалэн жуг гонэз –
губырском пересьлэн киосыз,
лӧдыса тугаськем интыме,
бугоре черсозы.*

я **свалявшаяся** стриженная **шерсть** барана –
руки сторбленной старушки,
теребя свалявшиеся пряди (место),
спрядут их в клубок.

(Шумилова 2015: 8)

Тот вещный мир, который в приведенной цитате выделен жирным, сегодня уже воспринимается как архаика или даже этнографическая экзотика, тогда как всего полвека назад эти «картинки» были обыденностью удмуртской деревенской жизни. Вослед уходящим и исчезающим деталям быта выхолащивается и обедняется, к сожалению, и удмуртский язык. Сегодня мало кто среди удмуртской молодежи в полной мере осознает семантику устойчивого словосочетания «*жуг гонэз лӧдыны*» (теребить свалявшуюся шерсть). Откуда эта языковая память у молодого поэта? Для Шумиловой подобная языковая точность не является попыткой реконструкции архаики, она служит выражением или пробуждением этнокультурного кода.

Шумиловой присущ свежий взгляд на давно знакомые картины:

<p>1. ... <i>вож пужыюсын</i> <i>писпу йылъёс чеберъязы</i> <i>лыз инбамез...</i></p>	<p>... зелеными орнаментами кроны деревьев украшали синеву неба...</p> <p>(Шумилова 2015: 24)</p>
---	---

<p>2. <i>кыллэсь – берлань, отчы,</i> <i>кытын палэзь начыл...</i> <i>кытын сюлэм веська,</i> <i>кытын льбӧмпу сяська</i> <i>вия.</i></p>	<p>от слов – назад, туда, где рябина через край полна... где душа (сердце) утолена, где черемухи цветов струится (букв. капает).</p> <p>(Шумилова 2015: 48)</p>
--	--

Разговор об особенностях стихосложения Шумиловой требует привлечения широкого иллюстративного материала. Здесь мы ограничимся утверждением, что формальные упражнения Шумиловой в обновлении версификации возникли не на пустом месте, а являются важным элементом ее поэтической эстетики, во многом сформированной контекстом европейской культуры.

Выводы

Представленный материал из удмуртской поэзии трех последних десятилетий позволяет раскрыть новые аспекты в осмыслении таких понятий, как «удмуртская женская лирика», «национальная идентичность», «поведенческие стереотипы», «поэтика стиля и жанра». Художественно-эстетические поиски авторов-женщин демонстрируют соединение лирических традиций XX века, экспериментаторство в области поэтической формы и языка, обновление и обогащение образной системы, деконструкцию традиционной поведенческой модели лирической героини – удмуртской женщины.

Семантическая природа новейшей удмуртской женской лирики во многом осталась неизменной – в ней по-прежнему доминирует любовная тема, и по-прежнему любовь не рифмуется со счастьем (Пантелеева 2016: 24). Между тем меняется интонационная

тональность отношения лирической героини к объекту любви: от возвышенного «Вы» (Люза Бадретдинова) до иронично-будничного (Зинаида Рябинина, Анастасия Шумилова). В поэзии последних актуализирован феминистский подход, базовые гендерные представления лирического «я» расходятся с традиционными.

Современные удмуртские поэтессы модернизируют поэтический язык, работая с разнообразными стилистическими тональностями (от агрессивно-публицистических до просторечных), обращаются к звукописи, экспериментируют с синтаксисом (Люза Бадретдинова, Зинаида Рябинина) и трансформируют графическую сторону стиха (Зинаида Рябинина, Анастасия Шумилова).

Лирика Люзы Бадретдиновой – это поэзия недоговоренности и внутреннего монолога уединенной, но сильной и зрелой удмуртской женщины; поэзия Зинаиды Рябининой – своеобразная публицистическая лирика или лирическая публицистика, с наибольшей психологической точностью транслирующая основной круг современных женских проблем – замужество, материнство, социальный статус женщины в обществе; поэзия Анастасии Шумиловой – проявление ярко выраженной самодостаточности современной удмуртки.

Сегодня в удмуртской культуре соединяются традиционный этнокультурный код, опыт русской литературы, образы европейского искусства и новейшие медиаавлнения. Творчество трех названных поэтесс – это яркая страница удмуртской женской лирики, достойной внимания и всестороннего изучения.

Примечания

- ¹ В удмуртской поэзии Люза Бадретдинова единственная, кто к любимому обращается на «Вы». Он априори для нее недосягаем. Между тем для традиционной культуры удмуртов такая форма общения между возлюбленными не характерна.
- ² Зинаида Рябинина с 2010 года работает редактором республиканской общественно-политической газеты «Удмурт дунне» (Удмуртский мир). По нашему мнению, этот факт ее биографии во многом формирует ее поэтическое мировоззрение.
- ³ Речь в первую очередь идет о поэтическом месяцеслове Флора Васильева «12 месяцев»; стихотворения, входящие в него, написаны автором в 1970-е годы, но в

формате единого цикла они опубликованы критиком Алексеем Ермолаевым в 1980 году в посмертном сборнике поэта «*Ойдо вераськом*» (Давай поговорим). Объединяющим началом цикла служит крестьянско-бытовое мировоззрение Флора Васильева, традиционная среда с ее древней системой исчисления времени, связанной с аграрным календарным циклом.

- ⁴ Например, Осип Мандельштам утверждал, что «Ахматова принесла в русскую лирику всю огромную сложность и психологическое богатство русского романа девятнадцатого века» (Мандельштам 1987: 175), а Корней Чуковский указывал на тесную связь некоторых стихов Ахматовой «с романом Достоевского „Подросток“, написанным в 1875 году, сатирами Щедрина и Некрасова, относящимися к той же эпохе» (Чуковский 2001: 210).
- ⁵ Подобная оценка творчества Шумиловой также отражена в статье: Пантелеева 2019.

Источники

- Аникина, Алевтина 1976. *Вераме потэ. Кылбуръёс* [Хочется сказать: Стихи]. Ижевск: Удмуртия.
- Бадретдинова, Люза 2006. *Сюлэм пужыос. Кылбуръёс* [Узоры сердца: Стихи]. Ижевск: Удмуртия.
- Рябинина, Зинаида 2015. *Улэмлэсь но кема...: Кылбуръёс* [И дольше жизни...: Стихи]. Ижевск: Удмуртия.
- Шумилова, Анастасия 2015. *Дыр-эктон: Кылбуръёс, берыктэмъёс* [Пляска времени / Дрожь: Стихи, переводы]. Ижкар [Ижевск]: Союз оригинал.

Литература

- Айтуганова 1996 = Aytuganova, Lyudmila. „Syulem kuara“: [o stikhakh L. Badretidino-voу]. *Kenesh*, № 6, 16–17. [Айтуганова, Людмила. «Сюлэм куара»: [о стихах Л. Бадретдиновой]. *Кенеш*. № 6, 16–17].
- Айтуганова 2006 = Aytuganova, Lyudmila. Kылbur’esaz – «chepylylas’» zemlyk: [o stikhakh Z. Ryabininoу]. *Kenesh*. № 7, 100–103. [Айтуганова, Людмила. Кылбуръёс аз – «чепыллясь» зэмлык: [о стихах З. Рябининой]. *Кенеш*. № 7, 100–103].
- Красильников 2009 = Krasil’nikov, Aleksey. *Kul’turologicheskie issledovaniya udmurtskogo etnosa: yazyk, fol’klor, literatura*. Izhevsk: Izdatel’stvo IPK i PRO UR. [Красильников, Алексей. *Культурологические исследования удмуртского этноса: язык, фольклор, литература*. Ижевск: Издательство ИПК и ПРО УР].
- Мандельштам 1987 = Mandel’shtam, Osip. Pis’mo o russkoy poezii. Mandel’shtam, O. *Slovo i kul’tura: Stat’i*. Moscow: Sovetskiy pisatel’, 173–176. [Мандельштам, Осип. Письмо о русской поэзии. Мандельштам, О. *Слово и культура: Статьи*. Москва: Советский писатель, 173–176].

- Пантелеева 2016 = Panteleeva, Vera. *Udmurtskaya poeziya i perevod: analizi, interpretatsii, kommentarii*. Izhevsk: Institut komp'yuternykh issledovaniy. [Пантелеева, Вера. *Удмуртская поэзия и перевод: анализы, интерпретации, комментарии*. Ижевск: Институт компьютерных исследований].
- Пантелеева 2019 = Panteleeva, Vera. Udmurtskaya poeziya rubezha XX–XXI vv.: zhanrovo-stilevye i obraznye modifikatsii. *Studia Litterarum*. Vol. 4, № 1, 286–309. [Пантелеева, Вера. Удмуртская поэзия рубежа XX–XXI вв.: жанрово-стилевые и образные модификации. *Studia Litterarum*. Т. 4, № 1, 286–309].
- Тюпа 2018 = Tyupa, Valeriy. *Literatura i mental'nost'*. Moscow: Yurayt. [Тюпа, Валерий. *Литература и ментальность*. Москва: Юрайт].
- Федорова 2007 = Fedorova, Lyubov'. *Udmurt nylykyshto kylburetlen tulkym'esyz. Udmurtskaya zhenskaya lirika*. Izhevsk: Udmurtiya. [Федорова, Любовь. *Удмурт нылкышно кылбуретлэн тулкымъёсыз. Удмуртская женская лирика*. Ижевск: Удмуртия].
- Федорова 2011 = Fedorova, Lyubov'. Osobennosti udmurtskoj zhenskoj liriki nachala XXI veka. Csucs, S. & Falk, N. & Toth, V. (eds.). *Dissertationes sectionum: Literatura, archeologica et historica*. Vol. VIII. Piliscsaba: Reguly Tarsasag, 66–75 (= Congressus XI. Internationalis Fenno-Ugristarum Piliscsaba, 9–14. VIII. 2010). [Федорова, Любовь. Особенности удмуртской женской лирики начала XXI века. Csucs, S. & Falk, N. & Toth, V. (ред.). *Dissertationes sectionum: Literatura, archeologica et historica*. Vol. VIII. Piliscsaba: Reguly Tarsasag, 66–75 (= Congressus XI. Internationalis Fenno-Ugristarum Piliscsaba, 9–14. VIII. 2010)].
- Хайдаров 2006 = Khaydarov, Rashit. Zinaida Ryabinina. Lekomtseva, N. V. & Remizova, N. A. *Pisateli i literaturovedy Udmurtii: Biobibliograficheskiy spravochnik*. Izhevsk: Assotsiatsiya «Nauchnaya kniga». [Хайдаров, Рашит. Зинаида Рябинина. Лекомцева, Н. В. & Ремизова, Н. А. *Писатели и литературоведы Удмуртии: Биобиблиографический справочник*. Ижевск: Ассоциация «Научная книга»].
- Чуковский 2001 = Chukovskiy, Korney. Anna Akhmatova. Chukovskiy, K. I. *Sobranie sochineniy: V 15 t.* Vol. 5. Moscow: TERRA-Knizhnyy klub, 195–229. [Чуковский, Корней. Анна Ахматова. Чуковский, К. И. *Собрание сочинений: В 15 т.* Т. 5. Москва: ТЕРРА-Книжный клуб, 195–229].
- Шибанов 2006 = Shibanov, Viktor. «Maly mon vordskytoz' kyldytillyam sinuchkonez?». Urazaeva, V. S. (ed.). *S'inmas'kem tol'es*. Izhevsk: Udmurtiya. [Шибанов, Виктор. «Малы мон вордскытозь кылдытлльям синучконез?». Уразаева, В. С. (ред.). *Синмаськем тӧлӧс*. Ижевск: Удмуртия].
- Эйхенбаум 1969 = Eukhenbaum, Boris. Anna Akhmatova: Opyt analiza [1923]. Eukhenbaum, B. M. *O poezii*. Leningrad: Sovetskiy pisatel', 75–147. [Эйхенбаум, Борис. Анна Ахматова: Опыт анализа [1923]. Эйхенбаум, Б. М. *О поэзии*. Ленинград: Советский писатель, 75–147].

Valton, Arvo 2008a. Ljuza Badretdinova = Люза Бадретдинова = Люза Бадретдинова =
Lyuza Badretdinova. L. Badretdinova. *Minu tee viib südamesse* = *Мынам сюресэ –*
сюлэме = *Дорога в сердце* = *My way is to the heart*. Tallinn: Kirjastuskeskus.

Valton, Arvo 2008b. Zinaida Rjabinina = Зинаида Рябинина = Зинаида Рябинина =
Zinaida Ryabinina. Z. Rjabinina. *Kaksteist pilti* = *12 суред* = *12 картинок* = *Twelve*
pictures. Tallinn: Kirjastuskeskus.

SUMMARY

THE NEW POETIC WORD IN UDMURT WOMEN'S LYRIC POETRY

Vera Panteleyeva

Candidate of Philological Sciences,
Associated Professor at the Maxim Gorky Literature Institute
Moscow, Russia
panvera@inbox.ru

Lyubov Fyodorova

Candidate of Pedagogical Sciences, Associated Professor at the Institute of Udmurt
Philology, Finno-Ugric Studies and Journalism, Udmurt State University
liubov.fedorova@gmail.com

Svetlana Arekeyeva

Candidate of Pedagogical Sciences, Associated Professor at the Institute of Udmurt
Philology, Finno-Ugric Studies and Journalism, Udmurt State University
sveta.arekeeva@gmail.com

Keywords: Lyuza Badretdinova, convergent artistic mind, Zinaida Ryabinina, tradition and innovation, Udmurt female poetry, Anastasia Shumilova, ethnic cultural code

The poetic material of the last three decades provided in the research allows us to discover new aspects in the conceptualisation of such ideas as Udmurt female poetry, metapoetic theme, national identity, stereotypes of behaviour, and the poetics of a style or a genre. The artistic and aesthetic search of female authors demonstrates the blend of poetic traditions of the twentieth century, experimenting in the sphere of poetic form and language, the refreshment and enrichment of imagery, and the destruction of the pattern of behaviour of the Udmurt woman as a persona.

The semantic nature of the newest Udmurt female poetry has stayed the same in many aspects: the love theme still dominates, and love still doesn't rhyme with happiness. Meanwhile, the intonational slant of the persona's attitude to the object of her love is changing: from the elevated "Sir" (L. Badretdinova) to

an ironic everyday partnership (Z. Ryabinina, A. Shumilova). The poetry of the two latter female authors is characterised by a clear actualisation of the feminist approach in depicting the meta-poetic love theme. The persona's basic comprehension of gender differs from the traditional ideas.

The new poetic language can be seen in both unconventional forms of poetic contemplation and in the change of stylistic tone. The former implies fundamental modifications of modern versification: the maximum use of the potential of sound, sign and syntax (L. Badretdinova, Z. Ryabinina), or deliberate graphic, verse and punctuation transformations (A. Shumilova). Style-wise poetic language is becoming more and more ironic and journalistic, intentionally aggressive (Z. Ryabinina), notably colloquial, and prosaic (A. Shumilova).

The end of the previous century and beginning of the new one saw the appearance of poetic structures addressing two aspects. On the one hand, there is discovery of deep subconscious reflection, fed by genetic pro-memory of the ancestors. On the other hand there are modern trends of Russian and European literary. The poetry of Lyuza Badretdinova is a poetry of reticence, the inner monologue of an Udmurt woman, solitary, but strong and mature. The creative work of Zinaida Ryabinina is peculiarly populist, manifesting the main modern female problems (marriage, motherhood, social status) with maximum psychological precision. The poems of Anastasia Shumilova show their readers the clear self-sufficiency of the modern Udmurt woman, while at the same time demonstrating the democratisation and globalisation of society, and electronic culture, both of which are typical of the twentieth century in general. In this context, A. Shumilova's "free verse" is comprehended as a media ideologeme and the aesthetics of the ethnic soundtrack a sound-mark of several cultures.

In general the above-mentioned creative work is a bright page in modern Udmurt female poetry that requires a range of views and interpretations. The signs of convergent artistic minds appearing in the depths of Udmurt literary culture can be seen clearly. This artistic mind has absorbed the traditional ethnic cultural code, the experience of Russian literature, the context of European art and the newest phenomena (methods) of media culture.

ФЕНОМЕН НАИВНОЙ СЛОВЕСНОСТИ В УДМУРТСКОМ ЛИТЕРАТУРНОМ ПРОЦЕССЕ

Лариса Дмитриева

кандидат филологических наук, научный сотрудник
Удмуртского института истории, языка и литературы
Удмуртского федерального исследовательского центра
Уральского отделения Российской академии наук
lad95@udman.ru

Аннотация: В статье исследуется так называемая наивная удмуртская словесность, ставшая с начала 1990-х годов полноправным участником литературного процесса. Появлению подобного рода произведений способствовали всеобщая грамотность населения, потребность людей в творческом самовыражении, упразднение цензуры и широкая доступность издательских услуг. В статье приводится обзор основных удмуртских издательств и некоторых выпущенных ими книг. На примере поэтического сборника «*Кырза, вера сюлэм*» (Поет-говорит сердце, 2003) рассмотрена поэтика наива. Авторы сборника – люди разных профессий, проживающие в Глазовском районе Удмуртской Республики, – принадлежат к этнографической группе северных удмуртов. Анализ их произведений раскрывает картину мира и особенности поэтики.

Ключевые слова: литературный процесс, примитив, непрофессиональный автор, наивная словесность, удмуртская литература, удмуртская лирика

Введение

В статье будут рассмотрены лирические произведения, относящиеся к удмуртской *наивной словесности*. На примере сборника лирических произведений «*Кырза, вера сюлэм*» (Поет-говорит сердце, 2003) будет проанализирована поэтика текстов, а также

показаны взаимосвязи удмуртской наивной лирики с профессиональной удмуртской литературой. Выбор сборника «*Кырза, вера сюлэм*» для анализа обусловлен тем, что он представляет собой один из первых вышедших в печати образцов удмуртской наивной словесности. Участники коллективного сборника, изданного Глазовской районной библиотекой, – жители и выходцы из удмуртских деревень Глазовского района Удмуртской Республики, принадлежат к северным удмуртам. Научный интерес представляет изучение локального текста, раскрывающего языковые особенности этой этнографической группы.

Некоторые тексты напечатаны в издании с сохранением особенностей авторского правописания и словоупотребления. Изучение таких «документов внеписьменной культуры» (Козлова & Сандомирская 1995: 13) вводит их в научный оборот и должно способствовать дальнейшим исследованиям социокультурных аспектов удмуртского языка. Статья представляет собой попытку первичного осмысления удмуртской наивной словесности на примере одного коллективного сборника лирики.

К истории вопроса

В настоящей статье используются термины *третья культура* (third culture), *литературный процесс* (literary process), *наив* (naïve), *примитив* (primitive), *непрофессиональный автор* (non-professional author), *наивная литература* (naïve literature), *наивная словесность* (naïve lore). Говоря о дефинициях *наив* (*примитив*) и обозначаемом ими предмете исследования, мы хотим подчеркнуть, что «используемые термины лишены тех негативных коннотаций, которые присущи их нетерминологическим омонимам в обыденном языке» (Давыдов 2004: 1).

В науке существует давняя традиция употребления понятия *наив*. Исследования наива предпринимались в таких гуманитарных дисциплинах, как философская эстетика, искусствоведение, фольклористика, литературоведение и др. Впервые к философской категории «наивное» обратился в конце XVIII века Иммануил Кант в «Критике способности суждения» (1790). Кант рассматривает

наивное в сфере философской эстетики, а собственно к литературе эту категорию впервые применил Фридрих Шиллер в статье «О наивной и сентиментальной поэзии» (1795). Если Кант противопоставляет наивность и притворство, то Шиллер характеризует сущность понятия с помощью оппозиции «наивное» vs. «сентиментальное».

Шиллер относит античных авторов к «наивным» (Гомер), а «сентиментальными» называет представителей новой литературы (Шекспир):

Все поэты, действительно являющиеся таковыми, принадлежат либо к наивным, либо к сентиментальным – в зависимости от того, к чему склоняется эпоха, в которую они расцветают, и от того, как влияют на все их развитие и на преходящие состояния их души случайные обстоятельства (Шиллер 1957: 404).

За всю историю бытования понятия *наив* (*примитив*) в гуманитарных дисциплинах его значение менялось. Данная проблема наиболее подробно была разработана в искусствоведении для рассмотрения художественного примитива. Алексей Лебедев обозначил два толкования термина. Во-первых, примитив – это «всякое (в том числе – художественное) сознание, в рамках которого мир и человек неотделимы друг от друга» (Лебедев 1996: 25). В этом понимании к искусству примитива относится первобытное искусство, народное традиционное искусство, детское творчество и т. д. В другом значении примитивом является «творчество мастеров, не прошедших профессиональной выучки академического толка, однако вовлеченных в общеевропейский художественный процесс XVII–XX веков» (Лебедев 1996: 25). Сущность этого творчества как пограничного, находящегося на стыке фольклора и профессионального искусства, описал Валерий Прокофьев. Примитив – особый тип культуры: *третья культура*, которая взаимодействует и существует одновременно с другими культурами – «нижней» – фольклором и «верхней» – профессиональным искусством (Прокофьев 1983: 18).

Концепция Прокофьева оказала влияние на дальнейшие исследования в фольклористике, литературоведении и в других

гуманитарных науках. Вячеслав Поздеев, рассматривая тексты, сохранившие специфику и фольклора, и литературы, определяет их как «третью культуру». Данный термин, по мнению автора, включает в себя понятия «устная литература», «письменный фольклор» и др. (Поздеев 2003).

В 1990-х годах появилась монография Натальи Козловой и Ирины Сандомирской «„Я так хочу назвать кино“. „Наивное письмо“: опыт лингво-социологического чтения» (1995). Авторы рассматривают наив как область народной культуры, отдельное социокультурное пространство, в котором «действуют свои ценности, нормы, критерии, находящиеся в коллективном пользовании» (Козлова & Сандомирская 1995: 22). Наивное письмо понимается Козловой и Сандомирской как самодостаточный речевой продукт.

С 2000-х годов группа российских антропологов и фольклористов под руководством Сергея Неклюдова обратилась к исследованию письменных авторских текстов *третьей культуры*, пограничных по отношению к фольклору и художественной литературе (Неклюдов 2001а; Минаева 2009). Неклюдов обозначил их термином *наивная литература*.

Данила Давыдов предлагает применять по отношению к данным текстам понятие *наивная словесность* (Давыдов 2004). По его мнению, в термине «наивная литература» «не учитывается принципиальная апроцессуальность и аконтинуальность наива (между тем как понятие о литературе предполагает наличие и процесса, и континуума)» (Давыдов 2004: 22), то есть подразумевается, что профессиональный писатель знаком с литературной традицией, в творчестве применяет известные поэтические приемы, находит новые художественные средства и оригинальные темы, тем самым способствуя развитию литературы. Такое понимание сущности художественной литературы позволяет называть исследуемые в этой статье тексты термином, предложенным Давыдовым, – *наивной словесностью*.

Другие необходимые для исследования понятия – *литературный процесс* и *непрофессиональный автор* – применяются с ориентацией на статью Марии Бондаренко «Текущий литературный процесс как объект литературоведения». Автор дает следующее определение:

Прежде всего, в основе предлагаемой модели текущего литературного процесса лежит противопоставление профессионального и непрофессионального словесного творчества. Текущее словесное творчество составляют все тексты, производящиеся на определенный момент в культуре и позиционирующиеся (их авторами) как «словесное творчество». Однако одного авторского мнения недостаточно, чтобы текст был признан профессиональным. Различие между профессиональной и непрофессиональной словесностью лежит как раз в плане легитимации, которую производят соответствующие (внешние по отношению к автору) институции: критика, литературный конкурс, фестиваль, литобъединение, клуб, союз писателей, журнал, альманах, издательство, премия и т. д. (Бондаренко 2003: 67).

Виды словесного творчества неоднородны. Так, автор статьи выделяет в профессиональном словесном творчестве отдельно стоящую массовую литературу, ориентированную на коммерческий успех, и экспериментальную литературу, которая не ставит целью его добиться. Непрофессиональная словесность представляет собой еще более неоднородный пласт: в него исследователем включены словесное творчество детей, «медийная (секундарная) словесность» и наив (см. Бондаренко 2003: 57–75).

Сравнивая два вида словесного творчества, Бондаренко указывает на следующие черты непрофессиональной словесности: «культурный аутизм, психологическую и социальную замкнутость на себе, отсутствие связей с „внешним“ пространством, в том числе профессиональным» (Бондаренко 2003: 67). Непрофессиональный автор ориентируется в своем творчестве на высокохудожественные образцы литературы «в их профанированном, популяризированном, искаженном виде» (см. Бондаренко 2003: 67).

Следует подчеркнуть, что возможен переход авторов-наивов в профессиональные писатели. В качестве примеров Давыдов приводит творческую биографию классиков русской литературы – Гоголя, Платонова, Зощенко и др. (см. Давыдов 2004). Такой переход осуществляется, когда научное и литературное сообщества легитимизируют того или иного автора в случае смены эстетической, идеологической или какой-то иной парадигмы¹.

Можно утверждать, что творчество примитивов подпитывает профессиональное искусство. В изобразительном искусстве стали известны имена Анри Руссо, Андре Бошана, Нико Пиросмани, «матушки» Мозес, Пауля Кондаса и других художников-самоучек. Искусствоведами работы наивных авторов рассматриваются как одно из художественных течений (Goldwater 1938; Goldwater 1953; Rubin 1984; Torgovnic 1990; Lemke 1998; Männiste 2001; Saarep 2009; Tuutma 2015).

В русской литературе также выделяется направление примитивизма, последователи которого – профессиональные писатели – в своей эстетике сознательно использовали систему «художественных приемов упрощения и снижения» (Давыдов 2004: 8). Здесь следует упомянуть в первую очередь творчество писателей-футуристов 1910-х годов: Велимира Хлебникова, Василия Каменского, Давида Бурлюка и др.

Если говорить о жанровом составе текстов *наивной литературы*, то, по мнению Неклюдова, она «представлена не единообразным, а гетероморфным материалом» (Неклюдов 2001b: 7). По наблюдениям ученого, в прозе доминируют автобиографии, в которых авторы рассказывают о личном жизненном опыте; юношеское творчество тяготеет к вымыслу, с характерным для него жанром фантастики и любовного рассказа. Гораздо чаще наивные авторы создают лирические произведения (см. Лурье 2009).

В удмуртском литературоведении и фольклористике проблема наива изучена мало. Вопрос о примитиве поставлен в работе студентки Любви Новгородцевой (Новгородцева 2008, 2010), написанной под руководством Татьяны Владыкиной. Автор рассматривает творчество Петра Гущина (1892–1976), краеведа из села Алнаши Удмуртской Республики. Стихи Гущина были написаны в 1970-е годы и остались неопубликованными. Близка к нашей теме также статья Алексея Арзамазова, в которой рассмотрены русскоязычные поэтические тексты современного удмуртского писателя Вячеслава Ар-Серги (Арзамазов 2018).

Термины *наивная литература* и *наивная словесность*, которыми обозначается творчество непрофессиональных авторов, так

же, как и предмет исследования, в литературоведении и фольклористике остаются дискуссионными.

Организаторы и издатели удмуртской непрофессиональной словесности

В 1990-е годы в удмуртском литературном процессе возникли новые явления. Столица Удмуртской Республики город Ижевск, в котором до сих пор создавались, публиковались и презентовались удмуртские художественные произведения, перестал доминировать в литературной жизни: различные творческие мероприятия стали регулярно проходить во всей республике. На протяжении последних двадцати лет в Удмуртии активно выпускаются авторские и коллективные сборники лирики и прозы, в районных и сельских библиотеках и клубных учреждениях проходят презентации поэтических книг и литературные фестивали, которые собирают большое количество участников.

Среди причин, способствовавших активизации литературного процесса, можно назвать всеобщую грамотность. Для значительного числа пишущих создание текстов не является необходимым ни в профессиональной жизни, ни в быту. Авторы изданий, о которых идет речь, – работники культуры, образования, сельского хозяйства, пенсионеры, рабочие и служащие, дети, подростки, молодежь.

Издание книг находит общественную поддержку, что связано, в первую очередь, с заботой о сохранении и функционировании удмуртского языка. Книги выходят ограниченными тиражами, в основном за счет собственных средств авторов, которые, не намереваясь извлечь коммерческой выгоды, распространяют свои издания в пределах собственного круга общения. Важно и то, что указанные издания поступают в фонды Национальной библиотеки УР, работники которой по собственной инициативе кропотливо собирают все печатные материалы, выпускающиеся в республике (см. Галанова 2005: 185).

Как отмечает сотрудник Национальной библиотеки УР Надежда Лимонова, по количеству выпускаемой литературы наиболее плодотворными стали 2010-е годы. Сборники издаются редакциями

газет, издательствами и различными учреждениями. В настоящей статье будут названы основные из удмуртских издателей, а среди печатных источников перечислены лишь те, в которых публиковались авторы, издавшие на протяжении последних 30 лет одну-две книги, но при этом не позиционирующие себя в качестве профессиональных писателей.

Книгоизданию способствует также доступность полиграфических услуг. Книги непрофессиональных авторов выходят в республиканском издательстве «Удмуртия». Им изданы лирические сборники Евгения Николаева «*Кивоштійсь*» (Помощник, 2010)², Юлии Козловой «*Лушкемен...*» (Тайком, 2016), Галины Самсоновой «*Вуисьсэ возьмало тулысэз*» (Буду ждать следующей весны, 2018) и др.

С начала 2000-х годов при журнале «Инвожо» существует одноименное издательство, которое знакомит с творчеством местных краеведов и литераторов. Назовем некоторые образцы его литературной продукции – это книги стихотворений «*Эн кышка*» (Не бойся, 2003) Светланы Ильиной, «*Гужемлэн чеберез*» (Красота лета, 2006) Ивана Самсонова, «*Йыромем мылкыдъёс, или Заплутавшие настроения*» (2010) Галины Зиновьевой и др.

Редакцией детской газеты «*Зечбур!*» (Привет!) поддерживается детское и юношеское творчество. В серии «*Зечбур!*»-лэн пичи книжкаез» (Маленькая книжка газеты «*Зечбур!*») отдельными изданиями вышли произведения, написанные детьми и подростками: Олей Ивановой «*Шунды пужыос*» (Солнечные веснушки, 2007), Алиной Аккузиной «*Бубыли кариськыса*» (Преобразившись в бабочку, 2007), Лукерьей Шиховой «*Шунды ныл монэ шуо*» (Меня называют солнечной девочкой, 2008), Надеждой Николаевой «*Сюлмы шудэн тымиське*» (Сердце наполняется счастьем, 2016) и др.

Районные редакции газет также содействуют местным авторам в издании книг. Газета «Маяк» Малопургинского района УР – издатель лирических сборников Натальи Глебовой «*Шунытме огнадлы мон кузьмай*» (Только тебе тепло моей души, 2010), Валерии Тихоновой «*Мон паймисько*» (Удивляюсь, 2011), а газета «Пригородные вести» Завьяловского района УР выпустила книгу стихов Виталия Морозова «*Адзон*» (Рок, 2012).

Издание коллективных работ инициируется различными организациями, учреждениями и творческими объединениями. Так, авторами иллюстрированного сборника *«Мынам паймымон дуннее»* (Мой удивительный мир, 2011) выступили дети и учителя Большеучинской школы Можгинского района Удмуртской Республики. Удмуртская молодежная организация *«Шунды»* (Солнце) издала книгу *«Кылбур ныл»* (дословно – Девушка-стихотворение, 2015), в которую вошли тексты участниц литературного отряда творческой смены лагеря *«Шундыкар»* (Солнечный город), ежегодно организуемого удмуртской молодежной организацией *«Шунды»*. Можгинская районная библиотека – организатор выпуска творческих работ районного конкурса литературного творчества среди пожилых *«Пою о тебе, красавица Вала!» = Тон сярись кырзасько, чебер Валое!* (2017).

Следует подчеркнуть важную роль районных библиотек в стимулировании авторов к литературному творчеству. В библиотечной деятельности работа с местными литераторами – одно из значимых направлений: *«За последние годы имена многих местных поэтов-любителей стали известны благодаря библиотекарям, т. к. по их инициативе и их стараниями издано немало поэтических сборников»* (Лимонова 2006: 56).

Особо следует отметить деятельность Глазовской районной библиотеки. Стихотворения участников библиотечного литературного кружка были опубликованы библиотекарями в коллективных сборниках *«Ваньмызлы уд усъты сюлэмдэ»* (Всем не откроешь свое сердце, 1996), *«Кырза, вера сюлэм»* (Поет-говорит сердце, 2003; см. Шудегова 2003). Глазовская районная библиотека по проекту *«Кылбур пыр удмуртлыкез утён»* (Сохранение удмуртской культуры при помощи стихотворчества) в 2013 году выпустила сборник *«Улон берга»* (Жизнь продолжается; см. История библиотеки 2013).

В 2018 году Завьяловская центральная библиотека организовала литературные чтения и семинар для непрофессиональных авторов в рамках фестиваля «Окно в небо». Их тексты опубликованы в сборнике *«Под чистым небом фестиваля»* (Жуйкова & Назарова et al. 2018).

Деятельность литературных кружков в Удмуртской Республике значима для поддержки творчества на удмуртском языке. Руководителями многих выступили известные удмуртские писатели. Так, прозаик Никвлад Самсонов (1946–2002) в селе Малая Пурга Малопургинского района создал литературное объединение «*Пурга гуръёс*» (Напевы Пурги). В 1993 году был опубликован одноименный сборник стихотворений участников объединения. Удмуртский поэт и бард Владимир Котков (род. 1958), организовавший работу детского литературного кружка в селе Петуньки Шарканского района, под своей редакцией издал творческие работы детей в сборнике «*Милемын шулдыр: Петуньки школаысь пиналъёслэн кылбуръёссы, веросьёссы, выжыкылъёссы, сценкаоссы*» (С нами весело: стихи, рассказы, сказки, сценки детей Петуневской школы, 2001).

В последнее время поэтические сборники активно выпускают жители и выходцы из Малопургинского района Удмуртской Республики. Среди изданных книг – сборники Лидии Софроновой «*Сюләмам котьку сяськаяське льӧмпу*» (В сердце всегда цветет черемуха, 2016), Валентины Пахомовой «*Шудо нылкышно*» (Счастливая женщина, 2017), Ольги Пиккулевой «*Сяськаясь шаере*» (Цветущий край, 2018) и др. Сборники красочно оформлены, их отличают яркие обложки.

Факт публикации значительного количества литературных изданий непрофессиональными авторами объясняется тем, что один из *институтов* литературы – Союз писателей – утратил свои контролирующие функции: в советские годы подобного рода тексты не могли появиться в печати по внелитературным обстоятельствам.

Отнесение того или иного сборника или произведения конкретного автора к непрофессиональным остается дискуссионным. Названные выше авторы не легитимированы в литературном сообществе, их книги остаются незамеченными литературной критикой и литературоведением, но ситуация может измениться вследствие возможной смены культурной парадигмы.

Малая родина как лейтмотив сборника «*Кырза, вера сюлэм*»

Мы продемонстрируем особенности поэтики наива как вида письменной словесности на примере конкретной книги. Сборник «*Кырза, вера сюлэм*» (Поет-говорит сердце, 2003) интересен в свете мировоззрения северных удмуртов, отразившегося на уровне мотивов и проблематики стихотворений, логики их построения. В книге собраны творческие работы участников литературного кружка, организованного сотрудниками Глазовской районной библиотеки.

Тексты в сборнике представляют разные типы письма, которые в некоторой степени соотносятся с родом занятий и образованием пишущих. Среди участников сборника – люди разных профессий: журналист, учитель, механизатор, работник фабрики и т. д. Авторы, занимающиеся интеллектуальным трудом, владеют литературным языком, знакомы с литературной традицией. Напротив, тексты представителя рабочей профессии Валентина Агафонова отступают от нормативного удмуртского языка: для Агафонова характерно употребление диалектизмов, а также ряда авторских словосочетаний. (В настоящей статье тексты из сборника приводятся в соответствии с оригиналом, с соблюдением авторской орфографии и пунктуации, в том числе в заголовках стихотворений.)

Название сборника – «*Кырза, вера сюлэм*» переводится с удмуртского как «Поет-говорит сердце». Правила удмуртского литературного языка требуют постановки дефиса в написании слова: *кырза-вера*. По словам Татьяны Владыкиной, для поэтики удмуртского фольклора характерны подобные сложные слова – «дуплеты», «триплеты», состоящие из двух или трех основ и выражающие единый процесс, описание предмета или явления. Для примера можно отметить слова *шудыны-серекъяны* ‘играть-смеяться’, *улыны-вылыны* ‘жить-быть’, *пумтэм-йылтэм* ‘без конца и края’ и др. (Т. Владыкина, устное сообщение, 2019).

Выражение «*Кырза-вера сюлэм*», ставшее названием анализируемого поэтического сборника, не характерно для удмуртского фольклора. В литературе и фольклорной лирике встречается идиома «*сюлэм кырза*» – например, в тексте народной песни «*Ой, сюлэмы*»

или в стихотворении удмуртского поэта 1930-х годов Филиппа Кедрова «Сюлэм кырза» (1935), в поэме Степана Широбокова «Сюлэм» (1950) и др. Выражение «сюлэмы кырза, вера» присутствует в тексте песни современной удмуртской исполнительницы Алины Антоновой «Ай-яй-яй» (2017). Скорее всего, оно более характерно для современной популярной культуры и не свойственно фольклорной поэтике. Вообще, взаимосвязи фольклора и наивной словесности – проблема, которая требует отдельного, более глубокого изучения.

Большинство участников сборника «Кырза, вера сюлэм» обращаются к теме родного края. По мнению Михаила Лурье, концепт Родины особо актуален для русской наивной словесности: «Наивная художественная литература, как в лирических, так и в эпических образцах, очень патриотична» (Лурье 2001: 28). Рассмотрим поэтику удмуртских текстов.

Сборник открывается стихотворениями Валерия Корепанова, посвященными малой родине. В краткой биографической справке, сопровождающей книгу, говорится, что поэт и композитор-любитель Валерий Корепанов (род. 1929) родился в деревне Кочишево, работал председателем колхоза в родной деревне, сотрудником районной газеты «Светлый путь», затем переехал в город Глазов.

Красоты родного края в стихотворениях Корепанова описываются стандартными поэтическими выражениями *жилъыртійсь ошмес* ‘журчащий родник’, *лыз ин* ‘синее небо’, *чалмыт уй* ‘тихая ночь’ и др. Для передачи эмоций используются повторяющиеся частицы и однородные предложения:

...Кöня узы, кöня боры	... Сколько земляники, сколько клубники
Вуко съöрысь ягын.	За мельницей в бору.
Сутэр но вань, эmezь но вань.	И смородина есть, и малина есть,
Губи но вань отын...	И грибы там есть...

(Корепанов 2003: 2)

Автор допускает в своих текстах грамматические ошибки ради того, чтобы выдержать ритмический ряд стихотворения и рифму. Например, в предложении *Чукнаосы шулдыр чирдо / Тылобурдо гуръёс* (По утрам весело поют / Птицы свои песни; Корепанов 2003: 2) существительное *тылобурдо* ‘птица’ должно согласовываться в числе

с глаголом *чирдо* 'поют': «*тылобурдоос чирдо*», а слово *гуръёс* требует суффикса притяжательности *-сэс*: «*гуръёссэс*».

Корепанов в типичных выражениях сообщает о достопримечательностях родной деревни – окруженных садами домах, изобилующих ягодами лесах; говорит поэт и о том, что люди, живущие в селе, любят трудиться. Подобное изображение действительности, тяготеющее к утопическому, было характерно для русской литературы и культуры соцреализма (см. Гюнтер 2000).

Наряду с текстами, позитивно описывающими родной край, в других стихотворениях Корепанова возникает мотив утраты отчего дома, сочетающийся с чувством вины за навсегда оставленную деревню:

<p>...<i>Гуртмы, кудзэ чо́жам мон</i> <i>возисько сюлма́м,</i> <i>Уйво́тгъёсам но́ чем адзы́льсько,</i> <i>Кудзэ аналты́са, дорме улт́йяса,</i> <i>Кошке́м поннам а́сме пыкы́льсько.</i></p>	<p>...Деревню, которая всю жизнь в моем сердце, Часто вижу во снах, Которую забросил, унизив свой дом, За свой уход себя я укоряю.</p> <p style="text-align: right;">(Корепанов 2003: 3)</p>
--	--

Воздействие на читателя в стихотворении достигается за счет употребления оценочных слов *возьы́т* 'стыд', *мо́змыт* 'скучно', *пыкы́льсько* 'укоряю' и т. д. В тексте Корепанова присутствует авторский неологизм – *чо́жам* 'всю жизнь'. В литературном языке и диалектах употребляется словосочетание *улонэ чо́же, дауре чо́же* в аналогичном значении.

Также следует отметить в данном стихотворении словосочетание *кошке́м поннам* 'из-за моего отъезда', аналогом которого в удмуртском литературном языке является выражение *кошке́ме понна*. Авторское употребление словосочетания *кошке́м поннам* необходимо для сохранения ритма стихотворения. Возможно также, что автор выразил в тексте особенности севернудмуртского диалекта, допускающего подобное словосочетание.

Стихотворения Корепанова, посвященные покинутой родной деревне, поучительны. Так, в стихотворении «*Огна́з кы́лем то́поль до́рын*» (У одинокого тополя) сообщается, что люди, навсегда оставившие родную деревню, осознают сделанную ими ошибку. В

стихотворении образ тополя – одинокого старика из покинутой деревни – вызывает у читателя чувство сострадания к нему и чувство вины за совершенный поступок, сопричастности к случившемуся. Автор использует в тексте слова с суффиксами притяжательности *янгышгъёсмес* ‘наши ошибки’, *гуртмы* ‘наша деревня’, которые обозначают принадлежность предметов к 1-му лицу во множественном числе, что аналогично по смыслу русским местоименным формам *мы*, употребляющимся для обозначения себя и собеседника:

<i>...Кылтэм-ымтэм пересь музэн,</i>	... Словно немой старик,
<i>Тополь огназ кылиз гуртэ.</i>	Тополь остался один в деревне.
<i>Сылэ огназ куашетыса,</i>	Стоит в одиночестве, шумит листвою,
<i>Мöзмись вайёсыныз шона.</i>	Взмахивает печальными ветвями.
<i>Янгышгъёсмес кадь валаса</i>	Словно понимает наши ошибки,
<i>Вордскем гуртмы бырем понна.</i>	Которые привели к гибели родной
	деревни.

(Корепанов 2003: 5)

Одним из основных мотивов стихотворений Корепанова, представленных в сборнике, является мотив вины и боли из-за оставленной родной деревни. Автором излагается реальный опыт жизни, актуализируется проблема переживаний людей, меняющих привычное место жительства. Галина Никитина в исследовании, посвященном жизни сельского сообщества Удмуртской Республики, отмечает: «для них (переселенцев. – Л. Д.) эта ситуация обернулась социальной, культурной, психологической драмой, навсегда осталась ноющей раной в душах» (Никитина 2015: 187).

Тексты наивных авторов выступают в роли эмоционального отклика на значимые темы, о которых ведутся дискуссии в обществе. Так, теме исчезающих, покинутых жителями деревень уделяется внимание в периодике, научных и краеведческих исследованиях (Владыкин & Гришкина et al. 1998; Нефедова 2003; Морозова 2005; Двоглазова 2008; Никитина 2015; Сараматова 2015; Попова & Юминов 2017 и др.).

Как и все тексты наивных авторов (см. Неклюдов 2001a; Минаева 2009), стихи Корепанова с точки зрения литературной традиции не

являются новаторскими. Творчество Корепанова близко к традиции советской литературы, которая брала на себя воспитательные и идеологические функции (см. Гюнтер & Добренко 2000).

Специалисты отмечают, что *третья культура* содержит в себе свойства, которые не являются современными для профессионального искусства: «Высокие культуры вчерашнего и позавчерашнего дня как бы заново переигрываются (курсив автора. – Л. Д.) в сфере примитива» (Прокофьев 1983: 18). Можно сказать, что тексты Корепанова написаны по лекалам советской литературы, поэтика которой стала традиционной для удмуртской литературы.

О другом участнике сборника – Валентине Агафонове в биографической справке говорится: «*Кылбуръёсаз ваньмыз котыр улонысь басътэмын*» («Источник его стихов – жизнь вокруг»; см. Шудегова & Дерменжи 2003: 40). Агафонов родился в 1931 году в деревне Пышкизь, окончил 7 классов, работал трактористом в колхозе. Стихи пишет уже долгое время – с 1975 года.

В стихотворении Агафонова «*Вордйськем гуртэ*» (Родная деревня) контрастно сочетаются две, казалось бы, противоположные идеи, которые у Корепанова представлены в разных текстах: это воспевание родного края и расставание жителей с родной деревней:

<i>Вордйськем гуртэ тон мынам,</i>	Родная ты моя деревня,
<i>Котьку тон мусо сюлэмам.</i>	Всегда ты мила сердцу.
<i>Ваньна-а меда тынэсьтыд дуноез?</i>	Есть ли что-то дороже тебя?
<i>Яратско мон тонэ, кызвы анайме!</i>	Люблю тебя, как свою мать!
<i>Но, малы ке вордйськем гуртэ,</i>	Но почему-то родная деревня,
<i>Туссэ воштыса нуэ уродэ.</i>	Меняется к худшему,
<i>Сильтёл урамтй шуласа,</i>	Буря со свистом бродит,
<i>Калге борддоре йыгаса.</i>	Стуча по стенам.
<i>Улонмы-а меда луиз ёсокыт?</i>	Неужели наша жизнь стала душной?
<i>Азьпалмес адъйтэк шокаськом</i>	Не видя будущего, дышим
<i>бус шорын.</i>	в тумане.
<i>Уг ни кылыськы уж бере сад улын,</i>	Не слышится в саду после конца
	рабочего дня
<i>Шулдыр кырзан арганын...</i>	Веселой песни под гармонь...

<i>Сюлэм вырзе ке но курекъяны, Вордйськем гуртэ ушъянын.</i>	Сердце хоть и начинает болеть Во время восхваления родной деревни.
<i>Шаере монэ чупа но веша, Калыкез но гуртысьтым буша.</i>	Родной край меня целует и ласкает, Хоть и народа все меньше в моей деревне.
<i>Сйзыйл туриос лобыку, Вордйськем ошмесэ кырзаса бызьюкуз,</i>	Осенью во время полета журавлей, Когда журчит с песней родной родник,
<i>Шодыско, сюлэмы бёрсязы куриське, Но дуно мынам вордйськем гуртэ.</i>	Чувствую, сердце просится за ними, Но дорога мне деревня.

(Агафонов 2003: 30)

Агафонов создает это стихотворение, прибегая к ассоциациям, связанным с темой родного края. С помощью кумуляции в одном смысловом ряду оказываются мотивы любви к малой Родине, ее прославление и боль за опустение родной деревни. Уход людей у автора связан с образом улетающих осенью журавлей, появляется ответное желание уйти вслед за остальными, но любовь к родным местам останавливает помыслы о перемене места.

Для построения текста автор использует тропы, по смыслу повторяющие друг друга. Скажем, в выражении *Улонмы-а меда луиз жокыт? / Азьпалмес адзытэк шокаськом бус шорын* (Неужели наша жизнь стала душной? / Не видя будущего, дышим в тумане; Агафонов 2003: 30) эпитет *жокыт* 'душный', определяющий слово *улон*, ассоциативно вызывает избыточную метафору *шокаськом бус шорын* 'дышим в тумане'.

Также избыточны в стихотворении Агафопова смысловые тавтологии: *Котьку тон мусо сюлэмам. / Ваньна-а меда тынэсьтыд дуноез? / Яратско мон тонэ, кызвы анайме!* (Всегда ты мила сердцу. / Есть ли что-то дороже тебя? / Люблю тебя, как мать!; Агафонов 2003: 30). По наблюдениям исследователей, подобные повторы в текстах наивных авторов аналогичны традиционным формулам в фольклоре: «они воспринимаются исполнителем (здесь автором) как устойчивые элементы, без которых текст во многом не может состояться» (Миргородская 2009: 280).

Агафонов не мыслит в системе литературного удмуртского языка, но в его произведении присутствуют фразы и сочетания, которые отличны и от разговорного удмуртского языка: например, *нуэ уродэ* (меняется к худшему), *тон мусо сюлэмам* (ты мил сердцу), *вордйськем ошмесэ* (родной источник) и др. Также автор использует северноудмуртские словоформы: *яратско* (люблю), *уг кылыськы* (не слышится), *курекъяны* (страдать), для сравнения аналогичные по значению слова в литературном языке: *яратйсько*, *уг кылйськы*, *куректыны*.

Стихотворение Агафонова оставляет у читателя впечатление грустной иронии. Так, с помощью рифмы *веша – буша* в одном контексте автор соединяются позитивное видение действительности – выражение искренней любви к родному краю – и сожаление за оставление села его жителями: *Шаере монэ чупа но веша, / Калыкез но гуртысьтым буша* (Родной край меня целует и ласкает, / И народа все меньше в моей деревне; Агафонов 2003: 30).

Картины счастливого прошлого создаются с помощью отрицания: *Уг ни кылыськы уж бере сад улын, / Шулдыр кырзан арганын...* (Не слышится в саду после окончания рабочего дня / Веселой песни под гармонь...; Агафонов 2003: 30). Описывая настоящее, автор говорит о буре, которая бродит по улицам и стучит по стенам домов: *Сильтёл урамтй шуласа, / Калге борддоре йыгаса* (Буря со свистом бродит, / Стуча по стенам). В одном тексте сочетаются идиллические картины прошлого деревни и настоящая действительность – пустеющая деревня, на улицах которой шумит буря. Данное стихотворение тонко передает противоречивое настроение лирического субъекта.

В произведениях наивных авторов отражаются события и явления современной культуры. В стихотворении «*Иднакар гурезьысь...*» (С горы Иднакар) Людмилы Лукиной символом покинутых деревень выступает *тангыра* – удмуртский музыкальный ударный инструмент и сигнальное приспособление. В стихотворении *тангыра* обращается к брошенным селениям: *Иднакар гурезьысь / Шуккиське тангыра. / Аналтэм гуртгёслы / Мар сярысь со вера?* (С горы Иднакар / Раздается звук тангыры. / Зброшенным деревням / О чем он говорит?; Лукина 2003: 12).

В Удмуртии и Поволжье в 2000-е годы проводились масштабные этнофутуристические фестивали с обязательным участием деревенских жителей (см. Кучыран 2008; Миннигараева 2012), которые вызвали интерес к удмуртскому языку и культуре у населения республики, о чем свидетельствует текст Лукиной³. *Тангыра* как музыкальный инструмент органично вписался в этот творческий проект этнофутуристических фестивалей.

Но скорее всего источником образа *тангыры* в тексте Лукиной является удмуртская литература. Речь идет об одноименном стихотворении историка-этнографа и поэта Владимира Владыкина. Приведем его целиком:

<i>Нюлэскын жонгетэ тангыра,</i>	Тангыра в лесу гудит,
<i>Сюлэмын чузъяське со куара.</i>	Или это эхо бродит,
<i>Мар сярысь со кыла но бура –</i>	Или гром на небосводе
<i>Жонгетйсь, жингыртйсь тангыра?</i>	Нам о чем-то говорит?
<i>Оло солы туннэ маскара,</i>	Тангыра в лесу гудит...
<i>Оло со ортчемзэ тэльмыра?</i>	Тангыра в лесу гудит
<i>Олокинлы оломар вера –</i>	Средь стволов в лесных глубинах.
<i>Нюлэскын жонгетйсь тангыра...</i>	Или что – призыв любимых,
<i>Вашкала даурись со куара.</i>	Клик печальный, журавлиный
<i>Крезьчилэсь, дыр, мӧзме со куара,</i>	Или сердца стук в груди?
<i>Нюлэскы йыромем со куара...</i>	Тангыра в лесу гудит...
<i>Нюлэскын жонгетэ тангыра,</i>	Тангыра в лесу гудит.
<i>Нюлэскын чузъяське, жингыра...</i>	Этот гуд иными прожит
	И почти совсем забыт.
	Но опять он нас тревожит.
	Тангыра в лесу гудит!..

(Владыкин 1998: 68–69;
перевод А. Шилкина)

Для Владыкина *тангыра* выступает символом древности: *Вашкала даурись со куара* (Из древнего века этот голос; Владыкин 1998: 68). Стихотворение отсылает к древней и средневековой истории удмуртов. Разнообразны оттенки чувств, называемые в стихотворении: *Оло солы туннэ маскара, / Оло со ортчемзэ тэльмыра?* (Возможно ей (*тангыре*. – Л. Д.) сегодняшний день

в потеху, / Может, о прошлом она страждет). В произведении отсутствуют однозначные оценки действительности, но разнообразие переживаний подчеркивается словом *оло* – разделительным союзом ‘или, толи’, указывающим на возможную реальность одного из перечисляемых чувств – в данном контексте: усмешки по отношению к настоящему или грусти о невозвратном прошлом.

В тексте Лукиной образ *тангыры* связывается с современной историей Удмуртии:

<i>Отёно куаралы</i>	Зовущему голосу
<i>Вазыны дйсьтытэк</i>	Не решаь откликнуться,
<i>Ыштэмме валаса</i>	Понимая утрату,
<i>Бёрдйсько синвутэк.</i>	Плачу без слез.
<i>Сылйсько кож дурын,</i>	Стою у глубокого омута,
<i>Сюлэмы шымыра.</i>	Сердце сжимается.
<i>Та улон дуннее</i>	Этот мир
<i>Кудпала птыра.</i>	Куда катится.

(Лукина 2003: 12)

Автор выражает боль и скорбь по уходящим в небытие селам. В этом стихотворении образ *тангыры* является способом убедительнее сообщить о проблеме запустения родного края и не подразумевает других дополнительных значений. Лукина использует в своем тексте выражения *отёно куаралы* (зовущему голосу), *сюлэмы шымыра* (сердце сжимается) вместо аналогичных слов литературного языка *отись куаралы*, *сюлэмы шымырске*. Подобное словоупотребление не характерно и для диалектов. Скорее всего, в данном случае появление этих слов в тексте обусловлено необходимостью рифмы: *шымыра* – *птыра*. А словосочетание *отёно куара* (зовущий голос) создано, возможно, по аналогии с выражением *возьмано адями* в значении ‘ожидаемый человек’.

В сборник «*Кырза, вера сюлэм*» включены и стихотворения на русском языке. Для удмуртской наивной словесности вообще характерен билингвизм: *Удмуртгёслэн чеберлык дуннеез валанэз, тодонэз кык сюрессы, удмурт но зуч кылгёс пыр...* (Знание и понимание мира прекрасного открывается для удмуртов посредством двух путей, через удмуртский и русский языки; Попова 2016: 3).

Существуют и другие причины, по которым авторы начинают писать на другом языке. В. Е. Владыкин в статье «Билингвизм в литературном творчестве pro et contra» (1995) называет ощущение неполной реализованности в родной речи из-за небезупречного владения этой речью. По мнению ученого, все же двуязычное литературное творчество не может быть полнокровным: «Часто уходя от родного языка, мы так и не приходим к чужому и вместо двуязычия получается „двойное полуязычие“» (Владыкин 2003: 302). Но безусловно, сам факт включения в удмуртскоязычный лирический сборник текстов на русском языке свидетельствует о значительном влиянии русской культуры и языка на творческое мышление удмуртских авторов-билинггов, свободно владеющих русским языком и воспринимающих его как сферу, в которой реализуется поэтическое вдохновение.

Тексты Николая Первякова (род. 1948) написаны на русском языке. Первяков – уроженец Вавожского района УР, переехал в деревню Чура Глазовского района. Настроение в стихотворении «О Родине» передается с помощью лексики, выражающей эмоции: «*Родина, тебя мне не хватает*», «*Как давно на Родине я не жил*» (Первяков 2003: 18). В тексте встречаются известные устойчивые образы из советских популярных песен: *крики журавлей, красный цвет калин, шум берез и стройных тополей* (Первяков 2003: 15).

Родина в стихотворении Первякова выступает не в качестве покинутой им страны, под этим словом автор подразумевает конкретный локус – это родная деревня и природа ее окрестностей:

Родина, тебя мне не хватает,
Шум лесов, полей родимых даль,
О прошедшем часто вспоминая,
Юности ушедшей время жаль. <...>

Тишь прудов, воды зеркальной свежесть
В памяти остались навсегда.
Как давно на Родине я не жил,
Не вернуть ушедшие года.

Пусть годам ушедшим нет возврата,
Прошлое пусть больше не вернуть,
Где рожден и вырос, был когда-то,
В памяти стараюсь заглянуть.

(Первяков 2003: 18)

Для читателя очевидны языковые ошибки. Так в первой строфе отсутствует глагол, к которому относится деепричастный оборот «*О прошедшем часто вспоминая*». В последней строке глагол *заглянуть* управляет не нормативным винительным падежом, а предложным и т. п. Несмотря на несоответствие нормам литературного языка, отсутствие оригинальных художественных образов, в тексте Первякова убедительно передается настроение лирического субъекта, его грусть о прошедшей юности и покинутом родном крае.

В отличие от представителей русской наивной словесности, которые в гражданской лирике мыслят масштабами страны, показывают в своих текстах отношение к судьбе большой Родины (см. Тарабукина 2009; Лебедева & Корюкина 2013; Князева 2014), авторы сборника «*Кырза, вера сюлэм*» ограничиваются локусом родного края. Возможно, данный факт говорит о влиянии традиций песенного фольклора, в котором ярко выражены мотивы ностальгии по родному дому: «обостренное чувство привязанности удмурта к своему дому, деревне заставляет его тосковать по семье и родным местам, если он оказывается вдали от них» (Пчеловодова 2013: 86).

Литературная традиция в женской лирике сборника «*Кырза, вера сюлэм*»

Рассмотрим характерные черты текстов авторов-женщин из сборника «*Кырза, вера сюлэм*» – Людмилы Лукиной (род. 1951), Елены Ворончихиной (род. 1977), Галины Баженовой (род. 1957). Они получили филологическое образование, работают школьными учителями, кроме Баженовой – сотрудницы швейной фабрики. Лирика этих авторов уделяет внимание темам психологического самоанализа, определения своего места в мире, взаимоотношений мужчины и женщины.

Поэтессы ориентируются на удмуртскую литературу, в частности, поэзию 1970–1990-х годов. В их текстах обнаруживаются отсылки к популярным в удмуртской культурной среде стихотворениям известных поэтов Флора Васильева, Александра Белоногова и др. Но переживания в наивных текстах носят иной характер, нежели в профессиональной удмуртской литературе.

По мнению Натальи Козловой и Ирины Сандомирской, наивный автор пишет о конкретных случаях из жизни, показывает практические схемы действий. В такого рода текстах лирический герой и биографический автор не отделимы друг от друга. Исследователи отмечают: «в оригинальных наивных текстах глубины не ощущается: только поверхность. Поверхность эта – не буффонада, но и трагических глубин нету» (Козлова & Сандомирская 1995: 26). В отличие от наивного творца профессиональный писатель дистанцируется от созданного им образа автора. Рефлексируя, он предлагает в тексте множество вариантов прочтения, «раскрытие „истин практики“ происходит лишь случайно» (Козлова & Сандомирская 1995: 49).

Сравним тексты известных удмуртских литераторов и авторов сборника «*Кырза, вера сюлэм*». Источником стихотворения Галины Баженовой «*Я тон лыкты на*», предположительно, служит поэтический текст «*Адзыны гинэ*» (Лишь увидеть, 1980) удмуртского поэта Александра Белоногова (1932–2011). Причина популярности данного стихотворения в том, что оно положено на музыку эстрадным композитором и исполнителем Геннадием Ганьковым, за высокие заслуги в области удмуртской музыкальной культуры награжденным почетными званиями заслуженного и народного артиста Удмуртской Республики.

В оригинальном стихотворении Белоногова описаны разнообразные оттенки чувств лирического героя, которому достаточно мечты о встрече взглядов с возлюбленной, касания ее руки и обращения к себе:

...Адэыны гинэ,
 Коть шорад гинэ
 Учкыны,
 Коть бордад ке но,
 Киосад ке но,
 Чиньыен ке но
 Йотскыны...

...Только увидеть,
 Хотя бы на тебя
 Взглянуть,
 К тебе,
 Хотя бы к рукам твоим
 Только пальцем
 Прикоснуться...

(Белоногов 1980: 15)

В стихотворении указывается на общую историю в прошлом, которая оставила боль в душе героя и теперь дарит радость мимолетней встречи:

...Мөзмонме гинэ,
 Көтжожме гинэ
 Уляны,
 Нош өжыт ке но
 Огдырлы ке но,
 Эсэплы ке но
 Буйганы...

Мою тоску,
 Мою обиду
 Рассеять,
 Хотя бы ненадолго
 Хотя бы чуточку,
 Хоты бы на время
 Успокоиться...

(Белоногов 1980: 15)

В отличие от стихотворения Белоногова, в тексте Баженовой лирическая героиня ожидает решительных действий и поступков от возлюбленного, которые бы дали определенность во взаимоотношениях влюбленной пары:

Адскыны ке но,
 Я тон лыкты на,
 Я киме ке но чупаны
 <...>
 Я огпол ке но
 «Яратско» шуса,
 Лушкемен ке но вераны
 Одйг пол ке но
 «Я, зеч лу!» шуса,
 Берпумзэ ке но вазыны»

Хотя бы увидеться,
 Ты приди еще,
 Хотя бы руку мне поцеловать,
 <...>
 Хотя бы один раз
 «Люблю» сказать
 Шепотом,
 Хотя бы один раз
 Слово «Прощай!»
 В последний раз сказать.

(Баженова 2003: 22)

Как можно заметить, неопределенность чувств, описанная в стихотворении Белоногова, находит отклик в стихотворении Баженовой, в котором утверждается активная роль мужчины и говорится о необходимых для него поступках в предполагаемой ситуации расставания влюбленной пары.

Аналогично текст «Тён вёзын» (Рядом с тобой) другого автора – Елены Ворончихиной (род. 1977) отсылает к стихотворению классика удмуртской литературы Флора Васильева (1934–1978) «Нылкышно ке тон азын...» (Если женщина перед тобой..., 1971). Приведем его целиком:

<i>Нылкышно ке тон азын,</i>	Когда женщина перед тобой,
<i>Чебергес адскем потэ.</i>	Хочется выглядеть красивее, чем есть.
<i>Нылкышно ке тон урдсын,</i>	Когда женщина возле тебя,
<i>Жужытгес будэм потэ.</i>	Хочется быть стройнее, чем есть.
<i>Нылкышно ке тон сьёрын,</i>	Когда женщина за тобой,
<i>Кужмогес луэм потэ.</i>	Хочется быть сильнее, чем есть.
<i>Нылкышно ке тон вёзын,</i>	Когда женщина рядом с тобой,
<i>Визьмогес луэм потэ.</i>	Хочется казаться умнее, чем есть.

(Васильев 2004: 103;

перевод Ф. Васильева)

Стихотворение Васильева говорит о совершенствовании мужчины, на которое его может вдохновить женщина. Напротив, текст Ворончихиной представляет практический результат самореализации женщины, произошедшей благодаря партнеру. Стихотворение Ворончихиной – своеобразное выражение благодарности лирической героини, которая стала счастливее рядом с возлюбленным:

<i>Тон вёзын мон луи чебергес,</i>	Рядом с тобой я стала красивее,
<i>Тон понна мон луи лякытгес,</i>	Ради тебя я стала добрее,
<i>Тон сэрэн мон луи мусогес,</i>	Из-за тебя я стала милее,
<i>Тон сярись кылбуре умойгес.</i>	О тебе мое лучшее стихотворение.

<i>Тон вёзын мынйсько дыртытэк,</i>	Рядом с тобой иду неторопливо,
<i>Тон сьёры кошкысал малпатэк,</i>	За тобой ушла бы без раздумий,

*Тон бордын улйсько кышкатэк,
Тон сярысь уг, уг лу вератэк.*

Рядом с тобой живу без страха,
О тебе нельзя, нельзя не рассказать.

(Ворончихина 2003: 26)

Ворончихина выстраивает сложившуюся модель поведения, ожидаемую от женщины и мужчины. В тексте отсутствует указание на то, что местоимение *тон* 'ты' относится к мужчине, а лирическим субъектом выступает женщина. Можно предположить, что описанные в тексте Ворончихиной характеристики поведения женщины – *чебергес* 'красивее', *мусогес* 'милее', *тон сьöры кошкысал малпатэк* 'за тобой ушла бы без раздумий', *тон бордын улйсько кышкатэк* 'рядом с тобой живу без страха' – указывают на активную роль мужчины-защитника, рядом с которым лирическая героиня чувствует свое соответствие сложившемуся в социуме представлению о женщине. Стихотворения Баженовой и Ворончихиной показывают идеальное распределение гендерных ролей в системе ценностей данных авторов. Авторитетные литературные образцы служат для обоих авторов способом выражения важных для них социальных кодов, в данном случае – образцового, «нормативного» поведения мужчины и женщины.

Мотив романтического конфликта с внешним миром выступает как один из основных в стихах Людмилы Лукиной. Так, в тексте «*Валантэм*» (Непонятная) автохарактеристика героини отражает негативные оценки окружения: *Мон мыдланес, / Мон беренес* (Я упрямая, / Я непослушная; Лукина 2003: 7).

В стихотворении «*Писпу кадь*» (Словно дерево) оппозиция «я – другой» показывается с помощью приема сравнения:

*Лул котырам кузё кариськыса,
Шорам сингёс учко мертаськыса.*

Властвуя над моей душой,
Смотрят на меня испытующе,
изучая, глаза,

*Сйзъыл зоргёс улысь
Гольык писпу кадь мон.*

Под осенними дождями
Я словно оголившееся дерево.

(Лукина 2003: 8)

Прием олицетворения раскрывает идею противостояния с окружающим миром в стихотворении «*Кышкасько*» (Боюсь). В тексте от первого лица рассказывается о цветке, вынужденном противостоять человеку, который пытается его уничтожить. Но цветок сопротивляется и вновь вырастает. В основе текста – личное переживание автора, его жизненный опыт, который подсказывает, что успех выживания – существование в тени:

<i>Кышкасько син азе усемлэсь.</i>	Боюсь показаться на глаза.
<i>Пыд улэ ке шеди,</i>	Если окажусь под ногами,
<i>Шымырско.</i>	Затаюсь.

(Лукина 2003: 13)

Источником стихотворения мог послужить хрестоматийный текст поэта Михаила Покчи-Петрова (1930–1959) «*Кык сяськаос*» (Два цветка, 1959), в котором аллегорически рассказывается о двух путях существования человека: быть на виду у всех в одиночестве и погибнуть от ударов судьбы или, существуя неприметно, не выделяясь в коллективе, пройти невредимым через превратности жизни (см. Шибанов 1994). В стихотворении Лукиной лирический субъект пробует оба упомянутых выше способа. Печальный опыт заставляет его обратиться ко второму, более успешному, необходимому для выживания.

Произведения авторов-женщин в сборнике «*Кырза, вера сюлэм*» вступают в творческий диалог с произведениями классиков удмуртской литературы. Но если стихотворения профессиональных литераторов предполагают множество трактовок и оттенков переживаний, то для авторов рассматриваемого сборника текст как правило служит способом выражения единственной ценной идеи.

Заключение

Коллективный сборник лирики «*Кырза, вера сюлэм*» (Поет-говорит сердце, 2003) рассмотрен нами как один из образцов наивной словесности. Факт частой публикации произведений наивной словесности в виде отдельных изданий свидетельствует о том, что творчество местных авторов поддерживается общес-

твенностью, учреждениями культуры и образования. Книги выпускаются издательствами «Удмуртия», «Инвожо», редакциями республиканских и районных газет и др. Эта поддержка способствует развитию удмуртской культуры и удовлетворяет потребность людей в творческой самореализации.

Наив является отдельной областью народной культуры, восходит к фольклору и художественной литературе. В данной статье в фокусе внимания была проблема литературной традиции в произведениях наивных авторов. Вопрос о фольклорной основе поэтики наивной словесности требует отдельного, более глубокого изучения.

Стихотворения в сборнике «*Кырза, вера сюлэм*» не претендуют на новаторство, оригинальные образы и поэтические приемы. В текстах Валерия Корепанова встречаются стандартные выражения, характерные для удмуртского литературного языка, – *жильыртійсь ошмес* (журчащий родник), *лыз ин* (синее небо), *чалмыт уй* (тихая ночь) и т. д. В стихотворении «*Огназ кылем тополь дорын*» (У одинокого тополя) употребляется много оценочных слов: *возьыт* (стыд), *мозмыт* (скучно), *пыкылысько* (укоряю) и т. д. В стихотворении Николая Первякова «О Родине» также используются экспрессивные фразы для выражения лирического настроения: «Родина, тебя мне не хватает», «Как давно на Родине я не жил» и т. д. Обращение к теме родного края характерно для большинства авторов сборника. Данная тема раскрыта ими в традициях литературного жанра утопии.

Зачастую источником образов и лирических ситуаций для наивной словесности служат произведения, получившие широкую известность в удмуртской популярной культуре. Например, стихотворение удмуртского поэта Александра Белоногова «*Адзыны гинэ*» (Лишь бы увидеть) известно как слова песни из репертуара известного автора-исполнителя Геннадия Ганькова. Одним из источников наивной словесности является современная удмуртская популярная культура, и эта проблема также требует дальнейшего изучения. Например, выражение, ставшее названием книги – «*Кырза, вера сюлэм*», – не характерно ни для фольклора, ни для литературной традиции. Скорее всего, оно отражает связи сборника с удмуртской поп-культурой.

Сборник рассмотрен в статье как образец локального текста: его авторы – жители и выходцы Глазовского района Удмуртии, в котором проживают северные удмурты. Для многих участников сборника – Валерия Корепанова, Валентина Агафонова, Людмилы Лукиной – высказывание на тему родного края сопровождается чувством скорби о селе, покинутом его жителями.

В текстах отражаются особенности северноудмуртского диалекта: *яратско* (люблю), *уг кылыськы* (не слышится), *курекъяны* (страдать), ср. аналогичные слова в литературном языке: *яратйсько*, *уг кылйськы*, *куректыны*. Употребление диалектизмов зависит и от образования и профессии того или иного автора. В тексте Елены Ворончихиной, написанном на литературном языке, отсутствуют диалектизмы, а тексты Валентина Агафонова содержат специфические диалектные слова и выражения, не характерные для нормативной письменной речи. Стихотворения Людмилы Лукиной, Галины Баженовой, Елены Ворончихиной отсылают к известным произведениям классиков удмуртской литературы, которые являются неотъемлемой частью современной удмуртской культуры.

В сборнике также представлены тексты на русском языке. Факт включения в издание русскоязычных текстов означает, что русский язык и культура становятся неотъемлемой частью творческого сознания удмуртского автора.

Наблюдения, сделанные в статье, носят предварительный характер. Необходимо дальнейшее осмысление наивной словесности в гуманитарных и социальных науках.

Автор выражает благодарность сотрудникам УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН за консультации при написании статьи.

Примечания

¹ Парадигма понимается здесь как «совокупность убеждений, ценностей, технических средств и т. д., которая характерна для членов данного сообщества; она может концентрироваться в отдельных достижениях, когда они используются в качестве моделей или примеров, могут заменять эксплицитные правила» (цит. по Тамарченко 2010: 93).

² Здесь и далее – перевод с удмуртского на русский выполнен автором статьи, если не указано имя переводчика.

- ³ К примеру, в деревне Малая Монья Малопургинского района УР в 2001 году состоялся республиканский фестиваль «Тангыра», о котором писала республиканская пресса (см. Рябина 2001).

Источники

- Агафонов, Валентин 2003. Вордӱськем гуртэ. Шудегова, Валентина & Дерменжи, Ольга (сост.). *Кырӱа, вера сюлэм...* Глазов: Глазовская районная библиотека, 30.
- Антонова, Алина 2017. *Ай-яй-яй*: https://vk.com/wall102552922_1568 (11.10.2019).
- Баженова, Галина 2003. Я тон лыкты на. Шудегова, Валентина & Дерменжи, Ольга (сост.). *Кырӱа, вера сюлэм...* Глазов: Глазовская районная библиотека.
- Белоногов, Александр 1980. *Яратэ, уг яраты...* Ижевск: Удмуртия.
- Васильев, Флор 2004. *А где-то плачет птица: стихи в переводах на русский язык = Кытын ке но бордэ тылобурдо: кылбурӱёс*. Ижевск: Удмуртия.
- Владыкин, Владимир 1998. *Калыкын верало = В народе говорят*. Ижевск: Удмуртия.
- Владыкин, Владимир 2003. Билингвизм в литературном творчестве pro et contra. Владыкин, Владимир. *Мон: о себе и других, о народах и Человеках, и...: Очерки, эссе, интервью*. Ижевск: Удмуртия, 301–303.
- Владыкин, Владимир & Гришкина, Маргарита и др. 1998. Бырем гуртӱёс. Владыкин, Владимир (ред.). *Даур куара. Удмурт калыклэн улон-вылон сюресэз: 5–7 классӱсын дышеткисьӱслы лыдӱэт*. Ижевск: Удмуртия, 178–183.
- Ворончихина, Елена 2003. Тон вӱзын. Шудегова, Валентина & Дерменжи, Ольга (сост.) *Кырӱа, вера сюлэм...* Глазов: Глазовская районная библиотека, 26.
- Двоглазова, Ольга. 2008. Бырем гуртӱёслэн пушбордонзы. *Вордскем кыл*. № 4, 30–31.
- Жуйкова, Галина & Назарова, Татьяна & Зверева, Светлана & Красноперова, Ольга (сост.) 2018. *Под чистым небом фестиваля: Сборник поэзии и прозы самодельных авторов IX Международного фестиваля-конкурса народного творчества «Окно в небо» имени Д. К. Зеленина*. Завьялово: Межпоселенческая централизованная библиотечная система Завьяловского района.
- История библиотеки 2013. Глазовская центральная районная библиотека: <https://glazovskaya-r-bibl.wixsite.com/grcbs/istoriya-biblioteki> (31.10.2018).
- Кедров, Филипп 1959. Сюлэм. Кедров, Филипп. *Быръем произведениос*. Ижевск: Удмуртское книжное издательство, 49.
- Корепанов, Валерий 2003. Милям гуртмы. Малы меда кошки. Яратско ветлыны жӱгтӱёсы. Огназ кылем тополь дорын. Лӱмпуос сяськаян вакытэ. Шудегова, Валентина & Дерменжи, Ольга (сост.) *Кырӱа, вера сюлэм...* Глазов: Глазовская районная библиотека, 2–6.
- Кучыран, Юрий 2008. К истокам этнофутуризма Удмуртии. *КАМWA* 30.05.2008: <http://www.kamwa.ru/article/969.html> (30.10.2018).

- Лимонова, Надежда 2006. Роль библиотечного краеведения в деятельности современной сельской библиотеки. Богомолова, Маргарита & Бурцева, Наталья & Егорова, Елена (сост.). *Сельская библиотека: вчера, сегодня, завтра. Пути и перспективы развития: VI Всероссийские библиотечные Павленковские чтения. 24–25 октября 2005 года в Национальной библиотеке УР: Материалы*. Ижевск, 54–59.
- Лукина, Людмила 2003. Валантэм. Иднакар гурызъсы... Писпу кадь. Кышкасько. Шудегова, Валентина & Дерменжи, Ольга (сост.). *Кырза, вера сюлэм...* Глазов: Глазовская районная библиотека, 7–12.
- Миннигараева, Елена 2012. Гольык шаман. *Удмурт дунне*, 20.03.2012: <https://udm-dunne.ru/2012/03/гольык-шаман/> (30.10.2018).
- Морозова, Татьяна 2005. Современный социально-экономический потенциал и перспективы развития сельских сообществ приграничного северного российского региона. Морозова, Татьяна (ред.). *Перемены в сельской России. 1991–2003: оценки, подходы, методы*. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 56–68.
- Нефедова, Татьяна 2003. *Сельская Россия на перепутье: географические очерки*. Москва: Новое издательство.
- Никитина, Галина 2015. *Сельское сообщество Удмуртии в условиях реформ рубежа XX—XXI веков: ресурсы и опыт адаптации*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН.
- Ой, сюлэмы. Удмуртская народная песня. Концерт в Киясово. Николай Анисимов, Иван Котельников, Алена Тимерханова и Андрей Корнилов, 19.01.2019: <https://youtu.be/-QdDIЕac8JI> (24.10.2019).
- Пахомова, Валентина 2017. *Шудо нылкышно. Кылбуръёс*. Ижевск.
- Первяков, Николай 2003. Я ушел, покинув дом родимый. О Родине. Шудегова, Валентина & Дерменжи, Ольга (сост.). *Кырза, вера сюлэм...* Глазов: Глазовская районная библиотека, 15, 18.
- Попова, Надежда 2016. Куриськись кылбуръёс. Дмитриева, О. (сост.). *Вордскем гуртэ. Кылбуръёс*. П. Балезино.
- Попова, Елена & Юминов, Александр (сост.) 2017. *Народный музей исчезнувших деревень: музейный каталог, методические материалы, воспоминания, голоса, фотографии, предметы*. Ижевск; Нижний Новгород; Сеп: КАМА records, Благотворительный фонд В. Потанина, Фонд «Перспектива».
- Рябинина, Зинаида 2001. Шуккиське тангыра. *Удмурт дунне*, 04.05.2001.
- Самсонова, Галина 2018. *Вуисьсэ возъмало тулысэз. Кылбуръёс*. Ижевск: Удмуртия.
- Сараматова, Елена 2015. Бырьском яке улзиськом? *Удмурт дунне*, 17.04.2015.
- Софронова, Лидия 2016. *Сюлэмам котьку сяськаяське льöмму. Кылбуръёс*. Ижевск: Инвожо.

- Широбоков, Степан 1950. *Сюлэм кырзәнъёс: кылбуръёс*. Ижевск: Удмуртгосиздат, 3–18.
- Шудегова, Валентина 2003. *Краеведческая работа Глазовской районной библиотеки*. Рукопись статьи, Глазовская центральная районная библиотека, Россия.
- Шудегова, Валентина & Дерменжи, Ольга 2003. Кылбурчиос сярсысь. Шудегова, Валентина & Дерменжи, Ольга (сост.) *Кырза, вера сюлэм...* Глазов: Глазовская районная библиотека, 40.

Литература

- Арзамазов 2018 = Arzamazov, Aleksey. *Konteksty khudozhestvennogo obnoveniya natsional'noy literatury*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury Udmurtskogo federal'nogo issledovatel'skogo tsentra UrO RAN. [Арзамазов, Алексей. *Контексты художественного обновления национальной литературы*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского центра УрО РАН].
- Бондаренко 2003 = Bondarenko, Mariya. Tekushchiy literaturnyy protsess kak ob'ekt literaturovedeniya (Stat'ya pervaya). *Novoe literaturnoe obozrenie*. № 4 (62), 57–77. [Бондаренко, Мария. Текущий литературный процесс как объект литературоведения (Статья первая). *Новое литературное обозрение*. № 4 (62), 57–77].
- Давыдов 2004 = Davydov, Danila. *Russkaya naivnaya i primitivistskaya poeziya: genezis, evolyutsiya, poetika: Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni kandidata filologicheskikh nauk*. Samara: Samarskiy gosudarstvennyy pedagogicheskiy universitet. [Давыдов, Данила. *Русская наивная и примитивистская поэзия: генезис, эволюция, поэтика: Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук*. Самара: Самарский государственный педагогический университет].
- Галанова 2005 = Galanova, Natal'ya. *Razvitie izdatel'skogo dela v Udmurtii v 1990-e gody: Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni kandidata filologicheskikh nauk*. Izhevsk: Udmurtskiy gosudarstvennyy universitet. [Галанова, Наталья. *Развитие издательского дела в Удмуртии в 1990-е годы: Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук*. Ижевск: Удмуртский государственный университет].
- Гюнтер 2000 = Günter, Hans. Sotsrealizm i utopicheskoe myshlenie. Günter, Hans & Dobrenko, Evgeniy (eds.). *Sotsrealisticheskiy kanon*. Sankt-Peterburg: Gumanitarnoe agentstvo „Akademicheskii projekt“, 41–48. [Гюнтер, Ханс. Соцреализм и утопическое мышление. Гюнтер, Ханс & Добренко, Евгений (ред.). *Соцреалистический канон*. Санкт-Петербург: Гуманитарное агентство «Академический проект», 41–48].

- Гюнтер & Добренко 2000 = Günter, Hans & Dobrenko, Evgeniy (eds.). *Sotsrealisticheskii kanon*. Sankt-Peterburg: Gumanitarnoe agentstvo „Akademicheskii proekt“ [Гюнтер, Ханс & Добренко, Евгений (ред.). *Соцреалистический канон*. Санкт-Петербург: Гуманитарное агентство «Академический проект»].
- Князева 2014 = Knyazeva, Evgeniya. «Naivnoe pis'mo» Vladimira Vorob'eva. Solov'eva, Natal'ya & Rusinova, Irina (eds.). *Filologiya v XXI veke: metody, problemy, idei. II Vserossiyskaya (s mezhdunarodnym uchastiem) nauchnaya konferentsiya. 15 aprelya 2014 g. v Permskom gosudarstvennom natsional'nom issledovatel'skom universitete: Materialy*. Perm': Permskiy gosudarstvennyy natsional'nyy issledovatel'skiy universitet, 229–234. [Князева, Евгения. «Наивное письмо» Владимира Воробьева. Соловьева, Наталья & Русинова, Ирина (ред.). *Филология в XXI веке: методы, проблемы, идеи. II Всероссийская (с международным участием) научная конференция. 15 апреля 2014 г. в Пермском государственном национальном исследовательском университете: Материалы*. Пермь: Пермский государственный национальный исследовательский университет, 229–234].
- Козлова & Сандомирская 1996 = Kozlova, Natal'ya & Sandomirskaya, Irina. „Ya tak khochu nazvat' kino“. „Naivnoe pis'mo“: opyt lingvo-sotsiologicheskogo chteniya. Moscow: Gnozis. [Козлова, Наталья & Сандомирская, Ирина. «Я так хочу назвать кино». «Наивное письмо»: опыт лингво-социологического чтения. Москва: Гнозис].
- Лебедев 1996 = Lebedev, Aleksey. Primitiv – diletantizm – provintsializm. K probleme sootnosheniya ponyatiy. *Khudozhestvennyy primitiv: estetika i iskusstvo: Materialy nauchnoy konferentsii (22–23 maya 1995 g.)*. Moscow: Izdatel'stvo MGU, 25–29. [Лебедев, Алексей. Примитив – дилетантизм – провинциализм. К проблеме соотношения понятий. *Художественный примитив: эстетика и искусство: Материалы научной конференции (22–23 мая 1995 г.)*. Москва: Издательство МГУ, 25–29].
- Лебедева & Корюкина 2013 = Lebedeva, Natal'ya & Koryukina, Ekaterina. Naivnyy avtor kak pis'menno-rechevaya lichnost': zhanrovedcheskiy aspekt. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya*. № 3, 11–23. [Лебедева, Наталья & Корюкина, Екатерина. Наивный автор как письменно-речевая личность: жанроведческий аспект. *Вестник Томского государственного университета. Филология*. № 3, 11–23].
- Лурье 2001 = Lur'e, Mikhail. O fenomene naivnogo sochinitel'stva. Neklyudov, Sergey (comp.). „Naivnaya literatura“: issledovaniya i teksty. Moscow: Moskovskiy obshchestvennyy nauchnyy fond, 15–28. [Лурье, Михаил. О феномене наивного сочинительства. Неклюдов, Сергей (сост.). «Наивная литература»: исследования и тексты. Москва: Московский общественный научный фонд, 15–28].

- Лурье 2009 = Lur'e, Mikhail. Derevenskiy poet Yu. V. Timofeev. Minaeva, Anna (comp.). *Do i posle literatury: teksty „naivnoy slovesnosti“*. Moscow: Rossiyskiy gosudarstvennyy gumanitarnyy universitet, 283–298. [Лурье, Михаил. Деревенский поэт Ю. В. Тимофеев. Минаева, Анна (сост.). *До и после литературы: тексты «наивной словесности»*. Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 283–298].
- Минаева 2009 = Minaeva, Anna (comp.). *Do i posle literatury: teksty „naivnoy slovesnosti“*. Moscow: Rossiyskiy gosudarstvennyy gumanitarnyy universitet. [Минаева, Анна (сост.). *До и после литературы: тексты «наивной словесности»*. Москва: Российский государственный гуманитарный университет].
- Миргородская 2009 = Mirgorodskaya, Nadezhda. „Chuzhoe slovo“ v lirike V. A. Blaune. Minaeva, Anna (comp.). *Do i posle literatury: teksty „naivnoy slovesnosti“*. Moscow: Rossiyskiy gosudarstvennyy gumanitarnyy universitet, 270–282. [Миргородская, Надежда. «Чужое слово» в лирике В. А. Блауне. Минаева, Анна (сост.). *До и после литературы: тексты «наивной словесности»*. Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 270–282].
- Неклюдов 2001a = Neklyudov, Sergey (comp.). „Naivnaya literatura“: issledovaniya i teksty. Moscow: Moskovskiy obshchestvennyy nauchnyy fond. [Неклюдов, Сергей (сост.). *«Наивная литература»: исследования и тексты*. Москва: Московский общественный научный фонд].
- Неклюдов 2001b = Neklyudov, Sergey. Ot sostavitelya. Neklyudov, Sergey (comp.). „Naivnaya literatura“: issledovaniya i teksty. Moscow: Moskovskiy obshchestvennyy nauchnyy fond, 4–14. [Неклюдов, Сергей. От составителя. Неклюдов, Сергей (сост.). *«Наивная литература»: исследования и тексты*. Москва: Московский общественный научный фонд, 4–14].
- Новгородцева 2008 = Novgorodtseva, Lyubov'. „Naivnaya literatura“ v kontekste udmurtsko-y kul'tury: Petr Gushchin. XXXVI itogovaya studencheskaya nauchnaya konferentsiya, posvyashchennaya 450-letiyu dobrovol'nogo vkhozheniya Udmurtii v sostav Rossiyskogo gosudarstva. Izhevsk: Udmurtskiy gosudarstvennyy universitet, 396–398. [Новгородцева, Любовь. «Наивная литература» в контексте удмуртской культуры: Петр Гушин. XXXVI итоговая студенческая научная конференция, посвященная 450-летию добровольного вхождения Удмуртии в состав Российской Федерации. Ижевск: Удмуртский государственный университет, 396–398].
- Новгородцева 2010 = Novgorodtseva, Lyubov'. P. P. Gushchin: zhizn', tvorchestvo, kul'turnyy kontekst: Vypusknaya kvalifikatsionnaya rabota. Izhevsk: Udmurtskiy gosudarstvennyy universitet. [Новгородцева, Любовь. П. П. Гушин: жизнь, творчество, культурный контекст: Выпускная квалификационная работа. Ижевск: Удмуртский государственный университет].

- Поздеев 2003 = Pozdeev, Vyacheslav. *Fol'klor i literatura v kontekste «tretey kul'tury»*: *Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni doktora filologicheskikh nauk*. Moscow: Moskovskiy gosudarstvennyy pedagogicheskiy universitet imeni M. A. Sholokhova. [Поздеев, Вячеслав. *Фольклор и литература в контексте «третьей культуры»*: *Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук*. Москва: Московский государственный педагогический университет имени М. А. Шолохова].
- Прокофьев 1983 = Prokof'ev, Valeriy. *O trekh urovnyakh khudozhestvennoy kul'tury Novogo i Noveyshego vremeni (k probleme primitiva v izobrazitel'nykh iskusstvakh)*. Prokof'ev, V. N. (ed.). *Primitiv i ego mesto v khudozhestvennoy kul'ture Novogo i Noveyshego vremeni*. Moscow: Nauka, 6–28. [Прокофьев, Валерий. *О трех уровнях художественной культуры Нового и Новейшего времени (к проблеме примитива в изобразительных искусствах)*. Прокофьев, В. Н. (ред.). *Примитив и его место в художественной культуре Нового и Новейшего времени*. Москва: Наука, 6–28].
- Пчеловодова 2013 = Pchelovodova, Irina. *Udmurtskaya pesennaya lirika: ot motiva k syuzhetu*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Пчеловодова, Ирина. *Удмуртская песенная лирика: от мотива к сюжету*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].
- Тамарченко 2010 = Tamarchenko, Natan (ed.). *Teoriya literatury*. Moscow: Izdatel'skiy tsentr „Akademiya“. [Тамарченко, Натан (ред.). *Теория литературы*. Москва: Издательский центр «Академия»].
- Тарабукина 2009 = Tarabukina, Anna. „Vot ya – menya priznali...“: poeziya kak samoprezentatsiya. Minaeva, Anna (comp.). *Do i posle literatury: teksty „naivnoy slovesnosti“*. Moscow: Rossiyskiy gosudarstvennyy gumanitarnyy universitet, 299–323. [Тарабукина, Анна. «Вот я – меня признали...»: поэзия как самопрезентация. Минаева, Анна (сост.). *До и после литературы: тексты «наивной словесности»*. Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 299–323].
- Шибанов 1994. = Shibano, Viktor. Vyl' dun'nee vyzhyku, yake M. Pokchi-Petrovlen «Kyk syas'kaos» kylburez. Shibano, Viktor. *Kylburlen paymymon dun'neez: liricheskoy tekstez eskeron'ya yurttet*. Izhevsk: Udmurtiya, 25–29. [Шибанов, Виктор. *Виль дуннее выжыку, яке М. Покчи-Петровлен «Кык сяськаос» кылбурез*. Шибанов, Виктор. *Кылбурлен паймымон дуннеез: лирической текстэз эскеронья юрттет*. Ижевск: Удмуртия, 25–29].
- Шиллер 1957 = Schiller, Friedrich. *O naivnoy i sentimental'noy poezii*. Schiller, Friedrich. *Sobranie sochineniy v 7 tomakh*. Vol. 6: Stat'i po estetike. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 385–487. [Шиллер, Фридрих. *О наивной и sentimental'ной поэзии*. Шиллер, Фридрих. *Собрание сочинений*

- в 7 томах. Т. 6: Статьи по эстетике. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 385–487].
- Goldwater, Robert 1938. *Primitivism in Modern Painting*. New York: Harper & Brothers Publishers.
- Goldwater, Robert 1953. *Modern Art in Your Life*. New York: Doubleday & Company, Inc.
- Lemke, Sieglinde 1998. *Primitivist Modernism. Black Culture and the Origin of Transatlantic Modernism*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Männiste, Tiiu (koost) 2001. *Paul Kondas ja tema värviline maailm Viljandi Muuseumi kunstikogus = The colourful world of Paul Kondas in the art collection of the Museum of Viljandi*. Tallinn: Kunst.
- Rubin, William (ed.) 1984. „Primitivism“ in 20th Century Art. *Affinity of the Tribal and the Modern*. New York: The Museum of Modern Art.
- Saarep, Sigrid (koost, toim) 2009. *Solvates Meduusi: modernismist lähtuvad rahvakunstid ja eesti küllageeniused. Tigude süü*. Tallinn: Tallinna Kunstihoone Fond, Kaasaegse Rahvakunsti Keskus.
- Torgovnick, Marianna 1990. *Gone Primitive. Savage Intellectuals. Modern Lives*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tuutma, Endla (koost) 2015. *35 aastat Saaremaa kunstiklubi*. Kuressaare: Faatum.

SUMMARY

ABOUT NAÏVE LORE IN THE UDMURT LITERARY PROCESS

Larisa Dmitrieva

Candidate of Philological Sciences, Research Fellow,

The Udmurt Institute of History, Language and Literature, UdmFRC UB RAS

lad95@udman.ru

Keywords: literary process, primitive, non-professional author, naïve literature, naïve lore, Udmurt literature, Udmurt poetry

The collection of poetry titled *Kyrza, vera syulem* ('Sings, speaks the heart', 2003) is considered in the article as an example of naïve lore. The book was published in 2003 as a result of the creative work of literature society members in Glazov local library.

The fact that works of naïve lore are frequently published in the form of separate editions shows that the work of non-professional authors is supported by society, and by cultural and education authorities. These books are published by two companies, Udmurtia and Invozho, both edition offices of republican and regional newspapers. This support facilitates the development of Udmurt culture and helps people fulfil their personal creative ideas.

The naïve as a separate sphere of folk culture stems from folklore and fiction. In the given article, the research goal was the problem of literary tradition in works by naïve authors. (The question of naïve folklore requires a separate study.)

In comparison to professional writers, the collection's authors present inner meanings in their own ways. Fiction texts contain many images and one has to guess their meaning, whereas the content of naïve folk poetry is on the surface, delivering the author's ideas directly and tending towards the journalistic.

Poems in the *Kyrza, vera syulem* collection don't claim to be innovative, and ideas and poetic methods to be genuine. In Valery Korepanov's texts, we can find standard expressions from fiction: *zhil'yrtis' oshmes*, "warbling spring", *lyz in*, "blue sky", *chalmyt uy*, "silent night". His poem *Ognaz kylem topol' do-ryn* ("Beside the Lonely Poplar") was created with the help of evaluative words

(*voz'yt*, “shame”, *mözmyt*, “boring”, *pykylis'ko*, “I rebuke”, and so on). Nikolay Pervyakov's poem “About the Homeland” also has emphatic phrases that create a lyrical mood: “Homeland, I miss you”; “It's been a long time since I left my Homeland”, etc.

Referring to one's native shores is typical to most authors in the collection, appearing in fiction traditions such as Soviet literature poetics.

Images and lyrical situations show how fiction has been the source of some very well-known Udmurt popular culture. For example, Udmurt poet Alexander Belonogov's poem *Adzyny gine* (“If I Could Only See”), which became the lyrics of a song by famous singer Gennadiy Gankov. One of the sources of naïve lore is modern Udmurt popular culture, something that needs further study.

The collection is reviewed in the article as an example of a local text: its authors are citizens with backgrounds in Glazov region in the Udmurt Republic, where a group of northern Udmurts dwell. Many collection authors – Valery Korepanov, Valentin Agafonov, Lyudmila Lukina – when they speak about their native shore, feel a little grief about the village left behind. Poets' feelings are connected with events from their lives that reflect stages in modern Udmurt history, in this case the population migration that is so typical to northern regions of the republic.

The texts reflect features of northern Udmurt dialect. Using dialect to a certain extent depends on education and the profession of a particular author. Elena Voronchikhina's text, written in literary language, does not have dialect words, while Valentin Agafonov's texts contain specific dialect words and phrases that are not typical to standard written speech. The collection presents poems by Nikolay Pervyakov in Russian. The fact that they are in the collection probably means that the author can use a foreign language, Russian, for his or her written work, showing how this has become an integral part of the Udmurt author's creative perception.

Observation in the article is not final. The article is one of the first attempts to study a naïve phenomenon based on the Udmurt culture. Understanding naïve lore needs further deep study in the humanities and social sciences.

ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ УДМУРТСКОЙ СЕТЕВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Мария Векшина

магистр филологии,

журналист газеты «Удмурт дунне»

vekshina@udmdunne.ru

Аннотация: В середине 2000-х годов в интернете появились первые художественные тексты на удмуртском языке. Сегодня молодые удмуртские авторы ведут блоги, создаются группы, публикующие поэтические и прозаические тексты в социальных сетях. Это позволяет говорить о появлении и развитии удмуртской сетевой литературы. В статье проводится краткий экскурс в историю становления удмуртской сетевой литературы, рассмотрены отдельные образцы интернет-текстов: определена специфика удмуртских онлайн-книг «Айшет» (Передник, 2012–2013) Заныкай Орины и «Огъяулонни» (Общежитие, 2018) Ланы Кельдовой. Рассмотренные онлайн-книги тяготеют к жанрам дневника и миниатюры, отражают удмуртскую современность, а авторы в своем творчестве активно используют функционал интернета.

Ключевые слова: современная удмуртская литература, сетевая литература, проза

Введение

С появлением интернета многим авторам, в особенности молодым, открывается широкий спектр возможностей для реализации своего творческого потенциала: существует множество специализированных литературных платформ (Стихи.ру, Проза.ру и др.), социальных сетей (ВКонтакте, Facebook), где авторы публикуют свои произведения. Активны в интернете и удмуртскоязычные авторы, они открывают свои блоги на

платформах Google, Livejournal, публикуют художественные произведения на личных страницах ВКонтакте, Facebook, Instagram. Типичными образцами удмуртской сетевой литературы являются тексты поэтической группы «Удмурт кылбурчи» (Удмуртский поэт), онлайн-книги «Айшет» (Передник, 2012–2013) Заныкай Орины и «Огъяулонни» (Общежитие, 2018) Ланы Кельдовой. Анализ данных источников ставит перед собой цель выявить специфику текстов на удмуртском языке в интернете.

Явление *сетературы* как в русской, так и в удмуртской литературе относительно новое. В русском литературоведении первые работы, в которых рассматривается данный феномен, появились на специализированном литературном портале «Сетевая словесность» (netslova.ru), среди авторов исследований, в частности, были бельгийский литературовед Вернер Схелтйенс (2000), русскоязычные авторы Сергей Корнев (1998), Алексей Андреев (1998), Дмитрий Кузьмин (2000) и др. Впоследствии активизировалась и академическая рефлексия над сетевой словесностью: появились работы, посвященные влиянию интернет-коммуникации на художественное творчество (Катаев 2012), особенностям русской сетевой поэзии (Ракита 2003), роли сетературы в развитии общего литературного процесса (Сарин 2018). Отдельные исследования, посвященные удмуртскоязычному блоку сетевой литературы, нам не известны, хотя попытки осмысления современного литературного процесса предпринимаются в монографии Алексея Арзамазова (2018) и в отдельных статьях удмуртских литературоведов Виктора Шибанова (2005; 2007), Веры Пантелеевой (2019), Ларисы Дмитриевой (2018), Татьяны Душенковой (2015) и др. Особенности удмуртскоязычной сетевой литературы приходилось рассматривать и мне в нескольких публицистических и научных статьях (Векшина 2015a, 2015b, 2016).

Говоря о «сетевой литературе» («гиперлитературе», «кибературе»), мы следуем за многими современными исследователями (Схелтйенс 2000, Сарин 2018) и относим к ней «те произведения, которые возникли в Интернете, благодаря его специфическим и характерным возможностям» (Схелтйенс 2000). Составляющими «сететворчества» являются использование гипертекстов, аудио-,

видео-, фотоматериалов, возможность коллективного творчества, мгновенного диалога с читателем, автоматическая обработка текста (Наседкина 2001; Сарин 2018), а также первоочередность фактов, синтез литературы и публицистики, изменение традиционного понятия «автор» (Булкина 2010).

Литература в сети пишется «здесь и сейчас», она отображает современные процессы, затрагивает актуальные вопросы повседневности. На ее основании можно судить о современном состоянии языка и литературы и пытаться проследить тенденции их развития.

К вопросу о становлении удмуртской сетевой литературы

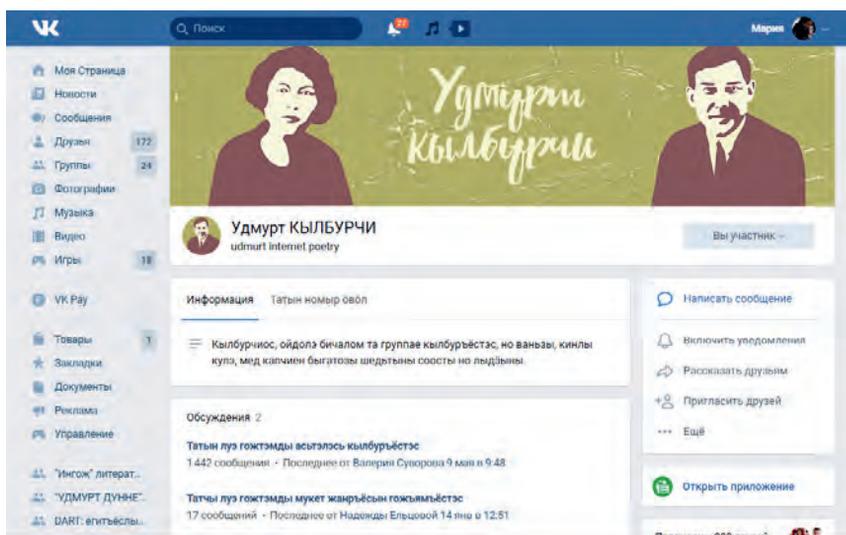
В 2016 году на одном из литературных мероприятий Вера Пантелеева озвучила мысль: начиная с творчества Богдана Анфиногенова мы можем говорить о существовании *удмуртской сетевой словесности*. Поэт одним из первых начал публиковать свои произведения в интернете и использовать в текстах сетевую графику и метафорику. Некоторые тексты впоследствии вошли в его сборник *«Айшет будущего»* (Фартук будущего, 2014). Однако зачатки появления первых удмуртскоязычных текстов в интернете появились уже в 2005 году. Тогда программист Роман Романов открыл свой блог *«Азинлык»* (Развитие: kazak-of-sky.ru), объяснив при этом: *«соку мынам потэ вал, вотэсын удмурт текстъёс трогес мед луозы шуыса»* (тогда я хотел, чтобы в сети было больше удмуртских текстов; Романов 2005). Особая активность удмуртской блогосферы приходится на 2009–2013-е годы, когда свои страницы вели студенты-журналисты Наталья Романова, Наталья Михайлова, филолог Ирина Зангарик, Дарали Лели (Алена Петрова), критик Лариса (Лара) Дмитриева, впоследствии – филолог Марина Сергеева, журналист Мария Векшина, тренер Алина Крестьянинова и др. В указанное время интернет-сообщество *«Юмшан57»* стало проводить конкурсы среди удмуртских блогеров: *«Зарни вотэс»* (Золотая паутина, 2010), *«Битва удмуртских блогерш»* (2014–2015). На этом фоне число личных страниц авторов выросло – по моим подсчетам, на данный момент существует более 60 удмуртских блогов, что является одним из самых больших показателей в финно-угорском интернете¹.

Публикации удмуртских блогеров содержат ценные материалы для культурологического, лингвистического и антропологического исследования, так как в них отражаются отзывы на культурные мероприятия, деревенский и городской быт, повседневная жизнь удмуртского народа, состояние родного языка, мнения авторов и респондентов на актуальные темы.

Через блогинг путь к читателям нашли многие молодые писатели: свои произведения на личных страницах публиковали Дарали Лели (daralileli.blogspot.com), Коля Михайлов (pushdun.blogspot.com), Мария Векшина (marjamoll.blogspot.com), в социальных сетях ведут личные поэтические страницы Сергей Матвеев, Петр Захаров, Татьяна Чернова, Анастасия Шумилова, начинающие поэты Оксана Бисар, Августина Михайлова, Наташа Кириллова и др.

Отдельно следует остановиться на популярной группе ВКонтакте «Удмурт кылбурчи» (vk.com/udmkylburchi), где свои произведения выкладывают все желающие удмуртскоязычные поэты.

Группа организована в январе 2013 году активистом, артистом Владом Андреевым в сотрудничестве с поэтом Богданом Анфи-



Скриншот 1. Группа «Удмурт кылбурчи» (Удмуртский поэт): vk.com/udmkylburchi (11.01.2019)

ногеновым. Организаторы сообщества преследовали несколько целей. Во-первых, объединить удмуртскоязычных поэтов в интернет-пространстве, открыть площадку, где могли бы свободно публиковаться удмуртскоязычные поэты, а их тексты были доступны широкому кругу читателей, в том числе композиторам и артистам. Во-вторых, дать возможность начинающим поэтам самореализоваться, найти путь к читателю (Б. Анфиногенов, устное сообщение, 2015). По мнению Анфиногенова, к тому времени журналы и газеты стали уделять меньше внимания начинающим писателям и публиковать их тексты на своих площадках. Сегодня в финно-угорском литературном мире подобные группы существуют у многих народов. В декабре 2013 года коми активистом Василием Епановым был открыт портал коми поэтов «*Кывбуррез*» («*Кылбуръёс*»; vk.com/kyvburrez), на группу подписаны более 745 участников, опубликовано более 280 записей. Активно развивается группа марийских поэтов «*Почеламут сем*» (Мелодия стихотворения; vk.com/mut_sem). Она была организована мари активисткой и поэтом Надеждой Имаевой в феврале 2016 года, на группу подписаны более 3500 человек, опубликовано более 1500 записей.

Численность группы «*Удмурт кылбурчи*» составляет более 3570 подписчиков, в паблике опубликовано более 3000 записей. Среди них имеются литературоведческие статьи, аудиозаписи, видеопозы, стихи классиков удмуртской литературы и в большинстве – произведения авторов различной возрастной категории: школьников, студентов, рабочей молодежи, авторов предпенсионного возраста. Но основной костяк все же составляют молодые неизвестные поэты: Наташа Кириллова, Марина Христофорова, Иги, Мария Васильева, Марина Парвазетдинова, Оля Камашева и др. Основные темы их стихотворений – любовь, воспевание родного языка и родного края. Молодые авторы не проходят литературную школу, а тексты литературную правку, в связи с чем многие произведения, публикуемые на данной площадке, низкого качества: в творчестве начинающих авторов на первый план выходит самовыражение, а не работа с литературной формой. Данная проблема касается не только удмуртской сетевой

словесности. Как отмечает Лина Сарин, «ценных Интернет-авторов не так много, сетература пока остается в массе своей приютом графоманов и массовой культуры» (Сарин 2016: 438). Важной проблемой является и обилие во многих текстах грамматических, логических, лексических ошибок, конструкций, не свойственных удмуртскому литературному синтаксису². Как отмечает удмуртский редактор, писатель Олег Четкарев, «*егит гожъяськисьёслэн ужъёссы суро-пожо, зучо-удмурто луо. Егитъёс утчасько, улон шоры мукет сямен учко. Дыр азьлань кошке, но литературалэн, чеберлыко кыллэн законъёсыз уг воштійсько*» (произведения молодых авторов (по стилю – М. В.) являются смешанными русско-удмуртскими. Молодежь экспериментирует, смотрит на жизнь другими глазами. Время идет вперед, но законы литературы и художественного языка не меняются; Векшина 2015а). О проблеме влияния русского языка на удмуртский подробно пишет Валея Кельмаков (Кельмаков 2003), также проблема экологии удмуртского языка в интернете подробнее рассмотрена автором настоящей статьи в других работах (см., например, Векшина 2016).

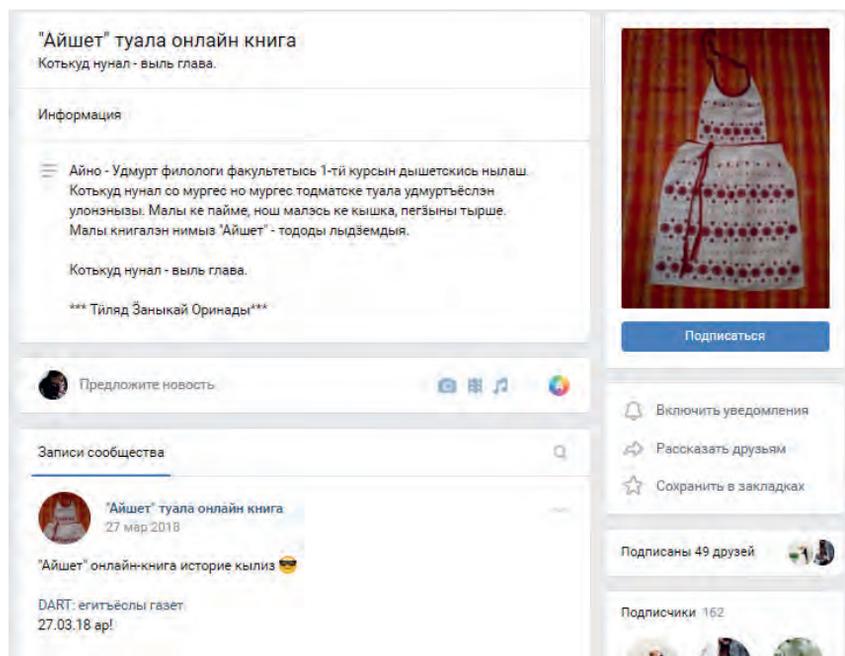
Если в первые годы своего существования группа «*Удмурт кылбурчи*» активно развивалась, в ней появлялись новые авторы, то в настоящее время группа находится в состоянии стагнации: в нынешних условиях авторы предпочитают открывать свои отдельные поэтические группы и публиковать свои произведения на личных страницах, а не в общих группах (Б. Анфиногенов, устное сообщение, 2015). Также организаторы сообщества находятся в поиске новых концептуальных, визуальных форм. В частности, одной из удачных практик было организованное в 2018 году оффлайн мероприятие «*„Удмурт Кылбурчи“ огинлы 5 ар тырме*» (Группе «Удмурт кылбурчи» исполняется 5 лет): на городском книжном фестивале «Читай, Ижевск!» поэты из сообщества читали свои произведения перед публикой.

В период рассвета блогерской деятельности в социальной сети ВКонтакте начали возникать и онлайн-книги, с литературоведческой точки зрения, в отличие от поэтических текстов группы «*Удмурт кылбурчи*», они вызывают больший интерес. Это «*„Айшет“ туалал онлайн книга*» («Передник» современная онлайн книга, 2012)²

Заныкай Орины (vk.com/ajshet), «*Мыдлань*» (Наизнанку, 2013)³ неизвестного автора (vk.com/mydlanj) и «*Огъяулонни*» (Общежитие, 2018)⁴ Ланы Кельдовой (vk.com/izmism). Остановимся подробнее на их характеристике.

Жанровое своеобразие удмуртских онлайн-книг

Удмуртскоязычная проза в интернете, по сравнению с поэтическими жанрами, не так многочисленна. Несмотря на то что жанры своих произведений авторы определяют по-разному: «*Мыдлань*» обозначен как «*туала нылкышно роман*» (современный женский роман), а «*Айшет*» как «онлайн-книга», – правомернее их отнести к жанрам сетевого дневника, блога. Как отмечают исследователи, жанровое своеобразие дневника можно определить такими составляющими, как повседневность, злободневность, соотнесенность с концептами «эго», «семья», «работа», «творчество» (Архипова 2012; Криволапова

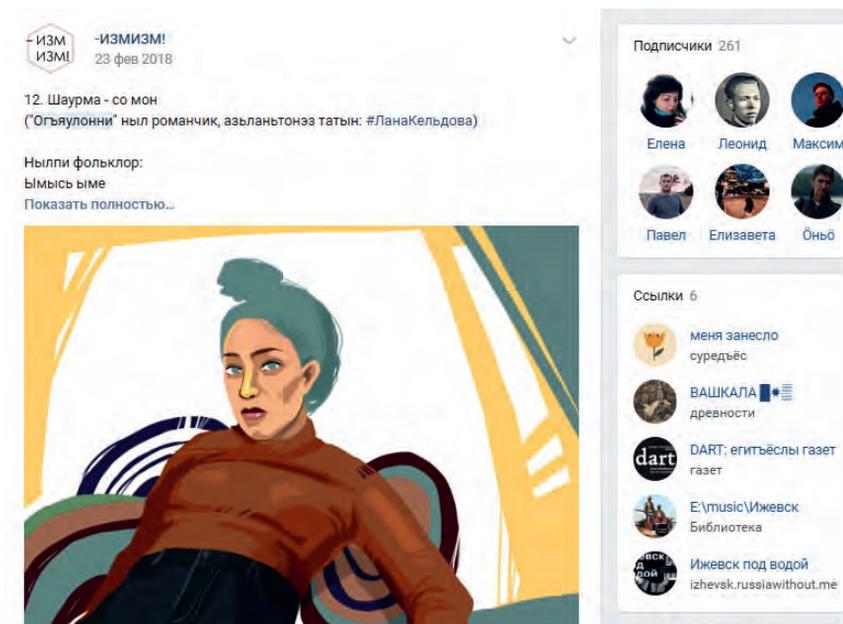


Скриншот 2. Онлайн-книга «Айшет» (Передник): vk.com/ajshet (11.01.2019)

2012). Рассматриваемые нами произведения по возможности заполнялись ежедневно в режиме онлайн, из коротких записей-глав читатели узнают о событиях и фактах из жизни героев.

Книга «*Мыдлань*» является примером личного дневника. Герой-рассказчик – Мила – называет свой дневник «*Мыдлань*», разговаривает с ним как с близким другом («*Їуказеозь, эше. / До завтра, друг/подруга*»), доверяет ему самые глубинные чувства (любовь к юноше Шаше, беременность, переживания по поводу болезни и др.). Тексты в книге «*Айшет*», напротив, являются более социально ориентированными, публицистическими, каждая глава строится на основе какого-либо события, его анализа. В книге мы можем найти отзывы-мнения об удмуртских мероприятиях, переживания по поводу постепенного исчезновения родного языка. Герой попадает в новые жизненные обстоятельства – поступление в университет и переезд в город – и в результате описываемых событий обретает для себя новые ценности.

Главная героиня Айно учится на факультете удмуртской филологии. Девушка вместе с подругами охотно посещает удмуртские мероприятия: просмотр переведенного на удмуртский язык шведского фильма «*Акылес пересьёс*» (Надоедливые старики; 1 глава), открытие памятника удмуртскому публицисту, политическому деятелю Трокаю Борисову (3 глава), посещение удмуртской дискотеки (11 глава) и др. Герои обсуждают злободневные удмуртские темы: проблема доступности удмуртских шрифтов – «*компьютеръёссы удмурт шрифтъёсты өз усътэ*» (компьютеры не поддерживают удмуртские шрифты), недостаточно частое употребление родного языка в городе – «*гуртын удмурт кыллэсь быремзэ сокем уд шөдйськы <...>. Нош татын котькудйз ас вордскем кылызлэсь куштйськыны дась*» (в деревне так не замечаешь исчезновение удмуртского языка <...>. А здесь (в городе – М. В.) каждый готов отказаться от своего родного языка) и др. Проблема проявления национальной самобытности в городе и в жизни главной героини создает конфликт в ее сознании: родители с детства воспитали в ней уважение и любовь к родному языку. В последней опубликованной главе книги героиня говорит: «*мынам нылпиосы вераськозы удмурт кылын*» (мои дети будут говорить на удмуртском



Скриншот 3. Главы книги «Огъяулонни» (Общежитие) Ланы Кельдовой опубликованы в группе «-ИЗМИЗМ»: vk.com/izmism (11.01.2019)

языке). Важно подчеркнуть, что проблема «удмуртскости» была актуальной и среди самих блогеров.

Значительное место в книге занимает и тема взаимоотношений в семье. Она актуализируется в главах, показывающих жизнь Айно дома, в деревне. Ситуация ухода отца из семьи к другой женщине способствует проявлению в характере Айно черт удмуртского деревенского народа. В частности, героиня опасается, что теперь вся деревня будет смеяться над ее семьей. Она пытается скрыться от чувства собственного унижения: долгое время не ездит домой, не разговаривает с матерью, хоть и понимает, как ей трудно в данный момент.

Жанр произведения «Огъяулонни» (Общежитие) Ланы Кельдовой обозначен самим автором как «*ныл романчик*» (девчачий романчик). Произведение состоит из коротких нелинейных глав-миниатюр, которые, в отличие от книги «Айшет», основаны не на бытовых, а на околосетевых, культурных, этнографических реалиях,

благодаря чему произведение становится интертекстуальным. К примеру, на одном из занятий преподаватель рассказывает о творчестве удмуртской поэтессы Ларисы Ореховой: «*Лариса Орехова удмурт синтаксислэсь дышем кабъёссэ сӧре:*

*Мон луо тырак соиз кадь ик
Кудйз тӧлэн шудыса этӧ.»*

(Лариса Орехова ломает правила удмуртского синтаксиса: Я буду прямо как он, / Который с ветром играя танцует; Кельдова 2018). Или, готовясь к семинару по этнопсихологии, героини рассуждают об удмуртском этносе:

- *Удмуртӧс тужгес но... гордӧсь. Тауз тодмо факт ини, – тачыртӧ Эдик.*
- *Позитивно-гордӧсь... Идеально-кельытӧсь. Оптимистично-шундыӧсь, – азьтэм исасько мон. <...> – Гожты: удмуртӧс – вайкала фин-угор музъем вылын кылем калык. Петер Хайду тодосчилэн малпамезъя, фин-угор «дйӧндор» чапак Волга но Кам шурӧс котырын интыяськем вал. Тае юнматӧ урал лексикакысь нимкылӧс: му (чечы), кыз, калтон (*kala – чорыг)...*
- Удмурты больше всего... рыжие. Это уже известный факт, – тараторит Эдик.
- Позитивно-рыжие... Идеально-рыжие. Оптимистично-солнечные, – лениво дразню я. <...>
- Пиши: удмурты – народ, оставшийся на древней финно-угорской земле. По мнению ученого Петера Хайду, финно-угорская колыбель находилась между реками Волга и Кама. Это мнение укрепляют существительные из уральского лексикона: му (чечы), кыз, калтон (*kala – чорыг; Кельдова 2018).

Главная героиня книги «*Огъяулонни*» – Ася (Анфиса) Пислегина – студентка факультета удмуртской филологии. Будучи первокурсницей она пишет роман о дружбе Кати и Зои: «*Ася эшъяськон сярись роман гожъя. Кык эшӧс-нылашӧсиз уло 1960-тӧ оло 1970-тӧ арӧсы*» (Ася пишет роман про дружбу. Две подруги живут в 1960-х или 1970-х годах; Кельдова 2018), периодически уходит в себя, любит помечтать, придумывать истории про себя и людей вокруг. Таким

образом, вымышленные истории и роман героини вклиниваются в общую канву повествования, образуя интертекстуальный фон.

Обращает на себя внимание прием игры автора со словом, сюжетом, что подобно мемомтворчеству в интернете:

Нимыд кызьы? Анфиса: Фиса – Пысы. Удмурт кылын ф буква ой вал ук.

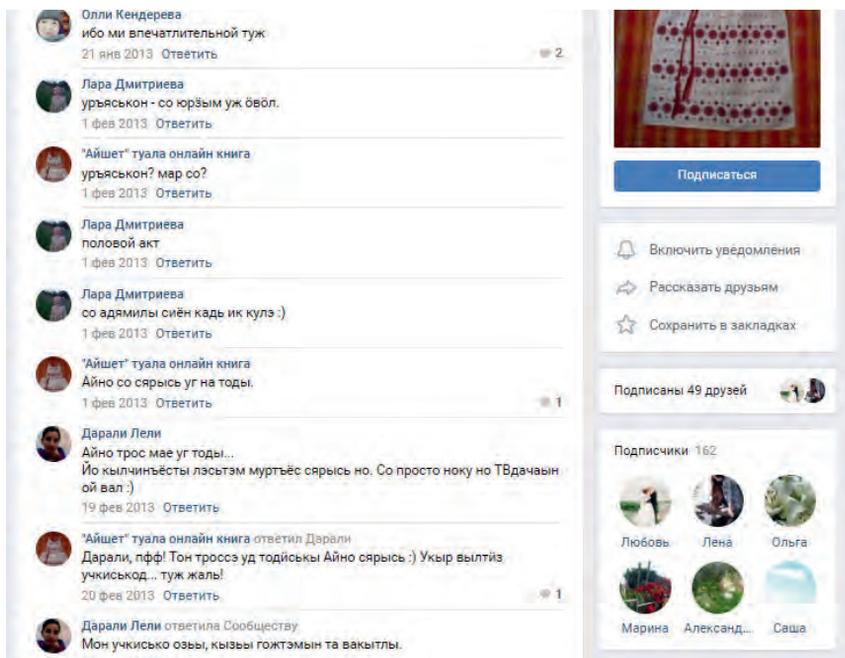
Зовут как? Анфиса: Фиса – Пысы (одно из разговорных значений – ‘анальное отверстие’. – М. В.). В удмуртском языке буквы ф нет ведь.

Другой пример:

- Удмуртъёс – суицидальной хоббитъёс!
- Самой этнофутуризм!
- Этнофутуризм суицидальной хоббитъёс.
- Италмасо-этнофутуризм.
- Бальзам-италмасо-этнофутуризм.
- Удмурты – суицидальные хоббиты! / – Самые этнофутуристичные! / – Этнофутурично суицидальные хоббиты. /– Италмасо-этнофутуристичные. / – Бальзамно-италмасо-этнофутуристичные⁵ (Кельдова 2018).

Авторы названных книг активно используют мультимедийные возможности интернета: во всех онлайн-книгах к каждой главе прикреплены подходящие по содержанию картинки. Так, в книге «Мыдлань» одной из полноценных глав является видео, последняя глава в книге «Айшет» дополнена оригинальными удмуртскими комиксами. Заныкай Орина также дополняет свои тексты гиперссылками: в 20 главе «Мар лыдзэны вотэсын?» (Что прочитать в интернете?) автор направляет читателей на страницы общественно-политической газеты «Удмурт дунне» (Удмуртский мир), информационно-развлекательного сайта «Ваньмон дыр» (В свободное время), поэтической группы «Удмурт кылбурчи» (Удмуртский поэт) и к другим источникам.

Возможности интернета позволяют комментировать прочитанное, чем активно пользуются читатели упомянутых произведений, вступающие таким образом во взаимодействие с авторами, которые, как это часто бывает в интернете, скрываются под никнеймами (Заныкай Орина, Лана Кельдова).



Скриншот 4. Читатели книги «Айшет» высказываются после прочтения 18 главы: vk.com/mydlanj (11.01.2019)

Заключение

История удмуртской сетевой словесности насчитывает уже более десяти лет. За это время на просторах интернета появилось немало поэтических и прозаических текстов, которые различаются сюжетом, образами героев, стилем письма. В настоящей статье мы провели краткий экскурс в историю становления удмуртской сетературы и проанализировали некоторые ее образцы, это онлайн-книги «Айшет» (Передник, 2012–2013) Заныкай Орины и «Огъяулонни» (Общежитие, 2018) Ланы Кельдовой. Перейдем к выводам:

1. Интернет трансформирует многие литературные жанры, отдает предпочтение коротким рассказам, эссе, миниатюрам, дневникам. Это свойственно и удмуртской сетературе.

Композиционно онлайн-книги «*Айшет*» Зяныкай Орины и «*Огъяулонни*» Ланы Кельдовой тяготеют к жанру дневника (блога): повествование ведется от первого лица, книги состоят из маленьких глав-дней, миниатюр, фабулу которых составляют текущие события. Жанр дневника (блога) дает возможность авторам создавать бесконечное произведение, это определяет специфику рассмотренных нами онлайн-книг, все они остаются принципиально незаконченными.

2. Жанр рассмотренных произведений определяет их содержание. В онлайн-книгах отражается деревенский и городской быт, культурная жизнь, языковая ситуация, актуальные проблемы современности удмуртов, что придает текстам публицистический характер. В книге «*Айшет*» события по большей части связаны с культурными мероприятиями и актуальными проблемами удмуртской творческой общественности, а в романе «*Огъяулонни*» больше обращений к этнографическим и филологическим реалиям. Таким образом, тексты интересны не только с литературоведческой, но и с культурологической точки зрения.
3. В текстах авторы активно используют функционал интернета: через комментирование привлекают читателей к совместному творчеству, активно пользуются гипертекстами, фото-, видео-, аудио-материалами, что делает тексты многоуровневыми.
4. Авторы произведений скрываются под псевдонимами-никнеймами (Зяныкай Орина, Лана Кельдова), либо вообще не называют своего имени (онлайн-книга «*Мыдлань*»), что затрудняет определение реального автора.
5. Тексты не проходят специальную редактуру. При этом они написаны на хорошем литературном удмуртском языке. В то же время многие исследователи, говоря о сетературе, отмечают ее «захлавленность» незрелыми, графоманскими текстами. Это характерно и для удмуртской сетевой литературы, к примеру, такими являются многие поэтические тексты в группе «*Удмурт кылбурчи*».

Примечания

- ¹ В социальной сети ВКонтакте среди сообществ на малых языках народов России больше всего групп на удмуртском языке. Такие данные содержатся в исследовании «Языки России», проведенном Высшей школой экономики. После мониторинга социальной сети, специалистами было обнаружено 1630 сообществ на 35 языках народов России, в которых есть хотя бы один текст, написанный на языке малых народов РФ. Лидерами оказались удмуртскоязычные группы – их было найдено около 300. На втором месте с минимальным отставанием идут группы на башкирском языке, на третьем – на якутском. В первой десятке также находятся группы на тувинском, татарском, ингушском, чувашском, бурятском, лугово-восточно марийском и калмыцком языках (см. Языки России 2016).
- ² Первая запись в группе «Айшет» была сделана 2 октября 2012 года. В течение пяти месяцев опубликовано 24 главы. Повествование ведется от третьего лица. Подписчиков – 159 человек.
- ³ Первая запись в группе «Мыдлань» была сделана 1 февраля 2013 года, в течение месяца было опубликовано 20 глав. Автор неизвестен. Подписчиков – 69 человек.
- ⁴ Главы романа «Огъяулонни» публиковались в литературном паблике «-ИЗМИЗМ». Первая глава появилась 12 февраля 2018 года, в течение 4 месяцев опубликовано 17 глав. Число подписчиков паблика – 265 человек.
- ⁵ Италмас (Купальница европейская) – цветок, один из символов Удмуртии. В то же время словосочетание «бальзамно-италмасный» отсылает к популярному в Удмуртии алкогольному напитку – бальзаму «Легенда Италмаса».

Источники

- Группа «Удмурт КЫЛБУРЧИ: udmurt internet poetry»: vk.com/udmkylburchi (11.01.2019).
- Заныкай, Орина 2012. «Айшет» туалы онлайн книга: vk.com/ajshet (11.01.2019).
- Кельдова, Лана 2018. «Огъяулонни»: vk.com/izmism (11.01.2019).
- Неизвестный автор 2013. «Мыдлань»: vk.com/mydlanj (11.01.2019).

Литература

- Арзамазов 2018 = Arzamazov, Aleksey. *Konteksty khudozhestvennogo obnovleniya natsional'noy literatury*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury Udmurtskogo federal'nogo issledovatel'skogo tsentra UrO RAN. [Арзамазов, Алексей. *Контексты художественного обновления национальной литературы*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского центра УрО РАН].
- Архипова 2012 = Arkhipova, Marina. *Psikhologicheskie svoystva i predstavleniya, svyazannye s praktikoю vedeniya lichnogo dnevnika*. *Vestnik RKhGA*. № 3, 197–207. [Архипова, Марина. Психологические свойства и представления, связанные с практикой ведения личного дневника. *Вестник РХГА*. № 3, 197–207].

- Булкина 2010 = Bulkina, Inna. Proza „nulevykh“. *Znamya*. № 9, 32–38. [Булкина, Инна. Проза «нулевых». *Знамя*. № 9, 32–38].
- Векшина 2015a = Vekshina, Mariya. „Maе addzh'i, soe ik gozhti“? Tatshe amal'ya gozh'yas'kon literatura övöl. *Ingozh*. № 61, 3. [Векшина, Мария. «Мае адзи, сое ик гожтү»? Таچه амалья гожьясъкон литература öвöl. *Ингож*. № 61, 3].
- Векшина 2015b = Vekshina, Mariya. Etnofuturizm no postmodernizm kuspyn. Kyz'y nimano udmurt literaturales' tuala vakytse. *Ingozh*. № 85, 2. [Векшина, Мария. Этнофутуризм но постмодернизм кuspын. Кызы нимано удмурт литературалесь туалa вакытсэ. *Ингож*. № 85, 2].
- Векшина 2016 = Vekshina, Mariya. Osobennosti yazyka udmurtskoyazychnoy blogosfery. Zamaletdinov, R. R. & Galiullina, G. R. (eds.). *Tatarskoe yazykoznanie v kontekste Evraziyskoy gumanitarnoy nauki: materialy Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii (Kazan', 1–4 noyabrya 2016 g.)*. Kazan': Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta, 83–87. [Векшина, Мария. Особенности языка удмуртскоязычной блогосферы. Замалетдинов, Р. Р. & Галиуллина, Г. Р. (ред.). *Татарское языкознание в контексте Евразийской гуманитарной науки: материалы Международной научно-практической конференции (Казань, 1–4 ноября 2016 г.)*. Казань: Издательство Казанского университета, 83–87].
- Дмитриева 2018 = Dmitrieva, Larisa. Kuineti kul'tura. Tuala udmurt literaturalen aspörtemlyk'esyz. *Ingozh*. № 87, 3. [Дмитриева, Лариса. Куинетү культура. Туала удмурт литературалэн аспörtэмлыкъёсыз. *Ингож*. № 87, 3].
- Душенкова 2015 = Dushenkova, Tat'yana. Udmurtskaya poeziya postmodernizma: «Zhenskii vzglyad» L. Nyan'kinoy. *Vestnik ugrovedeniya*. № 2 (21), 35–45. [Душенкова, Татьяна. Удмуртская поэзия постмодернизма: «Женский взгляд» Л. Нянькиной. *Вестник угроведения*. № 2 (21), 35–45].
- Катаев 2012 = Kataev, Filipp. *Russkaya proza v epokhu Interneta: transformatsii v poetike: Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni kandidata filologicheskikh nauk*. Perm': Perm'skiy gosudarstvennyy gumanitarno-pedagogicheskii universitet. [Катаев, Филипп. *Русская проза в эпоху Интернета: трансформации в поэтике: Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук*. Пермь: Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет].
- Кельмаков 2003 = Kel'makov, Valey. «Udmurt dun'ne»-len no udmurt dun'neleu gozh'yas'konys'tyzy kud-og lechytes' uzhpum'es: Az'pechatlos. Izhevsk: Udmurt universitet. [Кельмаков, Валей. «Удмурт дунне»-лэн но удмурт дуннелэн гожьясъконыстызы куд-ог лэчытэсь ужпумъёс: Азьпечатлос. Ижевск: Удмурт университет].
- Криволапова 2012 = Krivolapova, Elena. K voprosu o zhanroobrazuyushchikh priznakakh dnevnika. *Uchenye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*. № 5, 198–203. [Криволапова, Елена. К вопросу о жанрообразующих признаках дневника. *Ученые записки Орловского*

- государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. № 5, 198–203].
- Лебедева 2016 = Lebedeva, Mariya. Internet kak sreda bytovaniya tekstov. *Mezhdunarodnyy zhurnal gumanitarnykh i estestvennykh nauk*. № 1, 143–148. [Лебедева, Мария. Интернет как среда бытования текстов. *Международный журнал гуманитарных и естественных наук*. № 1, 143–148].
- Наседкина 2001 = Nasedkina, Marina. Seteratura, ili neterature. *Vestnik RUDN. Seriya: Literaturovedenie, zhurnalistika*. № 5, 35–38. [Наседкина, Марина. Сетература, или neterature. *Вестник РУДН. Серия: Литературоведение, журналистика*. № 5, 35–38].
- Ракида 2003 = Rakita, Yuriy. „Kremnievyy vek“ setevoy poezii. *Oktyabr'*. № 4, 175–187. [Ракида, Юрий. «Кремниевый век» сетевой поэзии. *Октябрь*. № 4, 175–187].
- Сарин 2016 = Sareen, Leena. Seteratura kak khudozhestvennoe yavlenie: mezhdru postmodernizmom i massovoy kul'turoy. *Prepodavatel' XXI vek*. № 3, 433–440. [Сарин, Лина. Сетература как художественное явление: между постмодернизмом и массовой культурой. *Преподаватель XXI век*. № 3, 433–440].
- Сарин 2018 = Sareen, Leena. *Sovremennaya russkaya literatura v seti: osnovnye khudozhestvennyye tendentsii i svoystva: Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni kandidata filologicheskikh nauk*. Moscow: Moskovskiy pedagogicheskiy gosudarstvennyy universitet. [Сарин, Лина. *Современная русская литература в сети: основные художественные тенденции и свойства: Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук*. Москва: Московский педагогический государственный университет].
- Схелтјенс 2000 = Scheltjens, Werner. Seteratura: novoe literaturnoe dvizhenie? *Setevaya slovesnost'*: <https://www.netslova.ru/teoriya/werner.html> (accessed: 10.01.2021). [Схелтјенс, Вернер. Сетература: новое литературное движение? *Сетевая словесность*: <https://www.netslova.ru/teoriya/werner.html> (дата обращения: 10.01.2021)].
- Шибанов 2005 = Shibanov, Viktor. Etnofuturizm ili postmodernizm? *Vestnik udmurtskogo universiteta. Seriya „Istoriya i filologiya“*. № 12, 31–37. [Шибанов, Виктор. Этнофутуризм или постмодернизм? *Вестник удмуртского университета. Серия «История и филология»*. № 12, 31–37].
- Шибанов 2007 = Shibanov, Viktor. Etnofuturizm: mezhdru arkhaiskim mifom i evropeyskim postmodernizmom. *Vestnik udmurtskogo universiteta. Seriya „Istoriya i filologiya“*. № 5, 163–168. [Шибанов, Виктор. Этнофутуризм: между архаическим мифом и европейским постмодернизмом. *Вестник удмуртского университета. Серия «История и филология»*. № 5, 163–168].
- Языки России 2016 = Yazyki Rossii 2016: Pro yazyki. Svodnaya informatsiya: <http://web-corpora.net/wsgi3/minorlangs/view> (accessed 03.03.2021). [Языки России 2016: Про языки. Сводная информация: <http://web-corpora.net/wsgi3/minorlangs/view> (дата обращения: 03.03.2021)].

SUMMARY

ON SOME FEATURES OF UDMURT ELECTRONIC LITERATURE

Maria Vekshina

Master in Philology, journalist, editor,
Periodical *Udmurt Dunne* (Udmurt World)
vekshina@udmdunne.ru

Keywords: modern Udmurt literature, neterature, prose

The objective of the article is to examine Udmurt fiction and poems published on the Internet and define the framework of Udmurt electronic literature. Electronic literature is defined by many scholars (Scheltjens 2000, Sarin 2018) as the field of literature that reflects the specifics of the Internet, and includes works with hypertext, audio, video, photos, etc. Electronic literature modifies genres and brings literature and journalism together. The article examines poems that are posted in the *Udmurt kylburchi* (Udmurt Poet) social network group and the online books *Aishet: Tuala Online Book* (The Apron: The Modern Udmurt Online Book) by Junykai Orina, *Mydlan* (Inside Out) by an unknown author and *Ogjaulonni* (The Dormitory) by Lana Keldova.

The first Internet texts in Udmurt appear in 2005 when an Udmurt programmer Roman Romanov started his blog, titled *Azinlyk* (Progress). Then a boom in the Udmurt blogosphere took place between 2009 and 2013 that saw many students – future philologists and journalists – starting blogs. In their blogs some authors published fiction and critical essays. Thus, the Udmurt blogosphere became the cradle of Udmurt electronic literature. At the moment, there are more than 60 Udmurt blogs. This number is the greatest among the Finno-Ugric peoples of Russia.

In January 2013 a group of Udmurt poets publishing a page titled *Udmurt kylburchi* (the Udmurt Poet) emerged in the VKontakte social network started by singer Vlad Andreev and poet Bogdan Anfinogenov. Their aim was to create a community of Udmurt-speaking poets, especially those whose poems were not

published in anthologies or literary magazines. Through the group, their texts became available to a wide range of readers, including composers, who then used some poems as lyrics for their songs. The *Udmurt kylburchi* community now has more than 3,570 subscribers and more than 3,000 entries. Most of the poets who post their poems write about traditional Udmurt literary topics such as love, the mother tongue and the homeland.

As most members of *Udmurt kylburchi* are amateur poets, and their texts are not edited, lots of the poems are characterised by professionals as immature, ill-written, or even illiterate. Although *Udmurt kylburchi* allows Udmurt poetic texts to circulate on the Internet, the texts themselves are very traditional and do not have the features of electronic literature.

Udmurt online books are close to diaries in that they are first-person narratives with short chapters, each of which is devoted to a day in the character's life. This writing style allows authors to create endless works, so the online books we have reviewed remain formally unfinished. These online books reflect rural and urban life, cultural life, the linguistic situation and current problems of the Udmurt people, producing somewhat populist texts. The authors encourage their readers to write comments and in this way involve the readers in a collaboration. The writers use hypertext, photos, video, audio, and other digital forms, making their texts multilevel. Unlike the poems from *Udmurt kylburchi*, online books are well written, which makes us think they might be written by professional writers.

ЯНГЫШ!¹ УСПЕХ УДМУРТСКОГО ЯЗЫКА С «ОШИБКАМИ» В ИНТЕРНЕТЕ

Кристиан Пишлөгер

научный сотрудник,

Венский университет, Институт европейской

и компаративной лингвистики и литературы,

Финно-угорское отделение

christian.pischloeger@gmail.com

*Эшишо одйг муг, кудйз понна удмурт кылын
гожъясько, со чебер удмурт кылме волятон.
Суро-пожоез капчи ке но лыдзьны, озьы
улонын но луэ вераськыны. Нош мынам
чебер гожъяськеме потэ².*

(Удмуртский филолог, языковой активист.

ВКонтакте, 2014)

„However, change in language is inevitable, and this makes complaints against language change both futile and silly. All languages change all the time (except dead ones). Language change is just a fact of life; it cannot be prevented or avoided.

[...]

[L]anguage change is not really good or bad; mostly it just is. Since it is always taking place, those who oppose ongoing changes would do their stress-levels well just to make peace with the inevitability of language change³.

(Campbell 1999: 3–4).

Аннотация: Удмуртские языковые активисты успешно используют социальные сети для популяризации удмуртского языка. Несмотря на широкое для миноритарных языков распространение удмуртского в интернете, его употребление зачастую подвергается критике. Ее основным объектом оказывается влияние русского языка, в том числе заимствование русскоязычной лексики. Пуризм

может приводить к тому, что носители удмуртского языка не решаются пользоваться им в публичном пространстве. Таким образом в социальных сетях возникает парадоксальная ситуация: теоретически интернет должен давать миноритарным языкам *пространство для дыхания* (breathing spaces), в то время как в действительности он становится местом ожесточенных споров о языке.

Ключевые слова: удмуртский язык, языковой активизм, пуризм, социальные сети, языковые аттитюды, языковая идеология, языковые мифы

0. Контекст

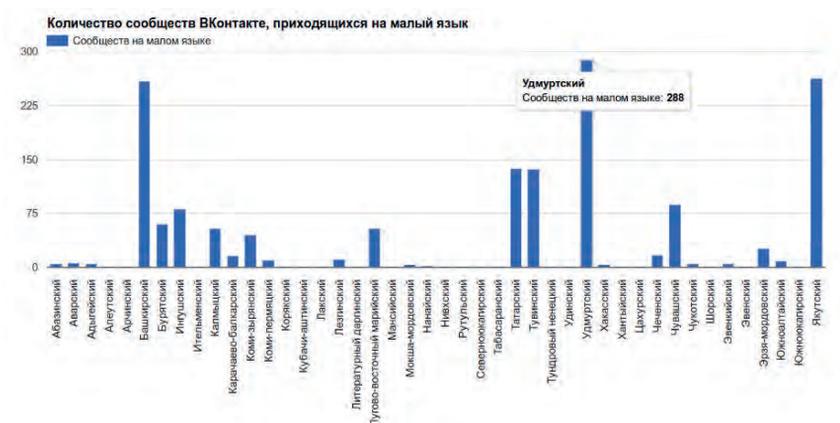
Удмуртский язык является официальным в Удмуртской Республике наряду с русским, но доля этнических удмуртов, владеющих удмуртским как родным, в последние сто лет постоянно снижалась, особенно драматически между последними двумя переписями (Всероссийская перепись населения 2002; 2010; Pischlöger 2016: 110). На сегодняшний день почти все удмурты двуязычны, причем у более молодых поколений русский может быть языком более активным (Salánki 2015: 243). Сильное влияние русского на удмуртский – относительно новое явление. Исторически тюркские языки, особенно татарский, влияли на удмуртский больше и глубже. Тюркские языки оставили следы на всех языковых уровнях, расхождение удмуртского с близко родственным языком коми можно объяснить волжско-булгарским влиянием на удмуртский (Wintschalek 1993). Русское влияние на удмуртский связано прежде всего с большим количеством русских лексических заимствований. Влияние на синтаксическом уровне лингвисты часто предполагают, но этот вопрос пока еще мало изучен (ср., однако, Salánki & Kondratieva 2018).

Но русское влияние заметно и на уровне языковых аттитюдов, поскольку русский язык относится к миру стандартной языковой идеологии (Milroy 2001), которая исходит из представления, что есть один (и только один) «правильный» вариант языка. Такая идеология находит свое выражение в том числе в языковом пуризме и отказе от «чужих» языковых элементов. Хотя и в

других языках, находящихся в опасности исчезновения, заметны тенденции к пуризму (Crystal 2005; Dorian 1994; Sallabank 2018; Wertheim 2003), носители миноритарных языков в России зачастую распространяют эту идеологию и на представления о своем языке (Едыгарова 2013; Edygarova 2014; 2016), усиливая таким образом пуристические тенденции. Именно о такого рода отношении к языку и пойдет речь в настоящей статье. Примеры взяты из удмуртского сегмента интернета, значительная активность удмуртскоязычных пользователей в котором уже стала образцом для других финно-угорских и миноритарных языков России. В некоторых цитируемых источниках не даются адреса URL (ссылки). Это сделано, во-первых, для того, чтобы сохранить анонимность авторов. Во-вторых, не всегда ясно, что является оригинальным источником, поскольку в интернете часто встречаются перепосты или вторичные публикации.

1. Успехи удмуртского языка в социальных сетях

В 2016 году по результатам исследования Высшей школы экономики (Москва), представленного в виде нескольких дипломных работ, статей и одного сайта, стало известно, что удмуртский – один из



Ил. 1. По исследованиям Высшей школы экономики (Москва), удмуртский занимает первое место среди миноритарных языков по численности групп во ВКонтакте (скриншот из Языки России 2016)

самых заметных среди миноритарных языков России (Языки России 2016). Так, у удмуртов имелось больше удмуртскоязычных групп во ВКонтакте, чем, например, татарскоязычных, хотя на татарском говорит примерно в пятнадцать раз больше людей, чем на удмуртском (ил. 1).

Самым заметным и большим успехом удмуртского интернет-активизма является проект «Бурановские бабушки» – песенный коллектив, занявший в 2012 году второе место на конкурсе Евровидение в Баку. Это достижение было прежде всего результатом пиара и рекламы, которыми занимались языковые активисты в социальных сетях, таких как ВКонтакте и YouTube (Pischlöger 2016: 115). Многоязычие России – не общеизвестный факт для многих жителей западного мира, поэтому успех бабушек из села Бураново был успехом удмуртского языка и культуры именно в России. За ее пределами они воспринимались как русские, поскольку носители многих европейских языков не различают понятия «русский» и «российский». В России, однако, все понимали, что бабушки пели не на русском языке и выступали в своих народных костюмах.

2. «Обрусевшее. И что?»: *чылкыт удмурт* (чистый удмуртский) и *сур-пожо* (смешанный язык) в удмуртском интернете

Удмуртские языковые активисты уже в 2007 году сразу после появления социальной сети ВКонтакте начали использовать ее для популяризации удмуртского языка (Pischlöger 2014, 2016). Две, пожалуй, самые известные удмуртские блогерши начали вести свои блоги в 2012 (Marajko) и в 2013 годах (Udmurto4ka). Эти блоги заметили активисты других уральских языков и взяли за образец, в 2014 году блогерша Марайко (Marajko; настоящее имя – Мария Векшина) была приглашена для обучения будущих марийских блогеров в город Йошкар-Ола (ил. 2).

Но успех удмуртской блогосферы вызвал также и критику. Особенно сильны были нападки на Удмурточку (Udmurto4ka; настоящее имя – Марина Сергеева), которую атаковали за ее язык, в котором, судя по отзывам, слишком много элементов так называемого *сур-пожо* (смешанный язык). В современной

С опытом успешной удмуртской блогосферы поделилась блоггер из Ижевска [Мария Вехшина](#). Она свой блог ведёт на площадке blogpost. А в Удмуртии модно писать блоги на родном языке. Так, есть около 30 удмуртских блоггеров, среди них активных – более 10. И ники этих блоггеров используются как их псевдонимы – известны для широкого круга населения. Также модно переводить на удмуртский язык термины, связанные с Интернетом. Например, блог называют на удмуртском чурали.



Ил. 2. Удмуртская блоггерша Марайко (Maraјko) выступает в Школе марийского блогера. Скриншот из марийского блога Арслан, 19 мая 2014 года⁴

лингвистике для описания такого явления используются термины транслингвальность (translanguaging) или «переключение кодов» (code-mixing или code-switching). Язык блога Удмурточка критиковали некоторые удмуртские лингвисты, языковые активисты и просто любители удмуртского языка. Сама автор блога отвечала на нападки в одном из постов 2013 года: она пишет как говорит, потому что так легче ей и ее читателям. Попытки писать «более красиво» упираются в необходимость перевода с русского языка и препятствуют письму по-удмуртски вообще:

«Воот, – шуо, – зуч кылгёс трос гожъямгёсам, нокыче синтаксисэз ёвёл, лексика никакуций». (ма филолоос верало ни. Кингёс на

:)). *Зучодем. Но мон ведь гожъясько озьы, кызьы вераськисько. Тазьы гожъяса мыным аслым каньылгес, лыдзыны но секыт өвёл (тросэз шуо, что каньыл лыдзыны). Чебергес гожтыны турттыса, удмурт кылэ ваньзэ берыктыны турттыса, куддыръя вокщё гожтэме уг пörмы. Мыным школаын но туж секыт вал удмурт кылын сочинение гожтыны (блин, асме али не патриот кожаны кутскисько :))*⁵

«Вооот, – говорят, – много русских слов в моем письме, никакого синтаксиса нет, лексика никакущая». (что филологи уже скажут. Кто ещё :)). Обрусевшее. Но я же пишу и так, как говорю. Так писать мне легче и не сложно читать (многие говорят, что легко читается). Стараясь писать красивее, переводя всё на удмуртский язык, иногда вообще не получается написать. Мне даже в школе очень тяжело было писать сочинение на удмуртском языке (блин, себя сейчас не патриотом начинаю воспринимать :))⁶

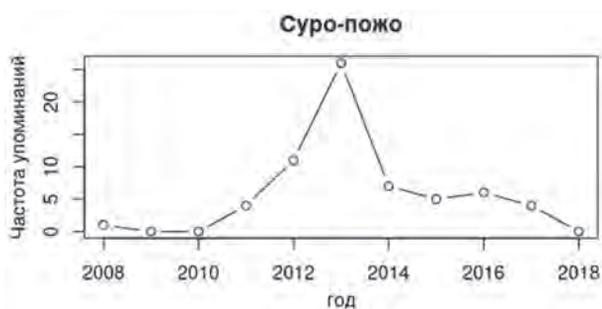
Для удмуртских социальных сетей характерна относительно небольшая активность (комментарии, лайки и другие способы взаимодействия с автором), но этот пост прокомментировал удмуртский лингвист, живущий и работающий за пределами России (о роли лингвистов в социальных сетях речь пойдет ниже):

ох, тынад та гожъямед идимальной социолингвистический материал. гожъя, кызьы гожъяськод, номырзэ эн вошты! мон бöрьсы эскере))

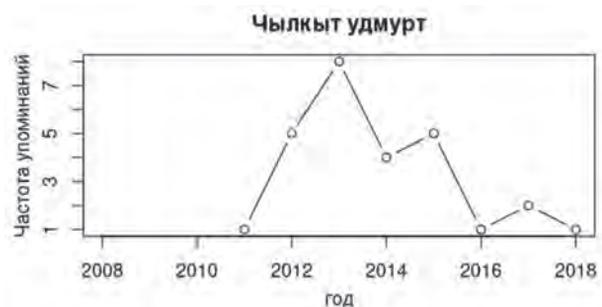
ох, твой стиль письма – идеальный социолингвистический материал. Пиши, как пишешь, ничего не меняй! После меня [здесь: моего анализа – К. П.] исправь))

Такое суждение лингвиста отражает концепцию, что живой язык постоянно находится в процессе изменения, и именно это привлекает к нему интерес ученых. Для некоторых активистов и интересующихся удмуртским языком неспециалистов такой подход может показаться примером типичной «неполезности» лингвистов⁷, изучающих грамматические феномены, но не «защищающих» язык от изменений. Согласно противоположным представлениям, языковые изменения «по образу и подобию» русского языка для удмуртского нежелательны, и с ними необходимо бороться.

Если посмотреть на количество постов двух самых известных удмуртских блогерш, то покажется, что пик удмуртской блогосферы, видимо, прошел. Последний пост Марайко написан в октябре 2017 года; у Удмурточки число постов снижается постоянно с 2014 года, когда был написан 231 пост, в 2015 всего 124 поста, 2016 – 42, 2017 – семь, 2018 – пять, а в 2019 году уже только три (данные на 1 января 2020 года). Группа *БЛОГЛЫК УЛОСВЫЛ. удмурт кылын*



Ил. 3. Частота упоминания понятия суро-пожо (смешанный язык) во Вконтакте. Впервые появляется в 2008 году, в 2011–2012 годах количество упоминаний увеличивается, а в 2013 достигает пика (подсчет автора по данным удмуртского корпуса социальных сетей: Архангельский 2019)



Ил. 4. Частота упоминания понятия чылкыт удмурт (чистый удмуртский) достигает пика в 2013 году. После оба понятия встречаются все реже, вплоть до полного исчезновения. Но это не означает, что «борьба» за «чистый удмуртский язык» закончена, скорее, она приобрела иные формы (подсчет автора по данным удмуртского корпуса социальных сетей: Архангельский 2019)

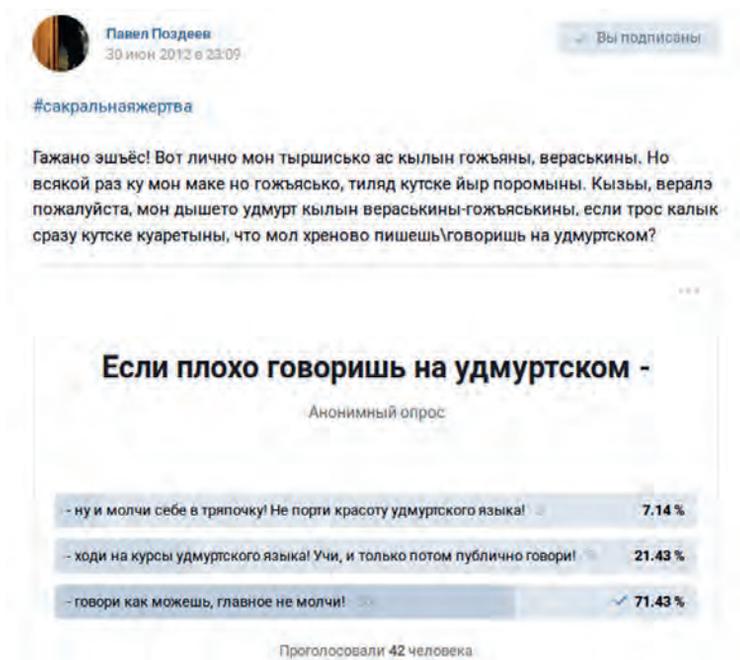
блогъёс (ПРОСТРАНСТВО БЛОГОСФЕРЫ. блоги на удмуртском языке) во ВКонтакте, выполняющая функции агрегатора блогов на удмуртском, пополняется все реже и реже. Последний пост в агрегаторе был сделан в марте 2018 года. Но интересно, что пик удмуртской блогосферы совпадает и с пиком дискуссии о «чистоте» удмуртского языка во ВКонтакте, что видно и, например, по упоминанию двух центральных понятий – таких, как *чылкыт удмурт* (чистый удмуртский) и *суро-пожо* (смешанный язык; см. ил. 3 и 4).

3. «Если плохо говоришь на удмуртском»

Павел Поздеев – одна из заметных фигур удмуртской культурной жизни, интернет-активист, организатор мероприятий и инициатор проекта «Бурановские бабушки». Его бренд «Yumshan57» существовал в разных социальных сетях под девизом «на русском про удмуртское» (Pischlöger 2016: 115–116). Выбор русского языка объясняется тем, что ни целевая аудитория ни сам Павел Поздеев в достаточной степени не владели удмуртским языком. Если верить опросу от июня 2012 года во ВКонтакте (см. ил. 5), тогда попытки Поздеева общаться на удмуртском не удавались из-за пуристического сопротивления удмуртского комьюнити. Павел Поздеев сам использует стиль *суро-пожо* в тексте введения опроса с хештегом #сакральнаяжертва:

Дорогие друзья! Вот лично я стараюсь на своем языке писать, говорить. Но каждый раз, когда я пишу что-то, у вас начинает голова кружиться. Как, скажите, пожалуйста, я научусь говорить-писать на удмуртском языке, если много людей сразу начинают ругать, что мол хреново пишешь / говоришь на удмуртском? (оригинал текста см. ил. 5).

В таких группах во ВКонтакте, как Удмуртлык или Юмшан, в которых состоят несколько тысяч участников, сравнительно небольшое количество людей активно участвует в дискуссиях. Круг активных пользователей в удмуртском интернете весьма ограничен, на иллюстрации 5 показано, что на вопрос Поздеева последовало не



Ил. 5. Онлайн-опрос 2012 года от инициатора проекта «Бурановские бабушки» Павла Поздеева (перевод введения на русский см. в тексте статьи)

так много ответов. Однако эти ответы представляют несомненный социолингвистический интерес. В сложившейся дискуссии среди прочих приняли участие: иностранка, самостоятельно выучившая удмуртский; так называемый «новый говорящий» (new speaker), освоивший удмуртский во взрослом возрасте; и лингвист, живущий за пределами России.

3.1. Люди, выучившие удмуртский как иностранный

Число лиц без удмуртских корней, желающих выучить удмуртский язык, кажется не очень большим, хотя, насколько мне известно, специальных исследований и данных об этом нет. В основном удмуртский язык изучают финно-угроведы, лингвисты и антропологи из Западной Европы, принимающие участие в летних

языковых курсах, которые организуются с 2001 года в Удмуртском государственном университете (Ижевск), или проводящие некоторое время в Удмуртии. Правда, уже несколько лет устраиваются бесплатные курсы удмуртского языка в различных образовательных учреждениях, набирающие все большую популярность не только среди этнических удмуртов, которые хотят выучить «родной» язык, но и среди представителей других этносов, интересующихся удмуртским по профессиональным или личным причинам.

Среди ответивших на вопрос Поздеева был преподаватель польского языка, который несколько лет работал в Удмуртском университете и за это время смог приобрести хорошие компетенции в удмуртском. В тексте его ответа упоминается (Петр) Палган, который был предыдущим преподавателем польского в Удмуртском университете и известен в удмуртском комьюнити прежде всего как продюсер первых двух современных фильмов на удмуртском (ср. Анфиногенов 2019: 220):

Мон но асме сыче юан сётйсько – тыршоно-а вераськыны удмурт кылын (урод ке но пөрме)? Куддыргя мыным потэ, адямиос жадё монэ кылзйськыкузы, сыче каллен но шонертэм вераськисько ке. Но мукет палась малпасько озьы гинэ дышетскыны луэ – вераськыса. Ваньзэ сразу Палган кадъ вераськысалзы умой луысал но со чик кытчи <sic!> өвёл...

И я себе задаю этот вопрос – нужно ли стараться говорить на удмуртском языке (если даже плохо получается)? Иногда мне кажется люди устают, слушая меня, когда так медленно и неправильно говорю. Но с другой стороны, думаю только так можно научиться – разговаривая. Если все сразу как Палган разговаривали бы, было бы хорошо, но это совсем не просто...

Хотя цитируемый автор многоязычен и, видимо, быстро и легко усваивает языки, он сообщает о своем отрицательном опыте, связанном с пуризмом со стороны носителей удмуртского.

3.2. «Новые говорящие»

В ситуации, когда молодых носителей языка появляется мало и язык находится под угрозой исчезновения, роль так называемых «новых говорящих» (new speakers, см. Hornsby 2015; Smith-Christmas et al. 2018) становится очень значимой. Ситуацию с удмуртским языком нельзя назвать критической, поскольку число носителей (в том числе молодых) еще довольно велико. Переход детей на русский может создавать сложности внутри конкретных семей, но это пока не является системной проблемой удмуртского общества.

К числу «новых говорящих» относятся также некоторые языковые активисты и деятели культуры (как, например, Богдан Анфиногенов, который пишет стихи и песни на удмуртском, русском и суро-пожо), которые выучили удмуртский язык во взрослом возрасте. Анфиногенова можно назвать одним из основателей удмуртской интернет-поэзии (Пишлөгер 2014). За свою культурную деятельность Анфиногенов в 2010 году получил награду финского Общества Кастрена в категории «Поэзия». Обратим, однако, внимание на то, с какими репликами он подключается к беседе Поздеева и польского лектора:

Нош мынам мукет проблема:) гожтыны но лыдзыны но быгатисько, кадь, нош вераськыны кутскисько ке..... Оди гинэ предложение кылы:сько – «не порти язык!!!» «не умеешь – не разговаривай!!!». Как быть.

Нош иностранец ке вераське, коть янгышгёсын но акцентен но, солы дан но гажан! 'ох, кыче чебер вераське! Иностранец и удмурт кылын вераське, кыче умой!' бесит».

Но у меня другая проблема:) и писать и читать могу, кажется, но если начинаю говорить... Одно только предложение слышу – «не порти язык!!!», «не умеешь – не разговаривай!!!». Как быть.

Но если говорит иностранец, хоть с ошибками, хоть с акцентом, ему слава и уважение! 'ох, как красиво говорит! Иностранец и на удмуртском говорит, как хорошо!' бесит.

3.3. Лингвисты

Я уже отмечал, что лингвисты редко принимают участие в онлайн-дискуссиях об удмуртском языке. Вот, однако, комментарий лингвиста из Западной Европы, занимающегося в том числе и удмуртским языком, оставленный под тем же постом Поздеева:

У меня вообще такое чувство, что из Удмуртии скоро сделают филологическую республику, а не учившимся на удм. филологии запретят коммуницировать на родном языке. Куда ни ткнешся в удмуртлыке⁸, везде «пиши правильно», «учи литературный вариант»...

После этого комментария лингвист покинул дискуссию и, насколько мне известно, больше не принимал участие в таких обсуждениях.

4. «Жаль, что в ФБ не сидят Кельмаков с Шутовым»: в поисках утраченных авторитетов

Далеко не все лингвисты активны в социальных сетях. Особенно это касается пожилых и уважаемых ученых, у которых учились некоторые представители молодого поколения, которые сегодня работают журналистами или выступают как языковые активисты. Именно эти не представленные в соцсетях лингвисты считаются абсолютными авторитетами, решающими, что такое «правильный» удмуртский (или «чылкыт удмурт»), а какой удмуртский «неправильный». Такое мнение базируется на представлении, будто существует единственная правильная форма языка, которую «портит» любая вариативность.

В другом посте Поздеева упоминается Валентин (Валей) Кельмаков, выдающийся современный финно-угровед и удмуртолог, считающийся главным авторитетом в вопросах удмуртского языка. Там же речь идет о «госпоже Мантиль», Светлане Едыгаровой, удмуртском ученом, которая работает в Хельсинки. Она одна из немногих лингвистов, относительно часто принимающих участие в интернет-дискуссиях о современном удмуртском языке (см. также некоторые ее работы: Едыгарова 2013; Edygarova 2014; 2016).

Спросите кто-нить у Кельмакова, согласится он, например, слово «гажанчик»⁹ включить в список новых слов или нет?

Доктор философии и социолингвист госпожа Мانتель согласна, так и передайте.

В социальных сетях можно встретить сетования по поводу отсутствия на площадках для обсуждений традиционных авторитетов – таких, как упомянутый Кельмаков или Александр Шутов, бывший профессор Удмуртского университета:

*жаль, ФБ-ын уг пуко Шутовен Кельмаков((
жаль, что в ФБ не сидят Кельмаков с Шутовым((*

Удивление может вызывать, что люди, профессионально занимающиеся удмуртским языком, апеллируют к авторитету их бывших преподавателей, не доверяя собственным языковым компетенциям.

5. Языковые мифы: порядок слов в удмуртском языке

Языковые вопросы обсуждаются в социальных сетях часто с точки зрения фольк-лингвистики (folk linguistics; см. Niedzielski & Preston 1999) вследствие отсутствия лингвистов, которые, с одной стороны, редко принимают участие в дискуссиях о современном состоянии или использовании удмуртского языка. С другой стороны, исследования современного удмуртского языка часто публикуются в малодоступных иностранных журналах, например, на английском или венгерском языке, поэтому могут быть не известны широкой удмуртской публике.

В качестве примера приведу короткую дискуссию в Фейсбуке о порядке слов в удмуртском языке. Удмуртский традиционно считается языком с порядком слов SOV (от английского *subject-object-verb*: ‘подлежащее – дополнение – глагол’), правда (только?) в современном, особенно в разговорном языке часто встречается порядок слов SVO, что некоторые считают русским влиянием и поэтому отвергают. Приведем в качестве примера высказывание в стиле дидактической поэзии, появившееся в Фейсбуке и во ВКонтакте в 2017 году:

Твое место – всегда последнее.

Ты – глагол в утвердительном предложении удмуртского языка.

В ответ на это удмуртский лингвист из Венгрии замечает, с некоторой осторожностью ссылаясь на возможное влияние русского языка:

Егит венгер тодосчиоз озь уг ни малпало. Али, пе, SVO удмуртын кутске ни (зуч кыллэн влияниез улсын). А социолингвистъёс верало, удмурт кылын вераськисъёс пумит уг луо (утрировано вераса).

Молодые венгерские ученые уже так не думают. Сейчас, мол, SVO начинается уже в удмуртском (под влиянием русского языка). А социолингвисты говорят, что разговаривающие на удмуртском не против (утрировано говоря).

На это возражение лингвиста немедленно последовал протест автора оригинального поста:

Ми зэмос олдскул удмурт грамматика понна. А мар социолингвистъёслэсь басьтод? соослэн актив позицизы овол – кыл озьы вошитиське, ми сое чакласьком гинэ.

Мы (языковые активисты. – К. П.) за настоящую олдскул <sic!> удмуртскую грамматику. А что возьмешь с социолингвистов? У них нет активной позиции – язык так меняется, мы (социолингвисты. –К. П.) только ведем наблюдение.

После этого лингвист покидает дискуссию, по всей видимости, расстроенный тем, что беседа переходит во внеаучное русло.

Венгерские исследователи, о которых идет речь, хотя и не поставили вопроса о русском влиянии, обнаружили, что блоггерши Марайко (Marajko) и Удмурточка (Udmurto4ka) используют порядок слов SVO в 44% случаев (Asztalos et al. 2017: 56). Далее они показали, что в «старых» (Asztalos et al. 2017: 32), то есть уже в считающихся классическими текстах, собранных Бернатом Мункачи и Юрьё Вихманном в конце XIX века, порядок слов SVO наблюдается в 35% случаев (Asztalos et al. 2017: 55). Мы не будем сейчас обсуждать, является ли эта разница статистически значимой, однако нельзя не обратить внимание на тот факт, что порядок слов SVO встречается более чем в трети случаев еще во время, когда удмурты

были преимущественно монолингвистичны, а русское языковое влияние было существенно меньшим. Поэтому представление о «прототипичном» SOV языке – это скорее принятие желаемого за действительное, что подчеркивают и венгерские ученые:

Az udmurt szórendet is vizsgáló legkorábbi írások tehát – mai terminussal élve – szigorú SOV nyelvként definiálják az udmurtot. Úgy tűnik azonban, hogy Glezgyenyev és Bausev kijelentései valószínűleg már az adott korban sem a tényleges nyelvállapotot, hanem inkább a húszas években uralkodó normatív tendenciákat tükrözték (Asztalos et al. 2017: 49).

Самые ранние исследования об удмуртском порядке слов определяют удмуртский язык – в современных понятиях – как строгий SOV язык. Но кажется, что высказывания Глезденева и Баушева¹⁰ уже тогда отражали не реальное состояние языка, а, скорее всего, нормативные тенденции, которые господствовали в 20-х годах (прошлого века. – К. П., перевод с венгерского мой; о нестрогом порядке слов в удмуртском языке ср. Asztalos 2016; Bradley et al. 2018).

Такие языковые мифы могут вести и к гиперкоррекции (ср. англ. hyperurbanism) – как в следующем примере приветствия на конференции молодых финно-угроведов в Вене в 2019 году (см. ил. 6).

В прескриптивных и, видимо, и в «дескриптивных» грамматиках порядок слов в удмуртском описан как SOV, и отклонение от него многие приписывают влиянию русского и поэтому отвергают. Так на одной конференции мы обнаружили, что в приветствиях на

Ил. 6. Приветствие на удмуртском языке на конференции в Вене, 2019 год (фраза сверху). В данном случае порядок слов, где глагол автоматически помещен на последнем месте в предложении, можно считать гиперкоррекцией. Фото автора статьи



удмуртском языке автор ставит глагол в предложении на последнее место, может быть, считая, что именно так нормативно (ил. 6). Постановка глагола на последнее место в предложении в данном случае может трактоваться как маркированный порядок слов¹¹, ср., например, приветствие в удмуртской Википедии: *Гажаса öтиськом удмурт Википедие!* (Добро пожаловать в удмуртскую Википедию!), где порядок слов, наверное, можно рассматривать как нейтральный. Попытка соблюдать прескриптивные правила удмуртского языка может приводить к гиперкоррекции.

Например, венгерскому языку тоже присущ порядок слов SOV, как и удмуртскому. Однако в приведенном примере (см. ил. 6, фраза внизу) венгерский глагол не поставлен на последнее место. Такое отклонение от «стандартного» порядка слов может объясняться тем, что писавший фразу носитель доверял собственному языковому чутью больше, чем правилам из учебников.

6. «Золотое прошлое»: ностальгия в удмуртском интернете

Тесно связаны с отрицанием тенденций развития современного удмуртского языка также ностальгические представления: всё, что было раньше, является «идеальным», а современные тенденции знаменуют упадок и деградацию удмуртского языка и культуры. Однажды в беседе со мной удмуртский активист пожаловался, что современные студенты якобы уже с трудом понимают удмуртскую классику прошлого века¹². Поэтому не удивительно, что удмуртский классик Кузубай Герд (1898–1937) выбран в качестве образца, а современное развитие языка называется «некрасивым» и даже «некорректным»:

Против изафета, против адвербиалиса. За язык Кузубая Герда
Кандидат от народа.

В ряде постов заметна идеализация не только языка, но и прошлого в целом. Это видно на примере высказываний в Фейсбуке по поводу проведения вебинара в конце 2018 года, посвященного ранним контактам чувашского языка с финно-угорскими языками Поволжья:

Волжская Булгария – наша общая колыбель.

В этом же контексте в другом месте:

Наш дом Булгария).

Таким образом, заимствования из тюркских языков не подвергаются критике по двум причинам: 1) почти все современные носители удмуртского языка – русско-удмуртские билингвы, которые, как правило, не владеют татарским, а потому не воспринимают его как «чужеродное» влияние (Pischlöger 2016: 112), 2) даже если кто-то из носителей удмуртского узнает в своем языке тюркизмы, то они воспринимаются как свидетельство общего великого прошлого.

7. Выводы

Языковые активисты добились определенных успехов в том, чтобы удмуртский язык занял в интернете видное место среди миноритарных языков России (см. Языки России 2016). Кроме того, использование удмуртского в социальных сетях дает возможности языковой практики тем, кто не получал образования на удмуртском. Таким образом, социальные сети могут предоставить *пространство для дыхания* (breathing spaces; Fishman 1991: 59) для миноритарных языков. Согласно Фишману, каждое движение для инверсии языкового сдвига (reversing language shift; см. Fishman 1991) должно иметь такое «пространство для дыхания», где миноритарный язык «преобладает и не подвержен давлению (со стороны доминирующего языка. – К. П.)» (predominant and unharassed; см. Fishman 1991: 59).

Хотя удмуртский язык значительно представлен в социальных сетях, употребляющие его могут подвергаться критике со стороны языковых активистов и других. В первую очередь это касается влияния русского языка, в том числе заимствований – зачастую лишь предполагаемых – русской лексики (как, например, латинские названия месяцев и другие интернационализмы)¹³: такие явления вызывают недовольство критиков, как будто это может изменить «финно-угорские черты» удмуртского языка. Но если мы посмотрим, например, на английский язык и его огромное количество иноязычных лексических элементов¹⁴, едва ли можно будет пред-

положить, что заимствования как-то изменяют «германский характер» английского языка или препятствуют его успеху.

«Смешение» языков (*translanguaging*), типичное явление практически для всех билингвов, в том числе и удмуртов, считается «некрасивым» и осуждается с точки зрения монолингвистической идеологии, которая исходит из представления, что язык должен быть «чистым». Именно смешение кодов (*суро-пожо*) критики считают главной ошибкой. Такого рода пуристические тенденции для языков, находящихся под угрозой исчезновения, лишь усиливаются под влиянием русской «стандартной» языковой идеологии. Как дополнительный фактор, провоцирующий неуверенность в носителях языка, можно рассматривать языковые мифы, распространяемые в социальных сетях, – например, такова идея о строгом порядке слов SOV в удмуртском языке. Все эти обстоятельства могут внести свой вклад в то, что люди не используют родной язык в публичном общении (Belmar 2020¹⁵). Таким образом, пуристически настроенные активисты невольно вместо расширения возможностей использования удмуртского ограничивают носителей под страхом того, что они говорят «неправильно». Парадокс состоит в том, что язык оказывается подвержен давлению со стороны тех, кто в действительности хочет его поддержать. Кроме того, «нормативная» концепция может привести детей к нежеланию говорить на абстрактном стандартном языке, которому не хватает эмоционального фона, усвоенного в живом общении (Riehl 2014: 183, 191).

Для лингвистов настало время изучать живой современный удмуртский, а не только архаичные диалекты и стандартный вариант языка. Не исключено, что результаты такого изучения вызовут к жизни необходимость переписать грамматики удмуртского языка. Об этом со ссылкой на профессора Удмуртского государственного университета написал пост один из студентов удмуртской филологии в 2012 году:

Сегодня при обсуждении дипломных работ поступило предложение от ведущего удмуртского ученого, что при написании дипломных работ на удмуртском языке у студентов стиль написа-

ния явно «отдаляется» от принятого написания порядка слов и построения предложения. «МОЖЕТ БЫТЬ, НАСТАЛО УЖЕ ТАКОЕ ВРЕМЯ, КОГДА НУЖНО ПЕРЕСМОТРЕТЬ ПОРЯДОК СЛОВ И ГРАММАТИКУ УДМУРТСКОГО ЯЗЫКА! И ВНЕСТИ НОВОВВЕДЕНИЯ С УЧЕТОМ СОВРЕМЕННОГО СОСТОЯНИЯ!?» Лично я согласен, а вы друзья?

На этот пост один активист ответил следующим образом:

*Пайми. Малы? Чтобы порядок слов был более похож на русский?
Удивился. Зачем? Чтобы порядок слов был более похож на русский?*

Из этого комментария становится понятно, что настало время признать – активистам и всем профессионально работающим с удмуртским языком – удмуртский язык живым и развивающимся и не следовать абстрактным теоретическим или желаемым представлениям о нем. Структурные изменения в языке – даже в большом объеме, – спровоцированные влиянием другого языка, не ведут к его гибели (Johanson 2002). Если мы обратим внимание на разные методы измерения витальности языка, то решающий фактор здесь – межпоколенная передача, то есть наследование родного языка детьми в семье (Bradley & Bradley 2019: 14–15).

Статья подготовлена в рамках проекта «ЛИДИВОКА: Языковое разнообразие в Поволжском языковом союзе» (<https://lidivoka.univie.ac.at/ru>). Проект финансируется Российским фондом фундаментальных исследований (РФФИ, 20-512-14003 АНФ_а «Языковое разнообразие в Поволжском языковом союзе. Типология грамматических явлений и языковые контакты») и Австрийским научным фондом FWF (проект № I 4636 „Sprachenvielfalt in der Wolga-Kama-Region“).

Примечания

- ¹ Янгыш! (Ошибка! – перевод мой, К. П.) – группа во ВКонтакте (<https://vk.com/tupatono>) и в Фейсбуке (<https://www.facebook.com/Янгыш-937282753030766/>), собирающая разного рода языковые ошибки в публичных надписях на удмуртском языке.
- ² «Еще одна причина, почему пишу на удмуртском, это отшлифовать мой красивый удмуртский. Даже если суро-пожо (смешанный язык. – К. П.) легко читается, так и в жизни можно разговаривать. Но мне хочется писать красиво» (перевод мой. – К. П.).

- ³ «Однако изменение языка неизбежно, и жалобы против изменения языка являются тщетными и глупыми. Все языки меняются все время (кроме мертвых). Изменение языка – это всего лишь факт жизни; его невозможно предотвратить или избежать <...>. Изменение языка не хорошо и не плохо, в основном оно просто есть. Поскольку оно происходит всегда, противники происходящих изменений хорошо справятся со своим стрессом, если смиряются с неизбежностью изменения языка» (перевод мой. – К. П.).
- ⁴ <http://mari-arslan.ru/ru/node/747> (03.01.2020).
- ⁵ Здесь и далее цитаты из интернета приводятся с сохранением всех особенностей правописания.
- ⁶ Здесь и далее все цитаты на других языках даны в моем переводе на русский. – К. П.
- ⁷ Например, один активист назвал лингвистов «суффиксоведами», намекая таким образом на их бесполезность для поддержки, сохранения и возрождения языка (ср. Pischlöger 2016: 113).
- ⁸ *Удмуртлык* – одна из самых важных групп удмуртского интернет-активизма. Слово «удмуртлык» в переводе на русский означает ‘удмуртскость’.
- ⁹ *Гажанчик* – неологизм, возникший в интернете, с разными значениями. Слово происходит от удм. *гажано* (уважаемый), которое часто употребляется в начале официальных речей, в обороте *Гажано эшиёс* (Уважаемые / дорогие друзья), + русский суффикс *-чик*. Слово *гажанчик* имеет довольно широкую семантику, которая видимо изменялась со временем: *представитель удмуртской молодежи/тусовки; уважаемый молодой человек; любимый; бойфренд (гёрлфренд?)*.
- ¹⁰ Павел Петрович Глезденев и Константин Михайлович Баушев – авторы грамматик удмуртского языка (см. Глезденев 1921; Баушев 1929).
- ¹¹ Единственный пример из удмуртских корпусов (Архангельский 2019), где обнаруживается существительное в иллативе перед оборотом *гажаса ёть-*, следующий: «Нош 24-тӧ коньвуонэ 13 часлы Изгуртысь **культура юртэ гажаса ётиськом** ваньдэсты, кин мылкыд кароз Эрик Батуевлы сӧзем ужрадамы пырыськыны». Но и в этом примере порядок слов в предложении не соответствует SOV.
- ¹² Такое суждение вполне справедливо и, например, для современных немецкоговорящих читателей, многие из которых испытывают трудности при чтении Томаса Манна – автора, писавшего приблизительно в одно время с удмуртскими классиками первой половины XX века.
- ¹³ Так, например, в учебниках удмуртского языка названия дней недель, месяцев, чисел даны только в удмуртском варианте, хотя в реальности наряду с удмуртскими используются и русские названия. Это приводит к абсурдной ситуации, когда живые носители языка уверены, что иностранцы лучше говорят на удмуртском, чем они сами, говорящие «только на смешанном языке» (Pischlöger 2016: 111).
- ¹⁴ 28% словарного запаса современного английского языка (на основе словаря примерно в 80 000 слов) французского происхождения, 28% латинского и только 22% германского (Lutz 2002: 147).
- ¹⁵ Среди причин, побуждающих не использовать миноритарный язык в социальных сетях, могут быть: «я не говорю бегло», «боюсь ошибиться», «не знаю, как писать», «я не знаю стандартный язык» (Belmar 2020).

Литература

- Анфиногенов 2019 = Anfinogenov, Bogdan. Etnofuturizm i sovremennoe finno-ugorskoe kino. Bezenova, M. P. (ed.). *Finno-ugorskiy mir v polietnichnom prostranstve Rossii: kul'turnoe nasledie i novye vyzovy: Sbornik statey po materialam VI Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii finno-ugrovedov (Izhevsk, 4–7 iyunya 2019 g.)*. Izhevsk: Izdatel'stvo Anny Zeleninoy, 219–223. [Анфиногенов, Богдан. Этнофутуризм и современное финно-угорское кино. Безенова, М. П. (ред.). *Финно-угорский мир в полиэтничном пространстве России: культурное наследие и новые вызовы: Сборник статей по материалам VI Всероссийской научной конференции финно-угроведов (Ижевск, 4–7 июня 2019 г.)*. Ижевск: Издательство Анны Зелениной, 219–223].
- Архангельский 2019 = Arkhangel'skiy, Timofey. *Udmurtskie korpusa*: <http://udmurt.web-corpora.net/index.html> (accessed 03.01.2020). [Архангельский, Тимофей. *Удмуртские корпуса*: <http://udmurt.web-corpora.net/index.html> (дата обращения: 03.01.2020)].
- Баушев 1929 = Baushev, Konstantin. *Sintaksicheskiy stroy votskoy rechi i genezis chastits soyuznogo poriyadka*. Moscow; Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo. [Баушев, Константин. *Синтаксический строй вотской речи и генезис частиц союзного порядка*. Москва–Ленинград: Государственное издательство].
- Всероссийская перепись населения 2002 = Vserossiyskaya perepis' naseleniya 2002. Itogi: <http://www.gks.ru/PEREPIS/tabs.htm> (accessed 03.01.2020). [Всероссийская перепись населения 2002. Итоги: <http://www.gks.ru/PEREPIS/tabs.htm> (дата обращения: 03.01.2020)].
- Всероссийская перепись населения 2010 = Vserossiyskaya perepis' naseleniya 2010. Informatsionnye materialy ob okonchatel'nykh itogakh: <http://www.gks.ru/PEREPIS/tabs.htm> (accessed 03.01.2020). [Всероссийская перепись населения 2010. Информационные материалы об окончательных итогах: <http://www.gks.ru/PEREPIS/tabs.htm> (дата обращения: 03.01.2020)].
- Глезденев 1921 = Glezdenev, Pavel. *Kratkaya grammatika yazyka naroda udmurt. Vyatka: Izdanie vyatskogo gubernskogo otdeleniya Gosizdata*. [Глезденев, Павел. *Краткая грамматика языка народа удмурт*. Вятка: Издание вятского губернского отделения Госиздата].
- Едыгарова 2013 = Edygarova, Svetlana. Ob osnovnykh raznovidnostyakh sovremennogo udmurtskogo yazyka. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniy*. № 3, 7–18. [Едыгарова, Светлана. Об основных разновидностях современного удмуртского языка. *Ежегодник финно-угорских исследований*. № 3, 7–18].
- Пишлөгер 2014 = Pischlöger, Christian. Zapis(k)i iz Murdzhol Underground: Super udmurty v Cyberspace. Karakulov, B. I. (ed.). *Tvorchestvo Flora Vasil'eva i voprosy yazyka, literatury, obrazovaniya v globaliziruyushchemya mire: Materialy IV*

- Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii «Florovskie chteniya», posvyashchennoy 80-letiyu udmurtskogo poeta Flora Ivanovicha Vasileva*. Glazov: Glazovskiy gosudarstvennyy pedagogicheskiy institut imeni V. G. Korolenko, 56–59. [Пишлëгер, Кристиан. Запис(к)и из Муржол Underground: Super удмурты в Cyberspace. Каракулов, Б. И. (ред.). *Творчество Флора Васильева и вопросы языка, литературы, образования в глобализирующемся мире: Материалы IV Международной научно-практической конференции «Флоровские чтения», посвящённой 80-летию удмуртского поэта Флора Ивановича Васильева*. Глазов: Глазовский государственный педагогический институт имени В. Г. Короленко, 56–59].
- Языки России 2016 = Yazyki Rossii 2016: Pro yazyki. Svodnaya informatsiya: <http://web-corpora.net/wsgi3/minorlangs/view> (accessed 03.01.2020). [Языки России 2016: Про языки. Сводная информация: <http://web-corpora.net/wsgi3/minorlangs/view> (дата обращения: 03.01.2020)].
- Asztalos, Erika 2016. A fejevégű grammatikától a fejkezdetű felé: generációs különbségek a mai udmurt beszélőközösségben a szórendhasználat és – megítélés terén. Kiss, K. É. & Hegedűs, Attila & Pintér, Lilla (eds.). *Nyelvelmélet és kontaktológia* 3. Budapest–Piliscsaba: Szent István Társulat, 124–156.
- Asztalos, Erika & Gugán, Katalin & Mus, Nikolett 2017. Uráli VX szórend: nyenyec, hanti és udmurt mondatszerkezeti változatok Budapest. *Nyelvelmélet és diakronia* 3. PPKE Piliscsaba, 30–62.
- Belmar, Guillem 2020. Digital Presence and Language Revitalization: Attitudes towards and Use of Minority Languages on Social Media. Sciriha, Lydia (ed.). *Comparative Studies in Bilingualism and Bilingual Education*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 199–216.
- Bradley, David & Bradley, Maya 2019. *Language Endangerment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Bradley, Jeremy Moss & Kellner, Alexandra & Partanen, Niko 2018. Variation in word order in Permian and Mari varieties: a corpus-based investigation. *Языковые контакты народов Поволжья и Урала: XI Международный симпозиум, Чебоксары, 21–24 май 2018 г.: Сборник статей*. Чебоксары: Издательство Чувашского университета, 238–244.
- Campbell, Lyle 1999. *Historical linguistics: An introduction*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Crystal, David 2006. Revitalizing the Celtic Languages. *Journal of Celtic Language Learning*. № 11, 5–19.
- Dorian, Nancy Currier 1994. Purism vs. Compromise in Language Revitalization and Language Revival. *Language in Society*. № 4 (23), 479–494.
- Edygarova, Svetlana 2014. The varieties of the modern Udmurt language. *Finnisch-Ugrische Forschungen: Zeitschrift für finnisch-ugrische Sprach- und Volkskunde*. № 62, 376–398.

- Edygarova, Svetlana 2016. Standard Language Ideology and Minority Languages: The Case of the Permian Languages. Toivanen, Reetta & Saarikivi, Janne (eds.). *Linguistic Genocide or Superdiversity? New and Old Language Diversities*. Bristol, Blue Ridge Summit: Multilingual Matters, 326–352.
- Fishman, Joshua 1991. *Reversing language shift: Theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages*. Philadelphia: Multilingual Matters.
- Hornsby, Michael 2015. *Revitalizing minority languages: New speakers of Breton, Yiddish and Lemko*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Johanson, Lars 2002. Do languages die of 'structuritis'? On the role of code-copying in language endangerment. *Italian Journal of Linguistics*. № 14, 249–270.
- Lutz, Angelika 2002. When did English begin? Fanego, Tanesa & Méndez-Naya, Belén & Seoane, Elena (eds.). *Sounds, words, texts, and change*. Vol. 2. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 145–171.
- Milroy, James 2001. Language ideologies and the consequences of standardization. *Journal of Sociolinguistics*. № 4 (5), 530–555.
- Niedzielski, Nancy A. & Preston, Dennis R. 1999. *Folk linguistics*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter.
- Pischlöger, Christian 2014. Udmurtness in Web 2.0: Urban Udmurts Resisting Language Shift. *Finnisch-Ugrische Mitteilungen*. № 38, 143–161.
- Pischlöger, Christian 2016. Udmurt on Social Network Sites: A Comparison with the Welsh Case. Toivanen, Reetta & Saarikivi, Janne (eds.). *Linguistic Genocide Or Superdiversity? New and Old Language Diversities*. Bristol, Blue Ridge Summit: Multilingual Matters, 108–132.
- Riehl, Claudia Maria 2014. *Sprachkontaktforschung: eine Einführung*. 3., überarbeitete Auflage. Narr Studienbücher. Tübingen: Narr Verlag.
- Salánki, Zsuzsa 2015. The bilingualism of Finno-Ugric language speakers in the Volga Federal district. Stolz, Christel (ed.). *Language Empires in Comparative Perspective*. Berlin; München; Boston: De Gruyter.
- Salánki, Zsuzsa & Kondratieva, Natalia 2018. Interferencia és kódváltás a mai udmurt beszélt nyelvekben. Csepregi, Márta & Salánki, Zsuzsa (eds.). *Budapesti finnugor füzetek*. Vol. 23. Budapest: Az Eötvös Loránd tudományegyetem Finnugor tanszéke, 165–208.
- Sallabank, Julia 2018. Purism, Variation, Change and 'Authenticity': Ideological Challenges to Language Revitalisation. *European Review*. № 1 (26), 164–178.
- Smith-Christmas, Cassie & Hornsby, Michael & Moriarty, Máiréad & Ó Murchadha, Noel P. 2018. *New Speakers of Minority Languages*. London: Palgrave Macmillan UK.
- Wertheim, Susan 2003. Language ideologies and the 'purification' of post-Soviet Tatar. *Ab Imperio*. № 1, 347–369.
- Wintschalek, Walter 1993. *Die Areallinguistik am Beispiel syntaktischer Übereinstimmungen im Wolga-Kama-Areal*. Wiesbaden: Harrassowitz.

SUMMARY

YANGYSH! THE SUCCESS OF THE UDMURT LANGUAGE WITH “ERRORS” IN SOCIAL MEDIA

Christian Pischlöger

University of Vienna, Institute of European and Comparative Language and Literature Studies, Finno-Ugrian Department, Research Fellow
christian.pischloeger@gmail.com

Keywords: Udmurt, language activism, purism, social media, language attitudes, standard language ideology, language myths

Udmurt language activists are successfully using social media to give Udmurt a prominent role on the Internet. According to the number of groups in VKontakte, Udmurt ranks first among minority languages in Russia (Языки России 2016). Despite the fact that the Udmurt language is strongly represented in social media, its actual use has been criticised. The influence of the Russian language, including the borrowing of Russian vocabulary and the mixing of codes, is criticised first and foremost. The article describes some on-going discourses on social media with examples taken from VKontakte, Facebook, and Udmurt blogs. The article also discusses some myths that become visible on social media, such as the notion of Volga Bulgaria being the ‘golden past’ or the idea that Udmurt strictly follows certain syntactic structures like SOV, where the latter turns out to be the result of prescriptive and ‘ideal’ conceptions rather than a description of the real linguistic situation. Puristic language ideologies and language myths can unintentionally distract native speakers, new speakers and language learners equally from using Udmurt in public space instead of empowering them to do so. As a result, the language is not “unharassed” (cf. Fishman 1991), ironically by those who actually strive to support it.

СОВРЕМЕННАЯ ПЕСЕННАЯ ТРАДИЦИЯ УДМУРТСКОЙ ДЕРЕВНИ

Ирина Пчеловодова

кандидат филологических наук, научный сотрудник
Удмуртского института истории, языка и литературы
Удмуртского федерального исследовательского центра
Уральского отделения Российской академии наук
orimush@mail.ru

Аннотация: Песенная традиция современной удмуртской деревни представляет не менее богатое наследие, чем ее прошлое. Наряду с песнями традиционного пласта (обрядового и необрядового) функционируют и новые явления, возникшие в XX и XXI веке. На юге Удмуртии основу песенного репертуара наряду с собственно удмуртскими составляют песни, заимствованные из фольклора соседних народов (татар, русских, марийцев, башкир, кряшен). В песенной традиции северных удмуртов важное место занимают переинтонированные русские песни, баллады и жестокие романсы. По всей территории Удмуртии и за ее пределами в традиции этнографических групп удмуртов популярны авторские песни, распространяемые с помощью СМИ и концертных выступлений. В статье рассматриваются вторичные формы фольклора как способ сохранения песенной традиции в современном обществе. Особого внимания заслуживают песни, находящиеся в сфере авторского творчества в стиле фолк или с включением элементов традиционного музыкального фольклора у молодых исполнителей. При анализе учитывались репертуарные особенности каждой возрастной группы.

Ключевые слова: песенная традиция, современный репертуар, необрядовые лирические песни, баллады, авторские песни, фольклорные ансамбли, постфольклор

Введение

Песенное творчество удмуртов представляет собой уникальное явление традиционной культуры. Архаичный пласт составляют обрядовые напевы. Именно они являются главным маркером удмуртской культуры как внутри нее (отличают каждую локальную песенную систему), так и в мировом масштабе. Обрядовый пласт традиционной музыки связан с календарными и семейно-бытовыми обрядами. В каждой локальной традиции существует свой, отличающийся от других, набор обрядовых напевов. Мелодия здесь выступает определяющим моментом. По верному замечанию удмуртского этномузыковеда Ирины Нуриевой, для обрядовых песен «наиболее подходящим кажется тип связи напев – функция при „движущихся“, перемещающихся из напева в напев текстах» (Нуриева 1990: 110). Для данного явления характерна как незакрепленность текстов за определенной мелодией, так и отсутствие стабильности в последовании строф. Хотя при этом обнаруживается корпус текстов, исполняемых в рамках заданного обрядового напева. Существует запрет на исполнение этих напевов в другое время или в другом месте, с минимальными изменениями, что связано с их функциональным назначением – сакральностью, требующей сохранения установленных норм и правил. Календарные напевы удмуртов связаны с наиболее значимыми для каждой локальной песенной системы праздниками. В связи с этим в каждом ареале складывается свой набор календарных напевов, обслуживающих тот или иной обряд. Семейно-бытовые обряды (рождение ребенка, проводы в армию, свадьба, похороны) наиболее стабильны и встречаются во всех локальных традициях. Так, обязательным элементом проводов в армию остается забивание в матицу *чук’а* – лоскута материи, олицетворяющего уходящего в армию парня. Второй день южноудмуртской свадьбы сохраняет момент ряжения, а также своеобразные проверки хозяйственных способностей невесты и жениха. Оберегом для новорожденного современные родители, как и в прежние времена, считают золу. Во время обряда, посвященного рождению ребенка, исполнение частушек сопровождается игрой на печной заслонке,



Фото 1. Игра на печной заслонке, деревня Старая Салья Киясовского района УР. Фото автора статьи, 2010

что, по традиционным представлениям, защищает от злых духов (фото 1).

Если область обрядовой музыки получила достойное место в исследованиях удмуртских ученых – фольклористов и музыковедов (Бойкова & Владыкина 1992; Ходырева 1996; Владыкина 1998; Чуракова 1999; Нуриева 1995; Нуриева 1999; Хрущева 2001; Нуриева 2004; Хрущева 2008; Анисимов & Вершинина & Пчеловодова 2011; Владыкина & Вершинина 2014; Нуриева 2018), то необрядовый музыкальный фольклор менее исследован. Основным критерием выделения этой группы песен становится форма бытования – возможность исполнения песни в любой жизненной ситуации, не приуроченной к обряду (Пчеловодова 2013: 116). В ее основе – традиционная необрядовая песенная лирика, а также частушки, плясовые и игровые песни, песни-дразнилки, песни, заимствованные из русского, татарского, башкирского и марийского

фольклора (Пчеловодова & Анисимов 2017). С 1920-х годов эту область дополняют песни профессиональных и самодеятельных композиторов.

Что же представляет собой песенная традиция удмуртской деревни сегодня? Публикации по этой теме отсутствуют, хотя необходимость изучения данного вопроса назрела уже давно. То, что в недавнем прошлом традицией считалось новым, не характерным для нее, сегодня стало нормой (особенно ярко это можно проследить на примере авторских песен и заимствованного музыкального фольклора соседних народов – мари, татар, башкир, русских). И наоборот, ушедшие в прошлое ритуальные формы функционирования привели к забвению или способствовали переходу обрядовых песен в иные жанры. Мы задались целью проанализировать современное песенное творчество удмуртов.

В ходе исследования выяснилось, что для каждой возрастной группы характерны актуальные для них песни. Известно, что в традиционной культуре ее главными хранителями и знатоками являются пожилые люди. Не случайно, именно они выступают основными информантами во время экспедиций. В силу своего возраста и статуса они владеют большей информацией, в том числе и знанием архаичного музыкального фольклора. Пожилые исполнители достаточно консервативны и не всегда принимают в свой репертуар современные песни. В область «знающих» отчасти можно отнести и среднее поколение – они начинают осознать выработанные традицией правила и применять их в нужном ключе и соответствующих ситуациях. При этом они остаются открытыми для восприятия нового музыкального материала. Песенный репертуар молодого поколения получает иное наполнение с характерными для этого возраста жанрами и мотивами. В центре внимания, таким образом, оказалось песенное творчество разных возрастных групп деревенского населения: старшего поколения (1930–1950 г.р.), среднего (1950–1985 г.р.) и молодежи (1985–2002 г.р.).

При написании статьи мы опирались на диахронно-синхронный метод анализа. Несмотря на то что основной корпус исследованного

материала представляет собой современный музыкальный репертуар, надо помнить, что звучащая сегодня удмуртская песня является наследием прошлого.

Главным источником послужили материалы, хранящиеся в фонограммархиве (далее ФА) Удмуртского института истории, языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского центра Уральского отделения Российской академии наук (далее УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН), дипломные и курсовые работы студентов Республиканского музыкального колледжа и Удмуртского государственного университета, а также личные материалы и наблюдения автора статьи за период 2003–2016 гг.

География полевых материалов охватывает зоны, соответствующие двум основным этнографическим группам удмуртов – южной и северной (в том числе кировские удмурты), и отчасти центральной группе (Игринский район). Впервые затрагиваются вопросы современного песенного репертуара периферийно-южных групп удмуртов – завятские (Балтасинский и Кукморский районы Республики Татарстан) и закамские удмурты (Янаульский и Татышлинский районы Республики Башкортостан, Куединский район Пермского края). Такое деление основывается на языковых и этнографических данных, а также на музыкальных особенностях (О диалектах и говорах южноудмуртского наречия 1978; Материалы по этногенезу удмуртов 1982; Кельмаков 1981; Кельмаков 1990; Владыкин & Христолюбова 1997; Бойкова & Владыкина 1992; Нуриева 1995; Ходырева 1996; Чуракова 1999; Нуриева 2004; Владыкина & Вершинина 2014; Пчеловодова & Анисимов 2017).

Песенный репертуар старшего поколения

Репертуар старшего поколения составляют необрядовые песни традиционной лирики, бывшие популярными в годы их молодости. Хотя обрядовые песни сохранились в памяти старожил, многие из них с исчезновением самого обряда или его этапа не звучат. Исключение составляют свадебные и рекрутские напевы на юге Удмуртии (Алнашский, Граховский, Киясовский, Малопургинский

районы), а также в традиции завятских и закамских удмуртов; в отдельных локальных традициях до сих пор исполняют похоронно-поминальные напевы и песни (например, в Киясовском районе и в традиции закамских удмуртов). Более того, эти напевы звучат и в репертуаре среднего поколения, так как проведение соответствующих обрядов или их отдельных элементов, по мнению жителей деревни, положительно отражается на конечном результате обрядового действия и в жизни деревенского социума.

В удмуртском песенном фольклоре необрядовые песни можно разделить на два стилевых слоя: ранний, наиболее близкий к обрядовым напевам, и поздний. Первый составляет основной корпус напевов. Для обозначения слова «песня» южными удмуртами используются два термина – *гур* и *кырзан*, периферийно-южными – *зоут/сям/куй*, *кырзан*, северными – *крэзь*, *голос* (адаптированное русское слово) и *мадь*.

Термины *гур* в южноудмуртской традиции, *зоут/сям/куй* у завятских и закамских удмуртов характеризуют обрядовые напевы в значении «напев, мелодия». Второй термин *кырзан* – «песня» (от *кырзаны* – ‘петь’) однозначно говорит о принадлежности к необрядовому пласту музыкального фольклора, указывая на поздние по происхождению, авторские и заимствованные песни. Впервые это отметила Елена Бойкова при описании жанровой системы алнашской песенной традиции (Бойкова 1986: 59).

В южноудмуртской традиции особенностью текстов обрядовых напевов является мобильность строф как в последовательности изложения (изменение местоположения строфы в разных обрядовых песнях), так и в жанровой принадлежности напевов. При этом порядок строф имеет определенную логику: подбираются строфы, сходные по внутреннему эмоциональному наполнению. Отсюда «кочевание» одних и тех же строф двух-, четырех- и восьмистиховой структуры из одного обрядового жанра в другой. Именно эти черты связывают необрядовые лирические песни с обрядовыми напевами и дают, в частности, объяснение применения термина *гур* по отношению к необрядовым песням у южных удмуртов (Пчеловодова & Анисимов 2017: 10). Особенно ярко это прослеживается на примере мотива уходящей/прошедшей

молодости/жизни, который встречается в текстах большинства обрядовых напевов (*Акашка гур/сям/зоут/куй* – напев обряда Акашка, *возь сюан гур* – напев обряда свадьбы луга, *ныл келян гур* – напев проводов невесты, *армие келян гур* – напев проводов в армию, *куно гур* – гостевой напев) и во многих необрядовых песнях:

Ныл келян гур «напев проводов невесты»

<i>Пинал даур одйг гынэ,</i>	Молодая пора – единственная пора,
<i>Ортче меда, ортчез потыса.</i>	Проходит ли, пройти желая.
<i>Ой, ортчез потыса ортчысал ке,</i>	Ой, пройти желая, если б проходила,
<i>Ой бёрдысал, кыминь выдыса.</i>	Не плакали б [мы] навзрыд (букв.: упав ничком).

д. Юмьяшур Алнашского района
(Бойкова & Владыкина 1992: 133)

Акашка куй «песня обряда Акашка»

<i>Сяська толземез тодысал ке,</i>	Если бы знала, что цветы облетят,
<i>Киям бичаса кельтысал.</i>	Собрав, ай, в руках бы оставила.
<i>Гумыр ортчез тодысал ке,</i>	Если бы знала, что жизнь преходяща,
<i>Дунэн басьтыса кельтысал.</i>	Купив бы за деньги, удержала.

д. Нижний Кумор Кукморского
района Республики Татарстан
(Нуриева 1995: 58)

Нэнэйлэн гурез «напев/песня матери»

<i>Төлзе меда льёмпу сяська,</i>	Облетают ли цветы черемухи,
<i>Төлземъёсыз потыса?</i>	Облететь желая?
<i>Төлзе меда льёмпу сяська,</i>	Облетают ли цветы черемухи,
<i>Төлземъёсыз потыса?</i>	Облететь желая?
<i>Ортче меда та дауре,</i>	Проходит ли моя молодость,
<i>Орчемъёсыз потыса?</i>	Пройти желая?
<i>Ортче меда та дауре,</i>	Проходит ли моя молодость,
<i>Орчемъёсыз потыса?</i>	Пройти желая?

*Төлзәмәёсыз потысал ке,
Бергаса ой усьысал.
Төлзәмәёсыз потысал ке,
Бергаса ой усьысал.
Орчәмәёсыз потысал ке,
Кыминь выдса ой бөрдсал.
Орчәмәёсыз потысал ке,
Кыминь выдса ой бөрдсал.*

Облететь хотели бы если,
Не облетали бы, кружась.
Облететь хотели бы если,
Не облетали бы, кружась.
Пройти хотела бы если,
Лежа ничком, не рыдала бы.
Пройти хотела бы если,
Лежа ничком, не рыдала бы.

д. Дубровский Киясовского района
(Пчеловодова & Анисимов 2017: 216)

Огшоры гур – обычный/на все случаи жизни напев (необрядовая лирическая песня)

*Ортчизы(й) ук(ы) даур(ы)ёсы
Чаша чай ю(в)ытозям,
Улондэ зечсэ(й) адзытэк,
Сизэ-санзэ валатэк.
Улондэ зечсэ(й) адзытэк,
Сизэ-санзэ валатэк.*

Прошел да [мой] век/молодость
Быстрее, чем успела допить чашку чая,
Хорошей жизни не увидев,
Удовольствия от нее не получив.
Хорошей жизни не увидев,
Удовольствия от нее не получив.

*Уг лу вылэм ук поттыны
Толал(ы)тэ но сяськаез.
Уг лу вылэм берыктыны
Ортчем пинал(ы) даурез.
Уг лу вылэм берыктыны
Ортчем пинал(ы) даурез.*

Нельзя, оказывается да, достать/отыскать
Зимой да цветы.
Нельзя, оказывается, вернуть
Прошедшую молодость.
Нельзя, оказывается, вернуть
Прошедшую молодость.

д. Среднее Кечево Малопургинского
района (ЛМЧ)

Необрядовые лирические песни в южноудмуртской традиции имеют несколько фольклорных определений. Некоторые отражают эмоциональное содержание песни (*тэльмырон гур* – напев [исполняемый во время] скорби/горя, *мөзмон гур* – напев [исполняемый во время] тоски, *жож гур* – напев [исполняемый во время] печали), другие характеризуют ситуацию и время исполнения (*огшоры гур/кырзан* – обычный напев/песня), третьи показывают период возникновения (*вашкала/пересь гур* – старинный напев/

напев стариков), четвертые репрезентируют память об искусных исполнителях песен или географических объектах. В последнем случае главным критерием обозначения песни служит имя человека или название местности (например, *Лукерьяпайлэн гурез* – напев тети Лукерьи, *Гиргалэн гурез* – напев Гирги, *Уддяди гур* – напев деревни Карамас-Пельга, *Ѕуння гур* – напев деревни Юмья и т. д.). Неслучайно песни последней группы в научной среде получили обозначение как именные песни. Поводом для этого стало еще и то обстоятельство, что информанты «приписывали» появление той или иной песни себе или человеку, чьим именем обозначена песня. При этом певец может взять за основу сочиненного им музыкального и вербального текста мелодию традиционной песни, распространенные в данной местности текстовые клише или сочинить текст заново. С одной из таких уникальных исполнительниц, Марией Павловной Никоновой (род. 1926), которая до сих пор активно сочиняет песни, нам удалось встретиться во время экспедиции в деревне Дубровский Киясовского района в 2013 году (фото 2). В честь юбилейной даты со дня образования деревни она, взяв за основу мелодию удмуртской народной песни, сочинила собственный текст:

<i>Ӗркемей шур(ы)лэн(ы) дур(ы)</i> ёсаз	На берегах реки Эркемей
<i>Вож бадь(ы)ёсыд(ы) будыло.</i>	Зеленые ивы растут.
<i>Со бадьёслэн йыльёсазы</i>	На верхушках этих ив
<i>Ѓуж учыос чырдыло.</i>	Желтые соловьи поют.
<i>Со бадьёслэн йыл(ы)ёсазы</i>	На верхушках этих ив
<i>Ѓуж учыос чырдыло.</i>	Желтые соловьи поют.
<i>Ӗркемей шурилэн бамьёсаз</i>	На склонах у берегов реки Эркемей
<i>Узы-боры кисьмалля.</i>	Земляника-клубника зреет.
<i>Ужлы сюлмо гурто калык</i>	Привыкшие к труду деревенские
<i>Лыктылыса бичалля.</i>	[Ни минуты не теряют] Приходят и [ягоды] собирают.
<i>Ужлы сюлмо гурто калык</i>	Привыкшие к труду деревенские
<i>Лыктылыса бичалля.</i>	[Ни минуты не теряют] Приходят и [ягоды] собирают.

*Жужыт гурезьлэн выжыяз
Кезьыт ошмесэд потэ.*

*Аслыз сюбег өр лэсьтыса,
Баžзым Миёлә усе.*

*Аслыз сюбег өр лэсьтыса,
Баžзым Миёлә усе.*

*Вуж Тйгырмен ни лыктыса,
Сьöd нюлэсэз сайкыса,*

*Пичи шурлы синьмаськыса,
Матэ юртъерзэ пуктэм.*

*Пичи шурлы синьмаськыса,
Матэ юртъерзэ пуктэм.*

*Өркемей песьятайлэн
Кылдытэм Тйгырмен гуртэз.*

*Выжыез т(ы)рос люкаськем,
Вань эль вылэ вöлдйськем.*

*Выжиез т(ы)рос люкаськем,
Вань эль вылэ вöлдйськем.*

*Сю тямьстон вить ар тырме
Та гуртлэн кылдэмезлы.*

*Туж т(ы)рос но вордйськызы,
Туж т(ы)росэз кошкызы.*

*Туж т(ы)рос но вордйськызы,
Туж т(ы)росэз кошкызы.*

Учы чырдем куараос

Гурт выльгөстй вöлдйсько.

Ческыт уммен изисвьёсыз

Чебер гурен сайкато.

Ческыт уммен изисвьёсыз

Чебер гурен сайкато.

У подножия высокой горы

Холодный родник бьет.

Прокладывая себе узкое русло,

В большую [реку] Шехостанку впадает.

Прокладывая себе узкое русло,

В большую [реку] Шехостанку впадает.

Калашурский парень пришел,

Черный лес вырубил,

Маленькая речка ему понравилась,

Близ нее усадьбу построил.

Маленькая речка ему понравилась,

Близ нее усадьбу построил.

Дедушкой Эркемеем

Основана деревня Дубровский.

Потомков много набралось,

Во все края разошлись.

Потомков много набралось,

Во все края разошлись.

Сто восемьдесят пять лет исполняется

Со дня основания этой деревни.

Очень многие родились [здесь],

Очень многие покинули [эти края].

Очень многие родились [здесь],

Очень многие покинули [эти края].

Трели соловья

Над деревней лютяся.

Сладким сном спящих [людей]

Красивым пением будят.

Сладким сном спящих [людей]

Красивым пением будят.

д. Дубровский Киясовского района

(Пчеловодова & Анисимов 2017:

231–233)



Фото 2. Мария Павловна Никонова, деревня Дубровский Киясовского района УР. Фото Дениса Корнилова, 2013

Нередки случаи исполнения удмуртских текстов как в переводе с оригинала на русском, марийском, татарском языках, так и совершенно иных по содержанию на популярные мелодии русских (например, «Ой, при лужке, при лужке...», «Когда б имел золотые горы...», «На Муромской дорожке стояли три сосны...» и др.), марийских (например, «Зарни шунды жужалоз...» – «Золотое солнце взойдет...»), татарских песен. Так, в Киясовском районе УР распространена татарская песня под названием «Лейла» на удмуртском языке. Появившись в 1970-е годы, она стала популярной в репертуаре и старшего, и среднего поколения (Пчеловодова & Анисимов 2017: 325–326).

В приведенном ниже примере используется мелодия русской песни «Ой, при лужке...», при этом удмуртский текст не соответствует русскому оригиналу, а представляет набор четверостиший, подобранных по эмоциональному наполнению:

Пинал гур «напев молодости»

<i>Ой, вудуръёс, вудуръёс но, Бадьпу садо лусал ке. Милемлы шудыны-серектыны Капчи аръёс лусал ке.</i>	Ой, речные берега, речные берега да Ивовыми садами были бы. Для нас играть-веселиться Счастливые года были бы.
<i>Аръёс секыт, ой, шуысал, Ужатэк ум улйське. Йыръёс пинал, ой, шуыса, Кайгутэк ум улйське.</i>	Года тяжелые, ой, говоря, [Но] Без работы не живем. Мы молодые [еще], ой, говоря, [Но] Без тягот не живем.
<i>Улмо садэ кышетэ ышиз, Оло, тй-а шедьтйды? Та мөзмылэм, ой, сюлэмме Тй, лэся, буйгатйды.</i>	В яблоневоу саду платок потеряла, Может быть, вы нашли? Мое тоскующее, ой, сердце Вы, оказывается, успокоили.
<i>Мон вал тӧдбы зазег кадь но, Вутэм азын кӧсэктй. Мон вал чыжыт улмо кадь но, Кайгу пӧлын кӧсэктй.</i>	Я была словно белый гусь да Без воды иссохлась. Я была словно румяное яблоко да Среди горя высохла.

д. Удмурт Тоймобаш

Алнашского района (ЛМА)

В особом положении находится музыкальная культура завятских и закамских удмуртов. Длительное проживание в иноэтническом окружении отразилось на их музыкальном мышлении. Именно здесь мы наблюдаем примеры активного заимствования песен соседних этносов (башкир, татар), которые органично вписываются в рамки удмуртской традиции. В завятской традиции исполнение четверостиший на удмуртском и татарском языках во время праздничных застолий, проводов в армию – типичное явление. При этом звучат и общеудмуртские песни (например, «Марлы тййй...» – «Зачем сломала...», «Вало дуртй...» – «Вдоль реки Вало...», «Вож бадяр, ой, кадь ик...» – «Словно зеленый клен...», «Үйдонтэм тулыс уй...» – «Ненасладимая ночь...»). Для закамских удмуртов, по замечанию Ирины Нуриевой, характерно абсолютное преобладание развитой пентатоники, прямых заимствований из татарского песенного фольклора (Нуриева 2013: 152).

При исполнении песен других этносов (русских, татар, мари) удмуртские традиционные исполнители четко знают, мелодию какого народа используют, обязательно отмечая это перед пением.

В северно-удмуртской и бесермянской песенных традициях в репертуаре пожилых исполнителей также можно услышать обрядовые песни (*сюан крезь/голос* – свадебный напев, *салдат келян/салдат крезь/голос* – напев проводов в солдаты/солдатский напев, *шайвыл крезь/голос* – похоронно-поминальный напев), но они не составляют главный музыкальный код деревни. Сегодня на первый план выходят внеобрядовые песни-импровизации *весьяк/веськыт/кёт куректон крезь* (напев на все случаи жизни/горестный напев), представляющие собой один из ранних этапов лирической традиции. Поводом для импровизации становятся любые горестные события из жизни певца, а также реакции на сиюминутные ситуации. Тексты *весьяк крезь* представляют собой цепное соединение звукоподражательных слов, синсемантических слогов, междометий и частиц, перемежающихся со смысловыми лексическими вставками:

<i>Кыче бен кюлод, мар карод ук,</i>	Как же будешь спать, что же будешь делать,
<i>Кызы улыны кинлы кылдэм</i>	Как кому жить свыше уготовано
<i>шуо ук:</i>	говорят ведь:
<i>Кинлы куректон сётэмын,</i>	Кому страдая жить,
<i>Кинлы бен ук чик өвёл куректон</i>	А кому ведь страданий совсем
<i>сётэмын,</i>	не послано,
<i>Мар бен карод, кытцы кариськод,</i>	Что же поделаешь, куда денешься,
<i>Кинэн улод...</i>	С кем жизнь проживешь...

д. Березник Зуевского района
Кировской области (ФА 2003)

Бытование в северно-удмуртской традиции жанра песен-импровизаций способствовало распространению песен со смыслоносущим текстом, которые обозначаются термином *мадь* (от *мадьыны* – ‘говорить, рассказывать, рассказывая петь’). Этим термином называют удмуртские и русские песни. Среди удмуртских песен,

характерных для этого ареала Удмуртии, определились следующие: «*Куке но мон вал, дыр...*» (Когда-то и я был(а), наверное...), «*Из но, му но пилиське но...*» (И камень, и земля трескаются...), «*Уз но кырза шусько вал но...*» (Не хотела петь да...). Наряду с ними распространены общеудмуртские необрядовые песни – например, «*Учыед чирдоз...*» (Соловей запоет...), «*Жадётэм пыдъёсме...*» (Неустающие мои ноги...), «*Їыдонтэм тулыс уй...*» (Ненасладимая ночь...), и авторские песни, перешедшие в разряд народных лирических песен – например, песня «*Ой, эшгёсы, эн горэлэ...*» (Ой, друзья мои, не смейтесь...), автор текста – удмуртский поэт Михаил Покчи-Петров (1930–1959), авторы музыки – И. Красноперов (годы жизни не установлены) и удмуртский композитор Геннадий Корепанов-Камский (1929–2001).

Северные удмурты рано вошли в состав Русского государства. Особенно быстро русское население в крае стало расти в XIII веке, «когда многие жители Владимиро-Суздальской, Нижегородской земель, спасаясь от татаро-монгольского ига, бежали в глухие вятские леса» (Владыкин & Христюлова 1997: 34). Это отразилось и на песенной традиции региона. По словам исследователей, репертуар севера Удмуртии большей частью общерусский (Романсова лирика Удмуртии 2000: 3–22). В последней четверти XIX века появляются новые песенные жанры, что связано с изменением социально-политической обстановки. Популярность приобретают жанры жестокого романса и народной баллады. Так, среди населения севера Удмуртии распространились баллады («В глухой долине полумрака...», «Как на кладбище Митрофановском...», «Отец мой был природный пахарь...», «Эх, отцы, отцы вы жестокие...», «В одном прекрасном месте, на берегу реки...»), жестокие романсы («Шумел камыш, деревья гнулись...», «Ходила я в лес по малину...», «Там в саду при долине...», «Ой, да там на горе...»), переинтонированные русские песни как на языке оригинала, так и в переводе на удмуртский язык («Последний нынешний денечек...»). Тексты этих жанров, полные драматических событий, видимо, оказались наиболее близки северным удмуртам. Более того, они стали частью обрядовой сферы. Некоторые из них используются в качестве похоронных песен («Ходила я в лес по малину...», «Там в саду при долине...», «Ой, да там

на горе...»), рекрутских («Последний нынешний денечек...»). Подобное явление происходит и с балладой, которая также может звучать во время похоронного обряда.

Большое распространение получил сюжет баллады «Как на кладбище Митрофановском...» о трагической судьбе девочки-сироты. В удмуртском фольклоре нами зафиксировано пять вариантов текста на русском языке. Удмуртские вариации в отличие от русских имеют меньший объем строф, лишены детальных подробностей (отсутствие географической привязки и персонификации героини), действия даны в сжатом виде (нет мотива убийства, кратко описаны подготовка к злодеянию – копанье могилы – и само убийство), тогда как в русских вариантах уточняется название местности (Митрофановское кладбище), имя девочки (Надя), что придает песне черты реальности:

Русский вариант	Удмуртский вариант (в подстрочном переводе)
Как на кладбище Митрофановском	
Отец дочку зарезал свою.	
Отец с матерью жили весело,	
Но изменчива злая судьба,	
Надсмеялася над малюткою:	Одна девушка жила, сиротой она
Матерь в землю сырую легла.	была,
Отец дочку любил после матери,	Отец ее женился на другой.
Но недолго была благодать:	«Или заживо [давай похороним],
Он нашел жену себе жену новую:	или
– Вот нам, Наденька, будет мать.	без могилы [закопаем],
Неродная мать ненавидела	Давай девочку похороним», – она
Семилетнюю крошку сперва,	говорит.
Но ничем ее не обидела,	«А если не похоронишь, – говорит, –
Только мужу задачку дала:	я уйду – говорит,
– Всей душой люблю тебя,	Одна лучше проживу», – говорит.
миленький,	
Жить мешает нам дочь твоя,	Девочка, это услышав, заплакала.
Ты убей ее иль в приют отдай,	«Почему, доченька, плачешь?» –
Только сделай все это поскорей.	отец спрашивает.
А не сделаешь – я уйду тогда,	Лопату взял, на кладбище пошел,

И одной будет жить веселей.
 Мысли зверские пали в голову,
 Не стал отец дочку любить.
 А в приют отдать было совестно,
 И решил отец дочку убить.
 Жаркий день стоял, духота кругом,
 Стал отец на могилу звать.
 Не хотелось Наде идти туда,
 Но хотелось проведать мать.
 Жаркий день стоял, холодок в тени,
 Наденька все цветы рвала
 И веноч плела, сама думала,
 Чтоб цветами могилку убрать.
 – Подойди ко мне, дочка милая,
 Я хочу тебе слово сказать.
 Подошла она, лицо бледное,
 Он сдавил ее, начал жать.
 Заблестел кинжал палача-отца,
 Дочка трупом у ног лежит,
 А над трупом ее, сжимая кинжал,
 Отец-зверь стоит.

Дочку за собой позвал.

На кладбище пришел, начал яму
 копать,
 А дочка рядом стоит, горяя.
 Яму вырыл, дочь свою зарезал.
 В милицию пошел сообщить,
 Что дочь его умерла.

с. Архангельское Красногорского
 района (Романсовая лирика
 Удмуртии 2000: 365–366).

д. Исаково Балезинского района
 (ФФ ГППИ).

В результате удмуртско-русского заимствования на севере Удмуртии закрепились русские хороводные песни как в переводе на удмуртский, так и на русском языке («*Барин ветлэ кругетй...*» – «Барин гуляет по кругу...», «*Марусямы чабейзэ кизе...*» – «Маруся пшеницу сеет...», «*Розочка алая...*» и др.). Мелодия необрядовой лирической песни «*Тулкымъяське, тулкымъяське...*» (Волнуется, волнуется...) представляет собой ассимилированный вариант мелодии русской песни «Среди долины ровныя...», автор удмуртского текста – поэт и прозаик Айво Иви (1892–1963). Песня «*Одйген-кыкен, кирпичен-кыкен...*» (По одному-по два, по кирпичу-по два...) – это удмуртский вариант русской песни «На окраине где-то города...».

Песенный репертуар среднего поколения

В репертуаре среднего поколения жителей деревни встречаются обрядовые напевы (свадебные, рекрутские, похоронно-поминальные) и необрядовые песни традиционной лирики позднего пласта. Создание новых песен – достаточно частое явление. В этой связи интересно отметить, что в настоящее время прослеживается практика заучивания/запоминания песен, сочиненных традиционными исполнителями. Так, в деревне Гожня Малопургинского района Зоя Петровна Чернова (род. 1937) передает песни, сочиненные ею на основе традиционных образов, Раисе Николаевне Степановой (род. 1959), чтобы они в дальнейшем не забылись, а остались в памяти жителей деревни. Эти песни обозначаются по имени Зои Петровны – *Зояпайлэн гурэз* (ЛМС). В этой связи вспоминаются слова удмуртского ученого и поэта Кузубая Герда, писавшего еще в начале XX века:

Выдают девушек замуж, и она сочиняет для подруг на память свои песни. В последний раз перед отъездом собираются к ней тесным кружком подруги, девушка в последний раз говорит и поет все, что ей нужно передать, сказать. И снова задушевные «песни Сэдык, Мати, Сандй» звенят в деревне, получают новые вариации и оттенки (Сэдык, Мати, Сандй – удмуртские имена. – *И. П.*; Герд 1926: 22).

Однако основное место занимают авторские песни конца XX столетия и современный эстрадный репертуар. Это песни удмуртской и русской эстрады, русские застольные песни. Из удмуртской эстрады популярны песни из репертуара Валентины Пудовой, Геннадия Ганькова, Анны Плотниковой, Надежды Уткиной, Людмилы Ахтариевой и др., а также песни более молодых исполнителей (например, Николая Анисимова, Алены Тимерхановой). Новым явлением живого пения становится исполнение, совмещенное с аудиозаписью, когда подпевают включенной записи песни. Наглядным примером этого являются застольные вечера в честь какого-либо события (дни рождения, юбилеи, рождение детей, приезд дальних родственников, российские государственные

праздники). Здесь песни в живом исполнении если и звучат, то в минимальном количестве. Это отмечается и старшим поколением, для представителей которого отсутствие единого коллективного пения является признаком неудачного праздника.

Замена живого исполнения на слушание аудиозаписей привела к тому, что в деревнях на протяжении последних двадцати лет практически исчезли народные музыканты, в частности, исполнители на гармонии. Это же мы наблюдаем и на примере обрядов. Музыкальный код современной удмуртской свадьбы представляют эстрадные песни. Исполнение обрядовых песен и проведение отдельных элементов традиционного свадебного действия (ряжение, проверка хозяйственных способностей невесты и жениха) встречается лишь на второй день свадьбы у южных, закамских и завятских удмуртов.

Необходимо сказать еще об одной составляющей современной музыкальной культуры удмуртов – это фольклорные коллективы, основными участниками которых являются представители среднего поколения. Такая форма бытования фольклора в наши дни вызвана жизненной необходимостью и имеет как положительные, так и отрицательные стороны. В первую очередь это говорит о постепенном вымирании повседневной традиционной культуры в местах ее непосредственного бытования и перенесении отдельных форм (музыкальных, обрядовых, игровых и др.) на сцену. Разучивание песенного материала в современных фольклорных коллективах подразумевает запоминание четкой последовательности строк, одинаковое исполнение мелодии на протяжении всей песни. Это, в свою очередь, приводит к утрате главной черты фольклора – вариативности, когда народный исполнитель «не ограничен необходимостью механического воспроизведения материала <...>, но существует в действительном, реальном, постоянно изменяющемся интонировании» (Ромодин 2009: 72). Исчезает традиционная манера исполнения, раскрывающая все богатство тембров и уникальность диалектного произношения (исключением являются фольклорные ансамбли республики, в том числе студенческие, профессионально занимающиеся изучением местного музыкального фольклора).

С другой стороны, активное функционирование фольклора в такой форме повышает интерес к своей культуре, происходит передача и сохранение традиционного репертуара (как правило, фольклорные ансамбли перенимают местную песенную традицию от пожилых жителей), поддерживается традиция коллективного исполнительства. Более того, в некоторых традициях намечается тенденция музыкального озвучивания обрядов фольклорными ансамблями.

Песенный репертуар молодого поколения

В среде молодых исполнителей большой популярностью пользуется авторское, так называемое «фольклоризированное творчество», относящееся к сфере популярной культуры. Главная черта этого направления заключается в создании произведений «под „народное искусство“, имитирующих его стилевые, художественные черты» (Каргин 2006: 19–20). По словам американских исследователей Чандра Мукерджи и Майкла Шадсона, популярная культура не противостоит профессиональной, народной, фольклорной, не отрицает массовую культуру, а является результатом их взаимодействия (см. Каргин 2006: 15).

Здесь можно выделить несколько форм фольклорного материала. В одном случае это авторское творчество в стиле фолк (к примеру, творчество исполнительницы, известной под псевдонимом *Кензали*, что в переводе с удмуртского означает «ящерица»), в другом – включение и использование элементов традиционного музыкального фольклора в электронном формате (например, проект Богдана Анфиногенова *Муржол Underground* в творческом дуэте Электроники DJs), а также аранжировки традиционных мелодий (группа *Silent woo gore*, исполнитель на гармонии Александр Ашихмин и др.). Конечно, определить такую музыку как фольклор мы не можем, но элементы фольклора выступают, с одной стороны, в качестве некоего опознавательного знака, выражающего желание исполнителей показать их причастность к своему этносу, с другой – вписать удмуртскую поп-культуру в контекст российского и, шире, международного масштаба.

Нельзя обойти стороной такой коллектив как «Бурановские бабушки», вызывающий неоднозначное отношение людей разных возрастов и профессий. Песенный коллектив начинал, как и многие другие фольклорные ансамбли, с традиционного репертуара своей деревни. Более того, основное место занимали песни старейшей участницы коллектива Елизаветы Филипповны Зарбатовой (1927–2014; фото 3). Творческие поиски, интерес к экспериментам (исполнение популярных российских и зарубежных песен разных музыкальных направлений на удмуртском языке) создали особенный облик коллектива. Самым ярким событием стало выступление «Бурановских бабушек» на Евровидении в 2012 году, где они заняли второе место в финале конкурса. Все это сыграло важную роль в привлечении удмуртской молодежи к своему языку и культуре. Противоположной стороной творческой деятельности коллектива некоторые считают уход от традиций и следование новым веяниям массовой культуры. Несмотря на двойственность восприятия «Бурановских бабушек» налицо необычный и, пожалуй, единственный в мире факт исполнения эстрадных песен в манере, близкой к традиционной форме.

Большой популярностью в молодежной среде пользуются песни современных удмуртских молодых исполнителей – Николая Анисимова, Алены Тимерхановой, Ивана Белослудцева, Светланы Ручкиной, Алины Антоновой. К сожалению, молодежь поет меньше, чем раньше, больше сфокусировавшись на цифровых технологиях. Однако именно в молодежной среде сегодня мы наблюдаем интерес к традиционной культуре. Это вполне объяснимо. В отличие от современной урбанизированной культуры, унифицирующей всех людей, традиционная культура обеспечивает некую стабильность, дает ощущение причастности к чему-то незыблемому и авторитетному. Именно традиционная культура дает возможность выделить себя из массы, что особенно важно для молодого поколения. В рамках общего подъема интереса к традиционной культуре молодежь осознанно приходит заниматься музыкальным фольклором (песенным, инструментальным) в любительские фольклорные ансамбли или становится инициатором создания новых. Ярче всего это явление мы наблюдаем в городской среде,



*Фото 3. Елизавета Филипповна Зарбатова, село Бураново
Малопургинского района УР. Фото Михаила Бегешева, 2009*

когда сельская молодежь приезжает на учебу в высшие и средние учебные заведения. В Удмуртии это движение набирает обороты, что дает надежду на дальнейшее развитие фольклора, пусть вторичного, но не менее важного (можно отметить такие коллективы как «Дукес» (верхняя одежда удмуртов), «Азвесям» (Посеребрённый), проект Эктоника, сольных исполнителей Наталью Дзыгу, Марию Корепанову, Павла Александрова). Это направление еще ждет своего исследователя, так как требуется определенное время для его изучения и осмысления. Отметим лишь такой момент – коллективная составляющая, общие представления и ценностные установки традиции не отвергаются исполнителями, а помогают в становлении личности и ее самоидентификации.

Выводы

Мы сделали попытку проанализировать современное состояние песенной традиции удмуртской деревни. Наиболее изученным на сегодняшний день является репертуар старшего поколения, так как

именно в их среде сохранился традиционный музыкально-песенный фольклор. Здесь до сих пор звучат обрядовые и необрядовые песни раннего и позднего стилистов. В песенной традиции среднего поколения также сохраняются черты традиционной песенности. Это выражается в исполнении некоторых обрядовых песен (свадебных, рекрутских, отчасти похоронно-поминальных напевов), а также необрядовой традиционной лирики позднего пласта. Фольклорные ансамбли, основными участниками которых являются представители среднего поколения деревни, при своей сценической направленности, все же помогают сохранить местную песенную традицию. Однако большее место занимает эстрадная песня (зарубежная, российская и удмуртская), а также русские застольные песни. Нередко живое исполнение заменяется звучанием аудиозаписей или совмещенным с ним пением.

Практически полное вытеснение живого звучания традиционного песенного репертуара мы наблюдаем в молодежной среде, что, в первую очередь, связано с развитием цифровых технологий, популяризирующих современную массовую культуру. Последнее обстоятельство сильно повлияло на музыкальный облик деревни. Песню в живом исполнении можно услышать очень редко, в то время как технические средства позволяют повсеместно услышать песни эстрадного направления. Интересно наблюдение самих жителей деревни по этому поводу. Так, Варама Арсентьевна Куликова (род. 1943) из деревни Дубровский Киясовского района УР отмечает, что петь стали меньше, объясняя это угасанием традиции проведения общинных праздников и гостеваний. Именно эти обряды являются главной платформой бытования и сохранения традиционных песен.

В прежние времена выделяли «поющие» (*кырзась гуртбёс*) и «не поющие» деревни. Первые отличались тем, что практически каждый житель в деревне пел, это было типичным явлением. Продолжение этой традиции отчасти мы видим на примере вторичных форм фольклора в виде любительских фольклорных коллективов, участниками которых наряду со старшим и средним поколением является молодежь. Большую популярность в молодежной среде получает авторское творчество удмуртских исполнителей

с включением в большей или меньшей степени фольклорного материала. Последнее явление требует отдельного рассмотрения. Как требует продолжения и исследование современного состояния песенной традиции. Это очень интересное и перспективное направление в изучении песенной культуры удмуртского этноса.

Источники

- ЛМА – Личные материалы автора: д. Удмурт Тоймобаш Алнашского района Удмуртской Республики; Уразова Р. И., 1935 г. р., ур. д. Вишур Алнашского района. Зап. 2001.
- ЛМС – Личные материалы Степановой Снежаны: д. Гожня Малопургинского района Удмуртской Республики. Зап. 2009.
- ЛМЧ – Личные материалы Черыговой Яны: д. Среднее Кечево Малопургинского района Удмуртской Республики; Зирдамова Мария Кирилловна, 1937 г. р., ур. с. Яган-Докья Малопургинского района. Зап. 2018.
- ФА – Фонограммархив УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН; магнитофонная кассета № 191/7, ст. А: д. Березник Зуевского района Кировской области; Возисова Нина Дмитриевна, 1935 г. р., род. в д. Дунай Фаленского района Кировской обл., обр. высш. Зап. Владыкиной Т. Г., 2003.
- ФФ ГГПИ – Фольклорный фонд Глазовского государственного педагогического института: д. Исаково Балезинского района Удмуртской Республики, Перевощикова Вера Николаевна, 1928 г. р., обр. 4 кл., удм. Зап. Перевощиковой Е. Л., 2000.

Литература

- Анисимов & Вершинина & Пчеловодова 2011 = Anisimov, Nikolai & Vershinina, Elena & Pchelovodova, Irina. *Tigymenskie napevy: Pesni tigymenskikh udmurtov Kiyasovskogo rayona Udmurtskoy Respubliki*. Izhevsk: Respublikanskiy Dom narodnogo tvorchestva – Dom molodezhi. [Анисимов, Николай & Вершинина, Елена & Пчеловодова, Ирина. *Тигырменские напевы: Песни тигырменских удмуртов Киясовского района Удмуртской Республики*. Ижевск: Республиканский Дом народного творчества – Дом молодежи].
- Бойкова 1986 = Boykova, Elena. O klassifikatsii zhanrov yuzhno-udmurtskogo muzykal'nogo fol'klora (na primere traditsii Alnashskogo rayona UASSR). Vanyushhev, V. M.; Slesareva, M. T. (eds.). *Problemy tvorcheskikh svyazey udmurtskoy literatury i fol'klora*. Ustinov: UdNII, 50–65. [Бойкова, Елена. О классификации жанров южно-удмуртского музыкального фольклора (на примере традиции

- Алнашского района УАССР). Ванюшев, В. М.; Слесарева, М. Т. (ред.). *Проблемы творческих связей удмуртской литературы и фольклора*. Устинов: УдНИИ, 50–65].
- Бойкова & Владыкина 1992 = Boykova, Elena & Vladykina, Tat'yana. *Pesni yuzhnykh udmurtov*. Vol. 1. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Бойкова, Елена & Владыкина, Татьяна. *Песни южных удмуртов*. Вып. 1. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].
- Владыкин & Христолюбова 1997 = Vladykin, Vladimir & Khristolyubova, Lyudmila. *Etnografiya udmurtov*. Izhevsk: Udmurtiya. [Владыкин, Владимир & Христолюбова, Людмила. *Этнография удмуртов*. Ижевск: Удмуртия].
- Владыкина 1998 = Vladykina, Tat'yana. *Udmurtskiy fol'klor: problemy zhanrovoy evolyutsii i sistematiki*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Владыкина, Татьяна. *Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].
- Владыкина & Вершинина 2014 = Vladykina, Tat'yana & Vershinina, Elena. *Pesni yuzhnykh udmurtov*. Vol. 3. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Владыкина, Татьяна & Вершинина, Елена. *Песни южных удмуртов*. Вып. 3. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].
- Герд 1926 = Gerd, Kuzebay. *Votyak v svoikh pesnyakh*. Gerd, K. P.; Nalimov, V. P. (eds.). *Votyaki: Sbornik po voprosam ekonomiki, byta i kul'tury votyakov*. Vol. 1. Moscow: Tsentral'noe izdatel'stvo narodov Soyuzа SSR, 17–40. [Герд, Кузубай. *Вотьяк в своих песнях*. Герд, К. П.; Налимов, В. П. (ред.). *Вотьяки: Сборник по вопросам экономики, быта и культуры вотьяков*. Кн. 1. Москва: Центральное издательство народов Союза ССР, 17–40].
- Каргин 2006 = Kargin, Anatoliy. *Fol'klor v sovremennom sotsiokul'turnom prostranstve. Ot povsednevnoy praktiki do elitarnogo dosuga*. Kargin, A. S. (ed.). *Pervyy Vserossiyskiy kongress fol'kloristov. Sbornik dokladov*. Vol. 3. Moscow: Gosudarstvennyu respublikanskiy tsentr russkogo fol'klora, 6–22. [Каргин, Анатолий. *Фольклор в современном социокультурном пространстве. От повседневной практики до элитарного досуга*. Каргин, А. С. (ред.). *Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов*. Т. III. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 6–22].
- Кельмаков 1981 = Kel'makov, Valentin. *Obraztsy udmurtskoy rechi: severnoe narechie i sredinnye govory*. Izhevsk: Udmurtiya. [Кельмаков, Валентин. *Образцы удмуртской речи: северное наречие и срединные говоры*. Ижевск: Удмуртия].
- Кельмаков 1990 = Kel'makov, Valentin. *Obraztsy udmurtskoy rechi 2: sredinnye govory*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UO AN SSSR. [Кельмаков, Валентин. *Образцы удмуртской речи 2: срединные говоры*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УО АН СССР].

- Материалы 1982 = Atamanov, M. G. (ed.). *Materialy po etnogenezu udmurtov*. Izhevsk: Nauchno-issledovatel'skiy institut pri Sovete ministrov Udmurtskoy ASSR. [Атаманов, М. Г. (ред.). *Материалы по этногенезу удмуртов*. Ижевск: Научно-исследовательский институт при Совете министров Удмуртской АССР].
- Нуриева 1990 = Nurieva, Irina. Zhanrovaya sistema pesennogo fol'klora udmurtov Kukmorskogo rayona Tatarii. Vladykina, T. G. (ed.). *Spetsifika zhanrov udmurtskogo fol'klora*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN, 106–113. [Нуриева, Ирина. Жанровая система песенного фольклора удмуртов Кукморского района Татарии. Владыкина, Т. Г. (ред.). *Специфика жанров удмуртского фольклора*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 106–113].
- Нуриева 1995 = Nurieva, Irina. *Pesni zavyatskikh udmurtov*. Vol. 1. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Нуриева, Ирина. *Песни завятских удмуртов*. Вып. 1. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].
- Нуриева 1999 = Nurieva, Irina. *Muzyka v obryadovoy kul'ture zavyatskikh udmurtov: Problemy kul'turnogo konteksta i traditsionnogo myshleniya*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Нуриева, Ирина. *Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов: Проблемы культурного контекста и традиционного мышления*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].
- Нуриева 2004 = Nurieva, Irina. *Pesni zavyatskikh udmurtov*. Vol. 2. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Нуриева, Ирина. *Песни завятских удмуртов*. Вып. 2. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].
- Нуриева 2013 = Nurieva, Irina. Zakamskie udmurty: Traditsiya paradoksov (etnomuzykovedcheskiy etyud). *Etnograficheskoe obozrenie*. № 6, 150–158. [Нуриева, Ирина. Закамские удмурты: Традиция парадоксов (этномузыковедческий этюд). *Этнографическое обозрение*. № 6, 150–158].
- Нуриева 2018 = Nurieva, Irina. *Muzykal'nyy yazyk udmurtskogo rituala: Vremya. Prostranstvo. Tekst*. Izhevsk: AlkiD. [Нуриева, Ирина. *Музыкальный язык удмуртского ритуала: Время. Пространство. Текст*. Ижевск: АлкиД].
- О диалектах 1978 = Vakhrushev, V. M. (ed.). *O dialektakh i govorakh yuzhnoudmurt-skogo narechiya*. Izhevsk: Nauchno-issledovatel'skiy institut pri Sovete ministrov Udmurtskoy ASSR [Вахрушев, В. М. (ред.). *О диалектах и говорах южноудмуртского наречия*. Ижевск: Научно-исследовательский институт при Совете министров Удмуртской АССР].
- Пчеловодова 2013 = Pchelovodova, Irina. *Udmurtskaya pesennaya lirika: ot motiva k syuzhetu*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN.

- [Пчеловодова, Ирина. *Удмуртская песенная лирика: от мотива к сюжету*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].
- Пчеловодова & Анисимов 2017 = Pchelovodova, Irina & Anisimov, Nikolai. *Pesni yuzhnykh udmurtov*. Vol. 4. Izhevsk: UdmFITS UrO RAN; Tartu: Estonskiy literaturnyy muzey. [Пчеловодова, Ирина & Анисимов, Николай. *Песни южных удмуртов*. Вып. 4. Ижевск: УдмФИЦ УрО РАН; Тарту: Эстонский литературный музей].
- Романсовая 2000 = Tamarkina, E. A. (comp.). *Romansovaya lirika Udmurtii*. Izhevsk: Udmurtskiy universitet. [Тамаркина, Э. А. (сост.). *Романсовая лирика Удмуртии*. Ижевск: Удмуртский университет].
- Ромодин 2009 = Romodin, Aleksandr. *Chelovek tvoryashchiy. Muzykant v traditsionnoy kul'ture*. SPb: GNIИ „Institut istorii iskusstv“. [Ромодин, Александр. *Человек творящий. Музыкант в традиционной культуре*. СПб: ГНИИ «Институт истории искусств»].
- Ходырева 1996 = Khodyreva, Marina. *Pesni severnykh udmurtov*. Vol. 1. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Ходырева, Марина. *Песни северных удмуртов*. Вып. 1. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].
- Хрущева 2001 = Khrushcheva, Margarita. *Udmurtskaya obryadovaya pesennost'*. Moscow: Kompozitor. [Хрущева, Маргарита. *Удмуртская обрядовая песенность*. Москва: Композитор].
- Хрущева 2008 = Khrushcheva, Margarita. *Pesenno-obryadovaya traditsiya udmurtov v kontekste etnicheskoй kul'tury (muzykal'no-etnograficheskie ocherki)*. Astrakhan': Astrakhanskiy universitet. [Хрущева, Маргарита. *Песенно-обрядовая традиция удмуртов в контексте этнической культуры (музыкально-этнографические очерки)*. Астрахань: Астраханский университет].
- Чуракова 1999 = Churakova, Rimma. *Pesni yuzhnykh udmurtov*. Vol. 3. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Чуракова, Римма. *Песни южных удмуртов*. Вып. 3. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].

SUMMARY

THE MODERN SONG TRADITION OF THE UDMURT VILLAGE

Irina Pchelovodova

Candidate of Philological Sciences, Research Fellow,
Udmurt Institute of History, Language and Literature, UdmFRC UB RAS

Keywords: song tradition, modern repertoire, non-ritual lyric songs, ballads, original songs, folklore creativity

The modern song tradition of the Udmurt village is a rich layer of culture no less valid than other heritage. New facts that appeared in the 20th and 21st centuries function here along with the traditional song layer (ritual and non-ritual). The analysis takes into account the repertory characteristics of each age group. In the south of Udmurtia the basis of modern repertoires is a layer of ritual and traditional non-ritual song lyrics, as well as songs borrowed from the folklore of neighbouring peoples (Tatars, Russians, Mari, Bashkirs, Kryashens). In the song tradition of the northern Udmurt, re-intoned Russian songs occupy a significant place along with Udmurt songs, ballads and romances. Throughout the territory of Udmurtia and beyond it author's songs are popular, distributed through the media and concert performances.

I focused on the singing of different age groups in the village communities: the elder generation (born between 1930 and 1950), the middle-aged (born between 1950 and 1985) and the younger (born between 1985 and 2002). I have used synchronic-diachronic methods. The analysis of the song material shows that the most investigated of the repertoires is that of the oldest generation, for they have maintained the traditions of musical and singing folklore. In the singing tradition of the middle-aged generation some features of singing tradition are retained except for the modern variety (foreign, Russian and Udmurt songs) as well as Russian table songs. Some secondary folklore forms play a significant role in maintaining local tradition, such as local folklore ensembles in the villages, whose members are mainly from the middle-aged generation. Often live performance is replaced by audio recordings, or singing along with recordings. With the younger generation, we witness the almost total disappearance of the

traditional singing repertoire, which is mainly connected with the development of digital technology. Special attention should be paid to original songs, widely used by modern young performers.

ПОПУЛЯРНАЯ УДМУРТСКОЯЗЫЧНАЯ МОЛОДЕЖНАЯ МУЗЫКА 2010-х ГОДОВ

Богдан Анфиногенов

методист,

Бюджетное учреждение Удмуртской Республики

«Дом Дружбы народов», Ижевск

bogdananf@mail.ru

Аннотация: В статье анализируется популярная музыка 2010-х годов на удмуртском языке. Рассматриваются такие исполнители и проекты как Эктоника, Муржол Underground, Shoodja-Chudja, Post-Dukes, Bobolenin и другие. Производится систематизация всех проектов по разным стилевым направлениям современной поп-музыки. Выявляются ключевые тенденции и закономерности актуального музыкального процесса в молодежной удмуртской культуре.

Ключевые слова: удмуртская музыка, этническая музыка, этнофутуризм, удмурты, финно-угры, современная удмуртская культура

Введение

В последние два десятилетия в музыкальной культуре Удмуртии возникли новые явления, связанные, в частности, с современной этнической музыкой. Настоящая статья не претендует на музыковедческий анализ, она посвящена месту указанных явлений в культурной жизни и их значимости для идентичности удмуртов. Музыка будет интересовать нас прежде всего как неотъемлемая часть народной культуры.

Предпринятое исследование носит междисциплинарный характер и основано на методах, принятых в этнологии и культурологии, основным является сравнительно-типологический

анализ. Материал собран путем наблюдения и непосредственного участия автора в музыкальных событиях республики, что позволило увидеть явления в музыкальной сфере изнутри, наблюдать за событиями в течение длительного времени, учитывая изменения в музыкальном процессе, истории описываемых групп и событий. Непосредственными источниками для анализа выступают сами музыкальные произведения, публикации в средствах массовой информации, личные беседы с исполнителями.

Основным вопросам развития музыкальной культуры Удмуртии советского периода посвящены исследования Ариадны Голубковой (см., например, Голубкова 1978). В них рассматриваются становление профессионального исполнительского и музыкального искусства, самодеятельное музыкальное творчество, события музыкальной жизни республики. Исследованием народного песенного творчества занимался Петр Поздеев (1978), составивший и сборники удмуртских песен. Исследованию народной музыки и музыкального фольклора посвящены работы Риммы Чураковой (1987), Маргариты Хрущевой (2008), Татьяны Владыкиной (1998), Ирины Пчеловодовой (2013), Ирины Нуриевой (1999). Однако когда речь заходит о современной эстрадной музыке, авторском песенном творчестве на удмуртском языке, сразу же становится заметна недостаточная изученность этой области. Тема современного музыкального творчества и музыкальных направлений затрагивается лишь журналистами в местных периодических изданиях.

Некоторые новые явления в музыкальном творчестве наметились в 1990-е годы. В то время одним из ярких направлений в удмуртской культуре был этнофутуризм, развивавшийся в основном в среде художников. Этнофутуризм – культурное явление, а также направление в художественной культуре и литературе финно-угорских народов, зародившееся в начале 1990-х годов в Эстонии. Главным принципом этнофутуризма является гармоничная модернизация этнической культуры, соединение мифологии и постмодернизма, деревенской и городской культуры, традиций и новаций. Этнофутуристы считали своей миссией дать будущее этнической культуре малочисленных народов, не имеющих собственной развитой городской культуры. Марина

Ходырева, пожалуй, первой из исследователей попыталась рассмотреть этнофутуризм в музыке. Статья исследователя вышла в 2002 году в каталоге фестиваля «*Egit gondyr veme*» (Дом молодого медведя), где рассказывается, каким должно быть настоящее этнофутуристическое музыкальное произведение: «Черты этнофутуризма проявляются как в произведениях академической музыки, так и в продукциях массового музыкального спроса» (Ходырева 2002: 103). Этнофутуризму в музыкальном искусстве и в целом современной музыке Удмуртии посвящена работа Ольги Караваевой (2004). Исследователь рассматривает в русле этнофутуризма таких представителей удмуртской сцены как группы «*Лулгур*» (Песня души) и «*Тылобурдо*» (Птица), упоминает о фестивале «Новая песня Древней земли», в рамках которого был создан диск с ремиксами на основе удмуртского фольклора. «Музыкальный этнофутуризм, в отличие от живописи и литературы, пока еще не приобрел четких критериев и жанровых характеристик», – пишет исследователь (Караваева 2007: 123).

С одной стороны, учитывая степень изученности современной музыки финно-угорских народов, можно выделить большое количество работ, посвященных изучению фольклора, но, к сожалению, недостаточно исследований современных музыкальных процессов, популярной эстрадной песни, молодежных стилей и направлений в удмуртской музыке. Все это подтверждает актуальность предпринятого исследования. С другой стороны, современная этническая музыка в России в целом остается актуальной, модной и привлекательной для исследователей. Например, изучаются такие феномены как этноджаз (Огородова 2008), фолк-рок в контексте неоязычества (Выхованец 2019), фольклоризм в эстрадной музыке и фолк-фьюжн (Жиганова 2017). В научном дискурсе для этнической современной музыки наряду с термином этнофутуризм довольно часто используются и другие понятия – например, архаизация, неомифологизм, неотрадиционализм. По мнению исследователей, «в большинстве республик Российской Федерации основой национальной культуры, важным средством этнической идентификации является мифология» (Кондратенко & Логинова 2014). Однако, по моему мнению, именно современная

ситуация в музыкальной культуре удмуртов является примером того, что мифология больше уже не играет своей важной роли в национальной культуре среди нового поколения финно-угорской молодежи.

Популярная удмуртская молодежная музыка становится объектом изучения и за пределами России. Например, австрийский исследователь Кристиан Пишлөгер в своих работах рассматривает такие музыкальные проекты, как «Бурановские бабушки», «Silent Woo Goore» или Иван Белослудцев (Pischlöger 2016). По-прежнему много внимания привлекает и этнофутуризм (Kreuger 2017). Большое количество публикаций об этнофутуризме вышло в Эстонии, где зародились это движение и сам термин. На сайте suri.ee собраны тексты с этнофутуристических конференций разного времени, где важное место отводится и музыке. Например, Тайве Сярг в одной из статей подробно описывает примеры соединения фольклорного и современного в песнях эстонских поэтов-этнофутуристов (см. Särg 2001). Будем надеяться, что в ближайшем будущем исследователей заинтересуют и современный музыкальный процесс в удмуртской культуре, и популярная музыка.

Перед тем как приступить к изложению результатов исследования, важно обозначить, что ведущую роль в удмуртской музыкальной культуре традиционно играет песенное творчество. Удмуртский песенный фольклор привлекает многих, например, уникальным явлением считается традиционный песенный жанр северных удмуртов и бесермян *крэзь*, основанный на вокальной импровизации, порой сравниваемый с саамскими йойками. Удмуртов часто называют «поющим народом», песня сопровождала всю жизнь удмурта, была важной частью обрядовой культуры, несла сакральную и магическую функцию: «Петь, по представлениям удмуртов, должен уметь каждый, кто научился говорить. Человека, не умеющего петь, насмешливо называют *паллян кырзась*, то есть поющий влево, уводящий мелодию. Но в то же время человек, выделяющийся искусством пения, по народным представлениям, не может быть счастливым» (Владыкин 1997: 170–171). Термин *крэзь* является и названием народного инструмента типа гуслей и кантеле. В число традиционных народных инструментов удмуртов входят

кубыз (скрипка), *быз* (волынка), *чипчирган*, *узъы-гумы* (флейта из стеблей трав), *ымкрёзь* (варган). Профессиональное творчество в сфере музыки появляется у удмуртов достаточно поздно, только в советское время. Постепенно записывается музыкальный и песенный фольклор, и на его основе развивается творчество местных композиторов, а в 1960-е годы возникают такие большие формы, как опера и балет (Голубкова 1969: 75–93). Позднее появляется эстрадная песня, использующая также традиционный материал в своей основе. Удмуртская популярная песня звучит в спектаклях национального театра, в государственной филармонии, в репертуаре самодеятельных коллективов.

В конце 1980-х – начале 1990-х годов, вероятно, под влиянием этнофутуризма появляются новые формы удмуртской этнической и традиционной культуры. Эти процессы связаны в целом с социальными и культурными явлениями тех лет, ростом этнического самосознания. Восстанавливают и возвращают в музыкальную культуру старинный струнный инструмент *крёзь*, предпринимаются попытки соединить традиционное и современное. Это заметно проявляется в творчестве фолк-группы «*Арганчи*» (Гармонист/-ка), «*Катанчи*» (Занавес), «*Лулгур*» (Мелодия души), певицы Надежды Уткиной. Во всех перечисленных проектах исполнители старались актуализировать удмуртский фольклор в современной эстрадной песне, ставили эксперименты с костюмами, внешним обликом артистов и формой выступлений. Художники-этнофутуристы в рамках перформансов пытались создавать напевы, подобные шаманским камланиям и т. д. К примеру, художник Юрий Лобанов создал целый этнофутуристический музыкально-дигитальный проект «*Пелё-пелё*» (2004–2005), опубликовав его в виде музыкального альбома (Пелё-пелё 2004). Позже, в 1990-е и 2000-е годы, активно развивается популярная эстрадная песня, появляются свои звезды, горячо принимаемые и любимые местной публикой.

В конце 2000-х годов возникает формат удмуртской дискотеки в городском ночном клубе. Он связан с деятельностью продюсерской группы Павла Поздеева «*Yumshan Promo*». Это время активного присутствия удмуртской молодежи в интернете, появления новых проектов в современной городской поп-музыке, до этого

не существовавших в удмуртской музыкальной культуре. В 2008 году появилась первая рок-группа, поющая на удмуртском языке, – инди-рок группа «Silent Woo Goore». Примерно в те же годы вокруг удмуртской дискотеки и мероприятий «Yumshan Promo» появляются первый удмуртскоязычный рэпер MC Pavol, дуэт диджеев «Электроники Dj's» и знаменитый ансамбль «Бурановские бабушки», исполняющий известные рок-хиты в переводе на удмуртский язык.

В 2010-е годы удмуртская музыкальная культура развивается по направлениям, заданным в предыдущем десятилетии. Одновременно активизируется самодеятельное творчество, деятельность ансамблей народной песни, фольклорно-этнографических коллективов, композиторов и исполнителей. В этот период возрождается и приобретает популярность еще один старинный музыкальный инструмент *кубыз*, как и уже ранее восстановленный инструмент *крэзь*. Далее будут рассмотрены новые музыкальные направления и современное творчество молодежи, в которых активно используется удмуртский язык.

Электронная музыка

Одним из первых внимание на удмуртскую музыкальную и песенную культуру в контексте электронной музыки и музыки для ночных клубов обратил продюсер, куратор современного искусства Александр Юминов. В начале 1990-х годов он совместно с этномузыковедом Мариной Ходыревой выезжал в экспедиции в бесермянские и удмуртские деревни и позже включал записи традиционных напевов в свой диджей-сет в ночном клубе «Вавилон-диско» в городе Ижевск. Это были первые подобные эксперименты в данной сфере. Вообще, о феномене «ижевской электронной волны» написано достаточно много: есть специальный журналистский проект «Ижевск под водой» (Дмитриева 2017), снят документальный фильм ижевского режиссера Никиты Сморгалова «Утопленники» (2017). Фотограф и журналист Дмитрий Ермаков после того, как написал подробный материал об этом явлении музыкальной культуры Удмуртии (Ермаков 2015), заинтересовался удмуртской культурой вообще, стал специально приезжать и делать новые

фотопроекты, исследуя через фотографию «удмуртскую мистику и язычество». Об электронной музыке Ижевска 1980–90-х годов Ирина Дмитриева пишет:

В конце 80-х – начале 90-х в промышленном гиганте Ижевске по странному стечению обстоятельств зародилась мощная волна электронной музыки. Благодаря «волне» Ижевск можно назвать одной из столиц электронной музыки наравне с Шеффилдом, Бристолем и Детройтом. Ижевчане использовали опыт европейских и японских авангардистов, смешали индастриал эстетику с местной тоской, взяли в руки дешевые синтезаторы и пленочные 8-мм камеры и придумали трип-хоп до его официального зарождения в 1994 году в Бристоле (Дмитриева 2017).

Действительно, в это время Ижевск с легкой руки музыкального критика Артемия Троицкого был объявлен столицей российской электронной музыки. Это произошло благодаря реализации и работе сразу нескольких ижевских электронных проектов – таких, как «Стук бамбука в 11 часов», «Ряба-Мутант», «D-pulse» и многие другие. Этнической составляющей больше всего было у коллектива «Virgo Intacta». На его выступлениях можно было увидеть людей в этно-одежде, играющих одновременно на этно-инструментах и на диджейских пультах, использующих в своих треках записи удмуртских фольклорных песен, например, «Уддядди» (название деревни), «Асьме тодэммы» (Наше знание; Virgo Intacta 1995). В Ижевске в эти годы проводили фестивали электронной музыки, куда приглашали диджеев из других стран, например, из Великобритании, Нидерландов, США. Однако там удмуртская этническая составляющая практически никак не затрагивалась.

Ситуация изменилась в середине 2000-х годов благодаря проектам Александра Юминова и Павла Поздеева «Новая Песня Древней Земли» (Новая песня 2005) и «Послушай бабушку» (Listen to Babushka 2009). Там диджеи создавали ремиксы на народные удмуртские песни и мелодии. Результатом такой работы стал успешный проект «Электроники Dj's», участниками которого были сотрудники радио «Моя Удмуртия» (телерадиокомпания

«Удмуртия») Владислав Горжак и Алексей Анкудинов. С 2008 года по предложению Павла Поздеева они создают ремиксы на удмуртские композиции и становятся резидентами удмуртских вечеринок в клубе «Авиатор» (Ижевск). Первый же их ремикс, где за основу был взят трек певицы Анны Плотниковой «*Яратй мон тонэ*» (Полюбила я тебя), приобрел широкую популярность. Участники дуэта поняли, что такое направление востребовано и может принести коммерческий успех и известность (В. Горжак, устное сообщение, 2016). В дальнейшем проект «Электроники Dj's» вышел за рамки городского клуба, и его авторы начали ездить с программой в удмуртские села и деревни. Такие выезды проводятся с 2012 года, они стали заметным явлением не только в молодежной культуре республики. Новое заключалось и в том, что в сельской местности не было принято танцевать на дискотеках под удмуртскую музыку, которая в основном не соответствовала требованиям существовавшей тогда клубной культуры. Деревенская молодежь зачастую просто не знала о современных городских проектах и о новых удмуртских песнях и ремиксах. В результате из этой инициативы вырос крупномасштабный проект «Эктоника», лидером которого стал участник дуэта «Электроники» – Владислав Горжак.

«Эктоника» из одноименной радиопередачи превратилась в продюсерский центр с подбором артистов, выпуском видеоклипов, песен и ежегодным open air фестивалем «ЭКТОНИКА – Табань Fest» (ЭКТОНИКА 2020) в селе Шаркан, собирающим тысячи зрителей и привлекающим в качестве хедлайнеров популярных звезд российского шоу-бизнеса. Сами диджеи выпустили большое количество ремиксов на самые разноплановые удмуртские композиции, несколько сборников песен удмуртской современной эстрады «Эктоника МР3». Самым первым официальным альбомом дуэта, вышедшим в 2012 году, стал диск с удмуртскими ремиксами «Дискотека Бурановских» (Elektroniki Dj's 2012). По поводу его выхода продюсер Павел Поздеев дал следующий комментарий: «Одно из мощнейших явлений, которое способствует ассимиляции удмуртского народа, – это поп-культура. Та танцевальная музыка, которую делают ребята – на удмуртском языке, это способствует,

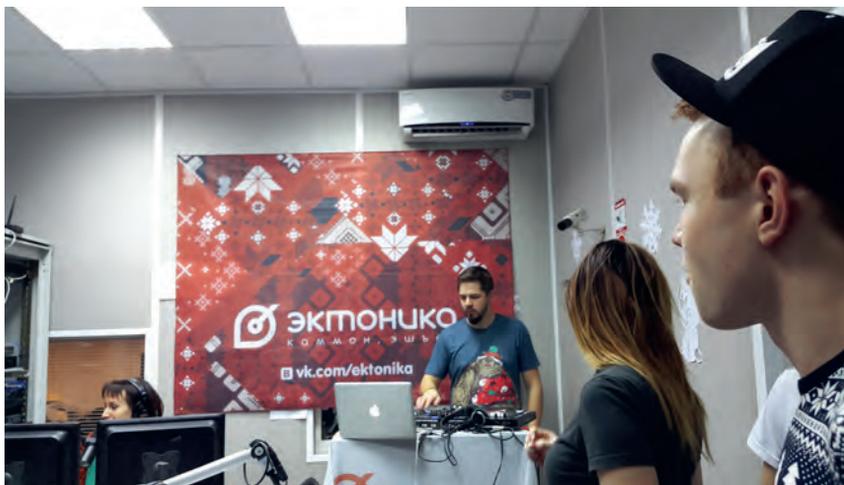


Фото 1. В студии радиопередачи «Эктоника». Ижевск, 2017.

Фото автора статьи

я в этом уверен, именно сохранению и развитию удмуртского языка» (Альбом ижевского 2012). В последние годы появляются и новые диджеи, создающие ремиксы на удмуртскую музыку, как, например, Dj Tutaj (Тутай). Однако это преимущественно единичные работы, не перерастающие в крупномасштабные или постоянно развивающиеся проекты или направления.

В числе современных проектов продюсера Владислава Горжака необходимо назвать Ektonix (Ektonix 2020). Он получил известность и на российской электронной сцене: его треки попали в ротацию радио Record и на многие интернет лейблы (Трек группы 2017). Выпуск первого альбома проекта «Ektonix – Udmurt rave» (Ektonix 2019) состоялся 25 мая 2019 года. В интервью по поводу выхода альбома и в его описании создатели возвращаются к термину этнофутуризм:

Синтез традиций и технологий, архаичного и футуристичного все еще остается актуальным для современной культуры. Художники добавляют в общее глобалистическое полотно, создаваемое потребительским обществом, яркие вкрапления национального, камерного, фольклорного. Для финно-угорской культуры такой

синтез не является чем-то непривычным: это характерная черта этнофутуризма – направления, в котором удмуртские художники, писатели творят уже не первое десятилетие. Эстетика этнофутуризма проявляется и в современной удмуртской поп-культуре. Яркий пример – новый альбом Эктоники под названием «Ektonix – Udmurt Rave» (Удмуртский Рэйв). В сдержанность и гармоничное звучание традиционных мелодий и напевов, в аутентичное исполнение солистов театра фольклорной песни «Айкай» добавили современное урбанистическое электронное звучание и получился удмуртский фьюжн в его лучшем проявлении (Национальный проект «Эктоника» выпустил новый альбом 2019).

Именно в этом проекте, по моему мнению, наиболее ярко выражается авторская и творческая позиция Владислава Горжака. Здесь он позволяет себе отойти от принципа коммерческой успешности и не пытается угодить широкой публике. Упор делается, с одной стороны, на аутентичное пение удмуртских народных песен, а с другой, – на драйвовое, иногда даже жесткое электронное звучание. Интересно, что при прослушивании альбома невольно возникают ассоциации именно с теми ремиксами, что создавали представители «ижевской электронной волны» в рамках проекта «Новая песня древней земли». Даже сама структура альбома, где на одни и те же мелодии и песни делается несколько разных ремиксов, похожа на проекты Павла Поздеева и Александра Юминова, где они предлагали сразу нескольким диджеям сделать ремиксы на одну мелодию.

Этнофутуризм как широкая концепция модернизации традиционной культуры находит отражение в самых актуальных удмуртских проектах и сегодня (Миннихметова 2004). Такое явление связано не только с интерпретацией творчества проекта «Эктоника». Другой заслуживающий внимания диджей – Dj T.-D.A.B, он же Павел Перевозчиков, также известный как создатель любительского кино на удмуртском языке. Павел Перевозчиков родом из удмуртского села Шаркан. Он давно занимается электронной музыкой, а в конце 2000-х годов стал экспериментировать с удмуртскими треками, узнав об удмуртских дискотеках и ремиксах проекта «Электроники». Однако его стиль отличается от «Эктоники» прежде всего тем, что не нацелен на



Фото 2. Перформанс проекта «Post-dukes» на финно-угорском молодежном фестивале «Палэзян-2017». Ижевск. Фото автора статьи

широкого слушателя и успех в ночных клубах. Эти треки, наоборот, несут в себе элементы расслабленности и неспешности, а музыке присущи черты интеллектуальности и авангарда. Творчество Павла Перевозчикова является своего рода альтернативой музыке той же «Эктоники», рассчитанной на дискотеки и широкую аудиторию. Павел Перевозчиков пробовал себя в различных жанрах и направлениях, делал аранжировки сразу для нескольких проектов (о них речь пойдет ниже).

«Post-dukes» – музыкальный проект молодого удмуртского художника и мультиинструменталиста Евгения Бикузина, известного и под псевдонимом Chudja Zheni. В названии проекта слово *дукес* – обозначение удмуртской народной одежды, аналога кафтана. Этим термином был назван проект молодых исполнителей фольклора – Евгения Бикузина, Татьяны Тихоновой и Лилии Леонтьевой. Исполнители начали выступать и записывать традиционные удмуртские лирические песни под аккомпанемент *кубыза* – удмуртского народного смычкового инструмента, возрождением которого занимается Евгений Бикузин. Проект «Post-dukes» стал продолжением или перевоплощением более раннего проекта «Дукес».

Относительно особенностей проекта «Post-dukes» его создатель отмечает, что это внежанровая смешанная электронная музыка, созданная при помощи компьютера с использованием записей игры на традиционном инструменте *кубыз*, различные сэмплы, голоса и т. д. (Е. Бикузин, устное сообщение, 2018). Традиционные удмуртские мелодии, звучащие в электронной аранжировке, создают очень необычное впечатление, представляют удмуртскую народную музыку в совершенно новом, непривычном ракурсе. Отличительной чертой этих музыкальных произведений является использование самих мелодий, а не просто отрывков записей игры на традиционных инструментах, и их исполнение с помощью электронных звуков компьютерной программы. Летом 2017 года в лагере удмуртской молодежи «*Шундыкар*» (Город солнца) был снят клип на песню этого проекта, сейчас готовится к выходу первый альбом. Обложку к каждому новому треку Chudja Zheni (Евгений Бикузин) рисует сам.

Евгений Бикузин сотрудничает и с другими молодыми артистами. Например, был записан и размещен на известном лейбле «Родной звук» EP (мини-альбом) «*Горд вужер*» (Красная тень) с фронтменом группы Bobolenin Кириллом Кирилловым (post-dukes & bobolenin 2018). Одну из песен на свои стихи исполнила известная современная удмуртская поэтесса Анастасия Шумилова. Композиции Евгения Бикузина больше похожи на произведения современного искусства, так как их структура зачастую не вписывается в общепринятые рамки. Евгений экспериментирует с различными звуками и с продолжительностью треков. Некоторые песни подчеркнута сюжетны, ср. названия: «*Кызьы ке нюлэскын*» (Как-то в лесу), «*Кусо шуккон нунал*» (День отбивки косы), «*Їукна пудо келян*» (Утренний выгон скота). Во всех этих треках выстраивается сложная композиция, где с помощью звуков иллюстрируются картины из деревенской жизни.

World music

Этническая музыка (world music) занимает заметное место на удмуртской музыкальной сцене. В этом направлении часто работают даже не сами удмурты, а те, кого заинтересовала удмуртская

культура, ее мифологичность, экзотичность и некая мистичность. Одним из самых известных проектов такого направления является группа «Птица Тылобурдо». Вот как о ней писали в начале 2000-х годов:

<...> примером музыкального этнофутуризма в Удмуртии является творчество этноколлектива «Тылобурдо». Название группы возникло стихийно. Когда-то в 1999 году муж одной из участниц назвал репетирующих девушек «Женский вокально-инструментальный ансамбль имени птицы „Тылобурдо“». По-удмуртски это слово означает «птица» <...>. Репертуар этого коллектива довольно широк – это и удмуртские, и грузинские, и русские, и авторские песни в джазовой или альтернативной обработке (Караваева 2004: 104).

Группа успела несколько раз сменить состав, но существует и поныне. В области этнической музыки это одна из самых узнаваемых и известных групп. Хотя в последнее время ее не так часто можно услышать на крупных фестивалях и мероприятиях. В составе группы нет удмуртов, и в репертуаре удмуртский материал занимает небольшую часть. Главным удмуртским элементом в творчестве «Тылобурдо» стало исполнение *крезей* – особых обрядовых напевов северных удмуртов и бесермян. Помимо этого, состоявшегося и снискавшего известность коллектива, в современной этнической музыке Удмуртии появляются новые интересные проекты.

Яркий и самобытный проект уже упомянутого выше диджея из села Шаркан Павла Перевозчикова и этнопевицы Натальи Дзыги – это «Shoodja-Choodja» (ShooDJa-ChooDJa). Он представляет электронные аранжировки и творческое переосмысление традиционного материала. Исполняет их певица Наталья Дзыга (Москва), в творчестве которой актуализируются традиционные удмуртские напевы. Преимущественно это напевы *крезь* северных удмуртов и календарные напевы южных удмуртов. С этим проектом певица неоднократно принимала участие в телевизионных программах, фестивалях и конкурсах (Ворончихина 2016). О совместном творчестве диджея Павла Перевозчикова и Натальи Дзыги пишут:

«у них интересный творческий метод. Певица слушает музыку Павла и видит образы. Например, скрипящие качели. А она знает качельный напев, который совпадает с услышанной музыкой. В итоге создается впечатление, что сначала был напев, а потом кто-то сделал аранжировку. Хотя на самом деле всё наоборот» (Шудья-Чудья 2016). По своему характеру песни этого проекта – легкая клубная музыка со сложными вокальными мелодиями. Отметим, что работы Павла пользуются большим спросом среди удмуртских исполнителей. Он создает аранжировки и для других, сохраняя экспериментальность и авторский стиль. В рассматриваемом проекте снова прослеживается связь с этнофутуристическими экспериментами ижевских музыкантов 2000-х годов:

Критики отметили аналогии ShooDJa-ChooDJa с экспериментами по синтезу электронной музыки и фольклорных напевов, возникшими в Ижевске в 2000-х гг.: Н. Дзыга и П. Перевозчиков возрождают традицию сочетания удмуртского сакрального фолка с глубокой электронной музыкой в духе эмбиента, которая была начата удмуртским художником и шаманом Кучыран Юри и ижевским электронным коллективом в проекте «Пелё-Пелё» (ShooDJa-ChooDJa 2018).

Музыкальную карьеру в близком к этнофутуризму стиле на протяжении долгих лет ведет этно-фолк певица Екатерина Самоделко (Катерина Кенжали) – родом из Балтасинского района Татарстана, выступавшая в составе многих фольклорных коллективов. Она так характеризует свое творчество и удмуртскую музыку:

Считаю себя андеграунд певицей или, проще говоря, «подземной», потому что мой формат – импровизация. Кстати, «Кенжали» в переводе с удмуртского, означает «ящерица», вот и сижу в своем подzemелье и сочиняю, пишу, наполняюсь и удивляю... Удмуртская, как и каждая культура, трансформируется. Молодые исполнители из года в год вносят свою музыкальную лепту, новизну и изюминку. Я думаю, удмуртская эстрада всегда будет интересной, наполненной и будет расти дальше (Певица-ящерица Катерина Кенжали 2016).

Главной чертой песен исполнительницы является вокальная импровизация, наполненная восточной мелизматикой. Певица сама пишет тексты, но в подражание народному стилю, напевам удмуртов, проживающих в ее родной местности, характерно произносятся слова в манере своего удмуртского диалекта. В музыке присутствует легкая электронная аранжировка, и в этом можно уловить общие черты с песнями отмеченного выше проекта Натальи Дзыги.

В 2014 году исполнительница бесермянских напевов *крэзь* музыковед Мария Корепанова и удмуртский фольклорист и певец Николай Анисимов создали в Эстонии дуэт «Ar-God». Позже он разросся до международного этно-проекта в который вошел эстонский мультиинструменталист Тойво Сымер. В 2017 году участники проекта представили первый альбом с одноименным названием «Ar-God» (Ar-God 2016). В репертуаре группы музыкальный фольклор удмуртов, бесермян и эстонцев. Участники группы экспериментируют с интерпретацией этнографического материала, ищут различные новые варианты звучания. В результате у них получается гармонично соединить в одной композиции звуки варгана и своеобразную манеру пения – бесермян и южных удмуртов – не нарушая аутентичность народной песни, взятой за основу той или иной композиции. Участники проекта «Ar-God» смело экспериментируют, но только традиционными средствами, не выходя за рамки этнической музыки, тонко чувствуя грань аутентичного звучания. Стоит учесть и высокую профессиональную подготовку музыкантов, в том числе в изучении удмуртского фольклора.

В числе популярных современных удмуртских исполнителей необходимо назвать удмурта из Татарстана Павла Александрова, известного как Shoner Paul. Павел Александров – бронзовый лауреат Международного конкурса песни на языках малых народов Европы «Liet International» в 2016 году. Исполнитель подходит к созданию своих композиций тщательно, стараясь усвоить и перенять манеру пения, мелодику традиционных песен удмуртов Бавлинского района, откуда он родом. Павел Александров специально исполняет песни на местном диалекте удмуртского языка, что иногда вызывает

неоднозначную оценку. В его родном диалекте сочетание букв «сь» произносится не в принятых нормах литературного удмуртского (звук, близкий к русскому «щ»), и это воспринимается носителями стандартного языка как грубая ошибка и «режет слух» слушателю, не подготовленному к восприятию диалектного текста. О творчестве Павла Александрова говорят, что «молодой композитор пишет песни разного жанра. Многие из них написаны в стиле транс, это электронная музыка с элементами удмуртских народных песен. Также много пишет и под фортепиано» (Тихонова 2017). Вначале Shoner Paul сотрудничал с Dj T.D.A.-B, но в дальнейшем стал работать с электронными музыкантами из Казани, и его треки стали более легкими для восприятия и танцевальными, что стало одной из причин их популярности среди молодежной публики. Особенно популярна песня «*Мӧзмылон*» (Тоска). Событием для современной удмуртской музыки стал выход 26 октября 2019 года дебютного альбома исполнителя «*Ulonе*» (Моя жизнь; Shoner Paul 2019). Кроме песен на удмуртском языке туда вошла вариация на коми-пермяцкую народную песню – *Yoko*. Вскоре на эту песню вышел первый официальный видеоклип исполнителя. Как сказал Павел Александров на презентации своего альбома в Ижевске, для него источником вдохновения служат электронная поп-музыка 1990-х годов (например, композиция группы Black – «Wonderful life») и богатый, своеобразный фольклор бавлинских удмуртов, любовь к которому привила ему бабушка (П. Александров, устное сообщение, 2019). Павел имеет консерваторское образование и профессионально занимается изучением и преподаванием музыкального фольклора.

Популярная эстрадная песня

Популярная эстрадная песня на удмуртском языке в сольном лирическом исполнении формируется как жанр в позднее советское время (Голубкова 1978: 72). В 1990-е годы сольных исполнителей эстрадной песни на удмуртском языке становится намного больше, чем раньше (Любимова 2007: 46). Этот массовый жанр российской музыкальной сцены получил распространение и в культурах народов России, в первую очередь татарской (Эстрада). Для него

характерна развлекательная направленность, простота, легкость формы и содержания, общедоступность, запоминаемость и танцевальный характер, удобный для формата дискотек.

Пожалуй, самым заметным явлением удмуртской эстрады 1990-х годов можно назвать певицу Надежду Уткину. Отличительной чертой ее песен стало использование стихов удмуртских поэтов Татьяны Черновой, Людмилы Кутяновой и выразительная манера исполнения. Через тексты и песни раскрывалась душа сильной удмуртской женщины с ее особенным взглядом на мир и душевными переживаниями. Большое влияние на становление певицы оказал продюсер Андрей Анкудинов, создавший в 1991 году шоу-фолк группу «*Арганчи*», из которой впоследствии выделился и Иван Григорьевых, ставший главным аранжировщиком для многих удмуртских певцов того времени. Позже появились новые молодые исполнители – Татьяна Ишматова, Марина Галичанина – ученицы Надежды Уткиной в творческой лагерной смене «*Шундыкар*» (Город солнца). Одним из символов удмуртской музыкальной сцены 1990-х годов является Любовь Быкова. Для всех исполнительниц был характерен образ роковой, смелой, властной женщины, умеющей управлять зрительным залом и мужчинами, к которым были обращены многие тексты песен. Примером может послужить строчка из песни Любви Быковой: «*Кытын-о тй, удмурт пиос? Кытын-о тй, воргоронъёс?*» (Где вы, удмуртские парни? Где вы, удмуртские мужчины?).

Особой популярностью среди удмуртов пользуются исполнители, играющие на гармонии. Среди наиболее известных – Анна Плотникова и Геннадий Ганьков, чье творчество начиналось еще в 1990-е годы. Отметим, что исполнители 1990–2000-х годов в основном артисты Удмуртского национального театра, солисты Удмуртской государственной филармонии и других учреждений культуры, как, например, Геннадий Бекманов, Ольга Зорина, Алексей Ложкин, Владимир Мальцев. Главной особенностью творчества большинства названных исполнителей является акцент на тексте песен, их поэтическая ценность.

В первой половине 2000-х годов ситуацию на эстрадной сцене поменяли такие исполнители как Анатолий Эркишев, он же *Dj Пиши*

(Парень), Дмитрий Загребин (*Ѕичыпи* (Лисенок)), Александр Катков (*Сандыр*). Они представляли молодое поколение исполнителей и не были ни актерами, ни работниками эстрадных коллективов. Их можно назвать исполнителями новой волны, создавшими целое направление, основанное на танцевальной аранжировке с элементами хауса (один из стилей электронной музыки) и простыми текстами про любовь. Это направление долго оставалось единственным современным вариантом популярной молодежной песни и уже было ориентировано на формат ночных дискотек.

Ситуация на эстрадной сцене стала меняться во время активной проектной и творческой работы продюсера Павла Поздеева, а позже Владислава Горжака и проекта «Эктоника». Со временем появляются такие важные элементы современной удмуртской поп-музыки как герлс-бэнд (девичья поп-группа) «*Малпан ХХЛ*» (Мечта ХХЛ). В состав группы входили Светлана Ручкина, Эльвира Панченко, Наталия Ушакова. Они отличались друг от друга по типуажу, делали номера с синхронными танцами, перепевали известные поп-хиты конца 2000-х годов. Группа снискала популярность и стала, пожалуй, самым удачным на данный момент проектом такого плана на удмуртской сцене. После успеха ремикса на песню Анны Плотниковой «*Яратй*» (Полюбила) следующей находкой Горжака стал трек певицы из Башкортостана Алены Тимерхановой «*Италмас*» (Купальница), исполненный в дуэте с Николаем Анисимовым и надолго ставший народным хитом. В основе трека народная песня закамских удмуртов.

Николай Анисимов продолжил исполнение популярных песен удмуртов, проживающих по соседству с тюркскими народами, в частности с татарами. Его песня «*Эн люкиське*» (Не расставайтесь) является переводом известной татарской песни «*Аerylмагыз*» (Не расставайтесь). Впоследствии почти каждая его песня становилась шлягером. Другим популярным артистом удмуртской эстрады середины 2010-х годов становится Иван Котельников с песней «*Чебер нылаше*» (Моя красивая девушка). Эти два исполнителя часто выступают в творческой команде.

Отдельным явлением в современной удмуртской эстрадной песне являются переводы на удмуртский язык популярных песен с



Фото 3. Алена Тимерханова и Николай Анисимов (в центре) за кулисами. Ижевск, 2013. Фото автора статьи

русского и английского. Самые известные примеры – это проекты «Бурановские бабушки» и «Ullapalla Boy». Первый коллектив стал известен всему миру благодаря исполнению на удмуртском языке в аутентичной народной манере известных рок-хитов. Второй – сольный проект поэта Богдана Анфиногенова, основой которого стала вольная интерпретация на удмуртском языке популярных зарубежных песен.

Следует отметить еще одно направление в современной удмуртской эстрадной музыке. Это творчество таких исполнителей как Ladi Sveti (Светлана Ручкина) и Иван Белослудцев. Их главная особенность – ярко выраженная интернациональная манера исполнения и аранжировки. В последние годы в этом же направлении развивается творчество эстрадного ансамбля «Шулдыр Жыт» (Веселый вечер) под руководством Наталии Ушаковой. Такая музыка не находит отклика среди удмуртов, привыкших к народной тематике, простым музыкальным решениям, деревенской теме, образам, близким к фольклорной традиции. Именно на это делают акцент в своем творчестве самые востребованные сегодня поп-артисты Андрей Корнилов, Алина Антонова, Влад Андреев, Константин Никитин и другие. В связи с этим стоит упомянуть

феномен российской группы из Москвы «Садко», поющей на русском языке и снискавшей огромную популярность именно в Удмуртии. Стилль «Садко» – это рафинированная «народность», лубочная деревенская эстетика, использование народных песен в современной легкой эстрадной аранжировке. Именно этот, псевдонародный, стиль сегодня берется за основу современными удмуртскими исполнителями, но в их композициях сохраняется ведущая роль удмуртского языка, а музыка в таком случае становится общероссийской, можно сказать, универсальной и близкой любой сельской местности России в целом.

Рок

Как это ни удивительно, но до 2008 года практически не возникло ни одной рок-группы, поющей на удмуртском языке. При этом в Удмуртии, в основном в городах, в советское и пост-перестроечное время создавались и были популярны многочисленные рок-группы. Возможно, это объясняется тем, что удмуртское общество, являясь традиционным, аграрным, не принимало новых явлений городской культуры, а точнее – молодежных субкультур. Рок-музыка по своей сути является музыкой протеста, символом бунтарства, что не совсем подходит традиционному удмуртскому менталитету, вероятно, отрицающему открытый протест.

Первой поющей на удмуртском языке рок-группой стала группа «Silent Woo Goore», появившаяся в 2008 году. Ее участники были знакомы между собой с детства и загорелись идеей создания группы в детской лагерной смене «Шундыкар», организованной для одаренных детей-удмуртов. Позже молодые исполнители собрали группу для выступления на этнофутуристическом фестивале «Новая песня древней земли». По словам солистки группы Светланы Ручкиной, продюсер фестиваля Павел Поздеев вначале считал, что из идеи создания удмуртской рок-группы ничего не получится. Именно такое мнение и послужило стимулом для ее создания.

Группа «Silent Woo Goore» интересна не только тем, что исполняла песни на удмуртском языке, но и тем, что участники использовали также народные удмуртские мелодии и напевы. Группа

снискала популярность в среде удмуртскоязычных слушателей и городского музыкального сообщества. Свой единственный альбом «Толэзе» (Мой месяц) музыканты записали в Финляндии (Silent Woo Goore 2012), а до записи альбома заняли второе место на конкурсе Liet Int. в 2011 году в Италии, известном как «Евровидение малых народов». Группа стала первым участником конкурса от финно-угорских народов России. Впоследствии она выиграла первый музыкальный чемпионат Ижевска, сделала концертную программу с Государственным симфоническим оркестром Удмуртской Республики, выпустила клип. В последнее время группа не ведет активной творческой деятельности, не выпускает новых композиций (Silent Woo Goore).

Группа «Silent Woo Goore» проложила дорогу для других рок-групп, поющих на удмуртском языке, послужила для них ориентиром. В 2008 году в Завьяловском районе была создана фолк-метал группа «Гаруда». Главным хитом группы стала песня «Кылдысин, юртты мыным!» (Кылдысин (удмуртский бог плодородия), помоги мне!). Песни группы отсылают к народной удмуртской культуре, а исполняют их женщины из местного фольклорного ансамбля, сохраняя при этом манеру исполнения народных песен.

Первой панк-рок группой, поющей на удмуртском языке, стала группа «Amiso Wott» («а ми со вот» – а вот это мы). Она запомнилась слушателям элементами эпатажа в текстах и в исполнении на сцене. Например, в некоторых песнях была использована нецензурная лексика, музыка исполнялась в агрессивной и нарочито «грязной» манере. Помимо этого в разное время появились еще несколько рок-групп, поющих на удмуртском языке: «Newless» (от удмуртского «нюлэс» – лес), «Лӧптэм Гон» (Шаловливый пух), «Уйвӧт» (Сон), «Peace Pi» (от удмуртского «писпу» – дерево), «Liar», «IB&4CP», «Suomi». Таким образом, сегодня можно всерьез говорить об удмуртской рок-сцене со своей традицией и исполнителями на родном языке. Все чаще проводятся рок-фестивали для поющих на удмуртском языке групп (Финно-угорский рок-фестиваль 2017).

Из возникших в последние годы оригинальных рок-проектов выделим группу Кирилла Кириллова «Bobolenin».



Фото 4. Выступление группы «Bobolenin» в детском лагере «Шундыкар», 2018. Фото автора статьи

Кирилл Кириллов «Bobolenin» – воспитанник удмуртской детской творческой лагерной смены «Шундыкар» и сын удмуртского барда Сергея Кириллова. Все это сыграло определяющую роль в его творчестве. Кирилл с детства слушал рок-музыку, особенно ему нравилась группа «Nirvana». В лагере «Шундыкар» в 2015 году появляется отряд «Крезьгурчиос» (Инструменталисты), одним из первых воспитанников которого стал Кирилл. После завершения лагерной смены он создал новый творческий образ, ориентируясь на Курта Кобейна, и начал сочинять собственные песни под именем Bobolenin. Как говорит сам Кирилл, вначале он писал песни на русском языке и был популярен в своей школе в селе Алнаши. Затем он попробовал написать песню на удмуртском, но получил не совсем позитивную оценку со стороны сверстников. Однако для себя Кирилл решил, что должен писать и дальше для популяризации родного языка. Проект «Bobolenin» с самого начала сформировался как сольный, в дальнейшем к нему присоединились музыканты из других удмуртских групп. В 2018 году результатом

такого сотрудничества стал первый альбом группы под названием «*Дэрилэсь корка*» (Дом из грязи). Это был первый проект в стиле гранж на удмуртском языке. При этом тексты написаны на разговорном удмуртском, а по содержанию представляют собой преимущественно депрессивные переживания современного подростка из сельской местности, наполненные сюрреалистичными образами из выдуманного мира (Bobolenin 2018).

Особенность песен Кирилла Кириллова состоит в том, что ни в музыке, ни в текстах не прослеживается связи с фольклором, мифологией, народной удмуртской песней. «Bobolenin» – пример индивидуального творчества на удмуртском языке в непривычном до этого формате. Можно предположить, что новому поколению удмуртских исполнителей уже не так важна этническая составляющая в творчестве. Кирилл Кириллов делает все сам, включая аранжировки, тексты, продвижение, поиск средств на запись, организацию выступлений, дизайн одежды (Bobolenin огазеяськон 2019).

Рэп и хип-хоп

Рэп на удмуртском языке не появлялся так же долго, как и рок. В 2008 году первым рэп-проектом стал «*Vuiz nunal*» (Пришел день), он же MC Pavol (Павел Шибанов). По моему мнению, песни исполнителя получились довольно искусственными, что стало причиной отрицательного восприятия рэпа на удмуртском у широкой публики. В интернете до настоящего времени словосочетание «удмуртский рэп» несет на себе отпечаток чего-то смешного, анекдотичного. Можно предположить, что это произошло из-за непривычности использования удмуртского языка в таком жанре, а также из-за плохого качества рэп-композиций, кочующих на разных сайтах. В 2010-е годы ситуация начала меняться, стали появляться новые рэп-исполнители. Это проект Алексея Пикулева «*MORT*», альбом которого «*Горинча*» (Mort 2018) стал настоящим прорывом в музыкальной жизни Удмуртии (особенно это касается качества звучания). У Алексея Пикулева есть своя студия, он работает звукорежиссером в Национальном театре Удмуртской



Фото 5. Обложка альбома «Ялыке beat» (дизайн: Вера Штыкова), 2016.

Фото автора статьи

Республики. Алексей ПикULEV знает и слушает рэп-исполнителей на разных языках, серьезно подходит к созданию своих работ. Как и Кирилл Кириллов, он является примером современного селф-мэйд артиста, целиком продюсирующего свой проект. Алексей ПикULEV по образованию удмуртский филолог, и его рэп-тексты оцениваются литературоведами как полноценные стихи, имеющие много смыслов, свою философию, изобилующие литературными приемами, редкими словами и отличающиеся чистотой языка.

Другим заметным удмуртскоязычным хип-хоп проектом стал «Муржол Underground» («муржол» – подполье) поэта Богдана Анфиногенова.

Вначале у автора появилось стихотворение «Муржол Underground». В 2012 году удмуртский писатель, модельер и культурный деятель Дарали Лели (Алена Петрова) рассказала ему о русскоязычной группе «Canicool». Именно их песни и клипы дали автору настрой для создания нового удмуртского хип-хоп проекта. В роли музыкального продюсера выступил Павел Перевозчиков (Dj T.D.A.-B.). Схема создания треков была следующей: современная электронная музыка с использованием сэмплов из традиционных удмуртских песен или мелодий, наигрышей плюс удмуртско-английско-русский поэтический текст (Анфиногенов 2014). Самой известной стала песня «Super удмурты», припев в ней исполнила Олеся Дыдыкай (Полатова), а в 2014 году на песню был снят клип (Муржол Underground 2014). Первое выступление проекта состоялось в ижевском клубе «БВИ» на фестивале «KALLENOM #2 udm hure кырзан/видео/арт» 15 октября 2013 года. Затем были выступления на республиканском фестивале «Элькуновидение-2013», фестивале «Joggenom udm party», в Кремлевском дворце съездов (Москва) на открытии года Удмуртии, в Чувашии и на других площадках. В 2016 году вышел единственный альбом «Ялыке beat» (Муржол

Underground 2016). В 2016 году проект занял 11 место в конкурсе «Russian World Music Awards» (Ворончихина 2016).

Новых проектов в стиле рэп на удмуртском языке в последнее время очень мало, но их качество растет. Среди таких рэп-исполнителей нужно назвать Shoozemade (Дениса Максимова), чей стиль отличается от предыдущих проектов и представляет новое поколение в удмуртском рэпе. Интересно было бы услышать в будущем женский рэп на удмуртском языке, поскольку подобных экспериментов еще не было.

Выводы

Многие музыкальные проекты, появившиеся в конце 2000-х годов, например, первая удмуртскоязычная рок-группа «Silent Woo Goore», рэпер MC Pavol и другие были связаны с продюсерской деятельностью Павла Поздеева. Это не случайно, так как одной из главных целей проектов его группы «Yumshan Promo» было создание своеобразного социально-культурного удмуртского «супермаркета», на полках которого потребитель мог бы найти и рок, и рэп, и фолк, и джаз, а также удмуртскоязычный блог, спектакль и другие проекты на удмуртском языке или об удмуртской культуре. Анализ развития удмуртскоязычной музыкальной сцены 2010-х годов показывает: идея продолжает осуществляться на воображаемых прилавках этого возникшего и своеобразного «супермаркета», создается всё больше культурных продуктов разного «веса», «фасона» и «качества».

Если в 1990-е годы этнофутуристическая музыка была частью общей музыкальной картины и не являлась чем-то необычным и чуждым, то в 2000-е произошел некоторый раскол между этно-фолком/этнофутуризмом и национальным поп/рок/рэпом, ориентированным на коммерческий успех и активный поиск компромиссных вариантов развития между ними. С одной стороны, в 2010-е годы стало ясно, что возможность такого компромисса полностью отпала, коммерческой музыке уже не так важны этническая составляющая и эксперименты, многие артисты стали копировать один и тот же псевдонародный «российско-деревенский» стиль.

С другой стороны, андеграундная молодежная сцена уже попросту не интересуется этническими экспериментами и этно-футуристической стилистикой. Для музыкантов «новой волны» более важную роль играет не идеология выживания национальной музыки, а авторское творчество с опорой на российские и общемировые тренды, доступ к которым сильно расширился в эпоху гаджетов и интернета.

Значительна и роль удмуртского языка в современной удмуртской музыке, традиционно реализующейся ярче всего именно через песню. Проникновение удмуртского в ранее недоступные и непривычные музыкальные жанры (например, электронная музыка, поп, рок, рэп и хип-хоп) становится реальной и новой основой для его сохранения и развития в глобальном мире. Это подтверждает известный ижевский продюсер и музыкальный критик Александр Старков, отзывавшийся о выступлении группы «Bobolenin» так: «Удмуртский действительно стал языком современной музыки, доказано еще раз <...>. В общем, звезда родилась. А Курт Кобейн, конечно, не умер, а вышел покурить» (Старков 2019).

Источники

- Альбом ижевского творческого дуэта «Электроники Dj's» вышел в Москве: <https://www.myudm.ru/node/35832> (31.01.2020).
- Ворончихина, Дина. Два коллектива из Удмуртии стали номинантами музыкальной премии Russian Music Awards: <https://susanin.news/udmurtia/culture/20160803-222263/> (31.01.2020).
- Горжак, Владислав 2019. Национальный проект «Эктоника» выпустил новый альбом: https://vk.com/ektonika?w=wall-59097221_14474 (08.06.2019).
- Дмитриева, Ирина 2017. Ижевск под водой: <http://izhevsk.russiawithout.me/2/> (31.01.2020).
- Ермаков, Дмитрий 2015. Ижевская электронная музыка как мифотворчество и обыденность: <https://snob.ru/profile/29528/blog/93407> (31.01.2020).
- Муржол Underground feat. Т.-D.A.B feat Дыдыкай – Super удмурты. Видеоклип, 2014: <https://www.youtube.com/watch?v=XrXQqwxo4nc> (31.01.2020).
- Муржол Underground – Ялыке Beat (Альбом, 2016): https://vk.com/audios-59097221?z=audio_playlist-2000622710_6622710%2F095c9b5acfa3d9783a (31.01.2020).

- Певица-ящерица Катерина КенЖали: Довожу публику до мурашек: <https://www.idel-real.org/a/28051449.html> (15.01.2019).
- Пелё-Пелё – Куара-Ланга. (Mycelium. CD, 2004): https://vk.com/e_izhevsk?w=wall-40517087_1312 (31.01.2020).
- Птица Тылобурдо. Официальный сайт: <http://tyloburdo.com/kontakt.html> (31.01.2020).
- Садко. Официальный сайт группы: <http://gruppasadko.ru/> (31.01.2020).
- Старков, Александр. Как будет гранж по-удмуртски? https://vk.com/astarkov?w=wall553675_9276 (08.06.2019).
- Тихонова, Анжелика. Удмуртию на «Евровидении» коренных народов представит Павел Александров: <https://udmurt.media/articles/kultura-i-turizm/18190/> (31.01.2020).
- Трек группы Ektonix попал в супер-чарт радио Record: <https://news.myseldon.com/ru/news/index/176296454> (31.01.2020).
- Финно-угорский рок-фестиваль «Goore Fest-2017»: <https://vk.com/goorefest2017> (31.01.2020).
- Шудья-чудья. ЮЖЕВСК. Главный по культуре: https://vk.com/feed?c%5Bq%5D=shoo_dja§ion=search&w=wall-20163151_9696 (15.01.2019).
- ЭКТОНИКА FEST. Официальный сайт фестиваля: <https://ektonika.ru/#rec100247020> (31.01.2020).
- Эстрада как типологическая разновидность современного фольклора. Интернет-магазин TATshop.ru: <http://www.tatshop.ru/blog/167-estrada-raznovidnost-folk-lora> (31.01.2020).
- Ar-God – Songs Of Udmurts, Bessermans And Estonians (Estonian Traditional Music Center CD, 2016): <https://www.discogs.com/Ar-God-Songs-Of-Udmurts-Bessermans-And-Estonians/release/13719136> (31.01.2020).
- Bobolenin. Официальная страница: https://vk.com/bobolenin_udm (31.01.2020).
- Bobolenin – Дэрилэсь корка (Альбом, 2018): https://vk.com/bobolenin_udm?w=wall161578234_4081 (31.01.2020).
- Bobolenin огазеяськон поттэ виль арбери (Объединение bobolenin выпускает новую вещь): https://vk.com/bobolenin_udm?w=wall-169747078_44 (31.01.2020).
- Canicool – Vecherinka. Official music video: <https://www.youtube.com/watch?v=3O6orWhO-x0> (31.01.2020).
- Chudja Zheni. Официальная страница: <https://vk.com/chudjazheni> (31.01.2020).
- Elektroniki Dj's – Дискотека Бурановских (Первое музыкальное издательство. CD, 2012).
- Ektonix. Официальная страница: <https://vk.com/ektonix> (31.01.2020).
- Ektonix – Udmurt rave (Uplifto records, 2019): https://vk.com/audios-59097221?z=audio_playlist-2000783617_4783617%2F34a75f243821b4a4f1 (31.01.2020).
- Mort – Горинча (Mort sound. Album, 2018): https://vk.com/pikullev?z=audio_playlist132727296_55521128%2F60c4d1da67135dc777 (31.01.2020).

- Post-dukes & bobolenin – Горд вужер (Родной звук, EP, 2018): https://vk.com/rodzvuk?w=wall-83415396_129500 (31.01.2020).
- Post-dukes. Страница на сайте Last.fm: <https://www.last.fm/ru/music/post-dukes> (31.01.2020).
- Shoner Paul – Ulone (Альбом, 2019): https://vk.com/shonerpaul?w=wall44496167_8129 (31.01.2020).
- ShooDJa-ChooDJa. Официальная страница: <https://vk.com/shoodjachoodja> (31.01.2020).
- ShooDJa-ChooDJa. Воршуд: <https://vorshud.unatlib.ru/index.php/ShooDJa-ChooDJa> (31.01.2020).
- Silent Woo Goore. Официальная страница: <https://vk.com/silentwoogoore> (31.01.2020).
- Silent Woo Goore – Toleze (Туупа records, 2012): <https://www.discogs.com/Silent-Woo-Goore-Toleze/release/7345648> (31.01.2020).
- Various – Listen to Babushka. Послушай Бабушку (Kama records. CD, 2003).
- Various – Новая песня древней земли. Юмшан (Kama records. CD, 2005): https://vk.com/e_izhevsk?w=wall-40517087_516 (31.01.2020).
- Virgo Intacta – asme todemmy (1995). Various – New Song From An Ancient Land (remix) (Kama records. CD, 2003): https://vk.com/weird_wave?w=wall-73424354_2594 (31.01.2020).

Литература

- Анфиногенов 2014 = Anfinogenov, Bogdan 2014. *Ayshet budushchego*. Izhevsk: Redaktsiya gazety „Izvestiya Udmurtskoj Respubliki“ [Анфиногенов, Богдан 2014. *Айшет будущего*. Ижевск: Редакция газеты «Известия Удмуртской Республики»].
- Владыкин 1997 = Vladikin, Vladimir. Problema etnonimov. *Etnografiya udmurtov: Uchebnoe posobie*. Izhevsk: Udmurtiya, 170–171. [Владыкин, Владимир. Проблема этнонимов. *Этнография удмуртов: Учебное пособие*. Ижевск: Удмуртия, 170–171].
- Владыкина 1998 = Vladykina, Tat'yana. *Udmurtskiy fol'klor: problemy zhanrovoy evolyutsii i sistematiki*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Владыкина, Татьяна. *Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].
- Выхованец & Михельсон 2019 = Vykhovanets, Alena & Mikhel'son, Ol'ga. Populyarnaya muzyka i novaya religioznost': vzaimovliyanie rok-muzyki i nativistskikh dvizheniy. *Manuskript*. Vol. 12, № 12, 240–243. [Выхованец, Алена & Михельсон, Ольга. Популярная музыка и новая религиозность: взаимовлияние рок-музыки и нэтивистских движений. *Манускрипт*. Т. 12, № 12, 240–243].

- Голубкова 1969 = Golubkova, Ariadna. K zarozhdeniyu zhanrov. Golubkova, A. N. (ed.). *Put' k udmurtskoy opere*. Izhevsk: Udmurtiya, 75–93. [Голубкова, Ариадна. К зарождению жанров. Голубкова, А. Н. (ред.). *Путь к удмуртской опере*. Ижевск: Удмуртия, 75–93].
- Голубкова 1978 = Golubkova, Ariadna. *Muzykal'naya kul'tura Sovetskoy Udmurtii (1917–1967)*. Izhevsk: Udmurtiya. [Голубкова, Ариадна. *Музыкальная культура Советской Удмуртии (1917–1967)*. Ижевск: Удмуртия].
- Жиганова & Фалько 2017 = Zhiganova, Svetlana & Fal'ko, Gleb. Sovremennye estradnye formy interpretatsii narodnykh pesen. *Kul'turnaya zhizn' Yuga Rossii*. № 4 (67), 134–136. [Жиганова, Светлана & Фалько, Глеб. Современные эстрадные формы интерпретации народных песен. *Культурная жизнь Юга России*. № 4 (67), 134–136].
- Караваева 2004 = Karavaeva, Ol'ga. Etnofuturizm v muzykal'nom iskusstve Udmurtii. *Invozh*. № 10, 103–105. [Караваева, Ольга. Этнофутуризм в музыкальном искусстве Удмуртии. *Инвожо*. № 10, 103–105].
- Караваева 2007 = Karavaeva, Ol'ga. *Svoeobrazie regional'noy khudozhestvennoy kul'tury kontsa XX – nachala XXI veka (na primere Udmurtii): Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni kandidata kul'turologii*. Kirov: Vyatskiy gosudarstvennyy humanitarnyy universitet. [Караваева, Ольга. *Своеобразие региональной художественной культуры конца XX – начала XXI века (на примере Удмуртии): Диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии*. Киров: Вятский государственный гуманитарный университет].
- Кондратенко & Логинова 2014 = Kondratenko, Yuriy & Loginova Marina. Proekt «Sovremennoe iskusstvo Mordovii: Neotraditsionalizm i formy ego razvitiya». *Izvestiya Samarskogo nauchnogo tsentra RAN*. Vol. 16, № 2 (2), 264–266. [Кондратенко, Юрий & Логинова Марина. Проект «Современное искусство Мордовии: Неотрадиционализм и формы его развития». *Известия Самарского научного центра РАН*. Т. 16, № 2 (2), 264–266].
- Любимова 2007 = Lyubimova, Svetlana. So bugyres no shuldyres' ar'es. *Invozh*. № 3–4, 46–50. [Любимова, Светлана. Со бугырес но шулдыресь арьёс. *Инвожо*. № 3–4, 46–50].
- Миннихметова 2004 = Minniyakhmetova, Tat'yana. Predstavlyaya obraz ideal'nogo Budushchego: etnofuturisticheskie festivali v Udmurtii. *Invozh*. № 10, 92–96. [Миннихметова, Татьяна. Представляя образ идеального Будущего: этнофутуристические фестивали в Удмуртии. *Инвожо*. № 10, 92–96].
- Нуриева 1999 = Nurieva, Irina. *Muzyka v obryadovoy kul'ture zav'yatskikh udmurtov: Problemy kul'turnogo konteksta i traditsionnogo myshleniya*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Нуриева, Ирина. *Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов: Проблемы культурного контекста и традиционного мышления*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].

- Огородова 2008 = Ogorodova, Alena. *Etnodzhaz kak sotsiokul'turnyy fenomen: Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni kandidata filosofskikh nauk*. Belgorod: Belgorodskiy gosudarstvennyy universitet. [Огородова, Алена. *Этноджаз как социокультурный феномен: Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук*. Белгород: Белгородский государственный университет].
- Поздеев 1975 = Pozdeev, Petr. *Udmurt kyrdzhan'es syarys' veros's*. Izhevsk: Udmurtiya. [Поздеев, Петр. *Удмурт кырджан'ес сярис' верос'с*. Ижевск: Удмуртия].
- Пчеловодова 2013 = Pchelovodova, Irina. *Udmurtskaya pesennaya lirika: ot motiva k syuzhetu*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Пчеловодова, Ирина. *Удмуртская песенная лирика: от мотива к сюжету*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].
- Ходырева 2002 = Khodyreva, Marina. *Etnofuturizm i muzyka: Tezisy*. Lobanov, Yu. (comp.). *Egit gondyr veme. Odomaa. Erumaa. Kalmez. Mushomy. Tangyra. Idna*. Izhevsk: MarShak, 103–104. [Ходырева, Марина. *Этнофутуризм и музыка: Тезисы*. Лобанов, Ю. (сост.). *Егит гондыр веме. Одомаа. Эрумаа. Калмез. Мушому. Тангыра. Идна*. Ижевск: МарШак, 103–104].
- Хрущева 2008 = Khrushcheva, Margarita. *Pesenno-obryadovaya traditsiya udmurtov v kontekste etnicheskoy kul'tury (muzykal'no-etnograficheskie ocherki)*. Astrakhan': Astrakhanskiy universitet. [Хрущева, Маргарита. *Песенно-обрядовая традиция удмуртов в контексте этнической культуры (музыкально-этнографические очерки)*. Астрахань: Астраханский университет].
- Чуракова 1986 = Churakova, Rimma. *Udmurtskie svadebnye pesni*. Ustinov: Udmurtiya. [Чуракова, Римма. *Удмуртские свадебные песни*. Устинов: Удмуртия].
- Kreuger, Anders 2017. *Ethno-Futurism: Leaning on the Past, Working for the Future. After-all*. Vol. 43, 116–133.
- Pischlöger, Christian 2016. *Udmurt on Social Network Sites: A Comparison with the Welsh Case*. Toivanen, Reetta & Saarikivi, Janne (eds.). *Linguistic Genocide or Superdiversity? New and Old Language Diversities*. Bristol; Buffalo; Toronto: Multilingual Matters, 108–132.
- Särg, Taive 2001. *Tänapäeva folkloor ja Tartu noorte kirjanike laulud I*. *Akadeemia*, nr 6, 1099–1115.

SUMMARY

POPULAR UDMURT YOUTH MUSIC OF THE 2010s USING UDMURT

Bogdan Anfinogenov

State-financed institution of the Udmurt Republic

House of Friendship of Peoples, Izhevsk

bogdananf@mail.ru

Keywords: Udmurt music, ethnic music, world music, ethno-futurism, Udmurt, Finno-Ugrians, modern Udmurt culture

The article attempts to analyse the modern Udmurt musical culture of the period of the 2010s. The determining factor is the use of the native Udmurt language in musical compositions. Such performers and groups as Ektonix, Murzhol Underground, Shudja-Chudja, Post-Dukes, Bobolenin and others are considered. These performers are classified according to the stylistic directions of modern pop music. The sources used are various print and online publications about Udmurt music and the author's own observations.

In the 2010s, Udmurt musical culture developed further along the same lines that were started in the late 2000s. The amateur creativity of folk song ensembles, folk groups, composers and performers also developed at this time. Another ancient musical instrument, the *kubyz*, is being revived, once again gaining popularity. We will not focus in this article to the traditional and academic music of the Udmurt. The main theme for us is the modern creativity of the Udmurt youth who use the Udmurt language. We tried to divide the Udmurt youth popular music scene into conditional blocks/directions. Through an overview of such areas as electronic music, world music, rock, rap, and popular pop songs, we show a modern musical picture of the Udmurt people. Preference is given to youth music projects.

It would be desirable to note the role of the Udmurt language in modern Udmurt music, which is traditionally realised mainly through song. The penetration of the language into previously inaccessible and unusual musical genres becomes a real basis for its preservation and further development internationally.

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА УДМУРТОВ И СОВРЕМЕННЫЕ ВЫЗОВЫ В УСЛОВИЯХ COVID-19*

Николай Анисимов

PhD / кандидат филологических наук,
научный сотрудник отдела фольклористики
Эстонского литературного музея;
научный сотрудник отдела филологических исследований
Удмуртского института истории, языка и литературы
Удмуртского федерального исследовательского центра
Уральского отделения Российской академии наук
nikolai.anisimov@folklore.ee

Галина Глухова

кандидат филологических наук,
доцент кафедры удмуртской литературы
и литературы народов России
Удмуртского государственного университета
galant@udm.ru

Аннотация: В статье рассматриваются весенние обряды, летние моления закамских удмуртов и праздники удмуртов (*Быдзын нунал, Акашка, Пасха, Тулыс кисьтон, Гурт вӧсь, Мӧр вӧсь*) в период карантина в связи с COVID-19, а также шуточные песни и частушки на тему карантина и самоизоляции. Последствия мировой пандемии продемонстрированы на примере традиционной культуры удмуртов. Практическим материалом для анализа послужили интернет-посты, сведения информантов, статьи из районных газет и наблюдения авторов. Представленные материалы позволяют говорить об изменении формы проведения удмуртских традиционных обрядовых мероприятий, адаптации людей к кризисной ситуации. Самоизоляция вызвала обеспокоенность многих сельских жителей из-за невозможности проведения праздников в реальном времени и пространстве.

Изучение интернет-постов показало, что удмурты охотно пишут в соцсетях о подготовке к праздникам, их проведении, выкладывают поздравления друг другу, родственникам, друзьям. Опубликованные в интернете удмуртские песни и частушки с юмористическим содержанием помогают преодолеть сложную ситуацию, вызванную коронавирусом.

Ключевые слова: удмурты, традиционная культура, обряды и праздники, COVID-19, самоизоляция, виртуальное пространство, интернет-посты, шуточные песни, частушки

Сложная эпидемиологическая ситуация в мире, связанная с коронавирусом (COVID-19), поставила традиционную народную культуру в новые условия: во многом изменилась форма проведения народных обычаев и обрядов, многие люди вообще были вынуждены отказаться от их проведения в 2020 году (см., например, Коронавирус 2020; Маничкин 2020; Японцы 2020; Амелина 2020; Пранге & Жуков 2020; Куличенко 2020). С другой стороны, пандемия актуализировала архаические схемы и способы преодоления кризисной ситуации (Володина 2020; Традиционная медицина 2020; Коровина 2020).

Из-за всплеска заражения коронавирусной инфекцией с 30 марта 2020 года во всех регионах России был введен карантин и режим самоизоляции, что, среди прочего, означало отмену массовых мероприятий.

До событий начала 2020 года традиционная культура удмуртов функционировала без резких изменений. Однако карантин и самоизоляция поставили носителей культуры в сложные обстоятельства, поскольку появилась необходимость пересмотреть устоявшиеся модели поведения, искать компромиссные формы и адаптироваться к новой реальности.

В настоящей статье мы проанализируем бытование весенних обрядов удмуртов в условиях пандемии (обрядовый цикл *Быдэ́ын нунал* «Великий день», *Акашка* «праздник плуга», знаменующие начало года по народному календарю и начало весенних полевых работ¹; православная Пасха; *Тулъс кисьтон* «весенние поминки»,

а также летние моления удмуртов Башкортостана). Выбор обосновывается тем, что именно эти обряды и праздники совпали с наиболее кризисным периодом карантина в России. В рамках статьи предлагается также рассмотреть сочинение песен и частушек, посвященных коронавирусу и самоизоляции, как творческую реакцию общества на экстраординарные жизненные события.

Кризисная ситуация в связи с COVID-19 у некоторых информантов вызвала крайнее беспокойство, поскольку и без того угасание традиционных обрядов могло спровоцировать людей на полный отказ от их проведения в последующие годы. Как отметили информанты, коллективное соучастие и консолидация рода, сообщества находилась под угрозой, так как упомянутые праздники предполагают участие большого количества людей, посещение домов родственников, священных мест, совместное общение и трапезу. Например, у южных удмуртов ритуальный обход домов родственниками по патрилинейной группе *восьнерге* «обрядовое гостевание [родом]», совершаемый в день празднования *Быдзын нунал*, в последние годы постепенно угасал. Локально часть семей обособлялась от родовой группы и переставала участвовать в *восьнерге*. Ритуальный обход на весенние поминки – *Тулыс кисьтон* – во многих этнографических группах к началу XXI века уже полностью исчез. С его бытованием можно встретиться лишь в отдельных локальных традициях или конкретных семьях.

В период пандемии под запретом были также массовые собрания людей, посещение кладбища, о чем сообщалось в новостях и/или развешивались объявления во многих поселениях. В некоторых районах на подъезде к кладбищу стояли посты инспекции дорожного движения, полицейские бригады, которые следили за выполнением режима карантина. Сельским жителям пришлось отказаться и от коллективного посещения священных мест, участия в общественных молениях.

Вместе с тем люди стали достаточно активными в интернете, прежде всего в социальных сетях: например, ВКонтакте, Facebook, Одноклассники, Instagram. Авторы статьи активно пользовались методами виртуальной этнографии, поскольку провести полноценные полевые исследования было сложно. Опубликованные

на сегодняшний день несколько работ (например, Markham 2004; Нине 2008; Сергеева 2010), посвященных этнографическим исследованиям в цифровой среде, послужили нам базовым ориентиром. Основными источниками исследования стали различные посты удмуртов в социальных сетях, касающиеся нашей темы, онлайн интервью и общение с удмуртами из различных локальных групп, а также личные наблюдения авторов.

В настоящее время интернет благодаря своей доступности и все большей необходимости в жизни людей значительно повлиял на современную жизнь не только горожан, но и деревенских жителей. Самоизоляция сельского населения привела к тому, что все общественные праздники и обряды из реальности перешли в виртуальное пространство. Для того чтобы разнообразить досуг жителей поселений, сельские дома культуры, как и все другие учреждения культуры, одной из основных задач которых является проведение массовых мероприятий, в период пандемии тоже нашли новый формат работы: например, видеопубликации, сделанные специалистами учреждений культуры в виде различных акций, флешмобов, онлайн-концертов и т. д. В итоге, с одной стороны, люди обособились, с другой, – виртуальный мир стал способом объединения людей разных возрастов, статуса и профессий.

В целях защиты личных данных информантов в некоторых случаях сведения об источнике анонимизированы.

Традиционная культура удмуртов в интернете и в жизни

Различные посты в интернете условно можно разделить на несколько тематических блоков: подготовка к празднику, его проведение, ритуальные блюда, поздравления, информационные сообщения об обряде. По имеющимся интернет-материалам заметно, что одни удмурты-христиане в своих постах используют как христианскую, так и народную символику и терминологию обрядовой ситуации; у других, более активно исповедующих православие, дохристианские элементы встречаются редко или полностью отсутствуют. У практикующих традиционные удмуртские верования христианской символики не наблюдается.

Посты публиковались как на удмуртском языке, так и на русском языке. Кратко рассмотрим каждый тематический блок.

Подготовка к празднику

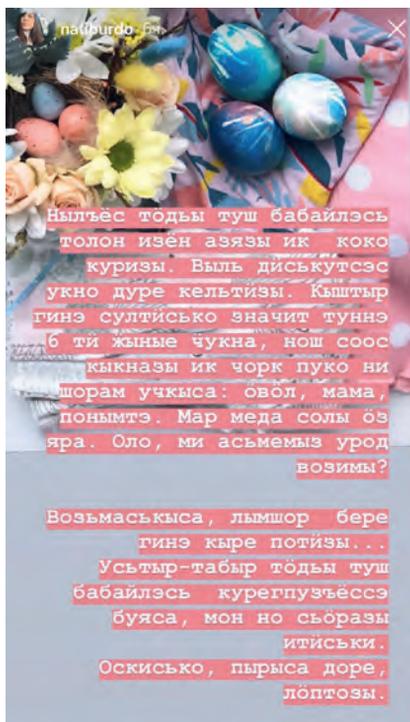
Поскольку самоизоляция дала возможность большего проведения времени дома и в интернете, люди стали выкладывать в различные социальные сети посты о том, как они готовятся к празднику. В основном выкладывали фотографии своих праздничных блюд и накрытого стола с подписями о готовности к обряду (пример 1). Делились также рецептами куличей, выкладывали крашенные и/или разукрашенные яйца. Один пост содержал сведения о выборе наряда к предстоящему обряду *Быдӟым нунал* (Великий день; пример 2). У одного представителя закамских удмуртов пост в Instagram был посвящен обычаю класть на подоконник для детей новую одежду, подарки и крашенные яйца, которые якобы на Великий день оставлял персонаж *Тӧдбы туш бабай* (Белобородый дедушка; пример 3). Кроме того, в Муниципальном образовании «Баграш-Бигринское» Малопургинского района Удмуртии в канун Пасхи была организована акция с хештегом *#окнаПасхи*, суть которой заключалась в том, чтобы в полночь поставить на подоконнике горящую лампаду и по желанию опубликовать фотографии во ВКонтакте с указанным хештегом (пример 4). Как отмечают организаторы, «цель этой акции – дать людям возможность поделиться с окружающими пасхальной радостью». Но из общего текста ясно, что объединение людей в одном действии – это попытка снять напряженное состояние. Заметим, что деревня Баграш-Бигра была закрыта в апреле на 16-дневный карантин в связи с выявлением у местной жительницы вируса COVID-19.

Проведение праздника

Как показывают материалы, люди нередко делились и тем, как они проводят праздник дома. Так, в своем посте Ирина Самигулова рассказывает, как она проводит обряд Великого дня, поздравляет с праздником и прикрепляет фотографии 2020 года (пример 5). Этот



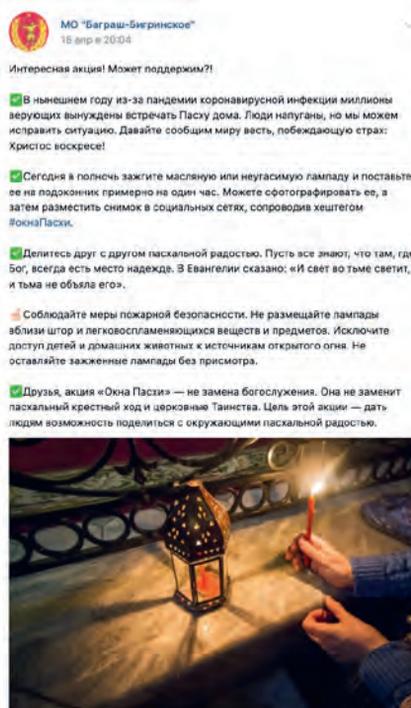
Пример 1. https://vk.com/feed?w=wall62160647_7686, 2020



Пример 3. <https://instagram.com/natiburdo?igshid=vakfekw744bk>, 2020



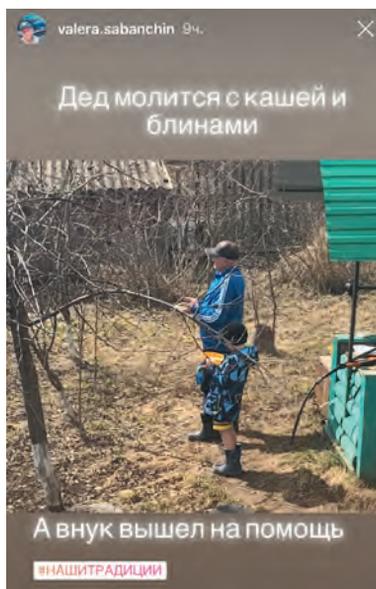
Пример 2. https://vk.com/feed?w=wall78392984_1912, 2020



Пример 4. https://vk.com/mobagrashbigra?w=wall-165541235_4326, 2020



Пример 5. https://vk.com/feed?w=wall22919365_12005, 2020



Пример 6. <https://instagram.com/valera.sabanchin?igshid=1prluiaho9jcu>, 2020

пост вызвал реакцию удмуртского жреца Анатолия Галиханова из деревни Алтаево Бураевского района Башкирии, который в комментариях пытался объяснить правила поведения и соблюдения ритуальных норм в этот день. В частности, служитель культа пишет, что в *Быдзын нунал* нужно обязательно принести воду из родника, держа коромысло с водой только на правом плече, и ни в коем случае эту воду не ставить на землю. Спиртное можно употреблять лишь после полудня, после совершения семейной молитвы и вкушения освященной каши. Пользователь Instagram Валера Сабанчин из деревни Малая Бальзуга Татышлинского района Башкирии опубликовал фото молитвенного обращения своего отца со своим сыном с хештегом *#нашитрадиции* (пример 6). Для того чтобы ситуация с самоизоляцией во время праздников не вышла из-под контроля, некоторым представителям районных бюджетных организаций необходимо было участвовать в рейдах. В качестве примера можно привести пост Натальи Антоновой,



Пример 7. https://vk.com/feed?w=wall187813714_2144, 2020



Пример 8. https://vk.com/feed?w=wall142962886_1592, 2020

начальника управления культуры Алнашского района Удмуртии (пример 7). По-видимому, не во всех деревнях удавалось сохранить меры по соблюдению карантина. По содержанию другого поста ВКонтакте понятно, что дети участвовали в сборе крашенных яиц и подарков на Пасху, поскольку традиция имела для автора важное межпоколенческое значение (пример 8). В группе удмуртскоязычной газеты Кукморского района Татарстана «*Вамыш*» (Шаг) ВКонтакте был проведен анонимный опрос по поводу обрядового сбора яиц: «*Туннэ нылпиосты потйзы-а курегнуз бичаны?*» (Вышли ли сегодня ваши дети собирать куриные яйца?). Предлагалось три варианта ответа: «*потйзы бускеле*» (вышли к соседям), «*өз потэ*» (не вышли), «*быдэс гуртэз ортчизы*» (обошли всю деревню). Результаты опроса были таковы: к соседям сходили – 22,5% (9 чел.), не участвовали в сборе яиц – 72,5% (29 чел.), обошли всю деревню всего 5% (2 чел.). В комментариях к опросу Владимир Жуков сообщил: несмотря на запрет чиновников, он с сыном сходил к соседям за яйцами, что

вызвало у некоторых подписчиков необдобрительную реакцию. Жительница деревни Варклед-Бодья Агрызского района Татарстана Наталья Матвеева опубликовала на своей странице ВКонтакте видеопоздравление с праздником *Быдзын нунал* (Великий день) и с исполнением вместе со своей матерью обрядового напева в честь праздника *Акашка (акашка гур)*. В 2017 году Николай Анисимов зафиксировал исполнение этого напева во время застолья родственников по патрилинейной группе (см. об этом: Toulouze & Anisimov 2018: 81). В культуре удмуртов исполнение обрядового напева или его фрагмента в рамках проведения ритуала является важным правилом как залог успешности сакральных действий и структурирования мифологического порядка мира. Вероятно, поэтому, несмотря на невыполнение традиционного сценария обряда, исполнение обрядовой песни послужило символом особого дня и его условным совершением.

Еще одним примером может послужить видео на странице ВКонтакте жительницы деревни Бобья-Уча Малопургинского района Удмуртии Ольги Сильвестровой, на котором ее свекровь Мария Николаевна Сильвестрова (род. 1938) исполняет «*Паска нерге ветлон гур*» (напев обхода [домов рода Мыняк (*Мыняк бёляк*)] на Пасху; пример 9). Название напева явно указывает на его функциональное значение, возможно, поэтому в условиях карантина в день Пасхи сноха просит свекровь исполнить обрядовый напев. На видео видно, что пожилая женщина исполняет песню за столом вместе с детьми, что уже символически выполняет функцию праздничного застолья. Поскольку напевы этого типа являются редким явлением и находятся на стадии угасания, считаем важным привести текст песни:

<i>Ар(ы)мись огпол лыктылз (й)ук</i>	Раз в год приходит ведь праздник
<i>Быдзын нунал юондыр,</i>	Великого дня,
<i>Ой(ы)долз но шул(ы)дыр(ы) карыса,</i>	Давайте да веселясь, исполняя
<i>кыр(ы)заса нукоме.</i>	песни, посидим.
<i>Ой(ы)долз но шул(ы)дыр(ы) карыса,</i>	Давайте да веселясь, исполняя
<i>кыр(ы)заса нукоме.</i>	песни, посидим.

«Осто гынэ» шу(в)имы ке, Инь(ы)мар кабыл(ы) мед кароз. Кырым(ы) тыр(ы) гынэ (й)асьмиёс, мусо гынэ кайёсы. Кырым(ы) тыр(ы) гынэ (й)асьмиёс, мусо гынэ кайёсы.	Как только скажем «Остэ» ² , пусть Иньмар ³ услышит. Нас [немного] всего в ладошку, любимые мои. Нас [немного] всего в ладошку, любимые мои.
Кизьылэм но ю-няньёсмы сйзьылозь мед кисьмалоз, Ужась гынэ адымиёслы тазалыкзэс мед сётоз. Ужась гынэ адымиёслы тазалыкзэс мед сётоз.	Посеянные да наши хлеба до осени пусть поспеют, Для трудящихся людей здоровья пусть [Бог] дарует. Для трудящихся людей здоровья пусть [Бог] дарует.
Ой, тау улэ, тау улэ (й)ук, мусо гынэ кайёсы, Талэсь но бон(ы) бадзынь(ы)ёссэ шодьтыса но(й) улэлэ. Талэсь но бон(ы) бадзынь(ы)ёссэ шодьтыса но улэлэ.	Ой, спасибо, спасибо ведь, миленькие мои, Больше этого [достатка] да находя живите. Больше этого [достатка] да находя живите.
Тау карыса (й)ум(ы) кошкиське, нош но вуомы (й)али, Тау карыса (й)ум(ы) кошкиське, нош но вуомы али.	Благодаря не уходим, снова да придем еще. Благодаря не уходим, снова да придем еще.

(Здесь и далее переводы с удмуртского наши. –

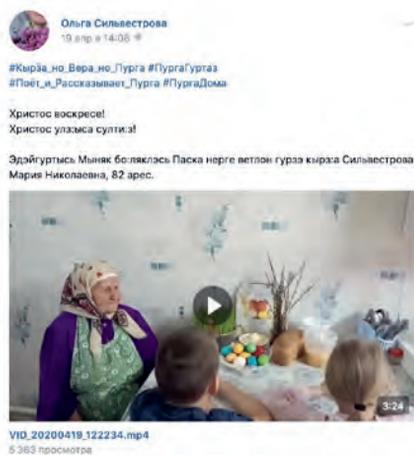
Н. А., Г. Г.; см. пример 9)

На странице Алнашского районного дома культуры «Алнашский РДК» был объявлен этномарафон «Даур шыкыс» (Сундук века), посвященный 100-летию государственности Удмуртии и отмеченный хештегами #культураУдмуртии #этомы #АлнашскийРДК #сидимдома #100летУдмуртия. Целью проекта организаторы называли «формирование повышенного интереса к традициям и обычаям удмуртского народа, сохранение нематериального культурного наследия» (https://vk.com/alnashiclub145006838?w=wall-145006838_2653 – 21.05.2020). Первая рубрика этномарафона была объявлена как «Анай-атай гурьёсмы» (Напевы

наших отцов-матерей), где предлагалось записать обрядовые напевы праздников *Быдзым нунал*, *Акашка*, *восьнерге*, бытующие в семье, роду или деревне. К посту были прикреплены десять домашних видео исполнения ритуальных напевов. Большая часть участников – уроженцы Алнашского района Удмуртии, одно видео было снято в селе Вязовка Татышлинского района Башкирии.

От информантов поступили также сообщения о том, что в одном из удмуртских поселений Татарстана, несмотря на карантин, ежегодная традиция весеннего цикла обрядов не была нарушена. Обряды прошли согласно установленным канонам и при участии практически всех жителей деревни. В связи с самоизоляцией на празднике не смогли присутствовать лишь те бывшие сельчане, которые уехали в другие районы и города и в деревне уже постоянно не живут. Решение о проведении было принято большинством односельчан. Вот что нам сказала одна информантка, подразумевая употребление алкоголя: «Мы же от коронавируса дезинфекцию делаем» (аноним, устное сообщение, 2020). Надо отметить, что здесь традиция никогда не прерывалась, даже во время официального атеизма и гонений на религию. Более того, учеными конца XIX – начала XX века отмечалось, что отдельная группа удмуртов в Татарстане ревностно соблюдает и сохраняет свои обычаи. В данном случае упрямство в соблюдении своих религиозных традиций даже в ситуации всемирной пандемии кажется вполне понятным.

В непростых обстоятельствах оказались и православные удмурты. В связи с коронавирусом прихожанам и паломникам было запрещено посещение храмов (пример 10), вместо этого им было предложено смотреть прямую трансляцию богослужения. Кроме того, опасная ситуация с COVID-19, затронувшая весь мир, стала поводом для наращивания тревожных и волнительных настроений по поводу снисхождения благодатного огня в Иерусалиме. Считалось, что если огонь не снизойдет на землю, это будет означать начало конца времен. Многие СМИ, блогеры и пользователи интернета говорили о возможности наступления конца света, что создавало еще большее паническое и тревожное настроение населения. Богослужения в храмах все равно проводились, но при участии небольшого числа людей: священники, певчие, помощники. Так,



Пример 9. https://vk.com/id161457323?w=wall161457323_550, 2020



Пример 10. https://vk.com/myudm?w=wall-25185834_24314, 2020

в удмуртском приходе Ижевска певчие могли посетить храм для участия в богослужениях (устное сообщение Ирины Пчеловодовой, 2020). Службы в храмах транслировались по телевидению и в социальных сетях. Например, из поста Галины Шушаковой ясно, что проведение удмуртского богослужения имеет важное значение, за это она благодарит отца Павла и отца Михаила, а также певчих (пример 11). Во время пасхального богослужения некоторые стояли дома перед телевизором, зажигали свечи и молились, как будто присутствовали в храме во время службы. Другие консультировались со священнослужителями и, в зависимости от своих обстоятельств, молились наедине или вместе с семьей. Многие в своих молитвах просили защиты от опасного бедствия. Однако эти вынужденные условия, как отмечают информанты, не принесли особой радости и ощущения торжественности от празднования Пасхи. Возможно, это было связано с отменой коллективного участия в празднике, отсутствием духовного единения во время важного события, невозможностью присутствовать в храме. Предпасхальные и постпасхальные дни в православии считаются великими днями, поэтому и богослужения в эти дни для прихожан являются особенными. Из-за запрета на посещения храма многие

верующие удмурты пытались найти способы передачи записок «о здравии» и «об упокоении», чтобы они зачитывались священниками во время литургии: например, те, кто был лично знаком с отцом Павлом, напрямую звонили ему; другие передавали через певчих. В целом особенности удмуртских богослужений имеют много схожего с церемониальной практикой в других регионах России (см., например, Солдатов 2020; Kuznetsova 2020; Radchenko 2020).

В особые условия проведения было включено также отправление весенних поминок *Тулыс кисьтон*, которые, как правило, проводятся через неделю после празднования *Быдӟым нунал*. В рамки весенних поминок включено также посещение кладбища на 9 мая. Изначально этот день был посвящен поминовению погибших во время Великой Отечественной войны, а впоследствии он стал днем поминовения всех умерших. Как и в случае празднования Пасхи, не разрешалось проводить поминки при участии большого количества людей, а также посещать кладбище. В связи с этим в некоторых традициях, где еще бытует обрядовое посещение домов родственниками, весенние поминки провели при участии лишь самых близких (пример 12). В другом случае поминки проводили в семейном кругу. По сообщениям информантов, в одном из районов Башкортостана возник парадокс: несмотря на упомянутые запреты было предписано выйти на субботник для уборки местных кладбищ. Однако по словам информантов, большая часть людей также участвовала в традиционном поминальном посещении кладбища: «На кладбище как на Сабантуе⁴ было» (аноним, устное сообщение, 2020). В некоторых случаях оставили без внимания меры безопасности и исключения близкого контакта: например, по традиции, поминая своих умерших, угощали друг друга из одной рюмки, у многих не было масок (аноним, устное сообщение, 2020). Также на весенние поминки и 9 мая приезжали уехавшие в другие районы и города односельчане, чтобы навестить своих покойных предков. Здесь нужно отметить, что в некоторых местностях (например, в Ижевске) к указанному времени уже не было сильного ужесточения и специального предупреждения о запрете посещать кладбища, однако опасность заражения сохранялась. Поминая своих умерших, люди просили также

Христос кулямьса улызъса султиз! Тау, Инмарлы, удмурт служба мына! Тау, отец Павеллы, отец Михаиллы, чирдисьёслы!!! Тазалык Тилледлы! 🙏!

Удмурт черк/Удмуртские службы/Udmurt church

18 апр. 2020 в 23:19
Христос кулямьса улызъса султиз!
Христос Воскресе!



Екатерина Шакирова

2 мая в 15:10



Пример 11. https://vk.com/feed?w=wall55651469_1753, 2020

Пример 12. https://vk.com/shaislamova15?w=wall160459663_7557, 2020

уберечь их от распространяющейся вирусной инфекции. Более того, как сообщили информанты, в одном из районов Удмуртии на похороны собралось немалое количество людей, чтобы проводить в последний путь в одном случае покойную женщину, в другом покойного мужчину. При этом никто из участников похорон не чувствовал серьезной опасности заболеть, традиция была сильнее новообъявленных ограничений. Приведенные примеры показывают особое отношение к умершим предкам и устойчивое сохранение веры в их помощь и покровительство. Как отмечают информанты, весенние поминки и 9 мая считаются праздником умерших, которые ожидают своих живых родственников. Считается, что несоблюдение самых простых обрядовых действий (не навещать могилы умерших родственников или не поминать их) может повлечь за собой различные неприятности.

Поздравления

Во многих постах публиковались поздравления с праздником как на удмуртском, так и на русском языке, иногда с различными хештегами, отражающими содержание сообщения: например, #будзынал #великтэм #пасха. Некоторые содержат короткое поздравление, другие развернутые с различными пожеланиями, нередко это защита и отвращение от болезни. Приведем несколько примеров:

Будзыналэн!!! Та нитрес курегнуз кадь, тыр но чыж-чыж мед луоз улонды!!! Вань шуг секытёс палэнтй мед ортчозы коркаостэс.

Со светлой Пасхой Вас!!! Пусть ваша жизнь будет такой же здоровой, насыщенной как это праздничное яйцо!!! Пусть все несчастья и беды обойдут Вас стороной!⁵ (пример 13)

ХРИСТОС УЛЪЫСА СУЛТЭМ! ЗЭМ НО УЛЪЫСА СУЛТЭМ! ЮГЫТ АКАШКА НУНАЛЭН ТИЛЕДЫЗ! АРМЫ КАПЧИЕН, ШУЛДЫР УЖЪЁСЫН МЕД ОРТЧОЗ! ТАЗАЛЫК, ТУПАСА УЛОН, ШУДБУР, КАНЬЫЛЛЫК МЕД ЛУОЗ КОТЬКУД КОРКАН!

Христос воскрес! Воистину да воскрес! Со светлым днем Акашки вас! Наш год легко, с радостными работами пусть пройдет! Здоровья, мира, счастья, легкость пусть будет в каждом доме! (https://instagram.com/ymia_library?igshid=torhnvtvzvzv; 20.04.2020).

Ваньдэсты Быдзым Паскаен! Котькуд семьяе мед пыроз Яратон, Тазалык, Шудбур, вань висенёс палэнэти мед кошкозы! Чагыр инбам но яркыт шунды котьку мед луоз!

Всех с Великой Пасхой! В каждую семью пусть проникнут Любовь, Здоровье, Счастье, все болезни стороной пусть обойдут! Голубое небо и яркое солнце пусть будут всегда! (https://vk.com/feed?w=wall251706873_893; 19.04.2020).

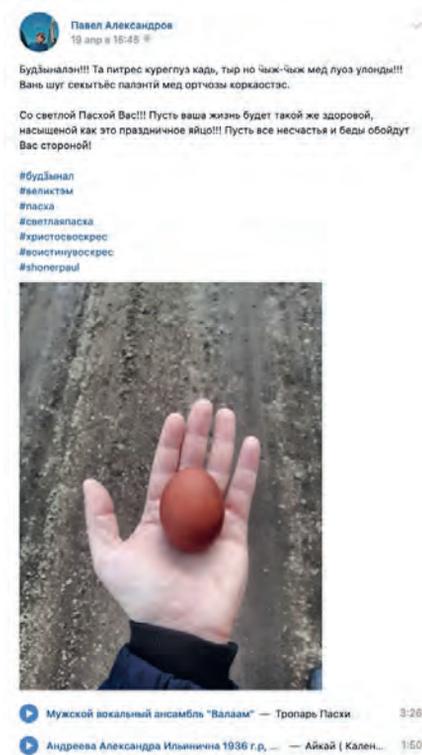
Жечкыласьком Быдзым нуналэн! Великтэмен! Акашкаен! Быдзыналэн! Сюлэмжёмес мед шунтоз жечезлы оскон! Уте асьтэды, котырысь адымиостэс, эн ыштэ саклыкэтэс! Тазалыко луэ!!!

Поздравляем с Великим днем! С Великим днем! С Акашкой! С Великим днем! Наши сердца пусть согревает вера в добро! Берегите себя, близких людей, не теряйте бдительности! Будьте здоровы! (пример 14).

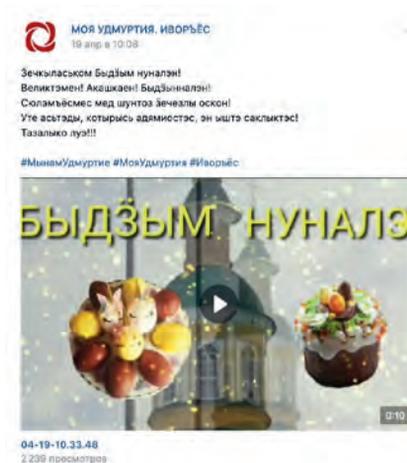
Как жаль, что мой кулич не подарить, яйцо по интернету не отправить... Осталось лишь «ХРИСТОС ВОСКРЕС!» сказать и луч тепла в душе у вас оставить!!! Со светлым праздником Пасхи, друзья! (пример 15).

Югыт Пасхаен! Быдзынналэн! Ваньмыз умой мед луоз!

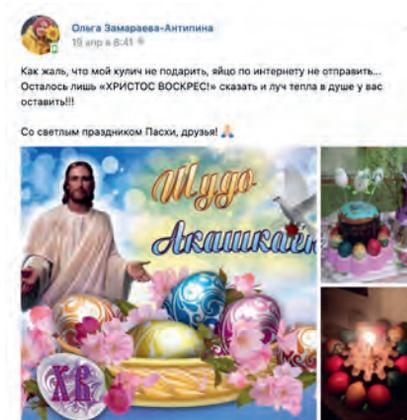
Со светлой Пасхой! С Великим днем! Пусть все будет хорошо! (https://vk.com/feed?w=wall10544255_2116; 19.04.2020).



Пример 13. https://vk.com/shonerpaul?w=wall44496167_8688, 2020



Пример 14. https://vk.com/myudm?w=wall-25185834_24321, 2020



Пример 15. https://vk.com/id455362247?w=wall455362247_1418, 2020

Жечкыласьком Акашкаен!

Чылкыт малпантёсын

Тырмытом улонмес.

Жечезлы осконэн

Юнматом сюлэммес.

Поздравляем с Акашкой!

Чистыми мыслями

Наполним нашу жизнь.

С верой в добро

Укрепим наши сердца.

(пример 16)



Пример 16. https://vk.com/feed?w=wall128050325_1070, 2020

Удмуртский жрец Анатолий Галиханов на своей стене ВКонтакте опубликовал даже молитвенные тексты: одна молитва за род, к которому прикреплено фото летнего моления в священной роще, другая – в честь праздника *Быдзыннал* (Великий день), к которому прикреплены фото табаней⁶ (как важное блюдо ритуала) – и сохранившуюся с 1973 года аудиозапись молитвы жреца Ислама Арманшина:

ШУДО БУРО МЕД ЛУОЗ БЫДЪЫНАЛМЫ!!! Тани нош улон сюрэслэсьлэсь ог зоззэ орчим. Куриськеммёсмь Инмар Бабыйкаймь доры мед вуоз. Куриськеммэс кабыл мед кароз, мед басьтоз. Омин!

Счастливым пусть будет наш Великий день! Вот и снова прошли один период дороги жизни. Пусть наши молитвы донесутся до нашего Старца Инмара. Пусть услышит, примет наши молитвы. Аминь! (https://vk.com/id82757120?w=wall82757120_1447; 25.04.2020)

ВЫЖЫ ПОННА КУРИСЬКОН

Югыт но мусо Инмаре-Кылчинэ,
 Азьпалан улонын милемлы Тон юртгы!
 Выжымес шудбурен, зечлыкен юнматы.
 Кутскем ужъёмес пумозяз вуттыны
 Кужымдэ но визьдэ сёты Тон, Инмаре!
 Янгыш сюрэслэсь уты Тон выжымес,
 Азвесь кенерен котырты дышмонлэсь.

Через", кыльдээз" тузонэн Тон пазыгы,
Андан-азвесен тазалык Тон сёты,
Мамык кыныд вешалля нылпимес,
Югыт Шундыен шунты та улонмес!
Ванен но бурен, тыр шудэн но ёечен,
Гид тырос пудоен, бакча емышен,
Нянен но вöен, мушен-чечыен,
Нылын но пиен, семьяен, туганэн,
Калыкен огкылысь улондэ сёты Тон,
Инмаре!
Кабыл но басьты куреммес милесьтым,
Югыт но мусо, Инмаре-Кылчинэ!
Омин! Омин! Омин!

МОЛИТВА ЗА РОД

Светлый и милый мой Инмар-Творец,
В будущем Ты нам помоги!
Наш род счастьем, добром укрепи.
Начатые работы до завершения привести
Силы и ума дай, Ты мой Инмар!
От ложного пути сохрани Ты наш род,
Серебряной оградой окружи от врага.
Болезнь, заразу Ты пылью развей,
[Словно] сталь-серебро здоровья Ты дай,
Нежной рукой гладь наших детей,
Светлым Солнцем согрей нашу жизнь!
Достатком, полным счастьем и добром,
Полный хлев скотом, овощами,
Хлебом и маслом, пчелами-медом,
Дочерьями и сыновьями, семьей, родней,
В согласии с народом жизни Ты дай,
мой Инмар!
Прими да наши молитвы,
Светлый и милый мой Инмар-Ангел!
Аминь! Аминь! Аминь!

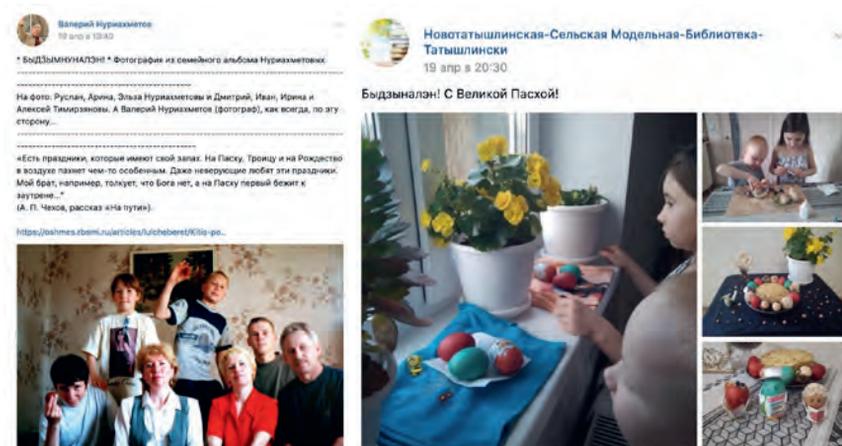
(https://vk.com/id82757120?w=wall82757120_1440; 25.04.2020)

Валерий Нуриахметов на стене ВКонтакте вместе с поздравлением опубликовал фото из семейного архива, на котором дети демонстрируют крашеные куриные яйца (пример 17). Данный пример показывает обращение к семейному альбому как хранителю семейной истории, а также виртуальное обращение к семье, важность эмоционального единства родных в моменты праздников, которых они были лишены из-за самоизоляции.

Свои посты с поздравлениями выкладывают также общественные учреждения, общественные деятели, которые акцентируют внимание на необходимости находиться дома в самоизоляции и соблюдать профилактические меры. Отдельное значение в подобных постах уделяется иллюстрациям и фотографиям, где особо можно выделить фото с праздничным столом и его оформлением, ритуальными блюдами, различными атрибутами, символизирующими праздник (например, верба, свеча, цветы, у закамских удмуртов новая одежда для детей; пример 18).

Разъяснительные сообщения

В указанный период в социальных сетях можно было заметить также посты с разъяснениями, что нужно делать во время того или иного праздника, какие действия выполнять или, напротив, что запрещается, какие блюда готовить и пр. Например, удмуртский жрец Анатолий Галиханов в своем посте ВКонтакте описывает традиционное празднование *Быдзыннал* (Великий день; пример 19). Он пишет, что сначала в гости приглашали родственники, живущие в части деревни, располагающейся в стороне низовья реки⁷; *Быдзыннал келян* (Проводы Великого дня): гостевали уже у родственников, чей дом в деревне расположен в стороне верховья реки; непременно блюдом этих обрядов была каша с гусиным мясом. Отмечается также, что во время поминок на горячий суп приглашаются родственники, дом которых находится в стороне верховья реки, и далее посещаются дома других по направлению к низовью реки. В социальной сети ВКонтакте в группе газеты Кукморского района Татарстана «*Вамыш*» (Шаг) вместе с фотографией крашеных яиц опубликовано небольшое сообщение о действиях,



Пример 17. https://vk.com/feed?w=wall135609259_99037, 2020

Пример 18. https://vk.com/feed?w=wall262345748_1048, 2020

выполняемых во время праздника *Быдӱымнал*, *Акашка* (пример 20). Знаток удмуртских традиций, жена жреца деревни Арибашево Татышлинского района Башкортостана Лилия Гараева опубликовала в общественно-политической и культурно-просветительской газете удмуртов Республики Башкортостан «*Ошмес*» (Родник) статью «*Вӱсь орчмытон эсэпӱс*» (Правила проведения моления), где писала о запрете участия большого количества людей в традиционных летних молениях закамских удмуртов и сообщала читателям о важности соблюдения правил поведения на молении и «дресс-коде» во время посещения обрядовой церемонии (Гараева 2020: 2).

COVID-19 и традиционные летние моления закамских удмуртов

Закамские удмурты – особая этнографическая группа периферийных удмуртов, избежавшая христианизации и практикующая до настоящих дней свою религию. В 2020 году в особых условиях прошли традиционные летние моления закамских удмуртов. К примеру, в Татышлинском районе Башкортостана в период карантина среди населения обсуждалась возможность



Пример 19. https://vk.com/feed?w=wall82757120_1445, 2020



Пример 20. https://vk.com/vamysh_kukmor?w=wall-108797331_3361, 2020

онлайн-трансляции моления через интернет, как это было организовано для служб в православных храмах или, например, для традиционных молений марийцев (Агавайрем-онлайн 2020). Однако трансляции удмуртских молений не состоялись. В этом же районе в Новотатышлинском (удм. Вильгуртском) ритуальном кусте⁸ совет жрецов и старейшин предварительно обсудил условия проведения молений с главой сельского поселения Новотатышлинского сельсовета. Глава дал указания, чтобы участники моления пользовались защитными масками и соблюдали меры предосторожности. Организаторы моления были проинформированы, что во время церемонии может быть проверка. Планировалось, что в обрядовом мероприятии примут участие лишь жрецы и несколько помощников, будут проведены деревенские моления *Гурт/-эн вӧсь*, но не будет проводиться коллективное моление с участием нескольких окружных деревень – *Мӧр вӧсь* (моление округой; см. Байдуллина 2020). Далее на нескольких примерах, согласно данным информации из интернета и онлайн-интервью, кратко рассмотрим особенности проведения молений закамских удмуртов в условиях COVID-19.

В селе Уразгильды Татышлинского района Башкортостана *Гуртэн вӧсь* (моление деревней) провели 4 июня в четверг, хотя традиционно моления совершаются в пятницу. Информанты объясняли это тем, что моление необходимо провести до полнолуния, то есть в четверг, поскольку полнолуние выпадало на пятницу. За два дня до моления специально назначенные люди (девять женщин) собирали у жителей села деньги для моления *вӧсь дун* и крупу для каши, но с обязательным соблюдением мер защиты – в защитных масках и перчатках (фото 1). За день до церемонии была организована уборка и подготовка священного места к предстоящему молению. Сам ритуал начался в четверг в 8 часов утра. В этом году в молении приняли участие жрец (*куриськись*), мужчины-помощники и несколько женщин-помощниц, моющие внутренности жертвенного животного. Смотрящий за священным местом (*вӧсь кузё*) раздавал участникам церемонии защитные маски. В своих молитвах как жрец, так и участники церемонии испрашивали также защиты от опасной болезни, захватившей мир. После завершения моления несколько участников за оградой священного места угощались кумышкой. Другим жителям села участвовать в молении на священном месте было запрещено. Свою порцию освященной каши они получили лишь вечером после завершения моления, примерно после 16–17 часов. Вечером этого же дня каждая семья, собравшись за одним столом, с молитвенным обращением к богам отведала освященной каши (устное сообщение, аноним, 2020).

В деревне Малая Бальзуга Татышлинского района Башкортостана в молении *Гурт вӧсь* также участвовали лишь жрец и несколько помощников. Если раньше крупу для моления собирали дети, в этом году крупу и деньги для моления *вӧсь дун* собирали семеро взрослых помощников. Само моление прошло в пятницу. В отличие от предыдущего примера местный жрец прислушался к совету знатока удмуртских традиций Лилии Гараевой из деревни Арибашево, ссылаясь на то, что полнолуние начиналось лишь с вечера пятницы на субботу. Этому же примеру последовали жрецы села Новые Татышлы, которые провели моление в пятницу. После завершения моления освященную кашу привезли в деревню и семеро помощников раздавали ее односельчанам. В прошлые годы



Фото 1. Сбор денег для моления
вось дун и крупы. Село Уразгильды
Татышлинского района Башкирии.
Фото Анны Байдуллиной, 2 июня
2020



Фото 2. Молитвенное обращение
жреца Ралифа Гараева. Село
Уразгильды Татышлинского
района Башкирии. Фото Анны
Байдуллиной, 4 июня 2020

ритуальное блюдо люди получали непосредственно на священном месте (устное сообщение, аноним, 2020).

В деревне Асавка соседнего Балтачевского района Башкирии прошли практически все установленные традицией летние моления – *Гурт вось* и *Мөр вось*. По словам жреца, в этом году не смогли провести лишь моление в честь божества земли *Му Кылчина* из-за того, что в деревне не нашлось подходящей жертвы – барана/овцы черной масти. По сведениям жреца, перед молениями он звонил жрецам Татышлинского района и консультировался с ними, как они планируют провести моления в нынешних условиях. В итоге он принял решение провести все моления, но с использованием средств индивидуальной защиты и дезинфицирования (маски, перчатки, спиртовой раствор). Моление посетили лишь те односельчане, которые изъявили желание, в основном люди прек-



*Фото 3. Участники моления Гуртэн вöсь. Село Уразгильды
Татышлинского района Башкирии. Фото Анны Байдуллиной, 4 июня 2020*

лонного возраста. Любопытно, что живущие в этой деревне татары поддерживают моление удмуртов, жертвуя деньги для него. В этом году деньги пожертвовали несколько татарских семей. В своей молитве жрец просил также о помощи в защите от болезней, имея в виду пандемию 2020 года. Он вместе с двумя старейшинами молился на коленях, освятил кашу, которую потом раздали всем присутствующим. Мужчина отметил, что во время объявления карантина по улицам деревни участковый полицейский ездил на машине и через громкоговоритель объявлял местным жителям о запрете для пожилых людей находиться на улице. После проведения моления *Гурт вöсь* была опубликована небольшая информационная статья в газете удмуртов Башкортостана «*Ошмес*» (Родник) с заглавием «*Вöсяськемзы кабыл мед луоз*» (Их моления пусть будут услышаны/приняты [Богом]; Кирьянова 2020). В статье сообщаются



Фото 4. Участники
моления в деревне
Асавка Балтачевского
района Башкирии.
Фото Виктории
Кирияновой, 2020

особенности проведения моления, подчеркивается небольшое количество участников и выражается надежда, что, несмотря на сложившуюся ситуацию, *Инмар-Кылчин* услышит/примет молитвы сельчан.

Песни и частушки про коронавирус и самоизоляцию

В этот период в удмуртской культуре возникло любопытное явление: люди стали сочинять песни и частушки на тему коронавируса и самоизоляции. Известно, что в фольклоре любого народа шуточная песня и частушка относятся к лирическому роду поэзии, поэтому их главное назначение не в описании каких-либо событий, а в выражении отношения к ним, в передаче чувств, мыслей, настроений. Из сообщений видно, что текст песен, как правило,



Фото 5. Приготовление ритуальной каши в деревне Асавка Балтачевского района Башкирии. Фото Виктории Кирьяновой, 2020

авторский, а музыка может быть как народной, так и авторской. Сочинение музыкальных текстов на актуальную тему приобрело широкий масштаб (см., например, Частушки от Кузьмича 2020; Частушки про коронавирус 2020; Итоги конкурса 2020; Итальянец сочинил 2020; Muusikavideo 2020; Каха клип 2020). Интересные примеры удалось обнаружить и в современной культуре удмуртов. Приведем имеющиеся в нашем распоряжении тексты песен.

*Везде кипиш, везде шок,
Киттокын но тоже шок.
Та вирусэз маин виёд,
Рецептсэ кытысь шедьтод?
Та вирусэз маин виёд,
Рецептсэ кытысь шедьтод?*

Везде кипиш, везде шок,
И в Китае тоже шок.
Чем же убить этот вирус,
Откуда найти рецепт?
Чем же убить этот вирус,
Откуда найти рецепт?

Ураме потса учки вал,
Огкин но өвёл, паймод!
Доре прыса киме миськи,
Курыт вуэн чушиськи.
Доре прыса киме миськи,
Курыт вуэн чушиськи.

Сиса адзем вал чеснок,
Зыныз потэ, ой, чоньдод!
Собере нош курыт вуэн
Чыртыме гылтй кык пол.
Собере нош курыт вуэн
Чыртыме гылтй кык пол.

Кытын чырты, отын гылён,
Кошкиз, кошкиз гань-гань!
Вот табере мон валай,
Айбат «дару» принимай!
Вот табере мон валай,
Айбат «дару» принимай!

Ужтэмлэсь уж луоз али –
Вина пöзьтыны пуктй.
Ужтэмлэсь уж луоз али –
Вина пöзьтыны пуктй.
Гажано туган-еишёсын

Юны мед гожтоз али.
Гажано туган-еишёсын
Юны мед гожтоз али.

Ай, три-дари та-там,
Вай, три-дари та-там.
Ай, три-дари та-там,
Вай, три-дари та-там.

Вышла на улицу да посмотреть,
Нет никого, удивисься!
Пришла домой, помыла руки,
И вытерла их «горькой».
Вошла домой, помыла руки,
И вытерла их «горькой».

Пробовала я есть чеснок,
Запашок такой, ой, сдохнешь!
Потом снова я «горькой»
Дважды горло полоскала.
Потом снова я «горькой»
Дважды горло полоскала.

Где вот шея, там и горло,
Пошло, пошло мягонько!
Вот теперь я поняла,
Хорошее «лекарство» принимай!
Вот теперь я поняла,
Хорошее «лекарство» принимай!

(Анонимный исполнитель, Башкортостан, 2020)

От безделья будет работа –
Поставила вариться кумышку.
От безделья будет работа –
Поставила вариться кумышку.
С уважаемыми родственниками-
друзьями
Пусть будет суждено праздновать.
С уважаемыми родственниками-
друзьями
Пусть будет суждено праздновать.

Ай, три-дари та-там,
Вай, три-дари та-там.
Ай, три-дари та-там,
Вай, три-дари та-там.

«Коронавирус» шуыса
 Доръёсамы пукиськом.
 «Коронавирус» шуыса
 Доръёсамы пукиськом.
 Оскисько черъёс ортчыса,
 Жоген чошен пумиськом.
 Оскисько черъёс ортчыса,
 Жоген чошен пумиськом.

Ай, три-дари та-там,
 Вай, три-дари та-там.
 Ай, три-дари та-там,
 Вай, три-дари та-там.

Тазалык, шудбур сйзьыса,
 Чаркамес шукком али.
 Тазалык, шудбур сйзьыса,
 Чаркамес шукком али.
 Пуком удмурт гур кисьтыса,

Эктыса но шудыса.
 Пуком удмурт гур кисьтыса,

Эктыса но шудыса.

Ай, три-дари та-там,
 Вай, три-дари та-там.
 Ай, три-дари та-там,
 Вай, три-дари та-там.

Ой, эсьмаса, эсьмаса,
 Сйзьыл палэзь кисьмаса.
 Ой, эсьмаса, эсьмаса,
 Сйзьыл палэзь кисьмаса.
 Лыктэлэ вал тй, ешъёсы,
 Чошен юом эсьмаса.
 Лыктэлэ вал тй, ешъёсы,
 Чошен юом эсьмаса.

«Коронавирус» говоря,
 Сидим по своим домам.
 «Коронавирус» говоря,
 Сидим по своим домам.
 Верю, как пройдет болезнь,
 Скоро вместе встретимся.
 Верю, как пройдет болезнь,
 Скоро вместе встретимся.

Ай, три-дари та-там,
 Вай, три-дари та-там.
 Ай, три-дари та-там,
 Вай, три-дари та-там.

Здоровья, счастья желая,
 Чокнемся нашими чарками.
 Здоровья, счастья желая,
 Чокнемся нашими чарками.
 Удмуртскую мелодию исполняя,

посидим,

Танцую да играя.
 Удмуртскую мелодию исполняя,

посидим,

Танцую да играя.

Ай, три-дари та-там,
 Вай, три-дари та-там.
 Ай, три-дари та-там,
 Вай, три-дари та-там.

Эх, да бы, хотя бы
 Со зреющей рябиной осенью бы.
 Эх, да бы, хотя бы
 Со зреющей рябиной осенью бы.
 Пришли бы вы, друзья,
 Вместе отпраздновали бы.
 Пришли бы вы, друзья,
 Вместе отпраздновали бы.

Ай, три-дари та-там,
 Вай, три-дари та-там.
 Ай, три-дари та-там,
 Вай, три-дари та-там.
 Лыктэлэ вал тй, ешгёсы,
 Чошен юом эсьмаса.
 Лыктэлэ вал тй, ешгёсы,
 Чошен юом эсьмаса.
 Короновирусэз вормыса!

Ай, три-дари та-там,
 Вай, три-дари та-там.
 Ай, три-дари та-там,
 Вай, три-дари та-там.
 Пришли бы вы, друзья,
 Вместе отпраздновали бы.
 Пришли бы вы, друзья,
 Вместе отпраздновали бы.
 Победив коронавирус!

(Исполнитель Минлиаскарова Ирина 1959 г. р.,
 село Старокальмиярово Татышлинский район,
 Башкортостан, 2020)

Мар пукиськод али дорад?
 Мар карыса кыллиськод?
 «Коронавирус» шуыса,
 «Коронавирус» шуыса,
 Пумиськытэк кыллиськом.

Чего сидишь ты дома?
 Чем ты занимаешься?
 «Коронавирус» говоря,
 «Коронавирус» говоря,
 Не встречаемся, живем.

Мон азбаре потай али,
 Юрт котырез тазартыны.
 Мон азбаре потай али,
 Юрт котырез тазартыны.
 Курег басьтыса шашлык лэсьтй,
 Настроениез жутыны.
 Курег басьтыса шашлык лэсьтй,
 Настроениез жутыны.

Выходила я вот во двор
 Вокруг дома прибираться.
 Выходила я вот во двор
 Вокруг дома прибираться.
 Купила я курицу и сделала шашлык,
 [Чтобы] настроение поднять.
 Купила я курицу и сделала шашлык,
 [Чтобы] настроение поднять.

(Аноним, город Чернушка,
 Пермский край, 2020)

Вирус вуэм Алнаше!
 Вирус вуэм Алнаше,
 Калык урамьсы ыше.
 Ветло урамтй «эшгёс»,
 Ваньзэс улляло соос.
 Вася бертыны потэм,

Вирус дошел до Алнашей!
 Вирус дошел до Алнашей,
 Людей на улицах не стало.
 Ходят по улице «друзья»,
 Всех прогоняют они.
 Вася выехал домой,

Алнаш пала ни вуэм,
 Дугдытэм сое патруль,
 Поворачивай, пе, руль.
 «Едь туда, откуда сам»,
 Но пырон сюрес ворсам.
 «Как же так?» – шуэ Васи,
 «Я же местный Ёатча пи».

«Как же так?» – шуэ Васи,
 «Я же местный Ёатча пи.
 Лэзе тий монэ гуртам,
 Сю манет за это дам».
 «Уксёдэ тон ват бордад,
 Со уксен ветлы в продмаг,
 Ну, а маска ке кузьмад,
 Может, ми лэзём гуртад».
 Василэн синмыз долказ,
 Дас маска бардачоказ,
 «Мелэ, ваньзэ сётйсько,
 Тйледлы мон оскисько».
 Баш на баш ужа Алнаш,
 Васи тот ещё торгаш,
 Со тодэ таре секрет,
 Кыче ценится манет.
 Со тодэ таре секрет,
 Кыче ценится манет.
 Кызы можно бертыны,
 Алнаше но пырыны.
 Алнаше но пырыны.

К Алнашам уже подъехал,
 Остановил его патруль,
 Поворачивай, мол, руль.
 «Езжай туда, откуда сам»,
 И перекрыл дорогу.
 «Как же так?» – говорит Вася,
 «Я же местный парень из Варзи-Ятчей».

«Как же так?» – говорит Вася,
 «Я же местный парень из Варзи-Ятчей.
 Отпустите вы меня домой,
 Сто рублей за это дам».
 «Свои деньги оставь себе,
 С деньгами этими сходи в продмаг,
 Ну, а если маску нам подаришь,
 Может, и [тебя] домой отпустим».
 Вася смотрит удивленно,
 Десять масок в его бардачке,
 «Возьмите, все отдаю,
 Вам я доверяю».
 Баш на баш работают Алнаши,
 Вася тот еще торгаш,
 Теперь знает он секрет,
 Как рубль ценится.
 Теперь знает он секрет,
 Как рубль ценится.
 Как можно домой вернуться,
 И в Алнаши да заехать.
 И в Алнаши да заехать.

(Еще раз про 2020)

Следующий пример связан с инициативой проекта «Эктоника» (от существительного *эктон* ‘танец, пляска’). Резидент проекта молодой поэт Богдан Анфиногенов сочинил удмуртско-русский текст, а Владислав Горжак на основе свадебной мелодии завятских удмуртов сочинил аранжировку. Результатом послужила запись песни и съемка клипа на песню «Брысь отсюда, коронавирус / Кош татысь, коронавирус» при участии известных людей Удмуртии и

всех желающих принять участие в акции (Эктоника 2020). Клип отмечен хештегами #ЛучшеДома, #ДорынУмойгес (дома лучше), #ОставайтесьДома, #КоронаВирус, #МояУдмуртия, #КылзэДорын (слушайте дома), #StayAtHome, #Удмурты, #Удмуртия.

Я сижу на карантине,
Я сижу на карантине,
Убираться нет уж силы,
Нет уж силы!
Укно миськи, выж но миськи,
Оти миськи, тати миськи,
Нош ик куать час бере сиськи,
Куать час бере!

Астэ ачид нимаз висъян,
Астэ ачид нимаз висъян,
Карантин та акыльтійз ни,
Карантин та!
Кош татысь, коронавирус,
Кош татысь, коронавирус,
Эн ветлы татій тон, изьвер!
Эн, эн ветлы!

Ой, ты, порушка-пораня,
Ой, ты, эктоника родная,
Зачем я опять встал рано,
Очень рано!
Я за то люблю диваны,
Ой, я за то люблю диваны,
Поваляться с книжкой славно,
Можно славно!

Астэ ачид нимаз висъян,
Астэ ачид нимаз висъян,
Карантин та акыльтійз ни,
Карантин та!
Кош татысь, коронавирус,
Кош татысь, коронавирус,

Я сижу на карантине,
Я сижу на карантине,
Убираться нет уж силы,
Нет уж силы!
Окно помыл я, полы помыл,
Там помыл я, здесь помыл,
Снова после шести часов поел,
После шести часов!

Самоизоляция,
Самоизоляция,
Этот карантин надоел уже,
Этот карантин!
Уходи отсюда, коронавирус,
Уходи отсюда, коронавирус,
Не ходи ты здесь, дикий зверь!
Нет, не ходи!

Ой, ты, порушка-пораня,
Ой, ты, Эктоника родная,
Зачем я опять встал рано,
Очень рано!
Я за то люблю диваны,
Ой, я за то люблю диваны,
Поваляться с книжкой славно,
Можно славно!

Самоизоляция,
Самоизоляция,
Этот карантин надоел уже,
Этот карантин!
Уходи отсюда, коронавирус,
Уходи отсюда, коронавирус,

*Эн ветлы татй тон, изьвер!
Эн, эн ветлы!*

*За продуктами я вышел,
Мусор выкинул не слышно,
А погодка прям по кайфу,
Прям по кайфу!
Ку ини чорыгало мон,
Сцена вылын кырзало но,
Одно ик вормом эшъёс ми,
Одно вормом!*

*Астэ ачид нимаз висъян,
Астэ ачид нимаз висъян,
Карантин та акыльтйиз ни,
Карантин та!
Кош татысь, коронавирус,
Кош татысь, коронавирус,
Эн ветлы татй тон, изьвер!
Эн, эн ветлы!*

*Массовый движ избегаю,
Массовый движ избегаю,
На балконе занимаюсь,
Я качаюсь!
На гармошке разминаюсь,
На гитаре я лабаю,
И чтобы не заразиться
Распеваюсь!*

*Астэ ачид нимаз висъян,
Астэ ачид нимаз висъян,
Карантин та акыльтйиз ни,
Карантин та!
Кош татысь, коронавирус,
Кош татысь, коронавирус,
Эн ветлы татй тон, изьвер!
Эн, эн ветлы!⁹*

Не ходи ты здесь, дикий зверь!
Нет, не ходи!

За продуктами я вышел,
Мусор выкинул неслышно,
А погодка прям по кайфу,
Прям по кайфу!
Когда же я порыбачу
И на сцене снова буду петь,
Мы обязательно победим, друзья,
Победим!

Самоизоляция,
Самоизоляция,
Этот карантин надоел уже,
Этот карантин!
Уходи отсюда, коронавирус,
Уходи отсюда, коронавирус,
Не ходи ты здесь, зверь!
Нет, не ходи!

Массовый движ избегаю,
Массовый движ избегаю,
На балконе занимаюсь,
Я качаюсь!
На гармошке разминаюсь,
На гитаре я лабаю,
И чтобы не заразиться
Распеваюсь!

Самоизоляция,
Самоизоляция,
Этот карантин надоел уже,
Этот карантин!
Уходи отсюда, коронавирус,
Уходи отсюда, коронавирус,
Не ходи ты здесь, дикий зверь!
Нет, не ходи!

Отличие этого примера от предыдущих заключается в том, что песня несет в себе дидактическую функцию, она широко распространялась в интернете. В первых четырех случаях инициатива была спонтанна и не направлена на широкое распространение, это творческое волеизъявление конкретных людей. Записи исполнения этих песен не всегда находятся в общем доступе и пересылаются в основном друзьям и знакомым в социальных сетях или мессенджерах. Основная тематика – борьба с вирусом и описание жизни в условиях самоизоляции. Эти примеры являются своеобразной реакцией общества/творческих личностей на происходящие в мире экстраординарные события. В этом плане музыкальный язык служит хорошим способом самовыражения и психологической разгрузкой. Поскольку такие песни содержат долю юмора, у слушателя они вызывают в первую очередь улыбку или даже смех, что способствует снятию тревожности перед возникшей пандемией. Об этом могут свидетельствовать различные комментарии и положительные отзывы слушателей, но имеются и отрицательные высказывания: «*Что за шузи кырзан?*» (Что за дурацкая песня?; Эктоника 2020).

Выводы

Настоящее исследование позволило коротко осветить наиболее яркие стороны бытования традиционной культуры удмуртов в условиях объявленного в 2020 году в России карантина и самоизоляции в связи с COVID-19. Приведенные примеры показали различные влияния COVID-19 на традиционную обрядовую культуру удмуртов. Можно выделить несколько факторов, характеризующих поведение людей в этой ситуации: 1) соблюдение карантина и проведение ритуалов в кругу семьи или ограниченным числом людей; 2) активность в социальных сетях, где выкладываются фото, видео с подготовкой и проведением обряда, а также происходит их обсуждение; 3) проведение традиционных обрядовых церемоний в обычном режиме в некоторых сельских местностях. По-видимому, здесь неуместно говорить об игнорировании сельчанами указа государства. Немаловажную

роль сыграло действие местных властей: достаточно быстро и своевременно были приняты меры по самоизоляции между поселениями и городами как в Удмуртии, так и в близлежащих регионах, поэтому во время пандемии коронавирус почти не успел распространиться в деревнях. В связи с этим, возможно, ситуация с COVID-19 у деревенских жителей не вызвала большой паники, наоборот, они в спокойной обстановке проводили свои обряды.

Особый интерес представляют частушки и песни, которые сочинялись в этот период и стали своеобразной творческой реакцией людей на возникшие обстоятельства, а также способом снятия стресса.

Запрет на массовые собрания вынудил людей искать альтернативные способы общения. Здесь важную роль сыграл интернет: в виртуальном пространстве появилась возможность поделиться с друзьями, близкими, родственниками и миром жизнью в условиях пандемии. Публикации в интернете стали ценными источниками не только для изучения поведения и занятий населения в условиях самоизоляции, но и для исследования современного состояния традиции и ее бытования в кризисной ситуации.

Кроме того, приведенные материалы показали важность эмоционального общения людей, необходимость духовного единения в моменты празднования обрядов и праздников. Несмотря на различные предлагаемые варианты замены ритуальных церемоний, люди не могли в полной мере ощутить желаемых чувств, в связи с чем выражали свою досаду и горечь. Вместе с тем, согласно интернет-постам, удмурты старались поддержать друг друга в непростой жизненной ситуации. Хорошим примером могут послужить приведенные тексты песен.

Сегодня сложно говорить о серьезном влиянии коронавируса на традиционную культуру удмуртов, для этого требуется время и более продолжительные наблюдения. Однако данное исследование зафиксировало актуальные сведения, факты и явления, а также реакции людей. В дальнейшем это позволит проследить последующие возможные изменения и след COVID-19 в удмуртской культуре.

Статья поддержана исследовательским грантом Эстонского литературного музея ЕКМ 8-2/20/3 и Центром повышения квалификации в эстонских исследованиях (ТК 145) через Европейский фонд регионального развития.

Примечания

- * Русскоязычный вариант статьи, ранее публиковавшейся по-эстонски и по-английски, см. Anisimov & Glukhova 2020; Anisimov & Glukhova 2021.
- ¹ В настоящее время эти праздники приурочены ко дню празднования православной Пасхи. Обычно *Акашку* проводят накануне Пасхи, а *Быдзын нунал* воспринимается как Пасха, поэтому и празднуют в воскресенье, в день Пасхи. В 2020 году Пасха отмечалась 19 апреля.
 - ² Молитвенное обращение, аналогичное русскому «О, Господи!».
 - ³ Теоним верховного бога-небожителя в удмуртском пантеоне.
 - ⁴ Аграрный праздник завершения весенне-полевых работ.
 - ⁵ Здесь и далее в примерах сохранены орфография и пунктуация оригинала.
 - ⁶ Разновидность лепешки из кислого дрожжевого теста.
 - ⁷ В удмуртской традиции до сих пор строго соблюдается, с какого конца деревни, с дома какого родственника начинать обход дворов. Ритуальный обход домов в календарные праздники (*восьнерге*) начинался с верховья реки или против течения реки (*шур выллань ветлыны* – ходить/идти в верховья [реки]/против течения); ритуальный обход домов в дни поминовений (*кисьтон*) начинался с низовья реки/по течению (*шур улланы ветлыны* – ходить/идти в низовья [реки]/по течению; Владыкина & Глухова 2011: 146).
 - ⁸ В Татышлинском районе исследователи выделяют две ритуальные группы. В каждой группе свои традиции и особенности проведения молений, однако вместе они образуют единую, хорошо функционирующую систему. Новотатышлинская, или по-удмуртски Вильгуртская, группа получила свое название по ритуальному центру в селе Новые Татышлы (удм. *Вильгурт*; подробнее см. Toulouze & Niglas 2014: 111).
 - ⁹ Текст предоставлен Владиславом Горжаком, приводится с сохранением пунктуации и орфографии оригинала.

Источники

- Агавайрем-онлайн 2020 = Агавайрем-онлайн: впервые пройдет прямая трансляция марийских молений: https://vk.com/doc30306561_557262847?hash=af4d0d758730cbcf3&dl=4a6423a5ab649f2a58 (11.06.2020).
- Амелина 2020 = Амелина, Мария. Похороны во время пандемии: как в Минске хоронят пациентов с COVID-19. *Sputnik Беларусь*: <https://sptnkne.ws/Cnpk> (20.05.2020).

- Байдуллина 2020 = Байдуллина, Анна. Гуртэн вöсьёс ортчo. [Проходят деревенские моления]. *Ошмес*: <https://oshmes.rbsmi.ru/articles/oskon/Gurten-v-vyos-ortcho-304791> (8.06.2020).
- Гараева, Лилия 2020. Вöсь ортчытон эсэпъёс [Правила проведения молений]. *Ошмес*. № 23 (1092): 4-тү инвожо [июнь], 2.
- Еще раз про 2020 = Еще раз про карантин. Исполнитель и автор музыки Александр Галеев, автор слов аноним: https://vk.com/im?peers=484005534&sel=332254689&w=wall-145006838_2469%2F1379bf402dd1d1f43d (21.05.2020).
- Итальянец сочинил 2020 = Итальянец сочинил украинскую частушку про корона-вирус: https://vk.com/video?q=%D1%87%D0%B0%D1%81%D1%82%D1%83%D1%88%D0%BA%D0%B8%20%D0%BF%D1%80%D0%BE&z=video-59719760_456240760 (21.05.2020).
- Итоги конкурса 2020 = Итоги конкурса частушек САМОИЗОЛЯЦИЯ: https://vk.com/video?q=%D1%87%D0%B0%D1%81%D1%82%D1%83%D1%88%D0%BA%D0%B8%20%D0%BF%D1%80%D0%BE&z=video-194634011_456239404 (21.05.2020).
- Каха клип 2020 = Каха клип 2020 коронавирус песня: https://youtu.be/_S7xv6X_cPk (21.05.2020).
- Кирьянова, Виктория 2020. Вöсьяскемзы кабыл мед луоз [Пусть моления будут приняты (Богом)]. *Ошмес*. № 24 (1093), 11-тү инвожо [июнь], 2.
- Коровина 2020 = Коровина, Агата. Как на Алтае пытаются договориться с духом COVID-19 и спасти планету. Интервью с антропологом. *Интеллектуальный журнал о культуре и обществе «НОЖ»*: <https://knife.media/altai-covid/> (20.05.2020).
- Коронавирус 2020 = Коронавирус сказывается на традиционной культуре в Японии: <https://www.nippon.com/ru/news/yjj2020030400535/> (20.04.2020).
- Куличенко 2020 = Куличенко, Ирина. Церковь перенесла поминальные дни. *Информационно-аналитический портал «Харьковские Известия»*: <http://izvestia.kharkov.ua/on-line/20/1303447.html> (25.05.2020).
- Пранге & Жуков 2020 = Пранге, Астрид & Жуков, Евгений. Похороны в условиях пандемии коронавируса: прощание запрещено? *DW*: <https://p.dw.com/p/3akZu> (20.05.2020).
- Солдатов, Александр 2020 = Солдатов, Александр. «Пир веры» во время чумы. Как прошла карантинная Пасха. *Новая газета*: <https://novayagazeta.ru/articles/2020/04/19/84990-pir-very-vo-vremya-chumy> (03.10.2020).
- Традиционная медицина 2020 = Традиционная медицина и COVID-19: что думает ВОЗ? *Новости ООН*: <https://news.un.org/ru/story/2020/05/1377352> (20.05.2020).
- Частушки от Кузьмича 2020 = Частушки от Кузьмича. Про коронавирус: https://vk.com/im?peers=455362247&sel=220510108&z=video301522471_456239075%2F7a57c63fe22b4cdb97%2Fpl_post_301522471_46 (21.05.2020).

- Частушки про короавирус 2020 = Частушки про короавирус: https://vk.com/video?q=%D1%87%D0%B0%D1%81%D1%82%D1%83%D1%88%D0%BA%D0%B8%20%D0%BF%D1%80%D0%BE&z=video32627244_456242727 (21.05.2020).
- Эктоника 2020 = Эктоника – Брысь отсюда, короавирус (Кош татысь, короавирус): <https://youtu.be/wCzIFvjGubk> (20.05.2020).
- Японцы 2020 = Японцы из-за короавируса перестали вместе пить чай и сакэ. *ИА Красная Весна*: <https://rossaprimavera.ru/news/7a8f9956> (20.05.2020).
- Kuznetsova, Irina 2020. Traditions and Technologies: A Change in the Practice of Orthodox Worship During COVID-Pandemic: The Case of the St. Elias Church of Krasnodar (Russia). *Editura Lumen*: <https://youtu.be/eHOMzUwSumY> (03.10.2020).
- Muusikavideo 2020 = Muusikavideo „Für Koroona“: <https://youtu.be/udZ7m1dumSc> (21.05.2020).
- Radchenko, Daria 2020. Easter Online: Producing Spaces, Transgressing Borders. *Editura Lumen*: <https://youtu.be/NZknhWPkAcQ> (03.10.2020).

Литература

- Владыкина & Глухова 2011 = Vladykina, Tat'yana & Glukhova, Galina *Ar-god-bergan: Obryady i prazdniki udmurtskogo kalendarya*. Izhevsk: Udmurtskiy universitet. [Владыкина, Татьяна & Глухова, Галина *Ар-год-берган: Обряды и праздники удмуртского календаря*. Ижевск: Удмуртский университет].
- Володина 2020 = Volodina, Tat'yana. Pandemiya i aktualizatsiya arkhaiskikh skhem preodoleniya krizisnoy situatsii. *Meditsinskaya antropologiya i bioetika*. [Володина, Татьяна. Пандемия и актуализация архаических схем преодоления кризисной ситуации. *Медицинская антропология и биоэтика*]: http://www.medanthro.ru/?page_id=4559 (20.05.2020).
- Маничкин 2020 = Manichkin, Nestor. Epidemicheskie ogranicheniya i opyt religioznoy obshchiny: tserkovnaya zhizn' moskovskikh katolikov vo vremya pandemii COVID-19. *Meditsinskaya antropologiya i bioetika*. [Маничкин, Нестор. Эпидемические ограничения и опыт религиозной общины: церковная жизнь московских католиков во время пандемии COVID-19. *Медицинская антропология и биоэтика*]: http://www.medanthro.ru/?page_id=4540 (20.05.2020).
- Сергеева 2010 = Sergeeva, Olga. Mir sotsial'nykh setey: Opyt virtual'noy etnografii na materiale VKontakte.ru. *Nauka televideniya*. № 7, 199–210. [Сергеева, Ольга. Мир социальных сетей: Опыт виртуальной этнографии на материале ВКонтакте. *Наука телевидения*. № 7, 199–210].
- Anisimov, Nikolai & Glukhova, Galina 2020. COVID-19 ja udmurdi pärimuskultuur. *Mäetagused*. 78, 5–42.
- Anisimov, Nikolai & Glukhova, Galina 2021. COVID-19 and the traditional culture of the Udmurts. *Folklore: Electronic Journal of Folklore*. 82, 79–116.

- Hine, Christine 2000. *Virtual Ethnography*. London; Thousand Oaks: Sage.
- Markham, Annette 2004. Internet Communication as a Tool for Qualitative Research. Silverman, D. (ed.). *Qualitative Research: Theory, Method, and Practices*. 2nd edition. London: Sage.
- Toulouze, Eva & Anisimov, Nikolai 2018. „The Year Replaces the Year“. Udmurt Spring Ceremonies of the Non-Christian Udmurt: An Ethnographic Analysis of Contemporary Ritual Life (on Materials from Varkled-Böd'ya Village). *Journal of Ethnology and Folkloristics*. № 12 (1), 59–94.
- Toulouze, Eva & Niglas, Liivo 2014. Udmurt animistic ceremonies in Bashkortostan: field-work ethnography. *Journal of Ethnology and Folkloristics*. № 8 (1), 111–120.

SUMMARY

UDMURT TRADITIONAL CULTURE AND TODAY'S CHALLENGES IN THE CONDITIONS OF THE COVID-19 PANDEMIC

Nikolai Anisimov

Research Fellow, Department of Folkloristics, Estonian Literary Museum, Estonia;
Research Fellow, Department of Philological Studies

Udmurt Institute for Research in History, Language and Literature Udmurt Federal
Research Centre of the Ural Section, Russian Academy of Sciences

nikolai.anisimov@folklore.ee

Galina Glukhova

Associate Professor,

Institute of Udmurt Philology, Finno-Ugric Studies and Journalism

Udmurt State University, Russia

galant@udm.ru

Keywords: Udmurt, traditional culture, ritual and holidays, COVID-19, self-isolation, virtual space, Internet posts, humorous songs and chastushkas

In this article, we examine the spring ceremonies, the Eastern Udmurt's summer ceremonies, and Udmurt holidays (the Great Day, the Day of the Plough, Easter, commemoration days, etc.) during the COVID-19 quarantine as well as the humorous songs and chastushkas inspired by quarantine and self-isolation. This article is the first attempt to describe and characterise the influence of the pandemic on the example of Udmurt traditional culture. In our analysis, we rely on Internet posts, data transmitted by informants, articles in district papers as well as observations by the authors. The data allow us to evaluate changes in Udmurt customs and people's adaptation to critical situations. Self-isolation caused anxiety in many village dwellers because it was not possible to celebrate at the correct time or in the correct place. The Internet posts confirmed that the Udmurt are happy to share preparations for their feasts and like to send congratulations to friends and kin who are able to participate both in joyful and sad emotions. The humorous Udmurt songs and chastushkas posted on the Internet help to survive in the difficult situation that has arisen in the republic due to the COVID-19 crisis.

КУЛЬТУРА И РЕЛИГИОЗНАЯ ПРАКТИКА ЗАКАМСКИХ УДМУРТОВ: О ГРАНИЦЕ МЕЖДУ САКРАЛЬНЫМ И ПРОФАННЫМ

Ева Тулуз

профессор финно-угроведения,
Институт Восточных языков и культур (INALCO), Париж;
научный сотрудник,
Тартуский университет, Тарту
evatoulouze@gmail.com

Лаур Валликиви

старший научный сотрудник,
Тартуский университет, Тарту
laurvallikivi@gmail.com

Аннотация: Насколько строгой является сакральность в культуре закамских удмуртов, как это утверждают некоторые ученые? Грань между сакральным и профанным всегда ситуативна и редко бывает жесткой. В настоящей статье на основе полевого материала, собиравшегося в течение пяти лет, предпринята попытка систематизировать наблюдения за вариативностью и строгостью сакральности в удмуртских деревнях Закамья. При анализе учитывается отношение различных социальных групп – жрецов, представителей старшего поколения и молодежи, женщин и т. д. – к сакральности, а также временной фактор и попытки фиксации и стандартизации до сих пор довольно гибкой практики. Внимание авторов сосредоточено на местах моления *вось инты*, а также на маркерах сакральности, таких, как одежда и поведение на молениях, за столом, во время ритуального поедания каши и пр. Особое внимание уделяется роли женщин в сакральных действиях как показателю проницаемости традиционных границ.

Ключевые слова: моления, обряды, жрецы, норма, вариативность, сакральность, удмурты, религиозная практика, закамские удмурты

Введение

Предметом настоящего исследования является самая восточная этнографическая группа удмуртов, так называемые закамские удмурты, проживающие в основном в Республике Башкортостан, а также в Пермском крае, Свердловской области и в небольшом количестве на юге Татарстана (Макаров 1915: 578; Minniyakhmetova 1995: 332; Атаманов 2005: 82; Никитина 2016: 45; Садилов 2010: 34–35). Большая часть этой группы, которая образовалась в результате миграции удмуртского населения со своих исконных территорий, начавшейся после завоевания русскими Казани и продолжавшейся до XIX века, оказалась в мусульманском окружении, что препятствовало доступу к ним православных миссионеров. Таким образом, закамские удмурты, для которых одной из причин миграции послужило желание сохранить свой образ жизни, смогли и дальше практиковать обряды в соответствии с правилами своих предков.

Многие из этих обычаев до сих пор актуальны, поэтому данная группа удмуртов чрезвычайно интересна для исследователей. Первый контакт с информантами состоялся в 2011 году, после чего наша международная исследовательская группа поставила себе цель проследить, насколько традиционные обычаи соблюдаются сегодня и какое место они занимают в жизни удмуртов¹.

В основе исследования лежат результаты экспедиций, регулярно проводившихся с 2013 года среди удмуртов в Башкортостане, а также наблюдения и взаимодействие с многочисленными информантами² в пяти районах республики: Татышлинском, Бураевском, Балтачевском, Янаульском, Калтасинском. Авторы принимали участие во множестве обрядовых молений как на деревенском, так и семейном уровне. В статье подводится итог наблюдениям за изменчивостью и гибкостью современной религиозной практики. Взаимосвязь между этими изменениями и социальными преобразованиями в статье не рассматривается³.

Принято считать, что традиционные культуры⁴ регулируются набором обязательных правил, нарушение которых может быть как обычным явлением, так и иметь губительные последствия (см.

Арукаск 2014). Одна из главных задач исследователя, изучающего традиционные культуры и мировоззрения, состоит в описании норм и их фактического (не)функционирования: обычная практика допускает определенную гибкость, необходимую для адаптации к конкретным жизненным ситуациям. Например, разделение труда по половому признаку может быть строго определено во многих традиционных культурах, но на практике оно намного более гибко: женщины могут быть вынуждены выполнять мужские обязанности при недостатке мужчин и наоборот. Возьмем, к примеру, ненцев, проживающих более чем на тысячу километров севернее удмуртов. Несмотря на строгие правила разделения труда, касающиеся добычи средств существования, женщины, не имеющие сыновей и мужей (а в некоторых случаях даже имеющие их), сами выполняют работу пастухов и охотников, даже если это требует нарушения определенных норм (см. Niglas 1999; Vallikivi 2005). Что касается нашего исследования, нам интересно узнать, как конкретно варьируется обрядность в зависимости от ситуаций, обстоятельств и конкретных людей.

Подобным же образом может быть рассмотрена религиозная жизнь закамских удмуртов. Важно понять, что в традициях подвергается гибкости, что указывает на возможность внести определенные изменения в предусмотренный порядок, а что не поддается изменениям. Зачастую в описаниях традиционной религиозной практики подчеркиваются нормы, но не обращается должного внимания на возможные случаи гибкости. Это можно объяснить двумя основными причинами. Во-первых, информацию о правилах получить проще: осведомленным информантам не составит труда описать порядок проведения обрядов. Намного сложнее найти в ритуальной практике случаи, когда правила не соблюдены столь строго. Это требует долгосрочных и регулярных полевых исследований. Более того, в обычном понимании строгие правила выступают в качестве признака живой и действующей традиции. Поэтому некоторые информанты и даже ученые (Minniyahmetova 2015) склонны описывать их как более строгие, чем они есть на самом деле, чтобы представить изучаемую ими культуру как «чистую» и «правильную»⁵. Нас интересует то,

что значимо для людей в наше время, а поэтому необходимо тщательное рефлексивное «чтение» источников, имеющихся в нашем распоряжении. Кроме того, будучи сторонними наблюдателями, мы должны изучить эту практику полностью, исходя как из вербального выражения, так и опыта полевых наблюдений. Нельзя исключать, что представленные нам информантами правила зависели от того, что именно наши собеседники посчитали возможным рассказать, а что сохранить в тайне.

В первые годы исследований мы сосредотачивались главным образом на коллективных анимистических обрядах, касавшихся одной или нескольких деревень, впоследствии мы занимались документированием частных ритуалов и религиозной жизни на семейном уровне.

В статье сначала будет представлен обзор текущего состояния религиозной деятельности удмуртов Башкортостана – находятся ли элементы традиции в процессе исчезновения, или же, наоборот, есть признаки их активного, то есть целенаправленного возрождения? Затем мы сосредоточим внимание на некоторых деликатных моментах, демонстрирующих как нормы, так и их фактическое функционирование: выбор жреца, роль женщин на коллективных молениях, поведение в священных местах или касающееся священных мест, процедура молений и т. д.

История религиозных практик закамских удмуртов

Культура закамских удмуртов особенно интересна с точки зрения религиозной жизни. Данная этническая группа – результат долгого процесса миграции, начавшегося с присоединения земель, населявшихся удмуртами, к российскому государству в 1552 году, когда войска Ивана IV взяли Казань. В последующий период интенсивной христианизации, когда местные жители (удмурты, а также марийцы, мордва и чувашаи) подвергались принудительному обращению в другую веру (Луппов 1999 (1899); Rey 1994; Kappeler 1982; Brennan 1987), часть населения мигрировала в более терпимые мусульманские края, в частности, в соседние, населенные татарами и башкирами. Такое объяснение миграциям дают сами закамские



Рисунок 1. Менсадык Гарипов. «Удмуртское моление» (1995). Графика

удмурты. Вероятно, на самом деле было и много других причин: последствия колонизации, социальное угнетение, налоги и т. д. Однако в народной памяти доминирует религиозный фактор (см. для сравнения с мариЙцами Jamurzina 2010; 2013). Обосновавшись на новом месте, удмурты арендовали, а затем выкупили земли и смогли спокойно вести свою религиозную деятельность при небольшом вмешательстве местных властей. Вплоть до недавних пор христианство практически не было известно закамским удмуртам, тогда как мусульманское окружение оказало на них определенное влияние: некоторые деревни коллективно перешли в ислам и приобрели мусульманскую идентичность, потеряв удмуртскую, слившись с татарским населением и приняв их язык (Садигов 2011b: 371–382; Садигов 2019).

Несомненно, советская антирелигиозная политика коснулась закамских удмуртов так же, как и всего советского населения. Однако несмотря на серьезное сокращение религиозной деятельности среди молодого поколения, полностью она не прекращалась. В отдаленных деревнях обрядовая деятельность могла допускаться

и в советский период. В других же преемственность была прервана, особенно в последние десятилетия советской эпохи, и соответствующие знания исчезли вместе с кончиной жрецов преклонного возраста. Такова география непрерывности традиции. Следует отметить, что эти наблюдения касаются крупных коллективных ритуалов, охватывавших одну или несколько деревень. Бóльшая стабильность была характерна для обрядов на семейном уровне, но и они в некоторых местах стали исчезать (ПМА, на основе многократных бесед с информантами, 2017–2019 годы).

Конец советской эпохи в Закамье ознаменован повсеместным религиозным оживлением и повышенным вниманием к этнической идентичности. Инициатива религиозного возрождения исходила и от рядовых сельских жителей, и от их руководителей: давались распоряжения обносить места молений оградой и возводить там ритуальные постройки, а также организовывались обрядовые моления в деревнях, где таковые уже не проводились – чтобы найти возможных жрецов и помочь им возродить традицию своей деревни⁶.

Население приветствовало такую инициативу. Присутствие жителей на молениях ясно указывало на необходимость обрядов: например, в Татышлинском районе, где 19 удмуртских поселений образуют две религиозные подгруппы по разным берегам реки Юк (одна проводит свой *Мёр вёсь*⁷ (моление округой) в деревне Алга, другая – в селе Новые Татышлы), в молении *Багыш вёсь* (моление Багыш; *Багыш* – имя владельца поля, где расположено место моления), охватывавшем ранее три деревни, теперь участвуют жители восьми, что свидетельствует о готовности участников предоставить большее количество жертвенных животных и потратить больше денег. В другой деревне (Касиярово Бураевского района) пожилой жрец Темиргали Нуриев (1907–1992) передал свои обязанности двум более молодым, но те не стали проводить обряды (Садиков & Данилко 2005: 231). По истечении более десяти лет давление со стороны сельских жителей все-таки заставило одного из них возобновить проведение общедеревенских молений.

К настоящему моменту коллективные моления возрождены в большинстве удмуртских деревень Башкортостана. Также про-



Фото 1. Моление Тол Багыш вӧсь (Зимнее моление Багыш), где участвовали 8 деревень. Кызылъярская дорога (Татышлинский район), 13.12.2013. Фото Евы Тулуз

водятся более масштабные церемонии, известные до 1920-х годов, но исчезнувшие впоследствии, такие как *Элен вӧсь* (моление краем), возрожденное в 2008 году (Садиков 2010: 34).

Роль жреца (*вӧсясь* / *куриськись*)

Ключевая фигура в религиозной практике – жрец, на удмуртском языке называемый *куриськись* (от глагола *куриськыны* ‘просить, упрашивать, испрашивать, выпрашивать, умолять’) / *вӧсясь* (от глагола *вӧсяськыны* ‘молиться’). Он руководит церемониальными действиями (подробнее см. Садиков & Данилко 2005; Toulouze & Niglas 2017). По воспоминаниям пожилых людей, в прежние времена⁸ жрецы имели помощников с разной специализацией: *тылась* (от глагола *тыланы* ‘сжигать, поджигать’) отвечал за огонь, *партчась* (от глагола *партчаны* ‘свежевать, освежевать’) – за мясо. Сейчас жрец сам контролирует весь процесс, он же читает молитвы.

У закамских удмуртов жрецами становились на всю жизнь⁹. Жрец сам выбирал себе преемника, который, как предполагалось, был женат, старше 40 лет и предпочтительно из рода, в котором уже были жрецы (Садиков 2011b: 310). Нередко действующие жрецы готовили своих сыновей к выполнению жреческих функций после них. Конечно, в силу того что удмуртская религия базируется исключительно на устных традициях, эти правила не зафиксированы в письменном виде, но их отмечали этнографы во время полевых исследований, в достоверности которых нет причин сомневаться.

В настоящее время в Башкортостане нет недостатка в жрецах. В отдельных деревнях их даже несколько. Например, в селе Новые Татышлы (удмуртское название *Вильгурт*) постоянно действуют два жреца. В деревне Касиярово *вöсьсь* передал свои знания двум молодым мужчинам, которые, тем не менее, как уже упоминалось выше, после смерти старейшины десятилетиями не занимались религиозной деятельностью.

В некоторых местах действующие жрецы были выбраны старшим жрецом (жрецами), согласно традиции. Братья Владимир и Борис Хазимардановы служат жрецами в деревнях Верхнебалтачево и Кызыл-Яр Татышлинского района, они женаты, а необходимые знания получили от своего деда Ислама Армашина, бывшего жреца (Vikár & Bereczki 1989, молитвы см. British Museum). В некоторых других деревнях жрецы были назначены Назипом Садриевым, до 2013 года самым пожилым действующим жрецом в районе и во всем Башкортостане (см. Toulouze & Vallikivi & Niglas & Anisimov 2017). Раис Рафиков (род. 1948) в селе Новые Татышлы учился у своего отца и выполнил все традиционные условия. В роду Салима Шакирова (1939–2017), другого жреца той же деревни, жрецов не было, и он научился молитвам у Назипа Садриева из соседней деревни. После смерти Салима, Раис назначил на его место Зинната Зайнуровича Даутова (род. 1957), чей отец и дед также были жрецами.

В отдельных случаях правила в точности не соблюдались. Так было в родной деревне Назипа Садриева – Малая Бальзуга (Татышлинский район), где 80-летний жрец, прослуживший

Фото 2.

Назип Садриев –
один из опытных
жрецов у закамских
удмуртов; деревня
Малая Бальзуга
(Татышлинский
район), 08.06.2017.
Фото Евы Тулуз



60 лет, выбрал себе в преемники Фридмана Кабибянова, 30-летнего женатого мужчину, в роду которого были жрецы. Назип и сам стал жрецом на редкость рано, в послевоенные годы, когда мужчин было мало, а готовых взяться за это дело еще меньше. Этим можно объяснить, почему у Назипа не возникло проблем с назначением жрецом молодого человека. Это свидетельствует также о том, что гибкость в отношении правил явление не новое.

В Татышлинском районе активность в поиске потенциальных жрецов проявили местные руководители. Так было в первое десятилетие XXI века, но по необходимости случается и в настоящее время. В каждой деревне обращались к наиболее активным мужчинам, бывшим главам сельсоветов или иным руководителям, хорошо знакомым с местным населением, с просьбой найти женатых мужчин, имевших в роду жрецов. В некоторых деревнях, например, в Юда и Бигинеево, такие люди нашлись, а в селе Уразгильды (удм. *Вукогурт*) таких не оказалось, поэтому пришлось обратиться с соответствующим предложением к Ралифу Гараеву (рабочий местного кирпичного завода¹⁰, род. 1957).

В других районах традиции были забыты, и к началу девяностых среди старшего поколения не осталось никого, кто бы помнил, например, тексты старых молитв. В деревне Большекачаково



*Фото 3.
Анатолий
Насипуллин,
жрец деревни
Большекачаково
(Калтасинский
район), 20.06.2018.
Фото Евы Тулуз*

Калтасинского района, традиции которой были тщательно задокументированы Юрьё Вихманном в конце XIX века (Sadikov & Mäkelä 2009: 247–249), преемственность была прервана. В ней, как и в других деревнях этой группы (Малый Качак, Качкентурай, Кургак), есть только один жрец, выбранный местным населением. При выборе жреца соблюдаются общепризнанные правила, когда это возможно, а если нет соответствующей кандидатуры, то выбирается наиболее авторитетный из односельчан. В деревне Большекачаково таковым оказался Анатолий Гарифуллович Насипуллин (род. 1951), бывший учитель, без семейных религиозных традиций. Ему, равно как и его коллегам в других деревнях, теперь придется нести ответственность за преемственность.

Таким образом, в нынешней ситуации можно констатировать разнообразие, поскольку одни жрецы были назначены в полном соответствии с традиционными правилами, а другие – нет или только частично, хотя это, как видно, не уменьшает их легитимности.

Восья, несмотря на важность своих функций, является обычным деревенским жителем. Он выполняет свои профессиональные обязанности, имеет хозяйство. У него есть моральный авторитет,

Фото 4.

Гарифулла Гарифанов –
вось кузё села Нижне-
балтачево (Татыш-
линский район),
05.06.2016.
Фото Евы Тулуз



и он выбран жрецом как уважаемый член сообщества, достойный муж и отец, непьющий. Говорилось также, что *вось* не курит, но в действительности многие курят. Его главная задача состоит в чтении молитв на молениях, но его могут пригласить и домой, чтобы помолиться на празднике или во время обряда проводов в армию и пр. Хотя в этих случаях чаще всего молится сам хозяин.

В процессе ревитализации религиозной деятельности удмуртов Башкортостана появились новые действующие лица, связанные с молениями. Сегодня во многих поселениях имеется специальный «организатор» молений – *вось кузё* (хозяин/смотритель моления). Обычно это пожилой мужчина, помогающий жрецу решать практические организационные вопросы: найти и купить жертвенное животное (овцу), организовать транспорт и т. д. Его роль особенно важна в случае молений, охватывающих несколько деревень, – *Мёр вось* (моление округой). В алгинской группе таким *вось кузё* является бывший председатель сельсовета Гарифулла Гарифанов (род. 1946), больше известный как *Фархулла агай* (дядя Фархуллы). Он занимается не только денежными и организационными вопросами, но также решает, кто будет молиться на коллективных молениях, проводя своего рода кадровую политику. Однако *вось кузё*

есть не везде, в некоторых поселениях всеми вопросами, в том числе организационными, занимается сам жрец¹¹.

Еще одна фигура появилась в конце 1980-х годов, когда на территории священных мест стали строиться *вось корка* (дом при месте молений). Первая такая постройка была сооружена в селе Новые Татышлы по инициативе Рината Биктимировича Галямшина, в то время председателя местного колхоза «Дэмен» (Коллективно). Постройка не имеет сакрального значения и выполняет лишь практическую функцию, особенно в ненастную погоду. Ключи от дома хранятся у *вось корка утись* (хранитель-смотритель дома при месте молений). Если ранее упоминаемый *вось кузё* занимается организацией молений, *вось корка утись* отвечает за дома. Может быть в некоторых местах эти функции выполняет тот же самый человек, но в нашем случае это разные люди. В селе Новые Татышлы данную функцию на самом деле выполняет целая семья: долгое время этим занималась жена, которая всегда сама открывала дом для посетителей, а после ее смерти эта обязанность перешла к дочери (ПМА 2011; 2016).

На сегодняшний день жрецы представляют собой достаточно разнообразное сообщество: многие из них в прошлом были колхозниками, механизаторами, также есть учителя, вспомогательный персонал школ, рабочие, бухгалтеры и т. д. Они становятся частью деревенской элиты, при этом необязательно относясь к деревенской интеллигенции. Некоторые учителя, похоже, стали жрецами только в последнее время.

Из других характерных признаков жрецов заслуживает внимания их костюм. Как и другие причастные к священным ритуалам служители, жрецы были одеты в белое. Их одеянием служил домотканый кафтан *шортдэрем* с узкими вертикальными полосками. Сейчас такой костюм используется редко: он является частью погребального комплекта одежды (Садиков & Тулуз 2017), и те, у кого он есть, хотят быть похороненными в нем, поэтому мало кто передавал их в наследство. Такие костюмы не изготавливают в домашних условиях, чем также объясняется их исчезновение. Нам удалось повстречать одного-единственного жреца в селе Вязовка Татышлинского района, который имеет такой костюм и надевает

его на церемонии. С гордостью показав свой *шортдэрем*, жрец готов был тут же нам его подарить. Трудно дать оценку такому порыву. Действительно ли жрец решил, что в заграничном музее его ценный костюм будет храниться в лучших условиях? Или причиной такого намерения стал престижный статус иностранного гостя? Или тем самым жрец захотел выразить нам признание за интерес к традициям?

Но как быть, если жреческая одежда не сохранилась? Жрецы находят различную замену:

- Обычный белый медицинский халат, заменявший традиционный костюм уже в советское время, но все еще имеющий очень широкое распространение. В последние годы были предприняты попытки придать одеянию торжественности, отсутствующей в медицинском халате.
- С осени 2013 года жрецы алгинской религиозной группы Татышлинского района носят белую одежду с широкими полосами из фабричной ткани, заказанную для них сельскохозяйственным кооперативом «Рассвет». Таких костюмов 10–15 комплектов, старейшины надевают их по необходимости, как на большие моления, так и дома.
- Молодой жрец Фридман Кабибянов из деревни Малая Бальзуга Татышлинского района использует *шортдэрем*, сшитый из фабричной ткани, но схожий с традиционным *шортдэрем* и повторяющий его покрой.
- Некоторые жрецы украшают свои белые халаты, не пытаясь подражать старой модели. Так, жрец деревни Алтаево (удм. *Алтау*) Анатолий Галиханов (род. 1962) заказал себе костюм с красным удмуртским узором в Янаульском районе (устная информация от А. Галиханова, 2016 г.). Другие декорируют костюмы украшениями фабричного производства, напоминающими народные мотивы (деревня Большекачаково и др.).

Еще одним элементом одежды, символическая значимость которого огромна, является пояс *кыскерттон*¹². Большинство жрецов в Башкортостане опоясываются домоткаными полотенцами. Один из жрецов, имеющий связи с Удмуртией, в подарок от друга получил традиционный удмуртский домотканый пояс, но, насколько



Фото 5.
Фридман Кабиянов,
жрец деревни
Малая Бальзуга
(Татышлинский
район) в современном
шортдэреме с домо-
тканым поясом,
14.10.2017.
Фото Евы Тулуз

нам известно, еще не пользовался им на молении. Другие жрецы в Закамье вместо пояса повязывают вокруг талии полотенце, вышитое удмуртскими узорами.

Последняя составляющая костюма – головной убор. Он обязателен как для жреца, так и для любого другого участника моления – голова должна быть покрыта и у мужчин, и у женщин, последние традиционно носят платок. Жрец может надеть шляпу с обернутым вокруг нее белым полотенцем. К примеру, такая шляпа была в селе Вязовка у того самого *восьясь*, имеющего традиционный *шортдэрем*. Подобный же головной убор нам продемонстрировал Назип Садриев в 2017 году. На остальных молениях жрецы носят разные головные уборы белого, а также темного цвета, но уже без полотенца. Видимо, сегодня на форму и цвет головного убора особое внимание не обращается. Однако голова должна быть покрыта в любом случае.

Таким образом, в регионе налицо стремление выделить одежду жреца, и для этого есть различные решения.

Священные места

ОЧЕРТЕНИЕ СВЯЩЕННЫХ МЕСТ

Удмуртские священные места (см. Toulouze & Vallikivi 2016) имеют разные очертания. Каждое из посещенных нами расположено вблизи водоема (реки, пруда, источника и т. д.). Места, посвященные *Керемету*¹³, обычно находятся в роще, тогда как в других местах нередко растет лишь несколько деревьев, и то не всегда.

Систематически огораживались священные места, посвященные *Керемету / Луду*, поскольку они считались опасными. Человек, осквернивший такое место, мог подвергнуться наказанию – считалось, что с ним или с его близкими могла случиться беда. *Керемет / Луд* считался злым духом, способным приносить людям вред. Ограда служила двусторонней защитой: территория была защищена от случайного осквернения, а люди были защищены от случайного вызова на себя гнева божества. Остальные обрядовые места – *вось инты / куриськон инты* (в краткой форме *вöсяськонтти* или *куриськонтти*) – в одних случаях могли иметь ограду, в других нет. Ю. Вихманн отмечает, что во время посещения им моления в 1895 году одно из священных мест в деревне Большекачаково было обнесено забором, а другое было лишь маркировано веревкой на время проведения обряда во избежание вмешательства посторонних людей (Nafeez 2015: 79). Мы наблюдали такую технику в 2013 году во время жертвоприношения в день деревни Утар-Ельга (Татышлинский район). Многие священные места, однако, огорожены не были. В отдельных случаях есть данные об ограждении главным образом территорий масштабных молений, а также мест вблизи деревни, куда могла забрести домашняя скотина, находящаяся на выпасе.

Тем не менее ограда сохранилась во многих местах. Там, где процесс возрождения традиций был особенно активным, новая тенденция привела к систематическому огораживанию священных



Фото 6. Священное место около деревни Большекачаково (Калтасинский район) во время моления Бадзын вось, 22.06.2018. Фото Евы Тулуз

мест. Возведение ограды стало маркером активной религиозной деятельности. В Татышлинском районе, где преемственность и возрождение традиций были наиболее интенсивными, были огорожены все места, предназначенные для молений. По словам удмуртского исследователя Рануса Садикова, изучавшего религиозную практику удмуртов с конца XX века, многие места изменились с тех пор, как он впервые посетил их (устное сообщение, 2018 г.). Местные сельскохозяйственные предприятия оказывали в этом содействие, иногда сооружали вспомогательные постройки¹⁴ для проведения обрядов. Так было в селе Новые Татышлы и деревне Алга, где проводится несколько обрядов, а также в районном центре – селе Верхние Татышлы. Священные места в селе Новые Татышлы и в деревне Алга лишь относительно новые, они были выбраны в 1970-х годах для обеспечения большей приватности крупных обрядов. Дело в том, что обряды 9 или



Фото 7. Священное место деревни Юда (Татышлинский район). Ранус Садиков с жрецом деревни, 09.06.2015. Фото Евы Тулуз

10 деревень в предыдущих местах были на виду и привлекали нежелательное внимание партийных работников; была необходима приватность, поскольку проведение религиозного мероприятия было опасно по политическим причинам. Место в районном центре Верхние Татышлы совсем недавнее (Toulouze & Sadikov & Vallikivi & Niglas & Anisimov 2018: 213; см. также Hafeez 2015: 84; Садиков 2008: 209). Проведение обрядов там было прекращено, а территория отдана под жилую зону. Поэтому когда в 2015 году было принято решение возродить местную традицию, требовалось найти новое место. Основным организатором этого процесса выступила семья известного политика Рината Галямшина, бывшего председателя колхоза, в то время вышедшего на пенсию. Его сын Рустам выбрал место недалеко от своего дома и профинансировал возведение ограды и строительство здания. Новые места становятся священными после проведения обряда, во время которого на

новое место приносится и освящается зола с кострища другого (часто предыдущего) священного места. Недавно, в июне 2019 года, жрецы села Нижнебалтачево решили поменять священное место, прослужившее около 10 лет. Новое выбранное место располагается ближе к роднику и поэтому удобнее. Было организовано специальное моление.

В других районах правило систематического огораживания священных мест зачастую не соблюдается. В Бураевском районе известнейший жрец Анатолий Галиханов не пожелал огораживать используемые им священные места, ссылаясь на древнюю традицию (устное сообщение, июнь 2018 г.). Упомянувшиеся до сих пор деревни являются чисто удмуртскими, но есть и смешанные. В одной из таких деревень (Асавка Балтачевского района) местный жрец Владимир Галиев выразил желание обнести священное место забором: его деревня наполовину татарская, и не всем, особенно молодежи, известно, что живописный уголок у реки – это удмуртское священное место, многие, не зная этого, там выпивают и развлекаются (устное сообщение, 2016 г.). Ограда отсутствует вокруг священного места в деревне Кизганбашево того же района (ПМА 2016). В Янаульском районе большинство мест также не огорожены (ПМА 2017). В деревне Большекачаково Калтасинского района одно из священных мест, где проводится *Сйзиськон*¹⁵ (см. ниже), не огорожено, в то время как место для проведения *Бадзын вöсь*¹⁶ имеет ограду (ПМА 2018; см. также Hafeez 2015: 125).

Таким образом, в дополнение к имевшимся функциям – защита места от неумышленного осквернения и людей от последствий такого осквернения – огораживание священных мест приобрело новое значение, а именно – символическое обозначение священности.

Но это не единственный происходящий в настоящее время процесс. В некоторых местах алгинской группы, в Татышлинском районе, священные места огорожены, но на огороженной территории есть еще одна ограда, маркирующая наиболее сакральную зону, где жрецы и их помощники выполняют свои обязанности и присутствие посторонних не приветствуется (это особо подчеркивается в Hafeez 2015: 123; Toulouze & Niglas 2014). Мы обратили внимание на эту особенность еще в свой первый экспедиционный год во время



Фото 8. Священное место села Верхние Татышлы (районный центр), 09.06.2019. Фото Евы Тулуз

съемок общедеревенского обряда. Так, в священном месте села Новые Татышлы, являющемся центром другой религиозной группы района, внутри ограды свобода передвижения предоставлялась всем – любой мог находиться у котлов вместе с жрецами и их помощниками, люди приносили свой хлеб прямо туда, где молились жрецы, – тогда как в деревне Алга внутренняя ограда указывала на большую приватность тех, кто непосредственно осуществляет ритуальные действия. При этом возможность войти в эту зону служит вопросом «переговоров», необязательно вербальных или эксплицитных, но требующих внимательности с нашей стороны. И если наш оператор, визуальный антрополог Лийво Ниглас, мог туда входить, поскольку считалось, что у него была на то веская причина, то даже жрец из другой деревни за эту ограду не входил, поскольку он и сам считал, что ему там делать нечего. Жители деревни приходят только к трапезе или чуть раньше, а если кто-то

и входит по ошибке, *вось* кузё его выгоняет. Аналогично в обрядовом месте у дороги в Кызыл-Яр есть только одна ограда, но нет сомнения в ее интерпретации – это «внутренняя» ограда, и без веской причины заходить за нее не следует. Так же обстоит дело и в других деревнях этой группы, таких как Нижнебалтачево, где есть только одна ограда, и Старокальмиярово, где есть место, предназначенное для участников, приходящих только для того, чтобы поесть кашу, и пространство для жрецов и их помощников, обычно все время чем-то занятых.

Внутренняя ограда была отличительной особенностью деревень на правом берегу реки Юк, когда мы в 2013 году начинали наше исследование. Но уже в 2016 году на зимнем молении *Мөр вось* (обряд нескольких деревень) в селе Новые Татышлы мы обнаружили огромные изменения во внутренней конфигурации священного места: была возведена внутренняя ограда, и теперь оно полностью походило на место молений в деревне Алга. Несмотря на наши старания всегда вести себя осмотрительно и не нарушать порядок обрядов, мы не могли не задаться вопросом, возникшим на основе реплик и обсуждений, случайно услышанных нашими удмуртскими коллегами, не стало ли наше присутствие одной из причин, вызвавших такую меру защиты от проникновения посторонних. В 2018 году Ева Тулуз, находясь на молении в селе Новые Татышлы в сопровождении удмуртского этнографа из Башкортостана Рануса Садикова, всячески старалась не попасть во внутреннюю зону священного места.

Как это ни удивительно, но жрец сам пригласил Еву Тулуз войти на эту территорию, чтобы разделить с ним кашу первой молитвы обещания жертвы, и встать возле него по одну сторону стола. Несомненно, это показатель известного удмуртского гостеприимства, но данный эпизод также показал, что наше присутствие на молении не беспокоило хозяев. Можно утверждать, что сознательный выбор не входить в наиболее священную часть даже в ненастную погоду (в снежную бурю, при 11 градусах мороза один из жрецов пригласил Еву Тулуз укрыться в домике на территории священного места) вызывает у жрецов уважение. Постороннему человеку¹⁷ приходится быть особенно осторожным



Фото 9. Священное место деревни Каймашабаш (Янаульский район), 14.07.2019. Фото Евы Тулуз

на сакральных церемониях, где гостеприимное поведение хозяев не всегда служит ориентиром. Такой опыт был у Евы Тулуз в деревне Варклед-Бодья Агрызского района Республики Татарстан, где она участвовала в разных обрядах вместе с удмуртским коллегой Николаем Анисимовым. В обряде *восьнерге*, который осуществляется на уровне родственной патрилинейной группы *бöляк*, хозяева приглашают гостей к столу для участия в трапезе еще до начала моления. Однако согласно обычаю, чужие к трапезе допускаются только после моления и дополнительного приглашения (Анисимов & Тулуз 2018).

На самую сакральную часть в священном месте наше внимание особо обращал Владимир Галиев (род. 1971), молодой жрец из деревни Асавка (удм. *Асау*) Балтачевского района, определивший ее как участок между котлом, местом моления жрецов и горизонтальной жердью с висящими на ней вышитыми поло-



Фото 10. Моление в священном месте села Новые Татышлы после построения внутренней ограды, 06.06.2018. Фото Евы Тулуз

тенцами. По его словам, основание находится внутри этого треугольника было только у тех, кто выполнял там какие-либо обязанности. Однако четкие границы этой зоны никак не обозначались.

Существование и создание внутреннего огороженного пространства, самой сакральной зоны на священной территории породило новые запреты и обычаи: хлеб следует отдавать жрецу или его помощнику, жердь для подношений из ткани также расположена вне ограды.

Отдельные процедуры могут совершаться лишь на определенном расстоянии от священного места. В максимальном отдалении от него женщины моют внутренности животных: они приходят, забирают внутренности и идут к себе домой или к источнику, реке и т. д. При этом учитывается направление течения реки – следует идти вниз по течению. По словам наших информантов, определенные действия



Фото 11. Моление Мёр вӧсь. По словам жреца Владимира Галиева, здесь располагается самая сакральная часть священного места; деревня Асавка, 09.06.2016. Фото Евы Тулуз

должны совершаться там, где священное место «не видит вас». Это касается как мытья внутренностей жертвенного животного, так и, к примеру, отправления нужды. В течение дня участникам молений непременно приходится ходить по нужде. В селе Новые Татышлы есть даже туалет, расположенный у входа в общее сакральное пространство. Туалет представляет собой небольшую закрытую будку, то есть происходящее внутри будки со священного места не видно. В прочих случаях люди просто отходят подальше, чтобы быть скрытыми от священного места. Создается впечатление, будто священное место рассматривается в качестве разумного существа, способного к активности, по крайней мере, в определенной степени. Один из жрецов даже обмолвился, что в обрядовые дни рано утром он ходил к священному месту, чтобы обратиться с молитвой к его духу. Николай Анисимов поделился с нами следующей информацией, полученной от пожилой информантки из села Новые

Татышлы: рано утром до моления она видела, что духи (*ферышта*) священного места в белых одеждах передвигаются по этому месту, готовясь к предстоящей церемонии и громко молясь (устное сообщение Н. Анисимова, 2018 г.).

В качестве центра сакральности выступает место для разведения огня, очаг. Также оно может олицетворять священное место в целом. Огонь обязательно должен гореть в течение всей обрядовой церемонии. И если первый этап моления – *сийсискон* – проводится вечером накануне основного моления, как это происходит на правом берегу реки Юк, то огонь не должен угасать до следующего дня. Когда обрядовые действия уже завершены и люди покидают священное место, жрецы «закрывают» огонь с помощью ритуальных приемов, которые могут варьироваться, но выполняют одну и ту же функцию. На левом берегу реки Юк жрец (жрецы) тушит огонь, сильно ударяя вокруг него веткой березы. На правом берегу реки во время заключительной молитвы помощники ходят вокруг кострища, активно подметая к его центру. Сделав три круга, они присоединяются к остальным, стоявшим во время молитвы на коленях.

Места для молений не имеют четкой привязки к территории и со временем могут менять местоположение (убедительный пример из другого ареала проживания удмуртов см. Анисимов 2018: 126–127). Одни священные места со временем были перемещены ближе к деревням¹⁸, другие были заброшены. К примеру, когда в сельском хозяйстве доминировала система ротации севооборота, поочередно использовалось три священных места, поскольку весенние общедеревенские обряды всегда проходили возле ржаного поля, а оно менялось ежегодно. После отказа от ротационной системы в 1950–1960-х годах в активном использовании осталось лишь одно обрядовое место. Обряды в других больше не проводятся, но священность сохраняется в сознании сельчан, которые уважают место, стараются не посещать его без веской причины и не использовать в прочих целях, запрещают детям там играть. Известно также, что в советский период местонахождение священных мест менялось по причине их визуальной доступности. К примеру, священное место в деревне Малая Бальзуга и сегодня



Фото 12. «Закрытие» священного огня; деревня Алга, 14.06.2013.

Фото Евы Тулуз

видно с дороги, но после того как однажды советские чиновники сорвали деревенское моление, Назип Садриев перенес обрядовое место метров на 50 в сторону, подальше от недружелюбных взглядов. Сегодня моление вернулось на прежнее место.

По этой же причине моления *Мёр вёсь* в обеих группах Татышлинского района были перемещены в менее заметные места: на правом берегу в небольшую деревню Алга, на левом – в село Новые Татышлы. Эти изменения стали причиной проведения особых ритуалов по перенесению сакральности: земля (пепел, камни, что удалось найти) была перенесена со старого кострища на новое место, и вместе с этим сакральность обрела новое местоположение. Если старое священное место долгое время не использовалось, возникали проблемы с нахождением кострища. На его местоположение могли указывать сохранившиеся кости

животных, но если и это не помогало, то землю с кострища могла заменить земля со старого священного места.

ПОВЕДЕНИЕ В СВЯЩЕННЫХ МЕСТАХ

Существовали правила поведения в священных местах. Есть они и сейчас, хотя изменились с течением лет. Присутствие на молениях определенной категории населения раньше было нежелательным: на обряды не допускались маленькие дети, а также те, кто не мог сохранять ритуальную чистоту. Как это часто бывает с информантами, точное время им вспомнить не удалось, но это было в советский период, вероятно, между 1950-ми и 1970-ми годами, но возможно, и раньше. По словам некоторых информантов из села Уразгильды, на молениях не разрешалось присутствовать даже людям, не достигшим 40 лет. Однако нигде более о таком запрете мы не слышали. Можно предположить, что в советское время молодежь просто не принимала участие в обрядах, как по идеологическим, так и практическим причинам: одни боялись возможных наказаний со стороны советских органов, другие были подвержены влиянию советских институтов (школы, армии, коллективных производственных объединений, рабочих учреждений и т. п.), что обусловило отсутствие интереса к религиозной деятельности. Кроме того, обычно обряды проводились в определенные дни недели, чаще всего в пятницу, а также в воскресенье, но ни в коем случае не в субботу или вторник. Но пятница – это рабочий день, что лишало работающих людей возможности участия в молениях в середине дня. Сегодня ограничений по возрасту нет.

По словам наших информантов, раньше обряды в некоторых деревнях были адресованы исключительно местному населению, и присутствие там посторонних не приветствовалось. Вероятно, исследователям конца XIX века приходилось договариваться о своем пребывании на молениях, хотя в своих экспедиционных записях они это никак не комментируют. Теперь положение изменилось, и говорить об отрицательном отношении к присутствию гостей больше не приходится. Более того, согласно одному из сообщений, в Татышлинском районе крупные обрядовые моления *Mör vöсь*



Фото 13. Ограда священного места деревни Малая Бальзуга. Вид со стороны большой дороги, 11.06.2014. Фото Евы Тулуз

специально проводятся в разные недели, чтобы гости смогли побывать на обоих мероприятиях.

В нынешнее время никаких ограничений относительно участия в обрядах нет (нигде, насколько мы смогли убедиться), однако есть некоторые требования, касающиеся одежды и поведения.

И у мужчин, и у женщин должны быть покрыты голова, руки и ноги. Это правило более или менее соблюдается, но в особенности там, где сильны традиции, а жрец является влиятельной личностью. К примеру, в деревне Малая Бальзуга все одеваются должным образом, даже дети и подростки. А в селе Нижнебалтачево мы даже стали свидетелями случая, когда родители отправили детей, одетых в шорты, домой переодеться в надлежащую одежду, пугая их гневом организаторов, а именно – вышеупомянутого Фархуллы.

Правила больше всего нарушаются на возрожденном молении *Элен вӧсь* (Моление краем.) Этот обряд стал своего рода фестивалем,

собирающим большое количество публики. На моление люди приезжают из других деревень и городов Башкортостана и Пермского края, каждый год приезжает автобус из Удмуртии. Нередко и мужчины, и женщины приходят с непокрытой головой и не соблюдают традиционные правила. Жрецы выражают недовольство и каждый раз инструктируют публику о надлежащем поведении. Должно быть, нарушители правил никогда раньше не присутствовали на обрядовых церемониях.

В 2018 году, когда моление проходило в деревне Старый Варяш Янаульского района, был случай, когда две женщины прибыли на *Элен вӧсь* слишком рано, и у одной из них не было платка. Им пришлось ждать на солнцепеке, поэтому они решили перейти в тень, где жрецы готовились к обряду. Такое поведение жрецами было расценено как неуместное. О возможных последствиях нам ничего не известно, поскольку с этими людьми никто не был знаком.

Еще одно правило поведения касается речевого общения – запрещается сквернословить и использовать грубую речь. Также запрещено показывать на объект речи пальцем. Кроме того, иногда жрецы сетуют, что люди неправильно стоят на коленях – полусидя, что, как считается, противоречит правилам, согласно которым, на коленях надо стоять прямо.

Употребление алкогольных напитков на территории священного места также запрещено. Несмотря на то, что самогон является составляющей удмуртской традиционной обрядности (Орлов 1999: 197), в этом регионе на молениях он не появляется. Нам лишь дважды довелось стать свидетелями случаев исключения из этого правила. В 2014 году после окончания обрядовой церемонии в селе Уразгильды женщины сидели вне священной зоны и пели. Одна из них угостила поющих женщин и остальных собравшихся самогоном. Затем она вошла в огороженную зону, чтобы предложить его нам, а также другим присутствующим. Ее тут же попросили покинуть территорию и не осквернять место моления. В 2018 году в селе Старокальмиярово, где священное место имеет две четко разграниченные зоны, одна из женщин, участвовавших в обряде, захотела угостить одного из авторов настоящей статьи самогоном. Она спросила разрешения у жрецов, и те позволили ей сделать это,



Фото 14. Участники моления Элен вось, деревня Кирга, Куединский район Пермский край, 30.06.2013. Фото Евы Тулуз

но в зоне, предназначенной для публики, и после окончания всех ритуальных действий. Начиная с 2013 года, это были единственные случаи присутствия алкогольных напитков на религиозных церемониях, которые нам довелось наблюдать.

Место женщины на коллективных церемониях

Удмуртские моления *куриськон / вось* проводятся для всего населения без какой-либо категоризации¹⁹. Отведать ритуальную кашу приглашаются все жители деревни или деревень, но ее приготовление – традиционно мужское занятие. Все жрецы – также мужчины, равно как и их помощники, за некоторым исключением, о котором будет сказано ниже. В большинстве мест женщинам могут быть поручены две обязанности: в исключительных случаях – мытье котлов (село Новые Татышлы Татышлинского района), в большинстве случаев – мытье внутренностей жертвенных животных. Если женщин нет, внутренности просто сжигаются, как и прочие части туши животного (кости и т. д.). В редких случаях внутренности моют мужчины. Обычно мытье происходит в другом

месте, и женщины приходят на священное место только для того, чтобы забрать или вернуть мясо и посуду.

Возможное присутствие женщин – вопрос, в котором остро чувствуются локальные различия. Наиболее консервативными обрядами из тех, на которых мы присутствовали, являются моления в группе деревень с центром в деревне Алга Татышлинского района (правый берег реки Юк). Там не только нет женщин среди помощников, но даже за внутреннюю ограду им не разрешено заходить: женщины приносят подношения и передают их через ограду жрецу, который читает над каждым из них молитву и развешивает во внутренней части.

Хоть это и обычная практика, мы были поражены отсутствием интериоризации традиционного правила. К примеру, в июне 2013 года в деревне Алга мы видели женщину, без колебаний входившую в священную зону со своим платком для подношения, а в 2015 году – пару, преспокойно пересекавшую сакральную зону в священном месте у дороги в Кызыл-Яр. Это говорит о десятилетиях отсутствия религиозной практики в общественной сфере.

В деревнях с крепкими традициями жрецы все делают так, как было прежде. Но что происходит, когда то, что было прежде, исчезло из памяти? У нас есть интересный пример из Калтасинского района. Благодаря Ю. Вихманну, месяц пробывшему в деревне Большекачаково в 1895 году и основательно задокументировавшему местные обряды, у нас есть много информации по обрядности XIX века (Sadikov & Mäkelä 2009). Тем не менее когда начался процесс возрождения, в живых не осталось ни одного жреца, практиковавшего ранее (устное сообщение А. Насипуллина, род. 1951; 2018 г.). Поэтому пришлось начинать чуть ли не с чистого листа. Местный жрец, бывший учитель, с радостью принял помощь деревенских женщин. Еще до начала обряда мы узнали, что на моление ожидаются главным образом женщины. «Это – женские мероприятия», – объяснил жрец Анатолий Насипуллин, что противоречило нашим представлениям о том, что об этом думают действующие жрецы: действительно, основная публика на молениях – женщины, поскольку они же составляют большинство деревенского населения старшего поколения, однако подготовка



Фото 15. Женщина внутри ограды в деревне Алга, 14.06.2013.

Фото Евы Тулуз

к обряду считается исключительно мужским занятием. В деревне Большекачаково дело обстоит иначе: все помощники жреца – женщины, а на молитии *сйзиськон* одна из них даже представила собравшимся финансовый отчет и стояла возле жреца, пока тот молился. Здесь женщины на молитиях делают то же, что и в повседневной жизни: моют котел и остальную посуду, собирают продукты, готовят и раздают еду. В более традиционном контексте обрядности все это – мужские обязанности. Данное обстоятельство сильно возмущает большинство других групп, когда они все вместе собираются на *Элен вöсь* (ПМА 2013; 2018).

На фотографиях конца XIX века участники обрядов одеты в белое (Sadikov & Mäkelä 2009). На молития, адресованные белому Богу, и мужчины, и женщины надевали белый *шортдэрем*. По определенным причинам этот обычай сошел на нет (см. выше). Лишь некоторые пожилые женщины все еще надевают свои *шортдэремы*. Сейчас многие женщины надевают на молития народную одежду. Но

народный костюм закамских удмуртов обычно яркий, в различных цветах, а не белый. В последние годы ослабевает даже практика ношения удмуртского костюма: многие женщины надевают простые современные платья или даже брюки. Так, если в 2013 году на некоторых молениях около 70% женщин были одеты в удмуртские костюмы, то пять лет спустя таковые были в явном меньшинстве (ПМА 2013; 2018).

Молитвенный текст

Обращение к божествам происходит посредством молитв (*куриськон кыл / вӧсь кыл*). Согласно литературе и сообщениям наших информантов, каждый начинающий жрец заучивает свою молитву, слыша ее от старшего жреца, будучи его помощником на молениях (Садиков 2008: 192). Этот способ называется «кражей» молитвы, что, как считалось, наделяло ее магической силой (Анисимов 2017: 153–154; Садиков & Тулуз 2019). Никакой иной способ выучить молитву не допускался. Однако обстоятельства изменились, и это результат разрушительного влияния советского времени на передачу обрядовой традиции (Садиков 2011a: 133). Немногие нынешние жрецы научились молитвам традиционным путем, поскольку в свое время молодежь не приобщалась к обрядам, и многие обратились к религии намного позже, когда уже были немолоды. Тем не менее есть и такие жрецы, которые получили навыки от своих отцов, к примеру, Раис и Зиннат из села Новые Татышлы или старый жрец Назип, научившийся молитвам, как и полагается, от опытного старейшины. Сегодня многие используют молитвы, опубликованные Назипом в местной республиканской удмуртской еженедельной газете «*Ошмес*» (Родник), более или менее варьируя их. В местах, где кто-то еще помнит молитвы старейшин, используются их тексты. В нынешнее время большинство жрецов полагаются на бумагу – письменная культура проникла всюду и вытеснила устную передачу традиции. Сегодня чтение молитвы с бумаги является обычным даже в случае таких опытных и авторитетных жрецов, как Евгений Адуллин (род. 1965) из села Нижнебалтачево алгинской группы. Некоторые используют образцы молитв на разные жизненные

ситуации из книги «*Удмурт оскон*» (Удмуртская вера), изданной в Удмуртии (Владыкин & Виноградов 2010). Так, Алексей Гараев (род. 1947), жрец из деревни Арибаш, в октябре 2017 года на молении по случаю заселения в новый дом, на котором присутствовали и вели видеосъемку члены нашей исследовательской группы Николай Анисимов и Лийво Ниглас, читает текст молитвы непосредственно из этой книги.

Вопрос о том, в какой мере жрецы могут импровизировать и менять священный текст, является для них одним из основных. Упомянутый выше Евгений Адуллин задавался этим вопросом в беседе с Евой Тулуз в июне 2015 года: должны ли мы сохранять тексты в исконном виде или следует приспособлять их к новому времени? Жрецы расходятся во мнениях, но многие из них уже включили в молитвенные тексты новые явления (опасность наркотиков, переезд в город и пр.). Владимир Галиев из деревни Асавка Балтачевского района получил от старших жрецов разрешение добавить в начало молитвы слова благодарности богу: «Мы много просим, но недостаточно благодарим!» (ПМА 2016).

Для рассмотрения этих вопросов необходим основательный анализ молитвенных текстов. Но это – следующий шаг исследования.

Порядок проведения молений

Намеренная стандартизация пока еще не изменила местную религиозную практику (пример проведения молений см. Toulouze & Niglas 2014; подробный отчет по нескольким молениям с визуальным материалом см. Toulouze 2016–2017). Порядок проведения молений обусловлен разными факторами: в местах, где сохранялась преемственность или память о том, как проходили моления до их прекращения, он зависит от местных традиций, а там, где нет ни того, ни другого, многое зависит от личных знаний и сознания главных исполнителей в процессе возрождения традиций.

Мы увидели эти различия уже во время нашего первого знакомства с религиозной практикой на обоих берегах реки Юк. В целом моления проводились схожим образом, но наблюдались некоторые четкие различия: в группе деревень Алга начальный

этап моления *Mör vöсь* проходил накануне вечером, различалось отношение к подношениям из ткани, а также «заккрытие» очага, как уже было сказано выше.

Эти различия стали для нас еще более явными на следующий год, когда мы смогли сравнить моления внутри одной группы деревень и сел: Новые Татышлы, Малая Бальзуга, Уразгильды (удм. *Вукогурт*). Позже, побывав на молениях в других районах, мы расширили спектр различий. Следует сказать, что возможность сравнивать – это наша привилегия как ученых, ведь сами практикующие не могут оценить вариативность, поскольку у каждого сообщества свои моления, и они не знают практику других. *Вöсь кузё* алгинской группы имел возможность ознакомиться с аналогичным ритуалом *Mör vöсь* в другой группе, и он наблюдал за происходящим с огромным интересом, комментируя, что различия есть, но они не существенны. Далее будут рассмотрены возможные вариации.

Начальная молитва

В первой молитве, называемой *сйзиськон* (от глагола *сйзыны* ‘обещать’), божествам дается обещание принести жертву. И как было упомянуто выше, в некоторых местах этот обряд проходит накануне основного моления. Во время обряда варится каша без мяса, затем жрец произносит с этой кашей молитву. Обрядовый огонь должен гореть всю ночь, чтобы утром от него можно было зажечь все другие огни.

Этот порядок претерпел изменения почти везде на общедеревенских молениях Татышлинского района, сохранившись лишь на коллективных обрядах *Багыш вöсь* и *Mör vöсь* в алгинской группе деревень. В других местах *сйзиськон* проводится непосредственно при сборе устроителей обряда утром в день основного моления или же не проводится вовсе. Так обстоит дело в селе Уразгильды, где *сйзиськон* не проводился. По-другому обстоит дело в деревне Большекачаково, где *сйзиськон* находится в процессе становления отдельным обрядовым молением, на которое люди приходят поесть ритуальную кашу без мяса еще за несколько дней до обещанного жертвоприношения.



*Фото 16. Моление перед заселением в новый дом в деревне Арибаи.
Жрец Алексей Гараев читает молитву, 2017. Фото Николая Анисимова*



*Фото 17. Огонь после сүзиськона в деревне Алга до моления Мөр вöсь,
14.06.2013. Фото Евы Тулуз*

Молитвы

Как часто и каким образом жрецы молятся в течение одного обряда, также различается, варьируясь между максимумом и минимумом количества молитв.

Максимум представлен в Татышлинском районе, где в обеих подгруппах обрядовая церемония состоит из нескольких молитв. За первой молитвой-обещанием следует вторая, читаемая, когда помощники жреца закалывают жертвенное животное, при этом жрец держит в руках хлеб, испеченный владельцем животного. Во время каждой из молитв в руках у жрецов находятся березовые ветки и полотенце, на которое они помещают то, что полагается для соответствующей молитвы. Третья молитва произносится уже с готовым мясом, и во время нее жрец держит в руках миску с определенными кусками туши жертвенного животного. Затем, когда уже соберутся все участники, жрецы, молившиеся в предыдущие разы стоя, молятся на коленях, с непокрытой головой и с деньгами, собранными у участников моления. В некоторых случаях (например, на молении в деревне Малая Бальзуга) еще одна молитва читается, когда все люди уже ушли и остаются только помощники (и этнографы, покидающие священное место последними; см. также Toulouze & Niglas 2014).

Минимальный вариант, подобный молениям в селе Уразгильды, деревне Большекачаково и др., предполагает одну единственную молитву – с блюдом готовой каши.

Этих различий не замечает никто, кроме ученых, поскольку люди не принимают или очень редко принимают участие в чужих молениях. Поэтому и обвинений в нарушении традиций не встречается. И только Назип Садриев, который много путешествовал и не раз был приглашен на другие моления, жалуется, что многие «нарушают правила», поскольку не молятся, как он (устное сообщение, 2017 г.). Тем не менее это может оказаться проблемой на молении *Элен вось*, где встречаются разные деревни с разными традициями.

В 2018 году Ева Тулуз побывала на *Элен вось* в селе Старый Варяш Янаульского района. Там были удмурты из деревень, в которых



Фото 18. Деревенское моление Гурт вóсь в селе Вязовка, 07.06.2017.

Фото Евы Тулуз

попеременно проводится *Элен вóсь* (деревня Кирга Пермского края, деревня Алтаево Бураевского района Башкортостана), а также из Калтасинского и Татышлинского районов. Татышлинские жрецы, равно как и алтаевский, были потрясены тем, что остальные их коллеги закололи жертвенных животных без молитвы. Поэтому они сами провели небольшой молитвенный обряд в рамках общего обряда. Первым дважды помолился Анатолий Галиханов, жрец из деревни Алтаево, пока другие занимались своими делами. Затем Раис Рафиков из села Новые Татышлы, сильно возмущенный тем, что жертву принесли без молитвы, также выразил свое недовольство словами и поведением. Воодушевившись поступком Анатолия Галиханова, он последовал его примеру и стал молиться. Увидев это, Анатолий Галиханов и некоторые другие жрецы также опустили позади него на колени.

Кроме того, Анатолий Галиханов выражал недовольство по поводу того, что жрецы села Старый Варяш не считаются с тем, что в жертву



Фото 19. Мини-моление во время Элен вёся: новотатышлинский жрец Раис Рафиков молится отдельно, деревня Старый Варяш, Янаульский район, Республика Башкортостан, 24.06.2018. Фото Евы Тулуз

следует приносить не барана, а овцу. Эти разногласия, однако, не привели к открытому конфликту, поскольку на *Элен вёсь* каждый занимается своим делом, и конфронтации не было, по крайней мере, на месте.

Каша на молении готовилась в разном темпе, в зависимости от того, когда группы прибывали на место и приступали к ее приготовлению. Когда с кашей началась основная молитва, у Раиса была приготовлена миска с мясом. Очевидно, он ждал соответствующей молитвы. Он быстро добавил в миску каши и стал молиться вместе со всеми.

До сих пор мы фокусировали внимание на коллективных молениях – наиболее наглядном проявлении религиозной практики восточных удмуртов, но не единственном. Далее мы рассмотрим частную сферу как с точки зрения молений, так и места их проведения.



Фото 20. Святилище куала в деревне Арибаш, Татышлинский район, Республика Башкортостан, 05.06.2015. Фото Рануса Садикова

Святилище куала

Простая бревенчатая постройка, называемая *куа* / *куала*, является единственным ритуальным строением у удмуртов (подробнее см. Владыкин 1994: 272–273). Есть два вида *куала*: семейная *покчи куала* (малая куала) и родовая *бадӟым куала* (большая / великая куала). В настоящее время единственная действующая родовая *куала* находится в деревне Кузебаево (единственная некрещеная удмуртская деревня на территории Удмуртии, расположенная на юге республики в Алнашском районе). Семейных святилищ меньшего размера, имевшихся ранее во внутреннем дворе каждого дома, больше нет, или же они сохранились, как, например, во многих дворах в деревне Варклед-Бодья Агрызского района Татарстана или в деревне Карамас-Пельга Киясовского района Удмуртии, но используются в качестве летней кухни или

кладовой. При этом людям хорошо известно о сакральности этих построек.

В восточно-удмуртском ареале большинство *куала* также не сохранились. Этнограф Ранус Садиков видел одну в деревне Барабановка Янаульского района (Садиков 2011b: 125), а в 2015 году он и Ева Тулуз видели *куала* в деревне Арибаш Татышлинского района, которая сохранилась, но была закрыта (скорее всего в конце XX или в начале XXI века). Тем не менее сакральность святилища *куала* и даже его останков все еще сильна и действенна. Относительно этих святилищ в Башкирии мы имеем три свидетельства.

В 2016 году в деревне Алтаево Бураевского района во внутреннем дворе дома одного пожилого человека мы видели останки домашней *куала*. От святилища осталось лишь несколько камней очага, но они так значимы, что ежегодно во время весеннего праздника *Бидзыннал* (Великий день, совпадающий с православной Пасхой) глава семейства читает молитву на развалинах *куала*. Он выносит дрова, разводит огонь около камней и молится с покрытой головой и полотенцем вокруг пояса, держа в руках круглый хлеб с маслом. Затем он идет в дом, нарезает хлеб и ест его с маслом, а также раздает домочадцам и гостям. В 2018 году наша исследовательская группа в составе Рануса Садикова и Лийво Нигласа записала эту церемонию на видео.

В деревне Бигинеево Татышлинского района также есть несколько развалившихся *куала*. Лилия Гараева (род. 1953), знаток удмуртской традиционной культуры из деревни Арибаш, родившаяся в этой деревне и воспитывавшаяся бабушкой, имевшей тесную связь с религиозной практикой, рассказала нам следующие истории, касающиеся *куала*.

Одна из историй повествует о семье самой Лилии. Ее отец и мачеха когда-то разобрали домашнюю *куала* и построили на ее месте дом. Они прожили в нем 11 месяцев, и однажды на открытом месте их обоих насмерть поразила молния. Много лет Лилия не могла найти душевного равновесия, пока не проконсультировалась у Назипа Садриева. Жрец пошел с ней к месту прежней *куала*, принес в жертву овцу, с левой стороны от нее приготовил кашу и



Фото 21. Моление куала пырон (вхождение в куалу) в деревне Алтаево, Бураевский район, Республика Башкортостан, 03.04.2018. Фото Рануса Садикова

помолился. Таким образом уже несуществующая куала была закрыта в соответствии с обычаем, и Лилия обрела покой.

У одной женщины из той же деревни, родственницы Лилии по мужу, болели глаза. Она обратилась за помощью к целителю, и тот объяснил ей, что причина боли кроется в том, что ее домашняя куала была заброшена, а остатки завалены ломом и камнями. Женщина привела это место в порядок, после чего ее глаза исцелились.

Эти истории говорят о том, что даже после прекращения функционирования в качестве культового места куала еще долго не теряет способность воздействовать. Удмурты верят, что она может влиять на жизнь людей, связанных с ней, если те не проявляют к ней должного уважения. И не только останки куала, но также воспоминание или само место могут оказывать влияние. Следовательно, сакральность неотделима от места. По этой же причине древние места моления (*вось инты*) сохраняются в памяти

людей, а ходить туда без повода крайне нежелательно. Память о них передается из поколения в поколение (Hafeez 2015: 3, 23, 36), детям не разрешается там играть, а от взрослых требуется надлежащее поведение (не ходить туда без причины, быть одетым надлежащим образом и т. п.).

Частные обряды

Религиозная деятельность не ограничивается крупными коллективными обрядами. На более низких уровнях, таких как семья или род, существуют иные формы совместной практики²⁰. Это – культ предков (см. Анисимов 2017; 2019) с поминками *кисьтон*, фундаментальный для удмуртов, а также умиловительные обряды меньшего масштаба, такие как осенний ритуал *сйзьыл куриьскон*, весенний праздник *Бьдзьиннал* (Великий день) или мероприятия по случаю каких-либо событий – перед заселением в новый дом, перед свадьбой, дальней дорогой и пр. Их отмечают дома в кругу близких родственников: готовится каша, глава семьи читает молитву. Нам удалось побывать на некоторых обрядах в знакомых семьях, где нас радушно приняли.

Такие обряды также имеют разную степень сложности, варьируясь от очень простых до наиболее развернутых. Здесь мы опираемся на наши наблюдения во время осеннего моления 2018 года. Самый простой вариант мы наблюдали в одной семье, некогда многочисленной (родители, четверо детей и бабушка с дедушкой), но сильно сократившейся к 2017 году (бабушка и дедушка находились где-то в другом месте, троих детей не было дома). Присутствовали родители сорока-пятидесяти лет и их младший ребенок, тогда 8 лет, и этнографы. Обрядовую трапезу особенной делала каша, а также тот факт, что головы у всех были покрыты. Отец произнес несколько слов, и мать также высказала свои мысли. Хозяйка говорила на русском языке, вероятно, из-за нас, не говорящих по-удмуртски.

Наиболее сложные обряды проводились уже немолодыми людьми в больших семьях: бабушка с дедушкой, их братья и сестры с семьями, дети с супругами, внуки. На двух из таких торжеств

Фото 22. Сйзьыл
куриськон. Смотритель
священного места
Гарифулла Гарифанов
после молитвы.
Село Нижнебалтачево,
Татышлинский
район, Республика
Башкортостан,
12.10.2019.
Фото Евы Тулуз



глава семьи выходил молиться на улицу, на веранду. В одном случае – в семье вышеупомянутого Гарифуллы Гарифанова – хозяин был одет, как жрец, хотя он и не выступает в этой роли на больших молениях. По утверждению Лилии Гараевой, хорошо осведомленной в обрядовой традиции, участники обряда должны быть максимально приближены к земле: следует находиться не в помещении, а на открытом воздухе и по возможности в лаптях, чтобы минимизировать соприкосновение с ненатуральными материалами (устное сообщение, 2017 г.). Но ни одному из пожилых людей, проводивших обряды в нашем присутствии, такое правило не было известно, что может быть связано с различиями в локальных традициях или с исчезновением данного явления.

На обоих обрядах был самогон. В одном случае глава семейства, предлагая его, двигался по часовой стрелке, согласно правилам. В другом случае расположение стола не позволяло свободно

перемещаться вокруг него. Следует отметить, что традиция двигаться по часовой стрелке в наше время соблюдается не всегда. На одном из обычных застолий мы заметили, что глава семейства разливал алкоголь, двигаясь вокруг стола против часовой стрелки, то есть в направлении, характерном для церемоний, посвященных умершим предкам (см. Toulouse 2018).

По нашему мнению, на соблюдение или игнорирование этих правил больше всего влияет воспитание. Люди, выросшие в семьях, принимавших официальную советскую идеологию и потому считавших себя более «современными» или идентифицировавших себя с местной элитой (особенно это касается учителей), более склонны пренебрегать подобными «суевериями», тогда как у воспитывавшихся в семьях с традиционными удмуртскими ценностями, в системе которых большую роль играет авторитет старшего поколения, можно ожидать интериоризацию соответствующего поведения. Еще один фактор – влияние доминирующей сегодня городской культуры с ее отказом от религиозного традиционализма.

Одной из особенностей семейных и родовых обрядов был обход всех семей группы. Ритуал начинался у кого-то дома, где глава семейства читал молитву, затем вся компания шла дальше, домой к другим семьям, где продолжалось празднование и глава семейства также молился. Весь этот процесс от начала до конца нам удалось наблюдать в 2017 году в деревне Варклед-Бодья (Татарстан) во время весеннего празднования *Восьнерге* (Toulouse & Anisimov 2018; Анисимов & Тулуз 2018). Создается впечатление, что этот обычай у восточных удмуртов исчезает²¹, хотя местами можно еще наблюдать некоторые его элементы. Так, по материалам наших коллег Николая Анисимова и Лийво Нигласа, в селе Вязовка Татышлинского района после торжества в доме у одних хозяев компания перешла в дом их отца, чтобы продолжить ритуал *Сйзъыл курисъкон* (Осеннее моление; 2017). Другие случаи обхода домов зафиксированы в деревне Петропавловка и в селе Старокальмиярово во время весенних поминок *Тулыс кисьтон* (ПМА 2019). Аналогичный эпизод наблюдал также Николай Анисимов в селе Уразгильды. Во всех других случаях весеннего празднования *Быдӱыннал*, которые нам удалось

наблюдать, торжество ограничивалось одним местом. В ближайшем будущем новые данные смогут подтвердить или опровергнуть эти наблюдения.

Заключение

Цель нашей статьи состоит не в выявлении отклонений от традиционных норм. Мы хотим показать, что нарушение традиционных уставленных норм – это норма, по крайней мере, в статистическом плане. Отклонения или то, что называется «отклонениями», – обычное явление, имеющее перформативную силу. Внимания исследователей заслуживает в первую очередь разнообразие практик традиционной народной религии в контексте, еще не подвергшемся стандартизации. В 2017 году идея стандартизации уже высказывалась среди восточных удмуртов, а Анатолий Галиханов давно предлагал создать Союз жрецов для координации их деятельности. Эту идею подхватил руководитель удмуртского национально-культурного центра Салим Гарифуллов, который даже назначил ответственного за подготовку стандартизации культовых практик. С нами также консультировались по этому поводу, но мы высказались против стремления формализовать традиции под влиянием мировых религий, выразив таким образом свое уважение к местным обычаям. Дело в том, что за подобными действиями явно выражается стремление подражать исламу и христианству, имеющим каноны и общепринятые священные писания. Под влиянием доминирующей идеологии отсутствие таковых стало признаком «отсталости», поэтому многие, особенно чиновники, не связанные напрямую с религиозной практикой, испытывают желание брать пример с мировых – успешных – религий. Насколько нам известно, большинство жрецов привязано к своим локальным традициям – и старым, и новым, – и им пришлось бы отказаться от них. Тем не менее некоторые жрецы не стали бы препятствовать стандартизации, но при условии, что общепринятыми стали бы их собственные нормы. Так, в 2016 году Назип Садриев сообщал нам, что было бы хорошо упорядочить нынешнюю хаотичную практику и что остальным жрецам следует начать использовать его молитву.

Свои навыки он получил от старейшин и поэтому полагает, что его методы работы являются единственно легитимными. В январе 2019 года состоялось общее собрание жрецов, но эти вопросы на нем не обсуждались, большинство присутствовавших лишь выразило желание встречаться и координировать свои действия.

Потребность в координации деятельности жрецов ощущается остро. К примеру, в 2018 году было принято решение о проведении *Элен вӧсь* раньше обычного – 24 июня. В конце июня Ева Тулуз планировала побывать также на двух других молениях – *Бусы вӧсь* (Моление поля) в селе Вотская Ошья Янаульского района и *Бадӓын вӧсь* (Большое/великое моление) в деревне Большекачаково Калтасинского района. Организаторы этих молений сообщили, что оба обряда пройдут также 24 июня. Однако когда выяснилось, что на этот же день запланировано моление *Элен вӧсь*, организаторы тут же изменили дату *Бадӓын вӧсь*, поскольку все обряды требовалось провести до *Элен вӧсь*. Координация между жрецами, которой до сих пор не было, могла бы способствовать распространению информации и планированию работы.

Таким образом, конфигурация священных мест, порядок проведения молений, запреты относительно участия и помощи бывают разные и представлены множеством вариаций. Кроме того, все это имеет разное происхождение. Возраст некоторых различий намного превышает целый век. В Татышлинском районе обе религиозные группы следуют давно устоявшимся традициям, но даже они различаются в определенных деталях. Прочие различия обусловлены процессом возрождения и провалами в коллективной памяти: когда нет никого, кто бы помнил, как проводились моления и какие молитвы читались, желающим возродить традицию приходится самим ее создавать. И это столь же ценно, как и унаследованные традиции, потому что возрождаемая традиция важна для людей, ее соблюдающих.

Выявляя различия в традициях и отклонения от того, что, как показывает научная литература, однажды считалось нормой, мы хотим понять, что же имеет значение для удмуртов сегодня. Так, в осеннем молении главным элементом представляется ритуальное поедание каши, пусть даже центральным может показаться



Фото 23. Общее собрание жрецов в селе Новые Татышлы, Татышлинский район, Республика Башкортостан, 25.01.2019. Фото Евы Тулуз

церемониальная молитва главы семейства. Или на коллективных молениях, на которых сохранилась одна молитва, это – молитва, связанная с поеданием каши, и именно в ней заключена суть моления (Toulouze 2020).

Исследования осуществлены при поддержке французского гранта IUF «Étude interdisciplinaire d'une minorité animiste en Russie d'Europe, les Oudmourtes orientaux: rituels, coutumes, engagement communautaire aujourd'hui» (2018–2022), эстонского гранта PUT 590 „Tänapäevane soome-ugri animism: funktsioonid ja sotsiaalne kontekst“ и эстонского гранта PHVKU19913 „Soome-ugrilased multietnilises ühiskonnas: kohtumine religioonide piiridel“.

Примечания

- ¹ Большинство российских ученых обозначают такие практики термином «язычество». Мы этого не делаем, поскольку этот термин не кажется нам нейтральным. Мы пользуемся дефиницией «удмуртские религиозные практики» и связываем эту «аграрную религию» с понятием анимизма, хотя понимаем, что этот термин не идеален и следует более подробно изучить степень взаимосвязи между удмуртской религиозной практикой и анимизмом.
- ² Выражаем благодарность Николаю Анисимову за то, что он поделился с нами собственными наблюдениями и размышлениями по данной теме, а также Ранусу Садикову за ответы на наши вопросы.
- ³ Во-первых, мы уверены, что у ритуальной сферы есть некая автономия. Во-вторых, на прагматическом уровне, конкретный анализ ситуации убеждает, что эти изменения происходят по особому календарю, и это лишь частично связано с социально-политическими процессами. Хотя религиозное оживление началось еще до распада Советского Союза, именно после него население избавилось от страха перед возможными последствиями религиозной деятельности. Парадоксально и то, что существование колхозов, которые долго задавали рамки для различных совместных мероприятий деревенских сообществ, впоследствии позволило деревенским жителям «переключиться» на совместные религиозные практики.
- ⁴ Мы осознаем, что «традиционная культура» – не самый удачный термин, поскольку он обозначает представление об ограниченной и неизменной культурной ситуации, в эволюционных схемах расположенной как бы за пределами современности (см. Fabian 1983). Однако в силу того, что это понятие признается местными сообществами, особенно культурными активистами, мы используем его как часть локального дискурса.
- ⁵ Вопрос об идеологическом пуризме может возникать в рамках разговоров о стандартизации, о которых будет речь ниже.
- ⁶ Связь между религиозной ревитализацией и этническим активизмом есть, но в этом регионе она выражается косвенно: поскольку в компактных регионах этническая напряженность не заметна, национальная рознь мало чувствуется, необходимость этнического активизма не очень ощутима. Под этническим активизмом понимается деятельность «начальства» в создании национального движения (НКЦ – Национально-культурный центр удмуртов Башкортостана) и в возрождении религиозной активности закамских удмуртов. Руководителями были председатели колхозов, главы администрации. Они являлись членами партии, но идеологически это мало что означало: атмосфера в стране менялась, и давление органов государственной власти ослабло. С того времени они могли свободно работать в интересах удмуртов и их культурных ценностей.
- ⁷ Подробнее о проведении молений см. Toulouze & Niglas 2014.
- ⁸ Наши информанты, часто сопоставляющие «прежде» и «теперь», нередко путаются в хронологии. В данном случае можно предположить, что когда религиозные обряды были под запретом, прежние специализирующиеся помощники были произвольным образом заменены, и специализации исчезли.
- ⁹ Так обстоит дело не во всех удмуртских регионах. Например, в деревне Кузубаево Алнашского района Удмуртии *во́сьсь* назначается деревенским собранием на определенный период.

- ¹⁰ Все жрецы работали и жили за счет доходов от своей основной профессии.
- ¹¹ У нас нет достаточной информации о прошлом, чтобы судить, были ли везде аналогичные фигуры, активно участвовавшие в деревенской жизни.
- ¹² Литературный термин *кускерттон*.
- ¹³ Божество *Керемет / Луд*, по-видимому, тюркского происхождения, широко известно во всем Поволжье. В его честь регулярно проводились обряды, исключительно мужские, под руководством специальных жрецов, знающих особые молитвы (Владыкин 1994: 202–203; Шутова 2001: 236).
- ¹⁴ Не стоит путать со святилищем *куала* (см. ниже).
- ¹⁵ *Сйзиськон* в переводе с удмуртского языка означает ‘обещание [жертвы]’. Это предшествующий молению обряд, в котором жрец молится с кашей без мяса и обещает богам принести в жертву животное. Обряд может проходить непосредственно перед основным молением, накануне вечером или за несколько дней, с участием всех жителей или без них.
- ¹⁶ В то время как *сйзиськон*, проводимый в деревне Большекачаково, ограничивается одной деревней, *Бадзын вось* (Большое/великое моление) охватывает все четыре деревни этой группы.
- ¹⁷ Под посторонним человеком имеется в виду тот, кто не является жителем деревни. Удмуртская практика достаточно инклюзивна. Никого от священного места не выгоняют, национальность, гражданство или религиозная принадлежность не имеют значения. На самом деле вряд ли кто-то совсем незнакомый может попасть на эти обряды. Авторы всегда просили разрешения у жрецов заранее, чтобы иметь возможность присутствовать на молении.
- ¹⁸ Поминальное место *йыр-пыд сётон* (дарение головы и ног [животного]) в деревне Варклед-Бодья Агрызского района Республики Татарстан было перенесено вниз по течению реки Варклед, поскольку жители деревни обнаружили, что место было выбрано неправильно, выше по течению (ПМА 2017).
- ¹⁹ За исключением обрядов в честь *Керемета / Луда*, являющихся строго мужскими. В этом случае женщины едят обрядовую кашу, которую мужчины приносят домой. Например, *Луд вось* (моление Луда / полю) в селе Вотская Ошья Янаульского района, *Гурт вось* (Деревенское моление) в деревне Арибаш Татышлинского района.
- ²⁰ Здесь мы не включаем в перечисление религиозных практик участие специалистов, имеющих особые сакральные знания, с целью защититься от порчи, или наоборот – нанести кому-то вред. Этой темой нужно заниматься отдельно, как это начал Николай Анисимов (Анисимов 2019).
- ²¹ Причины исчезновения именно этого элемента неясны, но можно предположить, что нарушение социальной структуры деревни может, по крайней мере частично, объяснить это: с отъездом жителей в город, в деревне остаются обычно самые пожилые люди, и именно они сохраняют обрядовую практику. Видимо, в деревнях часто нет других мест, где можно продолжать обряд.

Источники

ПМА – Полевые материалы авторов.

British Museum (Британский музей): <https://sounds.bl.uk/World-and-traditional-music/Vanishing-voices-from-the-Uralic-world/025M-CEAP3470047A-01XXV0> (27.06.2020).

Toulouze 2016–2017 = Toulouze, Eva. Eesti Rahva Muuseumi Ajaveeb (Блог Эстонского национального музея): <https://blog.erm.ee/?p=8459>, <https://blog.erm.ee/?p=8542>, <https://blog.erm.ee/?p=8708>, <https://blog.erm.ee/?p=8783>, <https://blog.erm.ee/?p=9261> (27.06.2020).

Литература

Анисимов & Вершинина & Пчеловодова 2011 = Anisimov, Nikolai & Vershinina, Elena & Pchelovodova, Irina. *Tigurmenskie melodii: Pesni tigurmenskikh udmurtov Kiyasovskogo rayona Udmurtskoy Respubliki*. Izhevsk: Respublikanskiy Dom narodnogo tvorchestva – Dom molodezhi. [Анисимов, Николай & Вершинина, Елена & Пчеловодова, Ирина. *Тигурменские мелодии: Песни тигурменских удмуртов Киясовского района Удмуртской Республики*. Ижевск: Республиканский Дом народного творчества – Дом молодежи].

Анисимов 2017 = Anisimov, Nikolai. „Dialog mirov“ v matritse kommunikativnogo povedeniya udmurtov. Tartu: University of Tartu Press. [Анисимов, Николай. «Диалог миров» в матрице коммуникативного поведения удмуртов. Tartu: University of Tartu Press].

Анисимов 2019 = Anisimov, Nikolai. Kolduny i ved'my v mirovospriyatii sovremennoy udmurtskoy derevni. Dobrovol'skaya, V. & Ippolitova, A. (eds.). *IV Vserossiyskiy kongress fol'kloristov: Tula, 1–5 marta 2018 g.: Sbornik nauchnykh statey v 3 tomakh*. Vol. 2. Moscow: Gosudarstvennyy Rossiyskiy Dom narodnogo tvorchestva imeni V. D. Polenova, 244–256. [Анисимов, Николай. Колдуны и ведьмы в мировосприятии современной удмуртской деревни. Добровольская, В. & Ипполитова, А. (ред.). *IV Всероссийский конгресс фольклористов: Тула, 1–5 марта 2018 г.: Сборник научных статей в 3 томах*. Т. 2. Москва: Государственный Российский Дом народного творчества имени В. Д. Поленова, 244–256].

Анисимов & Тулуз 2018 = Anisimov, Nikolai & Toulouze, Eva. Sovremennoe bytovanie obryada Vös'nerge v d. Varkled-Bod'ya Agryzskogo rayona Respubliki Tatarstan (po materialam ekspeditsii 2017 goda). *Ezhegodnik finno-ugorskiikh issledovaniy*. Vol. 12, № 4, 101–114. [Анисимов, Николай & Тулуз, Ева. Современное бытование обряда *Восьнерге* в д. Варклед-Бодья Агрызского района

- Республики Татарстан (по материалам экспедиции 2017 года). *Ежегодник финно-угорских исследований*. Т. 12, № 4, 101–114].
- Арукаск 2014 = Arukask, Madis. Granitsy i sakral'nost' v traditsionnoy vepsskoy kul'ture. Fishman, Ol'ga (ed.). *Istoriko-kul'turnyy landshaft Severo-Zapada-3: Shestye Shegrenovskie chteniya: Sbornik statey*. Sankt-Peterburg: Evropeyskiy dom, 322–333. [Арукаск, Мадис. Границы и сакральность в традиционной вепсской культуре. Фишман, Ольга (ред.). *Историко-культурный ландшафт Северо-Запада-3: Шестые Шёгреновские чтения: Сборник статей*. Санкт-Петербург: Европейский дом, 322–333].
- Атаманов 2005 = Atamanov, Mikhail. *Ot Dondykara do Ursyгурта: Iz istorii udmurtskikh regionov*. Izhevsk: Udmurtiya. [Атаманов, Михаил. *От Дондыкара до Урсыгурта: Из истории удмуртских регионов*. Ижевск: Удмуртия].
- Владыкин 1994 = Vladykin, Vladimir. *Religiozno-mifologicheskaya kartina mira udmurtov*. Izhevsk: Udmurtiya. [Владыкин, Владимир. *Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов*. Ижевск: Удмуртия].
- Владыкин & Виноградов 2010 = Vladykin, Vladimir & Vinogradov, Semen. *Udmurt oskon = Udmurtskaya vera*. Izhevsk: Udmurtiya. [Владыкин, Владимир & Виноградов, Семен. *Удмурт оскон = Удмуртская вера*. Ижевск: Удмуртия].
- Луппов 1999 [1899] = Lupov, Pavel. *Khristianstvo u votyakov so vremeni pervykh istoricheskikh izvestiy o nikh do XIX veka*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Луппов, Павел. *Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].
- Макаров 1915 = Makarov, Vasilii. *Kratkoe opisanie zhizni i verovaniy yazychnikov votyakov Birskogo uyezda. Ufimskie eparkhial'nye ведомости*. № 13, 578–582. [Макаров, Василий. *Краткое описание жизни и верований язычников вотяков Бирского уезда. Уфимские епархиальные ведомости*. № 13, 578–582].
- Никитина 2016 = Nikitina, Galina. *Zakamskie udmurty: obshchee i osobennoe. Finnougrskiy mir*. № 2, 42–50. [Никитина, Галина. *Закамские удмурты: общее и особенное. Финно-угорский мир*. № 2, 42–50].
- Орлов 1999 = Orlov, Pavel. *Veshchnyy mir udmurtov (k semantike material'noy kul'tury): Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni kandidata istoricheskikh nauk*. Izhevsk: Udmurtskiy gosudarstvennyy universitet. [Орлов, Павел. *Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры): Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук*. Ижевск: Удмуртский государственный университет].
- Садиков 2008 = Sadikov, Ranus. *Traditsionnye religioznye verovaniya i obryadnost' zakamskikh udmurtov (istoriya i sovremennyye tendentsii razvitiya)*. Ufa: Tsentr etnologicheskikh issledovaniy UNTs RAN. [Садиков, Ранус. *Традиционные религиозные*

- верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа: Центр этнологических исследований УНЦ РАН].
- Садиков 2010 = Sadikov, Ranus. Elen vös' – „molenie stranoy“. Zhivaya drevnost' na prostorakh Bashkirii. *Vordskem kyl.* № 7, 34–35. [Садиков, Ранус. Элен вöсь – «моление страной». Живая древность на просторах Башкирии. *Вордском кыл.* № 7, 34–35].
- Садиков 2011a = Sadikov, Ranus. Molitvy-kuris'kon zakamskikh udmurtov (modernizatsiya kul'tury – transformatsiya teksta). Sadikov, R. (ed.). *Traditsionnaya kul'tura narodov Uralo-Povolzh'ya v usloviyakh modernizatsii obshchestva: Sbornik statey.* Ufa: Institut etnologicheskikh issledovaniy imeni R. G. Kuzeeva Ufimskogo nauchnogo tsentra RAN, 108–133. [Садиков, Ранус. Молитвы-куриськон закамских удмуртов (модернизация культуры – трансформация текста). Садиков, Р. (ред.). *Традиционная культура народов Урало-Поволжья в условиях модернизации общества: Сборник статей.* Уфа: Институт этнологических исследований имени Р. Г. Кузеева Уфимского научного центра РАН, 108–133].
- Садиков 2011b = Sadikov, Ranus. *Religioznye verovaniya i obryadnost' zakamskikh udmurtov (sokhranenie i preemstvennost' traditsii): Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni doktora istoricheskikh nauk.* Izhevsk: Udmurtskiy gosudarstvennyy universitet. [Садиков, Ранус. *Религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (сохранение и преемственность традиции): Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук.* Ижевск: Удмуртский государственный университет].
- Садиков 2019 = Sadikov, Ranus. „Prezhde zhe khotya i byli yazychnikami, no nyne magometanskogo veroispovedaniya“: K voprosu o prinyatii islama zakamskimi udmurtami. *Voprosy vostokovedeniya.* № 2 (84), 32–37. [Садиков, Ранус. «Прежде же хотя и были язычниками, но ныне магометанского вероисповедания»: К вопросу о принятии ислама закамскими удмуртами. *Вопросы востоковедения.* № 2 (84), 32–37].
- Садиков & Данилко 2005 = Sadikov, Ranus & Danilko, Elena. Udmurtskiy zhrets – khranitel' traditsii (vzglyad vizual'nogo antropologa). Nikitina, G. A. (ed.). *Diaspory Uralo-Povolzh'ya: materialy mezhtseional'noy nauchno-prakticheskoy konferentsii (Izhevsk, 28–29 oktyabrya 2004 g.).* Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN, 230–233. [Садиков, Ранус & Данилко, Елена. Удмуртский жрец – хранитель традиции (взгляд визуального антрополога). Никитина, Г. А. (ред.). *Диаспоры Урало-Поволжья: материалы межрегиональной научно-практической конференции (Ижевск, 28–29 октября 2004 г.).* Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 230–233].
- Садиков & Тулуз 2017 = Sadikov, Ranus & Toulouze, Eva. Preemstvennost' i revitalizatsiya v obryadakh obshchestvennykh zhertvoprinosheniy u zakamskikh udmurtov. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniy.* Vol. 11, № 4, 97–114. [Садиков, Ранус

- & Тулуз, Ева. Преемственность и ревитализация в обрядах общественных жертвоприношений у закамских удмуртов. *Ежегодник финно-угорских исследований*. Т. 11, № 4, 97–114].
- Садиков & Тулуз 2019 = Sadikov, Ranus & Toulouze, Eva. *Molityvy-kuris'kon zakamskikh udmurtov: istoriya izucheniya, traditsionnye formy, sovremennoe bytovanie. Ezhгодник finno-ugorskikh issledovaniy*. Vol. 13, № 1, 85–100. [Садиков, Ранус & Тулуз, Ева. Молитвы-куриськон закамских удмуртов: история изучения, традиционные формы, современное бытование. *Ежегодник финно-угорских исследований*. Т. 13, № 1, 85–100].
- Шутова 2001 = Shutova, Nadezhda. *Dokhristianskie kul'tovye pamyatniki v udmurtskoy religioznoy traditsii*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Шутова, Надежда. *Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].
- Anisimov, Nikolai 2018. Mälestamisrituaal tšekan nüüdisaegse udmurdi küla etnokultuurilisel maastikul. *ERMi aastaraamat 61*. Tartu: ERM, 116–133.
- Brennan, James 1987. *Enlightened Despotism in Russia. The Reign of Elizabeth 1741–1762*. New-York: Peter Lang.
- Fabian, Johannes 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Hafeez, Kirsi 2015. *Pyhiien paikkojen merkitykset udmurtti kylässä Baškortostanin tasavallassa*. Pro gradu-tutkielma: Helsingin yliopisto.
- Jamurzina, Ljudmila 2010. Conscience ethnique et représentations religieuses chez les Maris. *Études finno-ougriennes*. № 42, 83–102.
- Jamurzina, Ljudmila 2013. L'origine des Maris Orientaux. *Les Maris, un peuple finno-ougrien de Russie centrale*. Paris: L'Harmattan-ADEFO, 111–126.
- Kappeler, Andreas 1982. *Russlands erste Nationalitäten. Das Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16. bis 19. Jahrhundert*. Köln; Wien: Böhlau.
- Minniyakhmetova, Tatiana 1995. Eating of beestings as an original calendar rite of the Bashkirian Udmurts. *Folk Belief Today*. Tartu: Estonian Academy of Sciences, Institute of the Estonian Language & Estonian Museum of Literature, 331–334.
- Minniyakhmetova, Tatiana 2015. *Az ismeretlen ismerős, tanulmányok a baskortosztáni udmurtok vallására*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Rey, Marie-Pierre 1994. *De la Russie à l'Union Soviétique : la construction de l'Empire 1462–1953*. Paris: Hachette Education.
- Sadikov, Ranus & Mäkelä, Kirsi 2009. Yrjö Wichmannin muistiinpanot Kaman-takaisten udmurttien uskonnollisista käsityksistä ja tavoista. *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja*. № 92, 241–263.
- Toulouze, Eva 2018. Kaamataguste udmurtide sügispalvused: rituaali etnograafiline kirjelendus välitööde põhjal. *ERMi aastaraamat 61*. Tartu: ERM, 102–115.

- Toulouze, Eva & Anisimov, Nikolai 2018. "The Year Replaces the Year": Udmurt Spring Ceremonies among the Non-Christian Udmurt: An Ethnographic Analysis of Contemporary Ritual Life (on Materials from Varkled-Böd'ya Village). *Journal of Ethnology and Folkloristics*. № 12 (1), 59–94.
- Toulouze, Eva & Niglas, Liivo 2014. Udmurt animistic ceremonies in Bashkortostan: field-work ethnography. *Journal of Ethnology and Folkloristics*. № 8 (1), 111–120.
- Toulouze, Eva & Niglas, Liivo 2017. The *vös'as'*, the Udmurt sacrificial priest: an old task for young men. *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion*. № 53 (1), 9–39.
- Toulouze, Eva & Vallikivi, Laur 2016. The Sacred Places of the Bashkortostan Udmurt. *Ежегодник финно-угорских исследований*. Vol. 10, № 3, 146–155.
- Toulouze, Eva & Vallikivi, Laur & Niglas, Liivo & Anisimov, Nikolai 2017. Udmurdi ohvripapp. Sadrijev, Nazip & Raudalainen, Taisto-Kalevi (toim.). *Soomme-ugri sõlmed 2016*. Tallinn: Fenno-Ugria, 119–125.
- Vikár, László & Bereczki, Gábor 1989. *Votyak folksongs*. Budapest: Akadémiai kiadó.

SUMMARY

THE CULTURE AND RELIGIOUS PRACTICE OF THE EASTERN UDMURT: THE BORDER BETWEEN SACRED AND PROFANE

Eva Toulouze

Professor of Finno-Ugric studies,
Institute of Eastern Languages and Cultures (INALCO), Paris;
Researcher,
University of Tartu, Estonia
evatoulouze@gmail.com

Laur Vallikivi

Senior Researcher,
University of Tartu, Estonia
laurvallikivi@gmail.com

Keywords: ceremonies, rituals, sacrificial priests, norms, variation, sacrality, Udmurt, religious practice, Eastern Udmurts

In this paper, we look at the normativity of religious practices among the Udmurts in their eastern diaspora east to the Kama River. This research is based on fieldwork data we have collected during the last five years with the aim of systematising our observations of what is considered good and permissible behaviour in ritual actions and how this varies in different Udmurt villages of Bashkortostan, Russia. We analyse these ethical practices in different social groups by looking at the externals of what is going on at sacrificial gathering sites (*vös' inty*), such as kneeling, bowing, eating sacrificial porridge or consuming alcohol after the ritual. Sacred places are central to religious practice, but depending on the needs of the community may be changed - either in the case of imposed change, such as to protect the ceremony from hostile outsiders, or to guarantee the villagers and priests more comfortable locations. The ritual priests (*vös'as*) and their assistants tend to make and negotiate their judgements explicitly about what is right and wrong in ritual settings. Moreover, these judgements change depending on the place: in some villages, the sacrificial animal may only be a ewe that has given

birth; in others it can only be a ram whose blood has never been shed. Ordinary villagers are expected to follow the basic rules of respect such as wearing a hat for men or not entering the marked zone of the ritual area for women. We thus look at this ritual variety through gendered but also generational perspectives. However, as we have demonstrated here, these rules are not followed everywhere with the same degree of strictness. In some parts, transgressing rules is not commented upon even when there is agreement that they have been broken. In other villages, some norms that seem to have been widespread in the past are not expected to be followed even by sacrificial priests, for example smoking. On the one hand this shows that in oral cultural settings rules are always in flux (especially if compared to the neighbouring Tatar who are Muslim and can always refer to the sacred texts). On the other hand, there is a certain 'traditional' malleability in ritual practices, which is only occasionally reflected upon by the participants themselves.

МОЛЕНИЯ В СВЯЩЕННЫХ РОЩАХ У УДМУРТОВ ПЕРМСКОГО КРАЯ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

Александр Черных

доктор исторических наук, член-корреспондент РАН,

заведующий сектором этнологических исследований

Отдела истории, археологии и этнографии

Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН

atschernych@yandex.ru

Аннотация: В статье, подготовленной на основе полевых материалов 1990–2010-х годов, рассматриваются особенности восстановления системы традиционных молений у удмуртов Куединского района Пермского края, их функционирование и изменение в течение последнего времени, включение в систему молений привычных социальных практик (приурочивание к молениям культурно-массовых мероприятий). Затрагивается проблема их оценки и статуса, исследуются особенности ритуалов, оценивается роль и значение молений в жизни современной удмуртской деревни. В исследовании дается характеристика совершаемых в настоящее время молений: *Элен вӧсь* (Моление краем), *Тол вӧсь* (Зимнее моление), *Керемет вӧсь* (Моление в священной роще Керемет), *Буэ дӱк вӧсь* (Моление в логу реки Буй). Кроме описания данных молений и их особенностей раскрывается механизм их восстановления и современные формы бытования.

Ключевые слова: удмурты, традиционная религия, современные этноконфессиональные процессы, Пермский край, моления

Введение

В настоящее время общественные моления и жертвоприношения играют важную роль в удмуртском сообществе Куединского района Пермского края: они служат важным маркером конфессиональной и этнической идентичности на разных уровнях, от локальной до общеудмуртской; они же раскрывают характерные особенности конфессиональных и этнокультурных традиций. Восстановленные в новых условиях и социальных реалиях, моления в настоящее время являются неотъемлемой частью конфессиональной и этнокультурной жизни.

Пермский край исторически является территорией расселения одной из периферийных групп удмуртов, получившей в этнографической литературе наименования куединской или буйской. Куединские удмурты, поселения которых административно входят в состав Куединского района Пермского края и расположены в поречье верхнего течения реки Буй и ее притоков, являются одной из локальных групп и составной частью закамских удмуртов, значительной группы удмуртов северо-западных районов Республики Башкортостан и южных районов Пермского края. Формирование куединских удмуртов, как и основной части удмуртов закамской группы, происходило в конце XVI – начале XVII века на основе переселения удмуртов из южных районов современной Удмуртии и сопредельных территорий (Черных 2002: 129–136). В настоящее время, согласно материалам переписи 2010 года, в Куединском районе Пермского края удмуртов проживает 4695 человек (Народы Пермского края 2014: 359), основная их часть расселена в исторических селах и деревнях – Большой, Малый и Верхний Гондырь, Кирга, Кипчак, Барабан, Вильгурт, Союз, Гожан, Удмурт-Шагирт, в русском селе Старый Шагирт и территориально отдаленной от основного куста удмуртских поселений деревне Калмияры.

Среди характерных этнографических особенностей группы – сохранение традиционных религиозно-мифологических представлений и культовой практики. Несмотря на активную деятельность православных и мусульманских миссионеров во

второй половине XIX – начале XX века, куединские удмурты избежали массовой христианизации и исламизации, а «традиционная религия», чаще всего обозначаемая как язычество, была и остается важным компонентом в структуре этнического самосознания (Черных 2004b: 498–500). Исследователи еще в XIX веке отмечали важность традиционной религии для консолидации группы и выстраивания «границ» с соседним иноэтническим башкирским, татарским и русским окружением (Тезяков 1892: 3–4, 6).

Несомненно, и в настоящее время религиозно-мифологические представления и культовые практики играют существенную роль в жизни куединских удмуртов, являясь важной частью не только конфессиональной жизни, но и неотъемлемым компонентом этнической идентичности, современного общественного движения. По этой причине анализ сегодняшних этноконфессиональных процессов и культовых практик чрезвычайно важен при исследовании куединских удмуртов. В настоящей статье рассматриваются особенности восстановления традиционных общественных молений в удмуртских деревнях Куединского района Пермского края, их функционирование на протяжении последних двух десятилетий, роль и значение общественных молений в жизни современной удмуртской деревни изучаемой территории.

Источники исследования

Исследования группы удмуртов Куединского района Пермского края были начаты автором в 1992 году, когда состоялись первые экспедиционные выезды в удмуртские деревни. В дальнейшем полевые исследования проводились почти ежегодно с небольшими перерывами вплоть до 2018 года. В разные годы в полевых исследованиях, помимо автора, участвовали пермские коллеги-этнографы Дмитрий Вайман, Татьяна Голева, Марина Суханова и др. Исследование современной конфессиональной ситуации, культовых практик всегда были в центре внимания проводимых экспедиционных работ. За это время была возможность не только проводить и записывать интервью с жителями удмуртских деревень разных поколений, но и участвовать в общественных

молениях в деревне Кипчак в 2005, 2006 и 2017 годах, в селе Большой Гондырь в 2011, 2013, 2014, моления в деревне Кирга в 1992 году, окружном молении там же в 2013 году, проводить видео- и фотофиксацию молений, интервьюировать их организаторов и участников. Собранные материалы и источники представляют собой записи интервью и оценочные характеристики ритуалов, личные наблюдения во время участия в проводимых молениях, фотографии и видеоматериалы, позволяющие осветить разные стороны современных культовых практик.

Для обозначения общественных молений с жертвоприношениями божествам у куединских удмуртов используется термин «*вӧсь*», в качестве русского аналога которого мы используем термин «моление», широко распространенный как в удмуртской традиции, так и в научной литературе (Садиков 2017: 587–588).

Моления в системе этнического возрождения удмуртов

XX век внес существенные изменения в систему традиционных религиозно-мифологических представлений и культовых практик куединских удмуртов. В ходе советских преобразований было нарушено естественное функционирование и развитие общественных молений. Последние моления в деревнях Куединского района были проведены в 1930-е годы, в более позднее время они не возобновлялись. До 1980-х годов сохранялась традиция лишь окказиональных молений по случаю засухи. Поколение 1920-х годов рождения было последним, кто детьми непосредственно мог принимать участие в общественных молениях.

Однако хотя сами моления и не проводились, в памяти жителей сохранялся целый пласт представлений о них, который играл важную роль в исторической памяти и этническом самосознании куединских удмуртов. Рассказы старшего поколения о проходивших в прошлом молениях, сохранение священных рощ в топографии удмуртских поселений, функционирование семейных молений транслировало и актуализировало этот пласт культурных традиций.

Не случайно, что в 1990-е годы, на фоне существенных политических изменений в стране и демократизации общественной

жизни, в том числе и в сфере религии, происходит пробуждение интереса к этнокультурному наследию, возникает потребность в актуализации и активизации религиозной жизни, ощущается необходимость возвращения общественных молений. Традиционная религия, вернувшаяся в общественный контекст, выступала одним из важных факторов не только этнической идентичности, но и региональной. В отличие от удмуртов Республики Удмуртия, принявших в большинстве своем православие, куединские удмурты, как и другие группы закамских удмуртов, считают себя «истинными, настоящими удмуртами, сохранившими древнюю религию предков».

Традиционная религия в конце XX – начале XXI века показала мощный внутренний потенциал, который позволил, несмотря на длительный перерыв, утраты и трансформацию, восстановить институт служителей культа, вернуть моления с жертвоприношениями, придать им массовый характер, связать их с идеей общественного благополучия.

Схожие процессы ревитализации в этот период были характерны и для сопредельных территорий и локальных групп закамских удмуртов. При характеристике особенностей протекавших процессов у куединских удмуртов невозможно не учитывать влияние процессов, происходивших в сообществе удмуртов Республики Башкортостан, которые оценивались как лучше сохранившие традиционные верования и моления, так как в некоторых деревнях моления не прекращались даже в советский период (Садиков 2008: 208–210; Садиков & Тулуз 2017).

Несмотря на общность многих процессов ревитализации молений, которые характерны для всех закамских удмуртов, разные группы имеют характерные особенности в силу различных условий и разных особенностей и механизмов восстановления утраченных традиций. В этом отношении обращение к локальным материалам позволяет проследить не только региональные особенности, но и более глубинно проанализировать механизмы развития традиций.

Первым опытом проведения молений в условиях нового постсоветского времени у куединских удмуртов можно считать

включение элементов традиционного ритуала в структуру общественных праздников. В деревне Кирга 7 июня 1992 года прошел праздник удмуртской культуры, приуроченный к празднику сабантуй, проводившемуся и в советское время после окончания весенних полевых работ. Праздник был организован при поддержке Удмуртского культурного центра, образованного в Куединском районе Пермской области в 1990 году. В отличие от обычного сабантуя, праздник отличал размах и присутствие гостей и творческих коллективов из большинства удмуртских деревень Куединского района – Гожан, Удмурт-Шагирт, Калмияры, Большого и Верхнего Гондыря, Барабана, Кипчака. Праздник проходил в центре деревни Кирга на площади возле клуба. Одним из элементов праздника стало моление, проведенное в начале праздника в центре села. Для этого был приглашен *куриськись* (от удм. *куруны* – ‘просить’) из соседнего района Республики Башкортостан, который произнес на сцене традиционную молитву. После ритуала на сцене выступили творческие коллективы. Во время праздника на площади также были разложены костры, и в котлах шло приготовление молельной каши, которую затем пробовали все участники праздника (ПМА 1992, д. Кирга).

Проведение подобного праздника и включение в него элементов традиционного моления показало некоторые характерные черты этого периода, которые и в дальнейшем будут проявляться в религиозной сфере удмуртского сообщества: необходимость присутствия религиозного компонента в сфере общественной жизни, потребность в символическом присутствии религиозного контекста, использование существующих социальных практик проведения культурно-массовых мероприятий и включение в них элементов традиционных ритуалов.

Механизмы ревитализации.

Буэ дюк вӧсь (моление в логу Буя)

Следующим шагом в ревитализации молений в деревне Кирга стало проведение в 1996 году¹ *Буэ дюк вӧсь* (моление в логу реки Буя). Моление в прошлом было традиционным и одним из

самых больших в указанной деревне, сохранилась поляна на берегу реки Буй, где оно проводилось, именно о нем в памяти стариков, непосредственных участников ритуала, сохранились наиболее полные сведения. Поэтому восстановление именно этого моления было закономерным. Определенную роль сыграли и личностные факторы – одним из уважаемых старейших жителей села в этот период был Н. И. Фазиуллин (род. 1917), участник данного моления, краевед, оставивший подробное его описание. Еще до восстановления ритуала он проводил экскурсию на место моления для участников экспедиции Пермского государственного университета и председателя сельсовета С. И. Гадиятова с подробным рассказом о ходе и особенностях моления. Другие, значительные в прошлом, моления совершались либо несколькими деревнями, либо группой деревень, как *Элен вöсь* (см. ниже). Восстановление моления происходило, видимо, на основе нескольких источников. С одной стороны, важным было обращение к информации, полученной от стариков-участников моления. С другой стороны, немаловажную роль также сыграло обращение к опыту соседних территорий Республики Башкортостан. Посещение молений в удмуртских деревнях лидерами удмуртских общественных институтов также помогало восстановить ритуальную составляющую *Буэ джук вöсь*.

В первые годы проведения моления оно проходило на большой поляне у реки Буй. Проводили его жители только деревни Кирга после завершения весенних полевых работ. В жертву приносился бык, кости и кожа которого бросались в реку. Голова и ноги животного отвозились и закапывались в месте *Лы ошон* (от удм. *лы* – ‘кость’ и *ошыны* – ‘вешать’), где в прошлом стояли ели, на которые вешали жертвенные кости. Так как моление проводилось на открытой площадке, место жертвоприношения и приготовления пищи огораживалось веревкой, которая закреплялась на воткнутых кольях. В загороженное пространство заходили лишь жрецы, которые руководили молением и варили мясо и кашу. Когда в котлах доваривалась мясо, а на бульоне была сварена каша, начинался ритуал. Три жреца с мясом и кашей вставали на поляне лицом на юг (спиной к реке Буй), за ними рядами полукругом на коленях



Фото 1. Жрецы куриськись на молении Буэ дюк вёсь (моление в логу Буя). Пермский край, Куединский район, деревня Кирга, 2000.

Фото С. И. Гадиятова

располагались все участники моления. После моления колья веревочной изгороди, палки «небесных ворот» (Садиков 2008: 47), остатки дров сжигались в кострах.

Трапеза после моления является важным и обязательным атрибутом в составе молений с жертвоприношением. Во время *Буэ дюк вёсь* она проходила непосредственно на берегу реки, где еще перед началом моления были оставлены принесенные чашки, ложки, хлеб и тряпня. Главным блюдом на всех молениях куединских удмуртов является каша с мясом. Каша готовится в котлах: сначала в них варится мясо жертвенного животного, затем оно вынимается, в бульон добавляется крупа, соль и варится каша. Вынутое из котлов вареное мясо отделяется от костей, разрезается на мелкие части и добавляется в кашу на завершающем этапе. При приготовлении каши можно использовать разные крупы, но в настоящее время чаще всего берется рис. Участники моления для трапезы обычно приносят с собой ложки и чашки, куда и раскладывается



Фото 2. Общая молитва во время моления Буэ дюк вӧсь (моление в логу Буя). Пермский край, Куединский район, деревня Кирга, 2000.

Фото С. И. Гадиятова

ритуальная каша. На больших молениях широко используется одноразовая посуда, заранее приготовленная организаторами – работниками учреждений культуры, участниками общественных организаций. В прошлом, до 1930-х годов, когда проводились большие общественные моления, к дню ритуала готовилась праздничная выпечка, хлеб, которые приносились с собой. Сегодня такая традиция встречается редко. Обычно на моление, особенно на зимнее *Тол вӧсь*, приходят без дополнительной выпечки, либо приносят лишь хлеб. На зимнем молении хлеб, приобретаемый в магазине, организаторы раздают участникам. В летнее время на молениях в деревне Кирга трапеза происходит на поляне перед местом моления. Родственники обычно располагаются группами на траве. На молении в деревне Кипчак трапеза проходит в сельском парке, и ее участники обычно располагаются на имеющихся там скамьях. Во время зимнего моления трапеза проходит стоя в священной роще.



Фото 3. Трапеза на молении Буэ дук вёсь (моление в логу Буя). Пермский край, Куединский район, деревня Кирга, 2000. Фото С. И. Гадиятова

Возвращение молений актуализировало потребность в ритуальной одежде, так как традиционно руководители и участники моления должны быть в специальном моленном облачении, в котором обязательными были распашной кафтан *шортдэрэм*, лапти, войлочная шляпа с широкими полями. В настоящее время такая одежда вышла из употребления, так как с 1930-х годов, когда прекратились общественные моления, она использовалась только как погребальная, а новые образцы не изготавливались. Возобновление деревенских, междеревенских и окружных молений актуализировало потребность в моленной, прежде всего, мужской одежде. К этому времени мужская одежда не только вышла из употребления, но и не сохранилась. Поэтому на первом этапе стали использоваться предметы современной одежды, наиболее близкие по формам и отвечающие требованиям ритуальной одежды быть белой. Вместо традиционных моленных кафтанов стали использоваться белые халаты, прежде всего медицинские. С течением времени специально для распорядителей молений *куриськись* (тех, кто



Фото 4. Кости жертвенного животного бросают в реку Буй. Моление Буэ дюк вӱсь (моление в логу Буя). Пермский край, Куединский район, деревня Кирга, 2000. Фото С. И. Гадиятова

обращается к божествам с молитвой) были пошиты специальные моленные кафтаны, которые используются при проведении молений в разных деревнях. Хотя данные кафтаны выполняют функции моленной одежды, они не воссоздают прежний образ моленного костюма. Кафтан участников моления подпоясывался полотенцем. Обязательным элементом мужского моленного комплекта одежды в прошлом была также войлочная шляпа, которая заменяется другими головными уборами – фабричными кепками, фуражками, шляпами. В последнее время в качестве головных уборов используются покупные войлочные колпаки. Упростились требования к одежде других участников моления – они приходят либо в обычной одежде, либо, особенно женщины старшего поколения, надевают национальный костюм.

Однако традиционное место проведения моления на реке Буй не совсем удовлетворяло участников, так как в пойме реки располагалось пастбище для скота. В итоге было принято решение перенести место моления на старую колхозную пасеку,

что и произошло в 2004 году. Перенос также сопровождался ритуальными действиями, прежде всего, со старого места моления была перенесена земля. Моление на пасеке проходило в течение двух лет, однако именно в эти годы оно не собирало значительное число участников, что заставило вновь задуматься о месте проведения: «раз народ не приходит, значит, не это место» (ПМА 2013, д. Кирга).

В настоящее время *Буэ джук вöсь* с 2006 года проходит уже на третьем месте – на поляне *Вöсь инты* (место моления) в окрестностях деревни Кирга. И хотя поляна и часть леса, избранные новым местом, уже не находятся на берегу реки Буй, моление до сих пор носит название *Буэ джук вöсь* – моление в логу Буя. Смена места проведения привнесла некоторые особенности и в ритуалы. У реки Буй кости жертвенного животного бросали в воду, в настоящее время их закапывают на месте нового моления. Среди особенностей традиционного моления *Буэ джук вöсь* – жертвование водяному, чтобы он не топил в водах реки Буй скот и людей и река не разливалась в половодье (Тезяков 1896: 5). Сегодня, так как моление не проходит в непосредственной близости от реки, акценты, связанные с водой и хозяином реки, также смещены.

Традиция и инновации. Керемет вöсь (моление в священной роще Керемет)

Моление в священной роще Керемет в деревне Кипчак было первым в ряду восстановленных молений у куединских удмуртов, впервые оно было проведено 2 августа 1992 года. До сих пор остается открытым вопрос, почему для молений, которые проводились в деревне, была выбрана именно священная роща Керемет. В прошлом в удмуртских деревнях существовала развитая система молений и их проводилось несколько. При этом одним из самых больших общественных молений деревни было *Їöжпильдор вöсь* (моление у места утиного клюва), проводившееся на берегу реки Буй. Причин, видимо, также было несколько. Моление в священной роще Керемет осознавалось как наиболее строгое. Многочисленные запреты и предписания регламентировали особое отношение к сакраль-



*Фото 5. Керемет вӧсь (моление в священной роще Керемет).
Пермский край, Куединский район, деревня Кипчак, 2005.
Разделка мяса жертвенного животного. Фото автора статьи*



Фото 6. Керемет вось (моление в священной роще Керемет). Пермский край, Куединский район, деревня Кипчак, 2005. Приготовление ритуальной каши. Фото автора статьи

ному пространству Керемета. Исследователи отмечают, что «ни с одним святилищем не обращались удмурты столь внимательно и с почтением как с Лудом²» (Шутова 2001: 97). Еще одним фактором послужили личные особенности лидеров и участников моления, которые не присутствовали на *Їожпиньдор вось*, но знали о специфике его проведения в Керемете. Салих Шабакузин (род. 1922), *куриськись*, например, одно время жил в деревне Удмурт-Шагирт, в которой священное место Керемет также было основным. При беседе с информантом в июне 1992 года С. Шабакузин был прекрасно осведомлен об особенностях моления в Керемете и в меньшей степени знал о других общественных молениях в деревне.

Проведение моления запустило традиционные механизмы его общинной организации и подготовки общественного праздника. Накануне моления в деревне проводился и проводится сбор крупы и денежных средств на приобретение жертвенного животного. Однако в настоящее время крупу уже не собирают по домам, а покупают на собранные средства в магазине. К сожалению,



Фото 7. Керемет вӧсь (моление в священной роще Керемет). Пермский край, Куединский район, деревня Кипчак, 2017. Накладывание каши на тарелку из общего котла для совершения моления жрецами куриськись. Фото Дмитрия Ваймана



Фото 8. Керемет вӧсь (моление в священной роще Керемет). Пермский край, Куединский район, деревня Кипчак, 2017. Жрецы куриськись во время моления. Фото Дмитрия Ваймана

не сохранилось раннего описания моления в священной роще Керемет в данной деревне, что затрудняет проведение сравнения полноты и особенностей восстановленного ритуала. Сравнение с молениями в Керемете в других группах не всегда корректны, так как не позволяют выявить локальные особенности, которые характерны для данной деревни и конкретного моления. В 1990-е годы распорядитель моления С. Шабакузин так характеризовал порядок его проведения: «На машине два котла, воду везли туда, пять фляг воды, руки мыть да че да, крупу, барана тоже. Раньше отдельно все на телеге везли, сначала барана, потом котлы. Барана режет помощник, головой на восток, кровь на землю. Голову и шкуру закапывали – так положено. Мясо измельчат в одном котле, в другом – каша, дрова рубят. Молитвенное место очистить, все сварено. Молиться чуть в другом месте, не там, где варили. Стол ставим, скатерть, кашу в чашку и три человека встаешь и молишься. Один у костра остается. В руки кашу берет, молиться закончит – маленько кашу пробует, народ кормит. Стол уносили обратно, где варили, там есть начинают. Потом эту кашу и мясо в деревню отвезли» (Черных 2004а: 116). В течение всех лет проведения моления в священной роще жертвовали барана.

Так как моление в Керемете имело особый статус, оно совершалось только мужчинами, женщины там не присутствовали, современное моление также сохранило эти гендерные особенности. Собственно само моление совершается в священной роще мужчинами, к моменту приготовления молельной каши и начала ритуала к священной роще приезжают и другие желающие. Молитву читают лишь три жреца, которые заходят в священную рощу, остальные присутствующие в чтении молитвы не участвуют. Только после молитвы они пробуют кашу.

Вторая часть моления, являющаяся уже современной новацией, проходит в деревне, в сельском парке. Именно в парк из священной рощи привозится каша, которая раздается всем присутствующим. Основные участники этой части моления – женщины. Затем каша отвозится в соседнюю деревню Союз, основанную в 1920-е годы жителями Кипчака. Именно эта, вторая часть ритуала выполняет важные общественные функции. Именно она включает значительное



Фото 9. Керемет вӧсь (моление в священной роще Керемет). Пермский край, Куединский район, деревня Кипчак, 2017. Трапеза моленной кашей в священной роще. Фото Дмитрия Ваймана

число разного рода современных практик, которые ситуативны и могут отличаться в разные годы проведения *Керемет вӧсь*. В 2005 году во время этой части праздника-моления были включены элементы сельского схода и собрания, обсуждались вопросы чистоты и благоустройства населенного пункта, только после этого состоялась трапеза. После на сцене сельского парка состоялось выступление творческих коллективов. В 2017 году эти элементы праздника отсутствовали. Такая форма проведения *Керемет вӧсь* является компромиссной, она позволяет не нарушать сложившиеся традиции особого проведения моления и в то же время придать событию большой общественный резонанс и привлечь к участию значительное число жителей деревни.

Анализ особенностей механизмов ревитализации будет не полным, если обойти сюжет, связанный с временным прекращением *Керемет вӧсь* в 1990-е годы. Вновь «открывшееся» моление в священной роще Керемет прервалось на несколько лет, причинами



Фото 10. Керемет вось (моление в священной роце Керемет). Пермский край, Куединский район, деревня Кипчак, 2017. Загрузка котлов с ритуальной кашей в машину для перевозки из священной роцы в деревню. Фото Дмитрия Ваймана

этому были как организационные сложности, так и уход из жизни и преклонный возраст участников. Несколько трагических случаев гибели в деревне молодых людей, другие бедствия, произошедшие в деревне в этот период, связывались с прекращением начатых молений в Керемете: «Моление в Керемете открыли, надо было его продолжать» (ПМА 2010, д. Кипчак). Поэтому сельской общиной было принято решение продолжить моления, которые стали ежегодными и проводятся по сей день. В настоящее время отработан механизм и формы проведения, определены основные участники, наблюдается преемственность в передаче знаний и навыков совершения ритуала.

Определенные закономерности прослеживаются в изменении основных участников – *куриськисей*, что характерно как для данного моления, так и для других. На первом этапе, в 1990-е годы, лидерами в религиозной сфере выступали старики, обычно жители деревни,



Фото 11. Керемет вӧсь (моление в священной роще Керемет). Пермский край, Куединский район, деревня Кипчак, 2017. Раздача ритуальной каши в сельском парке. Фото Дмитрия Ваймана



Фото 12. Керемет вӧсь (моление в священной роще Керемет). Пермский край, Куединский район, деревня Кипчак, 2017. Машина с котлами и ритуальной кашей по дороге в сельский парк. Фото Дмитрия Ваймана

которые были в меньшей степени связаны с советской идеологией и в силу этих причин были более осведомлены о традиционных верованиях. Представители интеллигенции в этот период не могли активно включиться в религиозные практики. В настоящее время, наоборот, именно интеллигенция, активно участвует в молениях и выступает руководителями и *куриськись*. Сегодня у куединских удмуртов моления совершают *куриськись* в деревнях Кипчак (моление *Керемет вӧсь*) и Кирга (моления *Буэ джук вӧсь* и *Элен вӧсь*), селе Большой Гондырь (*Тол вӧсь*), оба моления в деревне Кирга совершаются одним жрецом, двое из троих служителей культа по образованию педагоги. Передача традиции в настоящее время облегчена регулярностью и ежегодностью проведения молений, что позволяет участникам выступать сначала в качестве рядового помощника и и постепенно приобретать соответствующий опыт. Передача ритуальных текстов в настоящее время не является первоочередной задачей, так как тексты основных молитв зафиксированы письменно и часто читаются во время моления, а не произносятся наизусть.

Инициатива «сверху». *Тол вӧсь* (Зимнее моление)

Одной из особенностей последнего десятилетия в культурной жизни Пермского края стала заметная активизация фестивального движения. Обращение к этнической тематике стало значимым компонентом этого процесса. Соответственно, встал вопрос о включении в фестивальную программу Пермского края территории компактного расселения удмуртов и презентации их этнокультурного наследия. Так как к этому времени фестивальная программа Пермского края была чрезвычайно насыщенной и большинство праздников и фестивалей приходилось на летний период, краевыми органами власти была поставлена задача обратиться к осенне-зимнему периоду народного календаря куединских удмуртов. В селе Большой Гондырь Куединского района в октябре 2011 года состоялся оргкомитет праздника-фестиваля, на котором присутствовали представители удмуртских деревень, сотрудники учреждений образования и культуры, работники



Фото 13. Тол в'ось. Костры и участники моления ночью. Пермский край, Куединский район, деревня Барабан, 2013. Фото Дмитрия Ваймана



Фото 14. Традиционный обрядовый календарный праздник удмуртов Тол в'ось (Зимнее моление). Встреча гостей. Пермский край, Куединский район, село Большой Гондырь, 2011. Фото автора статьи



Фото 15. Тол вöсь (Зимнее моление). Подготовка к молению в священной роще. Пермский край, Куединский район, деревня Барабан, 2011. Фото автора статьи

администраций сельских поселений, общественность, этнографы Перми, представители администрации Куединского района и администрации губернатора Пермского края.

В качестве основы для краевого фестиваля рассматривалось два традиционных праздника поздней осени – *Сйзьыл куриьскон* (Осеннее прошение) и *Тол вöсь* (Зимнее моление). После долгого обсуждения было принято решение открыть моление *Тол вöсь* и сделать его основным компонентом фестиваля. Данное моление в прошлом было окружным и собирало жителей всех удмуртских деревень округа. Священная роща – место проведения моления – сохранилась. Однако в официальных документах фестиваля произошло совмещение названий двух предлагаемых праздников. И до настоящего времени официальное название фестиваля – *Тол вöсь*. Сегодня праздник включен в фестивальную программу «59 фестивалей 59 региона» как Традиционный обрядовый календарный праздник удмуртского народа *Тол вöсь* (см. Традиционный обрядовый календарный праздник).



Фото 16. Тол вӧсь (Зимнее моление). Участники моления в ожидании общей молитвы. Пермский край, Куединский район, деревня Барабан, 2011. Фото автора статьи



Фото 17. Тол вӧсь «Зимнее моление». Куриськись (распорядители моления) с ритуальными полотенцами, хлебом, тарелками для каши, перед началом молитвы. Пермский край, Куединский район, деревня Барабан, 2011. Фото автора статьи



Фото 18. Тол вöсь (Зимнее моление). Молитва куриськон. Пермский край, Куединский район, деревня Барабан, 2011. Фото автора статьи

Вторым составным компонентом краевого фестиваля стал проводимый в это же время праздник *Дöдды кыткон* (Запряжание саней), приуроченный к началу зимы. Праздник, организованный клубными учреждениями удмуртских деревень, проходил с 2007 года несколько лет по разным деревням – Кипчак, Союз, Большой Гондырь. В 2010 году в состав праздника в селе Большой Гондырь также были включены элементы традиционного моления: в сельском парке была совершена молитва и в одном из котлов приготовлена обрядовая каша.

Восстановление ритуальной части моления *Тол вöсь* проходило достаточно органично. К этому периоду уже на протяжении длительного времени совершались деревенские моления в Кирге и Кипчаке, в 2010 году прошел *Элен вöсь* (Моление краем) в деревне Кирга.

Впервые моление *Тол вöсь* было проведено 27 ноября 2011 года. Для моления были приглашены *куриськись* со всех удмуртских деревень – Кипчак, Союз, Кирга, Большой Гондырь. Большая их



Фото 19. Тол вӧсь (Зимнее моление). Куриськись (распорядители моления) перед котлами с ритуальной кашей. Пермский край, Куединский район, деревня Барабан, 2011. Фото автора статьи



Фото 20. Тол вӧсь (Зимнее моление). Участники моления за трапезой ритуальной кашей. Пермский край, Куединский район, деревня Барабан, 2011. Фото автора статьи



Фото 21. Тол в'ось (Зимнее моление). Участники моления за трапезой ритуальной каши. Пермский край, Куединский район, деревня Барабан, 2011. Фото автора статьи

часть уже имела опыт проведения моления. В условиях зимнего времени приготовление обрядовой каши и совершение молитвы в течение одного дня не представляется возможным, поэтому моление проводится в течение двух дней. В первый день его участники с утра приезжают в священную рощу. Совершается молитва *куриськон*, сопровождающая вхождение в священную рощу и обещание жертвы. Затем идет приготовление места, устройство кострищ, установка котлов, приготовление необходимого количества дров. В этот же день совершается жертвование животного и его разделка. На протяжении всех лет на *Тол в'ось* в качестве жертвы приносится телка. Часть участников моления остается на ночь поддерживать костры, в которых варится мясо. Ранним утром мясо вынимается из котлов и на бульоне варится каша. Общая молитва совершается в середине следующего дня – основного дня фестиваля. В священную рощу собираются жители удмуртских деревень Куединского района. После совершения молитвы проходит ритуальная трапеза обрядовой кашей.

Сегодня моление *Тол вöсь* стало органичной частью общественной жизни куединских удмуртов. Присутствует установка на обязательное продолжение: «Если начали моление, необходимо его продолжать» (ПМА 2016, д. Кирга). В течение последних восьми лет происходит постепенная смена руководителей моления, что свидетельствует о передаче навыков и традиции проведения.

Интрузия соседних традиций.

Элен вöсь (Моление краем)

Куединские удмурты, как мы отмечали, являются составной частью значительной периферийной группы закамских удмуртов. Естественно, этнокультурные и конфессиональные процессы, происходящие в других районах данной группы оказывают существенное влияние на куединских удмуртов. Моление *Элен вöсь*, в прошлом проводившееся в трех удмуртских деревнях Осинского уезда Пермской губернии и Бирского уезда Уфимской губернии, было восстановлено благодаря инициативе Общества закамских удмуртов (Ижевск), а решение о его проведении принято на межреспубликанском фестивале удмуртского языка, культуры и религии, посвященном 250-летию деревни Алтаево Бураевского района Республики Башкортостан, прошедшем в 2008 году (см. Удмурт *Элен вöсь*).

С 2008 года *Элен вöсь* начал проводиться в тех деревнях, в которых проводился раньше (Алтаево Бураевского района и Старый Варяш Янаульского района Республики Башкортостан), в том числе в деревне Кирга Куединского района, где он впервые прошел в 2010 году (Назмутдинова 2011: 80).

Ко времени восстановления *Элен вöсь* в деревне Кирга священное место с одноименным названием не сохранилось. Теперь там располагается хозяйственная зона сельскохозяйственного предприятия. Поэтому было решено совершать моление на месте *вöсь инты*, где последние несколько лет проводилось моление *Буэ дюк вöсь*. Появление нового моления в деревне Кирга привело к изменению в целом уже сложившейся системы. Если до 2010 года *Буэ дюк вöсь* проводилось ежегодно, то в настоящее время

в год проведения моления *Элен вӧсь* собственно *Буэ дӱк вӧсь* не проводится, а совмещается с окружным молением.

В отличие от остальных молений куединских удмуртов, которые совершаются либо деревенским сообществом, либо округой деревень своей группы, на *Элен вӧсь* собираются из разных удмуртских деревень (деревни Кирга Куединского района и сопредельных районов Республики Башкортостан – Янаульского, Татышлинского, Бураевского, Калтасинского). В 2013 году *Элен вӧсь* проводили 7 молящихся *куриськись*, а обрядовая каша готовилась в 13 котлах. Каждая деревня – участница моления при этом совершала свое жертвоприношение барана. Участие в *Элен вӧсь* представителей и руководителей молений из разных удмуртских деревень, часто далеко отстоящих друг от друга, с разными локальными особенностями приводит, с одной стороны, к определенным противоречиям, с другой, – к восприятию и усвоению отдельных ритуалов соседних традиций, формированию некоторого единства в сценарии проведения моления. Несмотря на то, что моление проводится в деревне Кирга, лидерство в проведении моления принадлежит удмуртам из Башкортостана, так как их традиции воспринимаются эталонными, а руководители молений оцениваются как более опытные.

Традиционные моления, праздники и фестивали: опыт взаимодействия

Рассматривая особенности традиционных молений, совершаемые в настоящее время куединскими удмуртами, мы отмечали разные формы их проведения: от включения молитвы и приготовления обрядовой каши в структуру праздника на праздничной площади деревни до приуроченности к дате проведения молений краевых и межрегиональных праздников и фестивалей. В настоящее время связь молений с жертвоприношениями и другими формами современной праздничной и досуговой деятельности очевидна.

Значительные общественные моления в традиционной культуре куединских удмуртов всегда рассматривались в контексте праздничной культуры: день моления не был рабочим, приезд гостей

из других деревень на моления сопровождался гостеванием родственников и знакомых, праздничные гуляния и в прошлом были составной частью для проведения моления и совершались вечером после его завершения. Так, описывая моление *Буэ дюк вöсь* в начале XX века Уно Хольмберг отмечал: «Вечером народ, в основном молодежь, собираются у одних полевых ворот деревни, где играют на гармошке, танцуют <...>. Устраивают также скачки. Приводят самых хороших коней деревни и начинают скачки в полный галоп <...>. Кто прискачет первым, получает полотенце, которое завязывают на шею коню. Тому, кто приходит последним, близкие, жалея его, тоже дают полотенце. Молодежь борется, другие пьянствуют. Радостные голоса слышны до поздней ночи» (Садиков & Хафиз 2010: 32). В современных условиях, когда традиционные формы досуга претерпели существенные трансформации и заменились новыми, их включение в структуру праздника не вызывает конфликта и происходит естественно.

В прошлом община выступала организатором проведения молений, и общинные институты решали организационные вопросы их проведения. В настоящее время основными организаторами общественных молений по большей части являются работники учреждений культуры, сельских администраций, лидеры национальных общественных организаций. Значительная часть организационных вопросов, связанных с проведением моления сегодня, – приобретение инвентаря, пошив ритуальных кафтанов, организация транспорта – решается ими. По этой причине также актуализируются современные формы культурной деятельности.

В настоящее время традиционная религия куединских удмуртов не имеет официальных организационных институтов, зарегистрированной религиозной организации, общины. Поддержание традиционных форм религиозности, прежде всего молений, происходит в рамках этнокультурной деятельности.

Поиск оптимального взаимодействия между возобновленными молениями и привычными формами социально-культурной деятельности, как показывают рассмотренные нами примеры, происходил на протяжении длительного времени. Включение молений в структуру праздника не представлялось удачной формой, так

как не создавалось восприятие сакральности происходящего. К настоящему времени такая форма молений уже не используется в удмуртских деревнях. Оптимальной формой сосуществования моления в структуре праздника и фестиваля оказалось разделение по времени, территориально и содержательно собственно моления и фестиваля.

В случае праздника *Тол вöсь* моление проходит вне населенного пункта в течение двух дней в священной роще между селом Большой Гондырь и деревней Барабан. Сам фестиваль *Тол вöсь* проводится в центральной части села Большой Гондырь и начинается утром с приема гостей и фестивальной программы. В дальнейшем выделяется время, когда все участники фестиваля и жители деревни отправляются в священную рощу, принимают участие в молении и совершают обрядовую трапезу. Во второй половине дня фестиваль продолжается, главным в его содержании являются действия *Дöдвы кыткон* (Запрягание саней).

Моление *Элен вöсь*, проходящее в Куединском районе один раз в три года, всегда сопровождается фестивальной программой. В 2010 и 2013 годах фестиваль получил название Элен. Среди его участников – жители удмуртских деревень Куединского района и сопредельных территорий, а также многочисленные творческие коллективы из Республики Удмуртия, Пермского края, Республики Башкортостан. После моления, проходившего в священном месте *вöсь инты*, трапезы обрядовой каши, все участники переместились в сельский парк, где на сценической площадке состоялось выступление творческих коллективов.

В 2016 году моление *Элен вöсь* было приурочено и стало составной частью VII Межрегионального фольклорного фестиваля «Древние напевы удмуртов „Чакара“», участие в котором приняли творческие коллективы из 13 регионов России (см. VII Межрегиональный фольклорный фестиваль). При этом само моление проходило на священном месте *вöсь инты* деревни Кирга, а праздник проводился в селе Большой Гондырь.

В настоящее время такая форма сосуществования моления и фестивальной программы является, с нашей точки зрения, компромиссной и оптимальной. Проведение моления в священных

рощах, его автономность от остальной фестивальной программы позволяет сохранить сакральность обрядов. Возможно, в дальнейшем изменение конфессиональной жизни и развитие самих молений приведет к полному отказу от взаимодействия с фестивальными формами.

Выводы

Подведем итоги:

- Восстановление общественных молений у куединских удмуртов имело много общего со схожими процессами у закамской группы, хотя и отличалось некоторыми локальными особенностями. Процессы активизации конфессиональной жизни у удмуртов после распада Советского Союза находились в русле активизации религиозной жизни как таковой.
- У куединской группы удмуртов восстановление молений в 1990-е годы не явилось прямым продолжением существовавших традиций, поскольку к этому времени традиция проведения молений была утрачена во всех удмуртских населенных пунктах.
- Ревитализация молений на начальном этапе проводилась в крупных удмуртских деревнях, в которых сильны были традиции общинной жизни и чувствовалась заинтересованность удмуртской интеллигенции и лидеров в сохранении и презентации национальной культуры. Село Большой Гондырь – административный и культурный центр куединских удмуртов со сложным составом населения и наибольшими потерями локальных вариантов традиций не могло выступить лидером в данном движении.
- Восстановление молений было сложным процессом и сопровождалось поиском оптимальных форм проведения и способов взаимодействия с другими культурно-массовыми мероприятиями. За этот период, например, отмечалось открытие и закрытие тех или иных молений, перенос мест их проведения.
- В локальной истории возобновления системы молений можно выделить два периода: 1990-е – начало 2000-х годов, когда были

возобновлены моления одной деревни в двух деревнях – Кирга и Кипчак. И начало 2010-х годов, когда стали проводиться крупные общественные междеревенские моления: зимнее моление *Тол вӧсь* и окружное моление *Элен вӧсь*.

- При бытовании в прошлом сложной и разветвленной системы общественных молений в современной ситуации актуализировались лишь некоторые, наиболее значимые для локального сообщества. Причины выбора тех или иных молений обусловлены разными факторами: степенью сохранности традиций и исторической памятью, личностными причинами лидеров общественного мнения и участников конфессиональных процессов, влиянием внешних обстоятельств и инициатив.
- Ревитализация молений в настоящее время не привела к восстановлению сложной и разветвленной ритуальной системы и мировоззренческих представлений. Благодаря сохранившимся описаниям молений куединских удмуртов XIX – начала XX века мы имеем возможность в деталях сравнить особенности их проведения в прошлом и настоящем. Современные моления часто носят условный характер, схематичны, не всегда повторяют те сложные ритуалы, которые совершались в прошлом. Так, на зимнем молении приносилось несколько жертв, каждая из которых посвящалась разным божествам, в настоящее время жертвуется одно животное, моление в логу Буя проводилось в два дня – в настоящее время оно ограничивается одним днем. Большинство молений носят символический характер – обозначая прежде всего, наличие особой религиозности и ее присутствие в современном общественном контексте.
- Существенной новацией последнего времени стало и включение в систему молений привычных социальных практик, прежде всего приурочивание к молениям культурно-массовых мероприятий.
- В настоящее время общественные моления и жертвоприношения играют важную роль в удмуртском сообществе Куединского района Пермского края: они служат маркером конфессиональной и этнической идентичности на разных уровнях, от локального до общеудмуртского; выполняют презентационную функцию,

раскрывая характерные особенности конфессиональных и этнокультурных традиций.

- Несмотря на значительные утраты, исчезновение значимых ритуальных элементов в системе современных молений куединских удмуртов в сравнении с теми, которые наблюдались в начале XX века и достаточно полно описаны в исследовательской литературе, а также схематичность и условность ряда ритуалов, восстановление молений в последние два десятилетия следует рассматривать в контексте естественного развития традиции. Ревитализация происходила на собственной этнической и конфессиональной основе, современные моления органично вошли в общественную жизнь удмуртской деревни. При всей сложности процессов восстановления куединским удмуртам удалось найти оптимальные формы проведения молений, сохранив сакральность ритуальных практик.

Восстановленные в новых условиях и социальных реалиях моления в настоящее время являются неотъемлемой частью конфессиональной и этнокультурной жизни.

Исследование выполнено в рамках гранта РФФИ № 17-31-00008, «Этнокультурное пространство Урала: идентичность, культура, взаимодействие».

Примечания

- ¹ Дата проведения первого моления не документирована и восстановлена на основе устных рассказов.
- ² У куединских удмуртов, как и в целом в удмуртской традиции, для обозначения святилища есть два термина *Луд* и *Кермет*. Однако в настоящее время номинация *Луд* вышла из употребления.

Источники

VII Международный фольклорный фестиваль «Древние напевы удмуртов „Чакара“»: <http://www.permdnt.ru/news/vii-mezhregionalnyy-folklornyy-festival-drevnie-napevy-udmurtov-chakara> (23.11.2019).

ПМА – Полевые материалы автора.

Традиционный обрядовый календарный праздник удмуртского народа *Тол вöсь*: <http://59fest.ru/tradicionnyj-obryadovyj-kalendarnyj-prazdnik-udmurtskogo-naroda-tol-vos-osennee-proshenie/> (30.11.2018).

Удмуртская республиканская общественная организация «Национальный центр закамских удмуртов»: <https://udmddn.ru/nko/udmurtskaja-respublikanskaja-obšestve/> (30.11.2018).

Удмурт Элен вöсь. Всеудмуртское моление: <http://finugor.ru/node/15643> (30.11.2018).

Литература

Назмутдинова 2011 = Nazmutdinova, Irina. Agrarnoe molenie Èlen vö's'. *Authentic geography / Autentichnaya geografija. Zakamskie udmurty*. № 3, 78–91. [Назмутдинова, Ирина. Аграрное моление Элен вöсь. *Authentic geography / Аутентичная география. Закамские удмурты*. № 3, 78–91].

Народы Пермского края 2014 = Chernykh, A. V. & Kamenskikh, M. S. & Subbotina, A. A. & Neganov, S. V. (eds.). *Narody Permskogo kraja: etnicheskaya istoriya i sovremennoe etnokul'turnoe razvitie. Slovar'-spravochnik*. Sankt-Peterburg: Mamatov. [Черных, А. В. & Каменских, М. С. & Субботина, А. А. & Неганов, С. В. (ред.). *Народы Пермского края: этническая история и современное этнокультурное развитие. Словарь-справочник*. Санкт-Петербург: Маматов].

Садиков 2008 = Sadikov, Ranus. *Traditsionnye religioznye verovaniya i obryadnost' zakamskikh udmurtov (istoriya i sovremennye tendentsii razvitiya)*. Ufa: Tsentr etnologicheskikh issledovaniy UNTs RAN. [Садиков, Ранус. *Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития)*. Уфа: Центр этнологических исследований УНЦ РАН].

Садиков 2017 = Sadikov, Ranus. *Zimnie moleniya-zhertvoprinosheniya zakamskikh udmurtov: traditsii i sovremennoe sostoyanie. Vestnik Udmurtskogo universiteta. Seriya istoriya i filologiya*. Vol. 27, № 4, 587–592. [Садиков, Ранус. *Зимние моления-жертвоприношения закамских удмуртов: традиции и современное состояние. Вестник Удмуртского университета. Серия история и филология*. Т. 27, № 4, 587–592].

Садиков & Хафиз 2010 = Sadikov, Ranus & Hafeez, Kirsti. *Religioznye verovaniya i obryady udmurtov Permskoy i Ufmskoy guberniy v nachale XX v. (ekspeditsionnye materialy Uno Khol'mberga)*. Ufa: Institut etnologicheskikh issledovaniy UNTs RAN. [Садиков, Ранус & Хафиз, Кирсти. *Религиозные верования и обряды удмуртов Пермской и Уфимской губерний в начале XX в. (экспедиционные материалы Уно Хольмберга)*. Уфа: Институт этнологических исследований УНЦ РАН].

Садиков & Тулуз 2017 = Sadikov, Ranus & Toulouze, Eva. *Preemstvennost' i revitalizatsiya v obryadakh obshchestvennykh zhertvoprinosheniy u zakamskikh udmurtov. Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniy*. Vol. 11, № 4, 97–114. [Садиков, Ранус

- & Тулуз, Ева. Преемственность и ревитализация в обрядах общественных жертвоприношений у закамских удмуртов. *Ежегодник финно-угорских исследований*. Т. 11, № 4, 97–114].
- Тезяков 1892 = Tezyakov, Nikolay. *Votyaki Bol'she-Gondyrskoy volosti: Mediko-statisticheskii i antropologicheskii ocherk*. Chernigov: Zemskaya tipografiya. [Тезяков, Николай. *Вотьяки Больше-Гондырской волости: Медико-статистический и антропологический очерк*. Чернигов: Земская типография].
- Тезяков 1896 = Tezyakov, Nikolay. *Prazdniki i zhertvoprinosheniya u votyakov-yazychnikov (iz zapisnoy knizhki zemskogo vracha)*. *Novoe slovo*. № 4, 1–10. [Тезяков, Николай. Праздники и жертвоприношения у вотяков-язычников (из записной книжки земского врача). *Новое слово*. № 4, 1–10].
- Черных 2002 = Chernykh, Aleksandr. *Etnicheskaya istoriya udmurtov Permskogo Prikam'ya v kontse XVI – XX vv. Vestnik Permskogo gosudarstvennogo universiteta: Istoriya*. № 3, 129–136. [Черных, Александр. Этническая история удмуртов Пермского Прикамья в конце XVI – XX вв. *Вестник Пермского государственного университета: История*. № 3, 129–136].
- Черных 2004a = Chernykh, Aleksandr. *Svyatilishcha kuedinskikh udmurtov v kontse XIX – XX v. Shutova, Nadezhda (ed.). Kul'tovye pamyatniki Kamsko-Vyatskogo regiona: Materialy i issledovaniya*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN, 101–118. [Черных Александр. Святилища куединских удмуртов в конце XIX – XX в. Шутова, Надежда (ред.). *Культовые памятники Камско-Вятского региона: Материалы и исследования*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 101–118].
- Черных 2004b = Chernykh, Aleksandr. *Traditsionnye religioznye predstavleniya i etnichnost' udmurtov Prikam'ya na rubezhe XX – XXI vv. Formirovanie, istoricheskoe vzaimodeystvie i kul'turnye svyazi finno-ugorskikh narodov: materialy III Mezhdunarodnogo istoricheskogo kongressa finno-ugrovedov*. Yoshkar-Ola: MarNIIYaLI, 498–500. [Черных, Александр. Традиционные религиозные представления и этничность удмуртов Прикамья на рубеже XX – XXI вв. *Формирование, историческое взаимодействие и культурные связи финно-угорских народов: материалы III Международного исторического конгресса финно-угроведов*. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 498–500].
- Шутова 2001 = Shutova, Nadezhda. *Dokhristianskie kul'tovye pamyatniki v udmurtskoy religioznoy traditsii*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Шутова, Надежда. *Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].

SUMMARY

PRAYERS IN THE SACRED GROVES OF THE UDMURTS OF PERM KRAI AT THE TURN OF THE 20TH – BEGINNING OF THE 21ST CENTURY

Alexander Chernykh

Corresponding member of the Russian Academy of Sciences,
Doctor of Historical Sciences, Perm Federal Research Centre
of Ural Department of Russian Academy of Sciences (Perm, Russia)
atschernych@yandex.ru

Keywords: Udmurts, traditional religion, today's ethno-confessional processes, ceremonies

Written on the basis of field research materials the article observes the peculiarities of restoring the system of traditional prayer to the Udmurts of Kuyeda District, Perm krai, between 1990 and 2010, their recent functioning, their changes during this period, the inclusion of familiar social practices in the system of prayers and their coincidence with mass cultural events. The problem of their estimation and status, the continuation or reconstruction of the traditions is also mentioned. The details of praying rituals are investigated, the role and the meaning of prayers in the life of a modern Udmurt village are estimated.

The investigation characterises the prayers that are held in modern times. Apart from their description and peculiarities, the mechanism of their restoration and their modern forms of existence are revealed.

It is noted that today religious and mythological beliefs and worship practices play an essential role in the life of the Udmurt of Kuyeda District, being not only an important part of confessional life but also an important component of ethnic identity and social movement. For the Udmurts of Kuyeda District the reconstruction of prayers in the 1990s was not a direct continuation of existing tradition because, by that time, the tradition of holding prayers had been lost in all Udmurt settlements. It was a complicated process that tried to find the optimal forms of prayer and a form of interaction with mass culture events.

While in the past there was a complex system of social prayer, in the modern situation only the prayers that were most significant to the local community were kept up-to-date. There are different reasons why certain events were chosen: the degree of preservation of the traditions and historical memory, some personal reasons for public opinion leaders and participants in confessional processes, the influence of external factors and incentives. Recent essential innovations consisted of including familiar social practices in the system of prayers, most importantly their coincidence with mass cultural events.

Today social prayers and sacrificial offerings have important functions in the Udmurt society of Kuyeda District, Perm krai. They mark confessional and ethnic identity at different levels from local to national, and they perform representative roles that reveal the characteristic features of confessional and ethno-cultural traditions.

The prayers that were reconstructed in new social realities and the demands of society today an indispensable part of confessional and ethno-cultural life.

НЕКОТОРЫЕ ХРИСТИАНСКИЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОЙ УДМУРТСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Галина Шушакова

кандидат филологических наук,
доцент кафедры удмуртской литературы
и литературы народов России
Удмуртского государственного университета
shushakova.1955@mail.ru

Елена Булычева

кандидат филологических наук,
доцент кафедры общего и финно-угорского языкознания
Удмуртского государственного университета
bulychevae@mail.ru

Аннотация: В статье рассматриваются некоторые аспекты христианских традиций в современной удмуртской культуре, в народном поэтическом творчестве с библейской тематикой. В центре внимания – перевод книг Священного Писания на удмуртский язык, начавшийся в первой половине XIX века, но наиболее активно продолжившийся на рубеже XX–XXI веков, итогом которого стало издание полного текста Библии на удмуртском языке (2013). Далее рассматривается переводческая и проповедническая деятельность Михаила Атаманова, описываются фольклорные тексты с христианским содержанием, бытующие в настоящее время среди удмуртов, – это духовные песнопения, христианские легенды, молитвенные тексты. Раскрыто песенно-поэтическое творчество ансамбля «Мадён» (Притча) и авторов-солистов Азы Жагиной и Маины Сашиной.

Ключевые слова: христианская культура удмуртов, перевод Библии на удмуртский, христианский фольклор, духовные песнопения, христианские легенды, авторские христианские песнопения

I. Из истории христианизации и просвещения удмуртов

Основная цель настоящей статьи – описание перевода Священного Писания на удмуртский язык на рубеже XX и XXI века, а также анализ некоторых христианских элементов и тем в современном удмуртском фольклоре и в авторском песенно-поэтическом творчестве.

В силу исторических обстоятельств удмурты оказались на стыке двух мощных религиозных и культурных традиций: исламской и христианской. Южные удмурты испытывали сильное влияние ислама, воздействие которого наблюдалось с X–XIII веков. Отмечается переход целых деревень «в татары», следствием чего было забвение удмуртского языка и традиционных верований. Христианство стало проникать к удмуртам значительно позже, после присоединения обеих групп – северных и южных удмуртов – к Русскому царству (этот процесс завершился к 1557 году).

Ход и особенности христианизации удмуртов отражены в ряде научных исследований. Среди ранних и основополагающих работ – труды П. Н. Луппова о христианизации удмуртов и их древних верованиях в период с XVI до середины XIX века (Луппов 1899; 1911). Евгений Шумилов посвятил две монографии истории христианства и православных храмов в Удмуртии (Шумилов 1996; 2001). Особенности традиционных религиозно-мифологических воззрений и процесс христианизации удмуртов нашли отражение и в томах научного издания «История Удмуртии», выполненном коллективом авторов (История Удмуртии 2004; 2005).

Исследователи дают неоднозначную оценку и характеристику процессу христианизации удмуртов. В одном случае приводятся примеры жесткого и насильственного подхода властей и церкви к христианизации иноверцев (История Удмуртии 2004: 210–211). В другом случае, наоборот, наблюдается стремление авторов быть нейтрально-благожелательными в оценке деятельности царской власти и церкви: факты злоупотреблений со стороны светской власти объясняются некомпетентностью отдельных ее представителей, также отмечается чрезмерная приверженность удмуртов к «старым» традициям и нежелание от них отказаться,

даже воинственность и агрессивность с их стороны (Шумилов 2001: 63–67).

Первый зафиксированный письменными источниками факт крещения удмуртов относится к 1557 году. Христианизация нерусских народов наиболее мощно начинает распространяться в период правления Петра I, когда выходят правительственные указы об освобождении принявших христианство от податей и повинностей, от обязательной рекрутской службы на три года. Первой церковью, устроенной для новокрещен-удмуртов, была Еловская, освященная 14 июня 1741 года (История Удмуртии 2004: 210).

После прихода русских войск на Арскую землю и взятия Арской крепости в 1552 году среди арских удмуртов начались миграционные процессы, многие «передвинулись в северо-восточные районы Арской дороги, на территорию южных и центральных районов современной Удмуртии. Часть арских удмуртов ушла в Закамье, часть передвинулась на территорию Пермского края» (История Удмуртии 2004: 55). Потомки этой группы удмуртов до настоящего времени придерживаются традиционных верований, ревностно следуют древним религиозным традициям, благодаря которым им удается сохранять свою идентичность в окружении башкирского и татарского населения.

Действительно, переход в новую веру для удмуртов был не безболезненным, но это, как считают авторы, был путь к цивилизации и просвещению. Именно с церковью связано распространение грамотности и образования среди удмуртов. Христианская церковная культура основана на письменных источниках, ее освоение требует обучения грамоте. Епархиальные управления Казани и Вятки сыграли большую роль в деле распространения христианства и организации просвещения в Поволжье. Под руководством Казанского архиепископа В. Г. Пуцек-Григоровича в 1775 году осуществлено издание Первой научной грамматики удмуртского языка (Пуцек-Григорович 1775). Создаются условия для нового этапа развития удмуртской культуры – письменного.

Начиная с 1803 года организуется миссионерская деятельность по переводу книг Священного Писания на удмуртский язык. Группа переводчиков подготовила к 1822 году тексты Евангелия от Луки

и Евангелия от Марка. В 1823 году вышло Евангелие от Матфея. В 1828 году был издан «Краткий катехизис» в переводе священника села Нылга-Жикъя Г. Решетникова. 1847 год ознаменовался появлением полного варианта Евангелия от Матфея на глазовском и сарапульском наречиях удмуртского языка (Евангелие 1847). Во второй половине XIX века печатается уже большое количество переводных книг на удмуртском языке: молитвословы, сокращенные варианты житийной литературы, сюжеты из Священного Писания. В ряде храмов стали звучать отрывки из Библии на удмуртском языке (Шумилов 2001: 77).

К концу XVII века (1795) все удмурты Елабужского и Сарапульского уездов, 92% удмуртов Малмыжского и 99% Глазовского уездов были отнесены в число новокрещенных (История Удмуртии 2004: 211). Тем не менее удмуртское население на практике не отказывается от многих традиционных обрядов и ритуалов, что ведет к двоеверию. Подобное явление наблюдалось и среди местного русского населения (Шумилов 2001: 85–87).

Первой церковью для удмуртов, как отмечалось, была Еловская церковь (Ярский район современной Удмуртии). Далее активно организуются приходы для удмуртов в восьми селах как южных, так и северных районов современной Удмуртии. Для этих церквей были уже подготовлены первые священнослужители владеющие удмуртским языком (Шумилов 2001: 127). Велась проповедническая деятельность среди удмуртского населения, открывались церковно-приходские школы для детей-удмуртов.

Таким образом, можно утверждать, что к концу XIX века вокруг церквей уже создается общество с христианскими ценностями и потребностями на фоне народной традиции и верований. Создавались группы верующих прихожан, осваивающих и осмысливающих новые духовные ценности.

2. Христианская культура, переводы книг Священного Писания и христианской литературы на рубеже XX–XXI вв.

2.1. МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ПРОТЕСТАНТСКИХ ЦЕРКВЕЙ ЗАПАДА

XX век внес большие изменения как в социально-экономическую жизнь, так и в идеологическую сферу. Несмотря на то, что в годы советской власти исполнение религиозных обрядов было под запретом и даже преследовалось, в народе религиозность не исчезала. Сохранялись как архаичные традиционные, так и христианские обряды. Об этом свидетельствуют материалы фольклорных экспедиций последней трети XX века, зафиксированные от информантов, родившихся в 1920–1930-е годы.

С конца 1980-х годов в России наблюдается рост интереса к религии, в том числе и среди удмуртов. Возникает очень пестрая картина: большая часть людей потянулась к православной церкви; однако в годы советской власти многие стали атеистами и к вопросам веры относились весьма сдержанно (особенно в среде интеллигенции). У некрещеных удмуртов появляется потребность в возрождении своих древних традиций.

В этот период Русская православная церковь начинает активную деятельность по восстановлению разрушенных советской властью и строительству новых церквей. Удмуртское население принимает также в этом активное участие. Некоторые церкви и часовни построены на средства самих жителей и отдельных частных лиц. Например, в деревне Валодор Вавожского района инициатором и спонсором строительства часовни выступил Лев Шубин, в деревне Старая Игра Граховского района – Михаил Атаманов и др. (фото 1).

Активность проявили в сборе средств на строительство церкви в селе Бураново Малопургинского района Удмуртии участницы известного музыкального фольклорного ансамбля «Бурановские бабушки» (удм. *Брангуртысь песянайёс*), занявшего второе место на международном конкурсе Евровидение в 2012 году. Благодаря творческим гонорарам коллектива и спонсорам православная церковь в селе Бураново функционирует с 2012 года. Во многих

населенных пунктах жители взялись за облагораживание и освящение родников (фото 2).

На рубеже XX и XXI веков мощным фактором для развития христианской духовности среди населения России, в том числе среди удмуртов, стала активная миссионерская деятельность представителей христианских протестантских церквей из Европы и Америки. Население к ним потянулось, так как религия долгое время была под запретом, а потребность в духовных практиках была высокой. На территории Удмуртии в этот период православных церквей и подготовленных священников для ведения миссионерской деятельности среди населения было еще недостаточно, так же как и опубликованной литературы православного содержания.

Так многие удмурты, сохраняющие на ментальном уровне свою общинную психологию и религиозность, стали членами новообразованных протестантских объединений-церквей. По данным Службы государственной статистики по Удмуртской Республике, на 2014 год на территории Удмуртии функционирует более 240 религиозных организаций, из них 152 – православных, более 60 – протестантских, исламских – 18 (Удмуртстат 2014).

Важную роль сыграла миссионерская деятельность Института перевода Библии (далее ИПБ), созданного в 1973 году Брониславом Араповичем в Стокгольме. «По инициативе директора института в 1992 году в Москве создан филиал Стокгольмского ИПБ; в 2001 году Московский офис зарегистрирован как самостоятельная организация, занимающаяся переводом книг Священного Писания на все языки народов России и СНГ <...>. Ученица и сотрудница <Б. Араповича> Анита Олликайнен (Лааксо) в 1993 году в Хельсинки открывает Институт перевода Библии для перевода книг Священного Писания для финно-угорских народов России» (Атаманов 2018: 260–261). Сотрудники Финно-угорского отделения института – финны, занимающиеся переводами на финно-угорские языки народов России, начинают активно осваивать, кроме русского языка, языки этих народов – коми, удмуртов, мари, мордвы и др. Начинается масштабное налаживание контактов и организация переводческой деятельности. Сотрудники Хельсинкского Института во главе с директором Анитой Лааксо проводят с перевод-



*Фото 1. Церковь
в деревне Старая
Игра Граховского
района. Фото Галины
Шушаковой, 2018*

чиками – представителями финно-угорских народов – серьезную подготовительную работу: организуют семинары, издают пробные версии переводов, обсуждают, анализируют и проводят специальную экспертизу. Так выполняются основные требования, принципы Института перевода Библии – осуществление перевода Священного Писания без искажений, максимально приблизив смысл к оригиналу. ИПБ существует за счет пожертвований, поступающих от христианских церквей Финляндии. Директор Анита Оллинкайнен (Лааксо) активно участвует в подборе переводчиков, ищет спонсоров для выпуска каждой книги. На сегодняшний день результаты переводческой деятельности таковы:

- на карельском языке (ливвиковском диалекте) изданы: «Новый Завет» (2003), «Псалтирь» (2006), «Бытие» (2010);



Фото 2. Святой источник в Киясовском районе: <http://malopurginsky.blagochin.ru/2018/07/31/palomniki-iz-maloz-purgi-posetili-svyatoj-istochnik/svyatoj-istochnik-svyatyx-flora-i-lavra-kiyasovskij-rajon-udmurtiya-310718-1> (08.11.2019)

- на эрзя (мордовском) языке: «Новый Завет» (2006), «Детская Библия» (1993);
- на вепсском языке: «Новый Завет» (2006), «Детская Библия» (1996);
- на мари-луговом языке: «Новый Завет» (2007), «Детская Библия» (1998);
- на коми-зырянском языке: «Новый Завет» (2008), «Детская Библия» (2010);
- на карельском языке (северном диалекте): «Новый Завет» (2011), «Детская Библия» (1995);
- на коми-пермяцком языке: «Евангелие от Марка» (1996), «Евангелие от Матфея» (2001), «Евангелие от Луки» (2005), «Евангелие от Иоанна» (2007), «Деяния апостолов» (2009);

- на мокшанском (мордовском) языке: «Евангелие от Марка» (1995), «Евангелие от Матфея» (2003), «Евангелие от Луки» (1997), «Евангелие от Иоанна» (2003), «Деяния апостолов» (2005);
- на хантыйском языке: «Евангелие от Марка» (на шурышкарском диалекте) – 2000, «Библейские рассказы» (на шурышкарском диалекте) – 2003, на казымском диалекте хантыйского языка – 2005;
- на мансийском языке: «Евангелие от Марка» (2000), «Библейские рассказы» (2003)

(Сведения по Атаманов 2018: 263–264).

2.2. ПЕРЕВОД БИБЛИИ И ЛИТУРГИИ НА УДМУРТСКИЙ ЯЗЫК

Довольно результативной оказалась деятельность Института перевода Библии по переводу Священного Писания на удмуртский язык. В 1990 году сотрудник Института из Финляндии Марья Картано устанавливает связь с диаконом Михаилом Атамановым, бывшим научным сотрудником Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН, узнав о его самостоятельных попытках переводов. За 25 лет их совместного сотрудничества издано большое количество книг на удмуртском языке, переводов разных частей Священного Писания, где переводчик – Михаил Атаманов, богословский редактор – Марья Картано: «Евангелие от Марка» (1991), «Четвероевангелие» (1992), «Псалтирь» (1994; 1999; 2010); «Деяния апостолов» (1996); «Новый Завет» (1997); «Детская Библия» (2001); «Книга пророка Ионы» (2004); «Книга пророка Исаии» (2005); «Книги Царств» (2006); «Книга Иова» (2007). Тиражи этих книг бесплатно распространялись среди верующего удмуртского населения в разных районах Удмуртии и за ее пределами.

Вне проектов Института перевода Библии Михаил Атаманов перевел на удмуртский язык: «Молитвослов» (1994 – выдержал 9 изданий); «Акафистник» (1994); «Часослов с Молитвословием и песнопениями» (1998); «Канонник с Молитвословом и песнопениями» (2001–2011 – издавался 8 раз); «Литургия по чину



Фото 3. Презентация Библии на удмуртском языке в Ижевске, 2013 год.
Зал Национального театра Удмуртской Республики: http://www.izhoroiik.ortox.ru/arkhiv_sajta/view/id/1174974 (12.09.2019)

святого Иоанна Златоустаго» (2001); «Великая вечерня. Утренняя» (2002); «Последование панихиды. Чин последования погребения» (2003).

В 2013 году издана каноническая Библия на удмуртском языке. Издание Библии осуществлено полностью за счет пожертвований самих христиан-удмуртов. Удмурты – пятый по счету народ в России – после русских (1876), чувашей (2010), тувинцев (2011) и чеченцев (2012), – получивший Библию на родном языке (Баданов 2017). Презентация Библии на удмуртском языке прошла в Национальном театре при большом количестве участников (фото 3, 4). В 2016 году прошла презентация неканонической части Библии.

Встреча с Библией на родном языке стала большим событием для удмуртов. Михаил Атаманов и Марья Картано в своей переводческой работе руководствовались принципами и требованиями Института перевода Библии, среди которых важное место занимает использование и учет современных методик переводческой работы.

Марья Картано изучила удмуртский язык, кроме того, она владеет русским, английским, немецким, читает и переводит с древнегреческого и иврита (фото 5).

Переводчики работали над каждым словом и каждой фразой, тщательно проверяли и сопоставляли варианты на разных языках, в том числе с греческими оригиналами (Атаманов & Картано 2003). Затем тексты рассматривались и обсуждались в устном переводе Марьи Картано в кругу всех сотрудников Института. После обсуждения и проверки тексты апробировались в разных населенных пунктах среди удмуртов с целью выяснения, понятен ли смысл верующим, какие места вызывают вопросы.

2.3. ПЕРЕВОДЫ БОГОСЛУЖЕБНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И ПРОПОВЕДНИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Удмуртский язык на литургических службах звучал уже с появлением первых переводов Евангельских текстов в начале XIX века, а в проповедях еще и раньше, так как Епархиальные управления Вятки и Казани придавали большое внимание подготовке священников из числа удмуртов для сельских удмуртских приходов. Так, до революции православных священников, владевших удмуртским языком, насчитывалось около 50 человек (Шумилов 2001: 74–77).

Однако полного перевода литургического служебного канона на удмуртском языке еще не было. Такой перевод осуществил Михаил Атаманов. По настоятельным просьбам верующих прихожан удмуртов и самого протодиакона Михаила Атаманова в Ижевске 25 декабря 2005 года была проведена литургия на удмуртском языке. С тех пор церковные службы на удмуртском проходят в ижевском храме святого Николая Чудотворца ежедневно, в воскресные и праздничные дни проводится литургия, в будни – пение акафистов. Кроме того, удмуртские службы идут в селе Нырья Кукморского района Республики Татарстан, в деревне Старая Юмья Алнашского района Удмуртии и в деревне Старая Игра Граховского района Удмуртии и др.

Удмуртский приход Ижевска во главе с протоиереем Павлом (Григорьевым) ведет большую миссионерскую деятельность



Фото 4. Презентация Библии на удмуртском языке в Ижевске, 2013 год: <http://kondakov.ws/blog/archive/2013/11> (12.09.2019)



Фото 5. Благодарственный Праздник перевода Библии. Выступает Михаил Атаманов, переводчик с удмуртского на финский Марья Картано. Хельсинки, 13–14 октября 2018: <http://udmeparhia.ru/2018/10/v-finlyandii-proshel-blagotvoritelnyj-prazdnik-posvyashhennyj-vyvodu-biblii-na-udmurtskom-i-drugix-finno-ugorskix-yazykax/> (10.11.2018)

среди населения (фото 6, 7). Организуются выездные службы на удмуртском языке, на которые люди съезжаются из разных деревень. С 2009 года удмуртский приход совместно с редакцией детской газеты «*Зечбур*» (Здравствуй) проводит среди детей творческий конкурс «*Быдӟым Паска*» (Великая Пасха) в разных номинациях – рисунок, эссе, стихотворение и описание обряда.

Переводы Священного Писания и проповеднические книги Михаила Атаманова получили известность среди населения и высокую оценку общественности. После выхода книги «*Виль Сйзен*» (Новый Завет) осенью 1997 года и всей Библии в 2013 году состоялись многочисленные встречи с переводчиками и издателями во многих населенных пунктах Республики. Большой ценностью эти книги являются для сельских жителей, которые не всегда могут посещать храмы. Так, в июне 2004 года во время фольклорной экспедиции в деревне Казмаска Завьяловского района Удмуртии мы встретили Глафиру Ивановну Савинову (род. 1923), которая бережно держала в руках «*Виль Сйзен*» (Новый Завет) Михаила Атаманова, и сказала следующее: «*Библиез удмурт кылын валаны капчигес, сюэмлы но со матынгес*». (Библию на удмуртском языке понять легче и сердцу ближе; запись Галины Шушаковой, 2004: ФА УдГУ, ФЭ 2004. Тетр. 3: 17).

Михаил Атаманов также ведет большую проповедническую деятельность среди населения. Начиная с 1991 года его проповеди на удмуртском языке регулярно (по два раза в месяц) звучали по республиканскому радио, печатались в газете «*Удмурт дунне*» (Удмуртский мир; Атаманов 1996; 2004; 2007; 2009 и мн. др.). В газете «*Удмурт дунне*» православной тематике посвящена специальная рубрика «*Оскон*» (Вера).

Проповеди Михаила Атаманова выпущены двумя изданиями (Атаманов 1995; 2008). Эта книга содержит двадцать семь текстов проповедей, посвященных объяснению различных сторон православной веры, смысла некоторых церковных праздников. Самой большой популярностью пользуется книга «*Вӧсяськонӟӧс*» (Молитвослов), с 1994 года с добавлением песнопений она переиздавалась 14 раз. Последнее издание выпущено в 2018 году тиражом 10000 экземпляров («*Вӧсяськонӟӧс*», 1994–2018). Тиражи выпускаемых книг

Фото 6.

Удмуртский приход
в Ижевске. Фото Галины
Шушаковой, 2018



Фото 7.

Удмуртская служба
в селе Ува. Фото Галины
Шушаковой, 2016



являются хорошим показателем их востребованности, например, «*Нылпи Библия*» (Детская Библия; 2001) вышла тиражом 10000 экземпляров, «*Выль Сйзен*» (Новый Завет; 1997) – тоже 10000 экземпляров, а «Библия каноническая» (2013) – 8500.

3. Христианская тематика в удмуртском фольклоре и в песенном творчестве

Христианская тематика находит отражение и в удмуртской фольклорной традиции. Путем творческой переработки христианского материала удмурты создают на своем языке жанры с новым содержанием, отличающиеся от традиционного фольклора – духовные песнопения, христианские легенды и предания, молитвы-импровизации с христианскими и традиционно-народными молитвенными обращениями. Мы располагаем достаточным материалом такого характера, собранным в разных районах Удмуртской Республики и за ее пределами во время ежегодных фольклорных экспедиций, организуемых кафедрой удмуртской литературы и литературы народов России Удмуртского государственного университета. Материалы хранятся в фольклорном архиве кафедры.

Актуализация текстов с христианской тематикой произошла после распада Советского Союза, когда атеистические настроения среди населения начали уменьшаться. Кроме того, трудности социального характера, возникшие в связи с перестройкой и последующими событиями, вынудили людей вернуться к духовным началам. При этом устные рассказы, записанные от информантов, свидетельствуют, что в советское время религиозность удмуртов не исчезала.

3.1. УСТНЫЕ РАССКАЗЫ

Жанр устного рассказа в фольклористике трактуется неоднозначно. С одной стороны, под устным рассказом понимается весь корпус несказочных прозаических фольклорных текстов (Померанцева 1985). С другой, существует и более узкое понимание – рассказы

(воспоминания), связанные с личным опытом рассказчика. В данном исследовании мы используем термин в его узком значении.

Устные рассказы информантов разнообразны, в основном это небольшие легендарные повествования, которые можно классифицировать по содержанию основного мотива. Выделяются следующие тематические группы рассказов: об иконах, о святых местах, о христианских молитвах, о роли крестного знамения, о праздниках, христианских таинствах, проводимых в советское время (Шушакова 2006).

Охарактеризуем некоторые из этих групп. По народным представлениям, небрежное отношение к предметам христианского культа, их непочитание всегда приводит к бедствиям, «к наказанию Божьему». Например, за выкидывание икон из дома наказывается вся семья: умирает отец, потом мать, и дети не могут жить достойно. В другом случае девушка после того, как выкинула иконы, – тут же сломала ногу. За выбрасывание икон получает наказание коммунист: его дом ударяет молнией, и начинается пожар. Многие информанты помнят, как разрушали церкви в 1930-е годы. Есть рассказы, в которых говорится о получении наказания от Бога за выкидывание колоколов с церковных колоколен.

Популярными являются также рассказы о силе молитвы, крестного знамения. Причем молитва оказывается спасительной, охраняющей силой в разных ситуациях: от козней лешего, от пожара, от различных напастей злой силы. Часто рассказы завершаются выводом, выражающим отношение рассказчика к рассказываемому.

Обратимся к устным рассказам, записанным в 2015 году от Антонины Павловны Гамберовой (род. 1941; фото 8), уроженки села Поршур Можгинского района Удмуртии, проживающей в настоящее время в городе Ижевск. Информантка – верующая женщина, рассуждающая о Боге, своей судьбе и о жизни в целом. Антонина Гамберова – прихожанка Удмуртского прихода с момента организации служб на удмуртском языке в Ижевске. В селе Поршур Можгинского района, где она выросла, церковь, построенная еще до 1917 года, не закрывалась никогда, и православные традиции оказались устойчивыми. Содержание устных рассказов Антонины Гамберовой разнообразно.

Текст № 1. *Мон мыній стаж понна горячей цехе. Мыным чаляк разряд сётйзы умой ужаме понна. Ваньмыз разряд курыны кутскизы собере, а соос ог куамын ар ужало ини, соослы уг сёто. Вот соос мыным йыркурьяськыса – все-равно работать не дадим – шуо. Мон ужам молитва лыдэыса мынійско «Умягчение злых сердец». Соос асьсэ куспын верасько, а мыным номыр уг верало. Номыр каремзы уг луы. Вот молитвалэн кыче сйлаез!*

Я пошла в горячий цех, чтобы выработать стаж. Мне быстро дали разряд за хорошую работу. Все начали просить разряд, они уже лет по тридцать работают, а им не дают. И вот они на меня начали злиться и говорят: «Все равно работать не дадим!». Я иду на работу с молитвой «Умягчение злых сердец». Они между собой обсуждают, а мне ничего не говорят. Ничего не могут делать. Вот какая сила молитвы! (запись Галины Шушаковой, 2015: ФА УдГУ, ФЭ 2015, Тетр. 2: 14).

Текст № 2. *Таёе учыр вал. Вот Инмар өвёл шуод-а? Мон ветлй Почаевской монастыре Львове. Мынім черке, кышномурт монэ уг ётвы, эшме чортэ кёлыны. Монэ, пе, уг куты. Мон вакчи юбкаен. Уг тупаськы, пе, вёсьськысьлы. Даже монастыре пырыны уг лэзё. «Сюда, пе, верующие только заходят» – шуо. «А что, на лбу что ли написано, что я не верующая. Вы же не заглядывали в мою душу» – шуисько. Со кышномурт нуиз милемды сёраз. Пичи гинэ интыын, топчан лэсьтэмын, валесэз но өвёл. Жук позьтйз, трос-трос сётйз. Милемыз топчан вылаз выдтйз, ачиз куинь пуконъёс вылэ выдйз. Вы, пе, гости мои. Уксё но ёукна уг куты. Кышет сётэ милемлы кузьым. Вот кыче луо Инмарез тодйсь адымиос.*

Такой случай был. Вот скажешь ли, что нет Бога? Я съездила в Почаевский монастырь во Львов. Пошли в церковь. Нам негде спать, одна женщина зовет мою приятельницу к себе, а меня не берет. Я была в короткой юбке. Я будто не похожа на верующую. Даже в монастырь меня не пускали. «Сюда только верующие заходят», – говорят. «А что, на лбу что ли написано, что я не верующая? Вы же не заглядывали в мою душу», – говорю. Эта женщина повела нас к себе, очень маленькая комнатка, сделан топчан, даже нет матраса. Сварила каши, накормила нас. Уложила

нас на этот топчан, сама легла на три стула. «Вы же мои гости», – говорит. Утром не берет от нас денег. Дает платок в подарок. Вот какие люди бывают, верующие (запись Галины Шушаковой, 2015: ФА УдГУ, ФЭ 2015, Тетр. 2: 17).

Текст № 3. *Вот Инмар, кызьы рассуждать каре. Бухгалтере дышетски, мынй уже интыяськыны, өз кутэ: «Своих, пе, надо». Нош мынй. Денисов басьтэ, бухгалтер уг куты. Куиньметйяз ой мыны. Ужаны «Госстрах»-е мынй. Собере тодй, со бухгалтерез куштйллям, тюрмае пуктйллям лушкаськемез понна. Вот Инмар кызьы кариз, монэ кутысалзы ке, мон неопытнй вал ук, мон вылэ ваньзэ куштысалзы, монэ пуктысалзы. Инмар өз сёты. Инмарлы тау карыны кулэ со понна, но со бухгалтерлы тау кароно, монэ өз куты шуыса. Вот озьы луэ, Инмар юрттэ ке. Мынам образование ке но овол, мон ноку но ой шуы: «Инмар өвёл», котьку Инмарен улй». Пичи дыръям мон пичи мае но вöсьяськисько вал.*

Вот ведь как Бог рассуждает. После бухгалтерских курсов пошла устраиваться. «Своих надо», – сказали. Еще раз пошла. Денисов берет, бухгалтер не берет. В третий раз уже не ходила. Пошла работать в «Госстрах». Потом уже узнала, что этого бухгалтера посадили за махинации. Вот ведь Бог как устроил, я же неопытная еще была, все бы на меня взвалили и меня бы посадили. Бог не дал. Надо благодарить Бога за это и этого бухгалтера, который меня не взял. Вот так случается, когда Бог помогает. Хотя у меня и нет образования, я никогда не говорила, что Бога нет, всегда жила с верой в Бога. Я уже с малолетства сама молилась (запись Галины Шушаковой, 2015: ФА УдГУ, ФЭ 2015, Тетр. 2: 18).

Текст № 4. *Черкысь учыр верало. Эмма Ивановналэн картэз кулйз. Ми черке мынймы. Анае шуэ вал, мон, пе, вöсьяськисько ваньмыз понна, мон ке кулй, вöсьяськись но уз луы. Я, шуисько, арлы одйг пол ке но, черке сюсьтыл пуктыны мыно. И вот ми черке пырим. Мон уг тодйськы вал нокыче обросьёсты. Ми сьлйськомы вылэм Николай Чудотворец дорын. Дорамы лыктйз картузэн пиосмурт но юа: «Вы верите в Бога, девушки, да?». Мон шуисько: «Верим или не верим, я бабушке обещала один раз в год хотя бы свечку поставить». Со*

шуэ: «Верить надо в Бога, девушки. Вот у вас муж может будет пить, а если будете молиться, перестанет пить». Мон ехидничать карыса сылй, со оброс азьын ас поннам малпаса: «Да котькин но черке лыктысалыз но, вöсяськысал но юэмьсь дьгдысалзы». Нош тани аслам картэ юыны кутскиз. Нылылы шуисько: «Разведусь». Оля нылы бөрдэ, пумита, пе, атайэ жаляса: «Папа, мама пошла заявление писать на развод, перестань пить, а то как будем жить?» Картэ кышкаса-а, мара юэмьсь дугдйз, тамак кыскемысь но дугдйз. Мон вöсяськи «Неупиваемая чаша азьын». Анае шуэ вал: «Вöсяськы, өд ке вöсяськы, Инмар куректон сётоз». Вот озьы ик со луэ.

Расскажу про случай, происшедший в церкви. Умер муж Эммы Ивановны. Мы пошли в церковь. Моя мама говорила, вот я молюсь за всех, а когда я умру, за меня никто даже молиться не будет. Ладно, говорю, в год хоть один раз пойду ставить свечку. И вот мы зашли в церковь. Я еще не знала никаких иконок. Оказывается, мы стояли у иконы Николая Чудотворца. Подошел к нам мужчина в фуражке и спрашивает: «Вы верите в Бога, девушки, да?». Я говорю: «Верим или не верим, я бабушке обещала, один раз в год хотя бы свечку поставить». Он говорит: «Верить надо в Бога, девушки. Вот у вас муж может будет пить, а если будете молиться, перестанет пить». Я стояла перед иконой и с ехидством размышляла: «Каждый бы подошел к иконе, помолился и перестал бы пить?». И вот мой муж начал пить. Дочери говорю: «Разведусь!». Дочь Оля встречает вечером отца, ревет: «Папа, мама пошла заявление писать на развод, перестань пить, а то как будем жить?». Мой муж перестал пить и курить бросил. Я молилась перед иконой «Неупиваемая чаша». Моя мать говорила: «Молись, не будешь молиться, Бог страдания даст». Вот так оно и бывает (запись Галины Шушаковой, 2015: ФА УдГУ, ФЭ 2015, Тетр. 2: 19).

Текст № 5. Та коркаез мон, если Инмар аслэсьтыз чудозэ ой возьматсал ке, ой лэсьтысал. Мон пенсие потса, та коркаме пуктй, ачим кирпичэ тыри. Мон кирос карса кирпичме понко вал. Сэрегёсын плитаос улын тыремын Троицкой турымъёс. Озьы монэ индылйз одйг оскись адыми. Троица празднике черкез чеберьям



Фото 8. Антонина Павловна Гамберова, прихожанка Храма святого Николая Чудотворца (Ижевск) с 2005 года. Фото Галины Шушаковой, 28.05.2021

кызыпу куарез, турынэз, сяськаез вайса, тыри изьёс улэ. Озыы, не, одйг ведйн но урод карны уз быгаты. <...> Мон туж шумпотса улйсько татын. Мынам лулы бубыли кадь лоба. Одйг зарниме но ой жаля, зарни бордын шуд вылымтэ, корка бодын вылэм. Вань зарние олокытчы ышиз, быриз, бордам гинэ кылиз на. Воксё уг жаляськы. Мон куинь сэрегам вёсяськисько, улын этажын но, вылаз но. Кык час пала вёсяськисько. Собере шуко: «Тау, Инмаре, самой бадзьым, секыт ужме лэсьтй, табере, мае вуо, сое мед быгато лэсьтыны.

Если бы Бог не показал Свое чудо, я бы не построила этот дом. Я его начала строить, когда вышла на пенсию, сама укладывала кирпичи. Каждый кирпичик я клала перекрестив. Под плитами по углам положены травы Троицкие, так научил меня один верующий человек. Я приносила домой березовые листья, травы, цветы, которыми украшали церковь на праздник Троицы. Это помогает от всяких колдунов. <...> Я здесь живу с большой радостью. Душа моя как бабочка порхает. Золота своего не пожалела, не в золоте, оказывается, счастье мое было, а в доме. Куда делись мои золотые украшения до сих пор не знаю, пропали. Совсем не жалею. Я молюсь перед иконами в трех местах – и на первом этаже, и наверху. Около двух часов молюсь ежедневно. Потом говорю: «Спасибо, Господи! Самую большую и трудную работу я выполнила на сегодня, теперь, что смогу и успею, сделаю (запись Галины Шушаковой, 2015: ФА УдГУ, ФЭ 2015, Тетр. 2: 23).

По устным рассказам Антонины Гамберовой мы можем заключить, что вера для нее является жизненно необходимой. Каждый поступок, каждое событие она оценивает не как набор случайностей, а как Божий промысел. Именно это ей помогает относиться к жизни вдумчиво, анализировать происходящее и быть жизнерадостным человеком, «жить, ощущая Божью благодать».

Устные рассказы – самая распространенная форма передачи информации. Они позволяют видеть особенности народного мировоззрения. Можно утверждать, что в народном сознании присутствует двоеверие; традиционное мировидение уживается с христианским, поскольку для человека более важным оказывается сам факт свершения какого-либо действия с целью уберечь, оградить

себя от различного рода неожиданностей, не вдаваясь в тонкости происхождения содержания этого действия.

В наших материалах есть устные рассказы о том, как молились в удмуртской деревне в родовом святилище – «куа», в котором в углу, на столе, всегда были соль, деревянная ложка и стояли иконы (Алнашский, Можгинский районы). Сплетение традиционных удмуртских и христианских элементов наблюдается во многих христианских праздниках, таких как Рождество, Крещение, Масленица, Пасха, Ильин день, Покров день, которые в удмуртской среде довольно популярны. Молитвенные обращения удмуртов часто являются импровизациями, в которых сочетаются элементы христианских молитв и традиционных «куриськонов» – обращений с просьбой об удовлетворении насущных потребностей. Например, «*Осто, Инмаре! Кузё-Инмаре, жечлыктэ сёт, урод эн кар! Юртты милемлы*» (Боже мой! Господь мой, дай нам благодати-добра, от плохого огради! Помоги нам!; запись Галины Шушаковой, 2017: ФА УдГУ, ФЭ 2017, Тетр. 1: 13).

3.2. ДУХОВНЫЕ ПЕСНОПЕНИЯ

Менее популярным жанром являются духовные песнопения, бытующие в более узкой среде. Данные тексты представляют собой вольные переводы духовных песнопений с русского языка и довольно своеобразное переложение евангельских историй. Песнопения представляют большой интерес не только как художественные произведения, но и как материал для понимания народного мышления, хотя они мало известны и до сих пор не привлекали внимания удмуртских исследователей.

В годы советской власти религиозно-духовная литература была под запретом. Люди, у которых была Библия или молитвословы, держали это в большом секрете. Но православные ценности сохранялись посредством духовных стихов и песнопений, которые переписывали чернилами, углем, где только могли: на старые газеты, тетради и в книги, передавали из уст в уста, из поколения в поколение (Кузьмин 2006: 7). Духовные песнопения обнаружены в трех районах Удмуртии – Малопургинском (село Малая Пурга),

Можгинском (Поршурский и Селоможгинский куст) и Шарканском (Сосновский куст), а также Кукморском и Балтасинском районах Татарстана. Это связано, по всей видимости, с сохранением в этих местах сильных православных традиций даже в советские годы.

17 единиц текстов записано в 2004 году от Елизаветы Ефремовой (род. 1929), уроженки Малопургинского района Удмуртской Республики. Этим песнопениям Ефремову научила одна родственница, которая поддерживала их семью в тяжелое время, когда ушли из жизни отец, затем старшая сестра, семилетний брат и младшая сестра. Елизавете было в то время 10 лет, она быстро научилась от тети петь эти песни. Тетя вела с ней беседы о вере, о Боге, о жизни человеческой и о вечной жизни: *«Та вераськонъёс монэ но анайме но буйгатылйзы»* (Эти беседы были утешительными и спасительными для матери и для меня), – рассказывает Елизавета Ефремова, – *«соос мынам быдэс азьлань улонам юрттйзы»* (они определили всю мою духовную жизнь в будущем). Елизавета держит эти песнопения в активной памяти (Кузьмин 2006: 17).

Тексты песнопений являются по содержанию религиозными, но не каноническими, то есть они не используются во время богослужений. Прихожане их поют в церкви до и после служб или в перерывах во время работы на поле, в лесу, дома и т. д. Песнопения выполняют функции лирических песен, бытуют как в устной, так и в письменной форме – хранятся в собственных песенниках информантов.

Весь записанный материал мы классифицировали с учетом их тематического содержания, и таким образом выделились три группы: песнопения на Новозаветные сюжеты; песнопения о смерти и загробной жизни; песнопения – обращения к Богу и Божьей Матери. В жанровом отношении эти тексты тяготеют к духовным стихам. Мотив песнопений протяжно-речетативный, уныло-грустный, то есть покаянный, в них звучит призыв к духовному изменению, чтобы человек задумался о своей жизни, не забывал, а всегда помнил о смерти и Страшном суде. Опишем краткое содержание песнопений каждой группы.

3.2.1. ПЕСНОПЕНИЯ НА НОВОЗАВЕТНЫЕ СЮЖЕТЫ

«Гефсиман садэ» (В Гефсиманский сад): в данной песне повествуется о евангельском эпизоде моления Иисуса в Гефсиманском саду:

*Соку садын чал-чал туж вылэм.
Пичи ке но тёл но уг вырты вылэм.
Тылобурдоос сайкатэк чал-чал
Каргёсазы шёдтэк чис-чис кылиллям.
Святой но чис уин ошмес куараен
Садэти ёжыт но ез кадь чузъяськем.*

Тогда в саду было очень тихо.
Ветер не колыхал нисколько.
Птицы, не проснувшись,
В гнездах находились.
В святую ночь журчащим ручьем
В саду звучал (голос), как натянутый провод.

(перевод с удмуртского Галины Шушаковой; Кузьмин 2006: 36)

Скорбь, печаль, жалость и сочувствие к происходящему переданы через изображение деталей окружающей природы. В удмуртских лирических песнях такой прием является наиболее распространенным, и он очень удачно используется в духовном песнопении.

«Разбойникгёсын...» (С разбойниками...): в этой песне повествование идет от имени Божьей Матери, ее плач по случившейся трагедии, сожаление о случившемся. Иисус сравнивается с Солнцем. Изображена глубокая вера Матери в осуществление правдивых слов Иисуса о будущем воскрешении (Кузьмин 2006: 39).

Эти песни можно соотнести с удмуртскими обрядовыми похоронными песнями-плачами, популярными в северно-удмуртской традиции. Удмуртские женщины прониклись страданиями Божьей Матери из-за гибели неповинного Сына. Обрядовая песня-плач выражала все страдания человека. В этих песнопениях присутствуют типичные для плачей выражения, например, обращения: «Э, Пие, Пие, Пие, быдтйзы уг тушмонгёсыд. Монэ питэм кельтйзы» или «Э, Пие, Пие, ма тон таће лэсьтйд?» (О, Сын мой, Сын мой, уничтожили

Тебя враги твои, меня оставили без сына; О, Сын мой, Сын мой, что такое сделал?!; Кузьмин 2006: 40).

3.2.2. ПЕСНОПЕНИЯ О СМЕРТИ И ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ

«Лобо да, лобо да кык ангелъёс» (Летят да, летят да два ангела): повествование о том, как ангелы сопровождают душу грешную; описывается картина иного мира, куда направляются души смертных: длинная дорога, деревья кипарисовые, птицы красиво поют песни «херувимскую» и «серафимскую», изображения ада: кипящая смола. Присутствует назидательный оттенок (Кузьмин 2006: 45).

«Куректон чирдон» (Печальная песнь): песнопение-плач от имени умершей души. Осознание своей греховной сущности: не делал добра людям, я пройду мимо рая, грешных туда не пускают. Глубокое сожаление о том, что сам и есть виновник своей участи, сожаление о том, что никогда не увидит Бога грешная душа. Перечисляются конкретные грехи: не соблюдал заповеди, не посвящал воскресные дни Богу, занимался греховными делами, забыл о Страшном суде, не уважал своих родителей, не жил с глубокой верой, не молился Богу, был богохульником. Текст назидательный, призванный укрепить веру, утвердить христианские нормы жизни (Кузьмин 2006: 46).

3.2.3. ПЕСНОПЕНИЯ – ОБРАЩЕНИЯ К БОГУ И БОЖЬЕЙ МАТЕРИ

«Вёсяськемме Инмарлы верало» (Молитвы обращу к Богу): этот текст представляет собой форму причитания, где лирический герой обращается к Богу как к самому близкому существу, доверяя ему самые сокровенные мысли. В то же время герой надеется на спасение своей грешной души. «Та дуннеын...» (В этом мире): это обращение лирического героя к Богу с просьбой о прощении до того, как произойдут... (далее идет перечисление того, что произойдет). «Шумпот, Царица!» (Радуйся, Царице): песнопение-обращение к Божьей Матери. Слова, возвеличивающие Матерь Божью и просьбы о помощи в трудных житейских ситуациях, просьба о даровании терпения, помощи в борьбе с дьявольской

силой (Кузьмин 2006: 41). «*Малпасько, малпасько*» (Думаю я, думаю): размышление лирического героя о своей судьбе, о своих греховных делах, сокрушенное выражение сожаления, надежда, что Бог-царь сжалится над ним и отпустит ему грехи (Кузьмин 2006: 43).

Таким образом, тексты последней группы – песни, молитвенные обращения к Богу, с просьбой о помиловании. Человек, осознавший свою греховность, сокрушается и горько плачет, сожалея о своих прегрешениях. Вместе с тем человек осознает величие Божье и восхищается им. Удмуртские духовные стихи – это не длинные повествования, а небольшие по объему тексты, где значимое место занимают передача переживаний и описания природы. Интересны эти тексты с точки зрения человеческой психологии, они выполняют функцию утешения в скорбные, тяжелые дни. Выявляются особенности восприятия жизни: если эти тексты бытовали и бытуют, хотя и в узком кругу верующих людей, они ценятся, удовлетворяют и эстетические, и нравственные потребности людей.

3.3. ПЕСЕННО-ПОЭТИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО АНСАМБЛЯ «МАДЁН» (ПРИТЧА)

Миссионерская деятельность протестантских церквей Запада среди удмуртов на рубеже XX–XXI веков дала весьма своеобразный результат. В протестантской церкви «Филадельфия» (Ижевск) из числа прихожан-удмуртов в 2000 году возник ансамбль «*Кылдысин*» (удмуртский теоним), который впоследствии был переименован в «*Мадён*» (Притча). Руководитель ансамбля – Маина Сашина. К настоящему времени члены ансамбля «*Мадён*» и некоторая часть прихожан вышли из протестантской церкви и перешли в православие. С февраля 2018 года они посещают православные церковные службы на удмуртском языке. Репертуар ансамбля полностью состоит из песен, созданных членами коллектива. С момента своего возникновения ансамбль активно пропагандировал христианство среди удмуртского населения и продолжает это делать в настоящее время. Участники выезжают в удмуртские населенные пункты с концертной программой, в их репертуаре большей

частью авторские песнопения Маины Сашиной и Азы Жагиной (фото 9).

В 2013 году религиозная организация «Церковь христиан веры евангельской „Филадельфия“» выпустила коллективный сборник «Шумпотон вань данъяны Инмарез» (Радость есть славить Бога), включающий 130 текстов, авторами большинства которых являются солисты ансамбля «Мадён», составитель – Маина Сашина. Наибольшим своеобразием отличается творчество Азы Жагиной и Маины Сашиной, которые также сочиняют музыку для своих стихов. Однако сборник выпущен без указания авторства. В устной беседе нам удалось уточнить авторство каждого текста. Азе Жагиной принадлежат 37 текстов, более 40 – Маине Сашиной. Кроме того, сборник содержит тексты переводных песнопений с русского на удмуртский, осуществленные в основном Маиной Сашиной.

Мы также узнали много интересного о весьма своеобразном жизненном и творческом пути обоих авторов. Действительно, атмосфера протестантской церкви, позволила им раскрыть свой богатый внутренний духовный потенциал. Практика выражения и раскрытия своих религиозных чувств посредством песнопений в среде протестантизма широко распространена, что пришлось по душе многим удмуртам, от природы любящим петь. Им импонировало и то, что они могут развивать свое творчество на родном языке и популяризировать христианские духовные ценности среди удмуртского населения. Маина Сашина (род. 1963) педагог в третьем поколении, воспитанная на ярком примере общественно-просветительской деятельности своих родителей, быстро проявила свои организаторские способности в протестантской церкви. Наполненная идеей духовного просветительства удмуртского народа, она смогла организовать вокруг себя творческую группу. Творчество ансамбля хорошо знакомо удмуртскому обществу, однако и журналисты, и представители государственных и муниципальных органов власти воздерживались от каких-либо оценок деятельности коллектива из-за их протестантской направленности.

Теперь обратимся непосредственно к текстам песнопений. Каждый текст – отклик на христианские духовные проблемы,



Фото 9. Ансамбль «Мадён». Выступление в деревне Сундуково Малопургинского района. Фото Галины Шушаковой, 2019

желание осознать глубину евангельского учения, а самое главное стремление углубиться в тайны своей души. Песенно-поэтическое творчество Азы Жагиной и Маины Сашиной можно интерпретировать как находящееся между фольклором и литературой. В первую очередь на это указывает сам факт анонимной публикации текстов в сборнике.

Песнопения разделены на следующие разделы, которые хорошо раскрывают их основное содержание: 1. *Вöсяськон гуръёс* (Молитвенные песнопения). 2. *Инмарез данъян но тау карон кылъёс* (Прославляющие Бога и благодарственные песнопения). 3. *Осконлэн сюресэз* (Путь веры). 4. *Öбкелёнэ öтись кырзанъёс* (Песнопения, призывающие к покаянию). 5. *Удмурт калыклы, музъемлы сйзем кырзанъёс* (Песнопения, посвященные удмуртскому народу, родной земле). 6. *Инмарлэн черкез но Инмысь шаер сярись кырзанъёс* (О церкви и Царствии небесном). 7. *Нянь тйялтонлы сйзем кырзанъёс* (Песнопения, посвященные преломлению хлебов). 8. *Вордйськонлы сйзем кырзанъёс* (Песнопения, посвященные Рождеству).

На вопрос, как возникают песнопения, Аза Жагина (род. 1945) ответила, что выросла, не зная, что такое любовь; оставшись без матери в четыре года, она воспитывалась в семье дяди, где видела и унижения, была очень стеснительной. Далее она отмечает, что очень хотела понять, что такое любовь. Оказавшись в протестантской церкви, она по-настоящему осознала и поняла истинный смысл любви. Ее сердце наполнилось горячей любовью к Творцу, душа смягчилась. Так возникли слова песнопения: *«Инмар – со Яратон, / Инмар – со Яратон, / Дышеты монэ яратыны, / Дышеты шонер улыны, / Дышеты Тонэ яратыны, / Быдžым Инмаре, / Быдžым Инмаре, / Инмысь Атае!...»* (Бог есть Любовь, / Бог есть Любовь, / Научи меня любить, / Научи меня любить, / Научи Тебя любить, / Великий мой Бог, / Великий мой Бог, / Отец мой Небесный!...; Шумпотон вань 2013: 64–65).

Свой период жизни без ощущения божественной любви Жагина оценивает в своих поэтических строках: *«...йыромыса, пеймыт сюресьёстй курадžыса ветлон»* (...блуждания по темным дорогам; Шумпотон вань 2013: 17). *«Кузё Инмаре – мынам изкаре, / Мынам утиськон гурезе. / Монэ, ышемез, Тон шедьтйид, / Пеймыт гу пьдсысь Тон жутйид...»* (Господь мой – ограждение мое, прибежище мое. / Меня, заблудшую, Ты нашел, / Из темной пропасти вытащил...; Шумпотон вань 2013: 34).

Ее поэтические строки наполнены восторженными определениями, обращениями к Господу: *Мозмытйсь* – Избавитель, *Буйгатйсь* – Утешитель, *Сюлмаськись* – Ходатай, *улон Сетйсь* – Дающий жизнь, *Кивалтйсь* – Владыка, *Югытлык* – Свет. Из этих примеров становится ясно, что для автора очень важно выразить на родном языке свое восхищение величием Бога, его всеобъемлющей силой. Лирический герой гордится и испытывает радость от осознания своего приближения к Богу. Обращает на себя внимание построение текстов песнопений. Аза Жагина, выросшая на образах советской российской и удмуртской поэзии, хорошо усвоила их поэтику. Содержание ее песнопений – противоположность тем идеям, выражениям, которыми были наполнены многие поэтические строки удмуртских поэтов в советские годы. Например, в советские годы в удмуртской поэзии популярным был прием антитезы: старое

время – «темный лес», новое время – «светлое утро», «цветущий сад» и т. д. Через все творчество Азы Жагиной проходит идея противопоставления своего духовного состояния до принятия в душу Бога и после него. Большая часть песнопений – восторженное выражение своего духовного просветления, счастливого, радостного ощущения своего существования с Богом.

Строки Маины Сашиной также наполнены изливанием сокровенных чувств, выражением боли изнывающей души и радости «по обретении Света Божественного». Лирическая героиня, осознавая свою немощь, молитвенно обращается за помощью к Всевышнему:

*Тон сёт, Инмаре, мыным кужым но юнлык,
Улыны тушмонгёслы йыбырттытэк,
Тон сёт, Инмаре, мыным оскон но сзэьлык,
Улыны, тулкымгёслы чик сётскытэк.*

Господи, дай мне силы и твердость
Жить, не поклоняясь недругам,
Дай, Господи, веру и бдительность
Жить, не поддаваясь невзгодам.

(перевод с удмуртского Елены Булычевой;
Шумпотон вань 2013: 19)

Маина Сашина часто использует поэтическую форму обращения к читателю, звучат слова-призывы познать Бога, его любовь, ценить жизнь, красоту: «*Учкы тон котырде, / Адэы паймымонзэ!*» (Осмотришь ты вокруг, / Созерцай красоту!; Шумпотон вань 2013: 17). Лирическая героиня занимает активную позицию, пытается пробудить в душах читателей стремление познать Всевышнего, Божественную силу и Любовь: «*Огкужмын мыномы Инмарен!*» (Пойдем вместе, укрепившись в Боге; Шумпотон вань 2013: 34). Песенно-поэтические тексты изобилуют риторическими вопросами, которые помогают автору передать свой восторг от познанного и увиденного:

*Кин-о бен кузьмаз тыныд, мусое,
Быдэс дуннелэсь та чеберлыксэ?
Вордэм анайлэсь мур яратонзэ?*

Кто тебе подарил, дорогой,
Красоту всего мира?
Любовь родной матери?

(перевод с удмуртского Елены Булычевой;
Шумпотон вань 2013: 40)

Поэтическое творчество Маины Сашинной – яркий пример содержательного переосмысления пропагандистской поэзии. С точки зрения формы оно продолжает традицию поэтов советского времени, в стихах которых звучали призывы идти к свету, к знаниям, любить Родину, партию, быть нравственно чистым. Призывы Маины Сашинной – познать всеобъемлющую любовь Бога и видеть его силу. В каждом цветке, в красоте природы, лугов, полей, утверждает поэтесса, надо уметь видеть Бога, воспевать это. Используя поэтику фольклорной песни, она оформляет своеобразную программу своей деятельности, проникнутую ощущением личного достоинства и свободы:

*Лымы тӧдӧвы, ой, лымы тӧдӧвы,
Лымылӧсь но тӧдӧвы шобретӧ.
Та шобретӧз, та шобретӧз
Кузё-Инмаре вылам дӧсьяз.
Пеймыт гуысь Со басьтӧз дораз,
Быронтэм мыным улон кузьмаз,
Табере мон туж шудо,
Инмарлэн эрико нылпиез!
Соин гинэ мон ук улӧсько,
Ужасько, шокасько, тыршисько,
Мед быгатом Тонэ, Инмар,
Данӧяны удмурт калык пӧлын!*

Снег белый, ой, снег белый,
Белее снега мое одеяние / покрывало.
Это одеяние, это одеяние
Надел на меня мой Господь.
Из темной пропасти Он меня к себе притянул,
Подарил мне жизнь вечную.

Теперь я полна счастьем,
Я – свободное дитя Бога!
Только Им я живу,
Действую, дышу, тружусь,
Я хочу, чтобы смогла Тебя, Господи,
Славить, воспевать среди удмуртов!

(перевод с удмуртского Галины Шушаковой;
Шумпотон вань 2013: 121)

В данном тексте образ «*тӧдӧвы шобрет*» является символом духовного просвещения лирического героя божественным светом, который дает возможность свободно дышать.

Творческая деятельность ансамбля «*Мадён*» – своеобразное явление в современной удмуртской культуре. Он выполняет миссию духовного просвещения народа. Репертуар ансамбля в основном создается на основе песенно-поэтического творчества его участников Азы Жагиной и Маины Сашиной. Эти авторы, открыто выражающие свои религиозные чувства, довольно своеобразно оформляют поэтические строки. Аза Жагина стремится глубже проникнуть в свои религиозные переживания, понять их. Творчество Маины Сашиной является более пропагандистским, обращенным к своему читателю. Обе поэтессы прославляют Бога, удмуртскую землю, описывают красоту родного края сквозь призму собственной религиозности. Они вносят в удмуртскую поэзию новые смыслы, новые ценности, которые до настоящего времени еще не были так широко обозначены.

Заключение

Современная удмуртская культура – явление разнообразное и многоаспектное. Здесь вместе с традиционными национальными элементами развиваются православные духовные ценности, как в народно-обрядовой сфере, так и в сфере культуры и просвещения.

Переводы книг Священного Писания, прерванные в годы советской власти, на рубеже XX–XXI веков стали мощной базой в христианском просвещении удмуртов. Институт перевода Библии (Стокгольм – Хельсинки) на волне демократических

преобразований в России получил возможность установления свободных контактов с представителями разных народов, в том числе с удмуртами. Неоценим вклад сотрудников Института в организацию переводческой деятельности, благодаря которой большинство финно-угорских народов России к настоящему времени имеют переводы основных книг Священного Писания на свои родные языки. Удмурты же первыми из финно-угорских народов России в 2013 году получили полный текст Священного Писания на родном языке. Это осуществилось благодаря работе переводчика, доктора филологических наук, протодиакона РПЦ Московского патриархата Михаила Атаманова и богословского редактора, сотрудника Института перевода Библии Марьи Картано. Это издание значительно обогатило удмуртский литературный язык благодаря передаче многих религиозных понятий.

Переводы Священного Писания и другие книги Михаила Атаманова содержат рассуждения на философские, духовно-нравственные темы, заставляющие человека думать не только о повседневных проблемах, но и подняться до уровня осмысления высоких духовных ценностей. Активная переводческая и проповедническая деятельность Михаила Атаманова на радио и в печати позволили также начать церковное служение на удмуртском языке в Ижевске и других населенных пунктах.

Христианское мировоззрение, еще не совсем укрепившееся среди удмуртов до революции 1917 года, было гонимым в советские годы, равно, как и традиционные верования. Однако религиозность в удмуртском народе сохранялась и носила характер двоеверия, на это указывают фольклорные материалы, активно собираемые студентами и преподавателями Удмуртского государственного университета начиная с 1972 по настоящее время. В центральных районах Удмуртии – Завьяловском, Малопургинском, Можгинском, Шарканском, а также в Балтасинском, Кукморском районах Татарстана – наиболее заметны христианские традиции в фольклоре. Жанры устных рассказов, духовных песнопений, бытующие в среде удмуртов-христиан, подтверждают, что удмурты стремятся постичь глубокий смысл духовно-нравственных христианских ценностей.

В распространении и укреплении христианства в Удмуртии важную роль сыграли и протестантские церкви, которые вели активную миссионерскую деятельность среди населения. Ярким примером миссионерского служения является творчество удмуртского ансамбля «Мадён», организованного в составе протестантской церкви и продолжающего свою деятельность в настоящее время уже в рамках деятельности православной церкви. Песенно-поэтическое творчество солистов ансамбля Азы Жагиной и Маины Сашиной, наполненное поиском и осмыслением глубины христианской веры, является новым словом в удмуртской поэзии, обогащающм удмуртское художественное сознание христианскими смыслами, которые ранее в удмуртской литературе так открыто и целенаправленно не раскрывались.

Сокращения

РПЦ – Русская православная церковь.

Удмуртский ИИЯЛ УР – Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук.

ФА УдГУ – Фольклорный архив Удмуртского государственного университета.

ФЭ – Фольклорная экспедиция.

Источники

Максимов, Денис 2017. ФА УдГУ, ФЭ – 2017, Тетрадь 1, записала Шушакова Г.

Савинова, Глафира 2004. ФА УдГУ, ФЭ – 2004, Тетрадь 2, записала Шушакова Г.

Удмуртстат = Удмуртстат, официальная статистика: Государство и общественные организации: http://udmstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/udmstat/ru/statistics/government (23.11.2019).

Шумпотон вань 2013 = *Шумпотон вань данъяны Инмарез (Радость есть славить Бога)*. Составитель Маина Сашина. Глазов: Глазовская типография.

Литература

Атаманов 1995 = Atamanov, Mikhail. *Inmare, zhalya mone s'ölykoez! (Gospodi, budi milostiv ko mne, greshnomu!)*. Izhevsk: Izdatel'stvo Udmurtskogo gosuniversiteta. [Атаманов, Михаил. *Инмаре, жалья монэ сьöлыкoeз! (Господи, буди милостив ко мне, грешному!)* Ижевск: Издательство Удмуртского госуниверситета].

- Атаманов 1996 = Atamanov, Mikhail. Paumymon syures'esyd Tynad, Inmare. *Udmurt dunne*. 8 marta, 12; 12 marta, 2. [Атаманов, Михаил. Паймымон сюресьёсыд Тынад, Инмаре. *Удмурт дунне*. 8 марта, 12; 12 марта, 2].
- Атаманов 2004 = Atamanov, Mikhail. Aslad kylyd ponna ik sude no syurod. *Udmurt dunne*. 30 aprelya, 12. [Атаманов, Михаил. Аслад кылыд понна ик судэ но сюрод. *Удмурт дунне*. 30 апреля, 12].
- Атаманов 2007 = Atamanov, Mikhail. Dun-chulkyt'ës pöly pyron. *Udmurt dunne*. № 150–151: 5 oktyabrya, 12. [Атаманов, Михаил. Дун-чылкыт'ёс пöлы пырон. *Удмурт дунне*. № 150–151: 5 октября, 12].
- Атаманов 2009 = Atamanov, Mikhail. Kuze-Inmarly oskysa ulis' adyami – shudo. *Udmurt dunne*. № 60–61: 30 aprelya, 12. [Атаманов, Михаил. Кузё-Инмарлы оскыса улись адями – шудо. *Удмурт дунне*. № 60–61: 30 апреля, 12].
- Атаманов 2018 = Atamanov, Mikhail. Borislav Arapovich i ego shkola v perevode knig Svyashchennogo Pisaniya na finno-ugorskie yazyki. Kalčević, Brane (ed.). *Vi minns: om IFBs tillkomst och tidiga historia tillägnad Borislav Arapović*. Stockholm: Instiutet för bibelöversättning, 254–266. [Атаманов, Михаил. Борислав Арапович и его школа в переводе книг Священного Писания на финно-угорские языки. Kalčević, Brane (ред.). *Vi minns: om IFBs tillkomst och tidiga historia tillägnad Borislav Arapović*. Stockholm: Instiutet för bibelöversättning, 254–266].
- Атаманов & Картано 2003 = Atamanov, Mikhail & Kartano, Marja. O nekotorykh klyuchevykh ponyat'yakh Biblii v udmurtskom literaturnom yazyke. *Lingvistica Uralica*. Vol. XXXIX, № 4, 258–265. [Атаманов, Михаил & Картано, Марья. О некоторых ключевых понятиях Библии в удмуртском литературном языке. *Lingvistica Uralica*. Т. XXXIX, № 4, 258–265].
- Атаманов & Картано 2016 = Atamanov, Mikhail & Kartano, Marja. *Udmurt kylyn potem Bibliyalen kyllukamez. Udmurtiya–Finlyandiya. Rukopis' slovarya Biblii*. Izhevsk. [Атаманов, Михаил & Картано, Марья. *Удмурт кылын потэм Библиялэн кыллюкамез. Удмуртия–Финляндия. Рукопись словаря Библии*. Ижевск].
- Баданов 2017 = Badanov, Anatoliy. Bibliya... na tuvinskom, chuvashskom i chechenskom: <http://dishupravlavlaviem.ru/bibliya-na-tuvinskom-chuvashskom-i-chechenskom/> (23.11.2019). [Баданов, Анатолий. Библия... на тувинском, чувашском и чеченском: <http://dishupravlavlaviem.ru/bibliya-na-tuvinskom-chuvashskom-i-chechenskom/> (23.11.2019)].
- Евангелие 1847 = *Gospoda nashego Iisusa Khrista Evangelie ot sv. evangelistov Matfeya i Marka na russkom i votyatskom yazykakh, Glazovskogo narechiya*. Kazan': Tipografiya Imperatorskogo Kazanskogo universiteta. [Господа нашего Иисуса Христа Евангелие от св. евангелистов Матфея и Марка на русском и вотяцком языках, Глазовского наречия. Казань: Типография Императорского Казанского университета].
- История Удмуртии 2004 = Kulikov, K. I. (ed.). *Istoriya Udmurtii: konets XV – nachalo XX veka*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Куликов,

- К. И. (ред.). *История Удмуртии: конец XV – начало XX века*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].
- История Удмуртии 2005 = Kulikov, Kuž'ma (ed.). *Istoriya Udmurtii: XX vek*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Куликов, Кузьма (ред.). *История Удмуртии: XX век*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].
- Кузьмин 2006 = Kuž'min, Andrey. *Dukhovnye pesnopeniya v udmurtskom fol'klоре: Diplomnaya rabota*. Izhevsk: Udmurtskiy gosudarstvennyy universitet. [Кузьмин, Андрей. *Духовные песнопения в удмуртском фольклоре: Дипломная работа*. Ижевск: Удмуртский государственный университет].
- Луппов 1899 = Luppov, Pavel. *Khristianstvo u votyakov so vremeni pervykh istoricheskikh izvestiy o nikh do XIX veka*. Sankt-Peterburg: Tipo-litografiya M. P. Frolovoy. [Луппов, Павел. *Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века*. Санкт-Петербург: Типо-литография М. П. Фроловой].
- Луппов 1911 = Luppov, Pavel. *Khristianstvo u votyakov v pervoy polovine XIX veka*. Vyatka: Vyatskaya Gubernskaya tipografiya. [Луппов, Павел. *Христианство у вотяков в первой половине XIX века*. Вятка: Вятская Губернская типография].
- Померанцева 1985 = Pomerantseva, Erna. *Russkaya ustnaya proza*. Moscow: Prosveshchenie. [Померанцева, Эрна. *Русская устная проза*. Москва: Просвещение].
- Пуцек-Григорович 1775 = Putsek-Grigorovich, Vasiliy. *Sochineniya, prinadlezhashchie k grammatike votского yazyka*. Sankt-Peterburg: Imperatorskaya Akademiya nauk. [Пуцек-Григорович, Василий. *Сочинения, принадлежащие к грамматике вотского языка*. Санкт-Петербург: Императорская Академия наук].
- Шумилов 1996 = Shumilov, Evgeniy. *Pravoslavnaya Udmurtiya: Istoriya Izhevskoy i Udmurtskoy eparkhii. XX vek*. Izhevsk: Izdatel'stvo Udmurtskogo universiteta. [Шумилов, Евгений. *Православная Удмуртия: История Ижевской и Удмуртской епархий. XX век*. Ижевск: Издательство Удмуртского университета].
- Шумилов 2001 = Shumilov, Evgeniy. *Khristianstvo v Udmurtii: Tsivilizatsionnye protsessy i khristianskoe iskusstvo, XVI – nachalo XX veka*. Izhevsk: Udmurtskiy universitet. [Шумилов, Евгений. *Христианство в Удмуртии: Цивилизационные процессы и христианское искусство, XVI – начало XX века*. Ижевск: Удмуртский университет].
- Шушакова 2006 = Shushakova, Galina. *Udmurtskiy fol'klор s tochki zreniya khristianskikh tsennostey*. Puchkova, G. A. (ed.). *Pravoslavie v kontekste otechestvennoy i mirovoy literatury: Sbornik statey*. Arzamas: AGPI imeni A. P. Gaydara, 157–164. [Шушакова, Галина. *Удмуртский фольклор с точки зрения христианских ценностей*. Пучкова, Г. А. (ред.). *Православие в контексте отечественной и мировой литературы: Сборник статей*. Арзамас: АГПИ имени А. П. Гайдара, 157–164].

SUMMARY

THE CHRISTIAN DIMENSION OF CONTEMPORARY UDMURT CULTURE

Galina Shushakova

Candidate of Philological Sciences,
Associate Professor of Udmurt literature and literature of the peoples of Russia
Udmurt State University, Izhevsk, Russia
shushakova.1955@mail.ru

Elena Bulycheva

Candidate of Philological Sciences,
Associate Professor of the department of general and Finno-Ugric linguistics.
Udmurt State University, Izhevsk, Russia
bulychevae@mail.ru

Keywords: Udmurt Christian culture, translation of the Scriptures, Udmurt language, Christian folklore, spiritual chanting, Christian legends

The article highlights the question of the role and content of Orthodox traditions in contemporary Udmurt culture and folk poetry (folklore).

By virtue of historical circumstances the Udmurt appeared at the intersection of two religious and cultural traditions, Islamic and Christian. Christian belief among the Udmurt began to expand in the 16th-18th centuries. The process of translating the Scriptures into Udmurt has not been easy, starting in the early 19th century and with an interruption in the 20th century.

The article focuses on the process of translation of the Scriptures into the Udmurt language at the turn of the 21st century, in which a huge role belongs to PhD of Philological Sciences Mikhail Atamanov. It is with the combined efforts of Atamanov and River Bible Institute (Finland, Helsinki) employee Marja Kartano that the Udmurt became the first of the Finno-Ugric peoples in Russia to receive the full texts of the canonical Bible (2013) and the non-canonical Bible (2017).

Translation of the Scriptures is extremely important for Udmurt culture and the Udmurt people in general. The translations have great value for the

development of the Udmurt language. The translation of the Holy Bible reflects the linguistic richness of the language, along with borrowed words from Indo-Iranian, Semitic, Turkic and Slavic languages.

In addition, since August 25, 2005 the Udmurt have been able to carry out church services in their native language. These services take place in the capital city and several other places. The Christian dimension is presented in the periodical *Udmurt Dunne* (Udmurt World) as well as on radio and television. The subject also became part of discussions at scientific conferences.

Moreover, the Christian dimension finds reflection in the Udmurt folk tradition. By means of creative processing of Christian religious material the Udmurt have created genres with new content, distinct from traditional folklore/spiritual chants, that have Christian legends and traditions, prayer improvisations and pagan elements in their language. The sources of these creations are Christian spiritual writings, which aim to encourage spiritual values and remembrance of God's Last Judgment. Udmurt spiritual verses are not long narratives, but short volume texts, predominantly focused on life experiences and description of nature. These texts have an effect on human mentality, since they are intended to act as consolation on mournful days. Christianity has been a notable interest to Udmurt population: it beckoned with its mystery and novelty of experience, although the profound meaning of Christianity, naturally, is comprehended gradually.

УДМУРТСКИЙ ОБЩЕСТВЕННЫЙ АКТИВИЗМ В ПЕРВЫЕ ДЕСЯТИЛЕТИЯ XXI ВЕКА

Юрий Перевозчиков

кандидат исторических наук,

доцент кафедры истории Удмуртии, археологии и этнологии

Удмуртского государственного университета

gudyri@mail.ru

Владислав Степанов

магистр истории,

Удмуртский государственный университет,

кафедра истории Удмуртии, археологии и этнологии

vladstep.95@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена анализу удмуртского национального движения и способам реализации этнокультурных инициатив удмуртских сообществ в интернете в первые десятилетия XXI века. Основываясь на документах общественных объединений, контент-анализе социальных сетей и личных наблюдениях, авторы констатируют, что в указанный период происходит спад мобилизационной активности национальных общественных объединений (Всеудмуртская ассоциация «*Удмурт кенеш*» и др.), их внимание переносится на проблемы функционирования удмуртского языка и культуры в сферах образования, досуга, информационного пространства. Одновременно в социальных сетях возникают площадки для реализации социальных инициатив одиночных активистов, которые вырастают до масштабных самостоятельных общественных проектов («*Yumshan Promo*», «*Удмуртлык*»). Эти направления общественного активизма отчасти дополняют друг друга, но их деятельность недостаточна без специальных политических мер, направленных на сохранение удмуртской идентичности.

Ключевые слова: национальное движение, социальные сети, удмурты, этническая мобилизация, «*Удмурт кенеш*», «*Удмуртлык*»

Введение

История удмуртского национального движения уже преодолела вековой рубеж. Существенной вехой на этом пути стали подвижнические усилия основателей удмуртской автономии, сумевших в 1920 году в условиях патерналистской политики большевиков заложить основы и идеологию государственной поддержки преимущественно общинной и аграрной этнической культуры удмуртов (Куликов 1993; Хузиахметова 2018). 1930-е годы ознаменованы сфабрикованным органами госбезопасности делом «Союза освобождения финских народностей» (СОФИН), после которого про романтические мечты о самостоятельности и формировании этнорегиональной идентичности пришлось забыть (Куликов 1997). В современной России сложилась новая система отношений удмуртов с государственной властью (Куликов 1999; Пономарев 2018).

Этнополитическое развитие Удмуртии в последнее десятилетие XX века, роль общественных национальных движений в процессах постсоциалистической трансформации экономики, политики и культуры региона обстоятельно рассмотрены в многотомнике научного проекта «Феномен Удмуртии», осуществленного под руководством Михаила Губогло и Светланы Смирновой. Авторы обоснованно полагают, что этот период ознаменовался «сдвигом этнического из сферы культуры и психологии в сферу политики, что характерно для переломного времени. При этом <...> имели место не только политизация этничности, но и глубокая этнизация политики» (Смирнова 2002: 180). Эти процессы были квалифицированы как проявление этнонациональной мобилизации, выразившейся прежде всего в возникновении общественно-политических институтов – национально-культурных объединений, вступивших в диалог / борьбу / противостояние с властными структурами по поводу реализации права народов на этническое и политическое самоопределение.

Эксперты «Феномена Удмуртии» считают, что мобилизация удмуртского сообщества не привела в полной мере к желаемым результатам, и промежуточным итогом в борьбе за доминирование

в политической сфере республики стало поражение удмуртского национального движения на региональных президентских выборах 2000 года, когда этнический удмурт Павел Вершинин не сумел опередить ставшего первым президентом Удмуртии Александра Волкова (подробнее об этом см. Смирнова 2002: 111–127). Это событие можно охарактеризовать как последний импульс удмуртской этнополитической мобилизации. Заметно усилившийся с избранием в том же году президентом России Владимира Путина федеральный центр взял курс на укрепление вертикали власти и жесткий контроль за проявлениями регионального этнонационализма и сепаратизма. В таких условиях этнополитический аспект деятельности крупнейших национальных общественных объединений республики значительно угас, прекратились оказавшиеся бесплодными дискуссии относительно форм этнического представительства в органах государственной власти Удмуртии, снизилось былое значение поддержки национально-культурными объединениями партийных кандидатов на различных выборах. В повестке дня удмуртского национального движения вместо конфронтации с властью вновь актуализировались вопросы взаимодействия с ней в целях сохранения этнической культуры, языка, национальной системы образования, поддержки средств массовой информации, вещающих на удмуртском языке и т. п.

Эти события практически совпали с началом качественных изменений в информационной среде и способах коммуникации между людьми, вызванных развитием интернета. Со второй половины 2000-х годов социальные сети стали площадкой для нового общественного активизма, потенциальная аудитория которого практически неограничена (Тютюнджи 2012: 150–151).

Одной из причин социальной активности граждан в интернете исследователи называют неразрешенные социальные конфликты, плохо налаженную и даже неправильную коммуникацию общества и государства (Тютюнджи 2012: 152). Очевидно, к этому ряду можно добавить и неудовлетворенность эффективностью существующих общественных объединений, о чем свидетельствуют материалы дискуссий на реальных и интернет форумах общественных

объединений, а также беседы авторов с удмуртскими лидерами общественного мнения.

В 2010-е годы удмуртский общественный активизм в интернете был сосредоточен вокруг проблем развития и применения удмуртского языка, национальной электронной музыки, социального проектирования, этнокультурного образования и просвещения. Это дало экспертам основания считать удмуртскоязычный одним из наиболее развитых среди национальных сегментов рунета (Языки России 2016). При этом нельзя утверждать, что новый гражданский активизм возобладал над традиционными этнонациональными институтами периода мобилизации. Претерпев некоторые преобразования, удмуртские общественные объединения и сегодня остаются в поле публичной политики, играют заметную роль в жизни республики и заполняют необходимую нишу офлайн-общения для заинтересованных членов удмуртского сообщества.

В настоящей статье будет проанализировано современное состояние (на период до конца 2018 года) удмуртского этнополитического и этнокультурного активизма. Материалом для исследования послужили как публикации в СМИ и научной периодике, так и неопубликованные материалы: архивные документы и собственные наблюдения авторов в период общественной работы в ряде некоммерческих организаций.

Удмуртское национальное движение

Современное удмуртское национальное движение возникло на рубеже 1980–1990-х годов на волне политики демократизации, гласности, следствием которых стало обновление самосознания народов бывшего Советского Союза. Одним из старейших общественных объединений современной Удмуртии является Общество удмуртской культуры (ОУК) «Дэмен» (Вместе). Оно появилось в 1989 году как удмуртский клуб, объединивший представителей творческой интеллигенции, ученых, граждан, озабоченных состоянием удмуртского языка и культуры. Активисты высказывали тревогу по поводу ассимиляционных процессов, которые охватили удмуртский этнос.

По инициативе Общества удмуртской культуры и комиссии по делам молодежи Верховного совета Удмуртской Автономной Советской Социалистической Республики еще за год до распада Советского Союза – 21 ноября 1990 года была создана Удмуртская молодежная общественная организация (УМОО) «Шунды» (Солнце; см. Христолюбова 2002: 113). В ряды организации привлекались представители творческих профессий, молодые ученые, журналисты, студенты и другие. Однако активную культурно-просветительскую и общественно-политическую деятельность эти организации развернули после решения Первого Всесоюзного съезда удмуртов, состоявшегося в Ижевске 22–23 ноября 1991 года, об объединении всех заинтересованных организаций и граждан во Всеудмуртскую ассоциацию «Удмурт кенеш» (Удмуртский совет), ныне наиболее авторитетное общественное объединение удмуртского национального движения.

Значительно позднее, в 2007 году, возник и вошел в состав ассоциации Национальный центр закамских удмуртов, объединивший выходцев из удмуртских деревень Башкортостана и Пермского края, где в наибольшей степени сохранились дохристианские традиции и религиозные верования.

Другие известные удмуртские национальные объединения, Республиканский совет женщин-удмурток «Нылкышно кенеш» (Женский совет), Ижевская удмуртская молодежная организация «Эрик» (Свобода), Удмуртская религиозная община «Удмурт вӧсь» (Удмуртское моление), либо решали более локальные вопросы, либо отличались организационной нестабильностью. Рассмотрим современный этап развития наиболее крупных удмуртских национально-культурных объединений.

Всеудмуртская ассоциация «Удмурт кенеш»

Как и большинство общественных объединений постсоветской России, удмуртские организации фактически не имеют фиксированного членства. Активистский потенциал современного удмуртского национального движения самими лидерами Всеудмуртской ассоциации «Удмурт кенеш» (а она объединяет практически

все удмуртские национальные общественные организации оцениваются следующим образом: руководящие органы (исполком, национальное собрание (*Пичи кенеи*) и совещательный экспертно-консультативный совет), насчитывающие несколько десятков человек, периодически собираются для решения текущих вопросов деятельности организации. Актив ассоциации, объединяющий ядро районных подразделений и отделений из соседних регионов России, где проживает удмуртская диаспора, насчитывает около 2000 членов, а круг периодических участников и людей, готовых принимать участие в мероприятиях «Удмурт кенеша», можно оценить примерно в 12000 человек (Т. Ишматова, устное сообщение, 2019). Кроме того, следует учитывать порядка полутора тысяч членов удмуртской молодежной общественной организации «Шунды» (УМОО «Шунды»), декларируемых по данным районных отделений.

Ряды ассоциации состоят из представителей муниципальных органов власти, в которых, в отличие от республиканских, удмурты составляют значительную часть депутатов и служащих. Существенный контингент активистов образуют также сотрудники учреждений культуры – сельских домов культуры, библиотек, районных средств массовой информации (Т. Ишматова, устное сообщение, 2019). Нетрудно заметить, что среди участников удмуртского национального движения подавляющее большинство составляют работники бюджетной сферы, заметную роль играют также пенсионеры и молодежь, привлекаемая целевыми проектами в рамках УМОО «Шунды». Крайне незначителен (в силу общей малочисленности) слой удмуртского предпринимательства, который мог бы поддерживать относительную материальную и даже общественно-политическую самостоятельность Всеудмуртской ассоциации. Вместе с тем ассоциация стремится к аккумуляции в своих рядах всех этнических удмуртов, проявивших себя в области менеджмента, политики, бизнеса, общественной активности, а также в более узких профессиональных сферах. Авторитет «Удмурт кенеша» поддерживается и привлечением в его руководство статусных политических персон, для которых общественная деятельность становится либо продолжением политической карьеры, либо ее важной составляющей, например среди руководителей

ассоциации в рассматриваемый период мы видим бывших председателей высшего законодательного органа республики – Валентина Тубылова (был президентом «Удмурт кенеша» с 1997 по 2008 год) и Игоря Семенова (2012–2016), депутата Государственной думы России Николая Мусалимова (2008–2012 годы), председателя постоянной комиссии Государственного Совета Удмуртской Республики Татьяну Ишматову (с 2016 года по настоящее время).

Удмуртские национальные организации не обладают какими-либо льготами и преференциями при распределении государственных субсидий на поддержку объединений некоммерческого сектора и на общих основаниях участвуют в различных федеральных и республиканских грантовых конкурсах. При этом Всеудмуртская ассоциация ежегодно организует десятки мероприятий, среди которых научно-просветительские Гердовские чтения, вручение национальных премий имени Кузеева Герда, Ашальчи Оки, Эрика Батуева, проведение Дней удмуртской культуры за пределами республики и др.

Основу национальной общественной идеологии и этнополитического диалога лидеров удмуртского активизма с республиканской властью составляет сформировавшееся еще в 1990-е годы негласное убеждение в том, что самочувствие удмуртского этноса должно определять общее состояние дел и общегражданского консенсуса в регионе (Т. Ишматова, В. Байметов, устное сообщение, 2019). В русле этого понимания шли регулярные дискуссии о роли и месте удмуртского языка в политическом, информационном, образовательном пространствах республики, статусе Всеудмуртского съезда и его решений, значении и мерах поддержки национальных культурных институтов для сохранения и развития удмуртской идентичности.

Основной площадкой для таких дискуссий являются преимущественно публичные мероприятия Всеудмуртской ассоциации «Удмурт кенеш». На рубеже веков «Удмурт кенеш» организационно окреп и стал признанным лидером среди национальных организаций удмуртского этноса и общественных объединений других этнических групп региона. По мнению одного из создателей Всеудмуртской ассоциации, некогда профессора Удмуртского уни-

верситета Карла Пономарева, к этому времени практически все проблемы и вопросы, поднимавшиеся на первых постсоветских всеудмуртских съездах, были решены (Пономарев 2011: 68). Среди очевидных совместных результатов сотрудничества власти и удмуртского сообщества можно обозначить, в первую очередь, стабильное функционирование в системе республиканских органов исполнительной власти отдельного министерства национальной политики, конституционное и законодательное закрепление государственного статуса удмуртского языка, организационное и содержательное становление и рост таких важных инструментов этнокультурного развития удмуртов и межнационального диалога как Удмуртская национальная гимназия имени Кузубая Герда, Удмуртский национальный государственный театр и Дом дружбы народов Удмуртии.

Вместе с тем, в последующие годы в удмуртском социуме и его национальном движении стал наблюдаться целый ряд проблем. Эти проблемы коренились в особенностях этносоциального и этнополитического развития удмуртов (как и значительного числа других миноритарных народов России) в постсоветский период и особенно с начала 2000-х годов, когда на фоне укрепления федеральной властной вертикали в стране и объективного снижения этномобилизационной активности малых этнических групп на первый план стали выходить вопросы сохранения и функционирования национальных языков, существования и развития базовых компонентов этнических культур.

Тогда стало очевидно, что предпринятые в предыдущее десятилетие усилия, направленные на национальное возрождение и укрепление идентичности удмуртов, не принесли ожидавшихся результатов «макроэтнического» характера: итоги переписей населения продемонстрировали неуклонное и значительное снижение численности удмуртов и носителей удмуртского языка. Принятый закон о государственных языках республики не стал гарантом расширения использования удмуртского не только в сфере ожидавшегося функционирования его как государственного, но и просто в области публичного социального взаимодействия.

Эти проблемы особенно остро осознавались лидерами национального движения на фоне в целом неблагоприятного положения удмуртского села, где проживает больше всего этнических удмуртов и наиболее широко используется удмуртский язык. Этнолог Галина Никитина отмечала характерные для удмуртов, как и других финно-угров России, социальную апатию, этнический нигилизм и уход в пассивные формы выражения несогласия. Для успешного возрождения этноса, по ее мнению, «необходима социальная реабилитация села, которая возможна лишь при условии обеспечения сельских жителей необходимым комплексом, включающим медицинские, образовательные, культурные учреждения, которые ныне либо крайне низкого качества, либо вовсе отсутствуют» (Никитина 2011: 269). Однако практика последних лет показывает, что значительные средства, вкладываемые в модернизацию социальной сферы села, не приводят автоматически к качественным изменениям в статусе удмуртского языка и культуры, а лишь благоприятствуют ускорению процессов языковой и культурной ассимиляции. По мнению нынешнего президента Всеудмуртской ассоциации «Удмурт кенеш» Татьяны Ишматовой, необходима политическая воля республиканских властей для построения такой этнополитической модели развития региона, которая бы в достаточной мере соответствовала конституционным, гражданским и культурным интересам удмуртов (Т. Ишматова, устное сообщение, 2019).

К сожалению, в рассматриваемый период наряду с очевидными успехами государственной национальной политики (в частности, в области гармонизации межэтнических отношений, выстраивания диалога между национально-культурными объединениями и органами власти различного уровня) можно наблюдать и инциденты, свидетельствующие об отсутствии четких критериев при реализации этой политики в отношении коренного населения. Среди наиболее резонансных можно отметить состоявшееся в 2005 году объединение Национальной гимназии имени Кузубая Герда с общеобразовательной школой № 21, расположенной на окраине Ижевска. Решение о слиянии школ было принято без учета мнения удмуртской общественности. В 2011 году под давлением президента

Удмуртии Александра Волкова руководитель Всеудмуртской ассоциации «*Удмурт кенеш*» Николай Мусалимов был вынужден отказаться от мандата депутата Государственной думы России в пользу чеченского бизнесмена Бекхана Агаева. На протяжении многих лет удмуртские активисты неоднократно поднимают вопросы, связанные с сеткой и объемом вещания республиканской телекомпании «Моя Удмуртия», работающей на удмуртском языке.

Насколько актуальны обозначенные вопросы в повестке удмуртского национального движения демонстрирует круг проблем, обсуждавшихся на XIII Всеудмуртском съезде, который проходил в феврале 2016 года. В резолюции съезда отмечалось:

Продолжается снижение уровня национального самосознания, особенно заметное среди детей и молодежи. В молодых семьях сокращается общение на родном удмуртском языке.

В то же время в некоторых районах продолжается сокращение количества школ с изучением удмуртского языка и количества школьников, изучающих удмуртский язык.

Оптимизация образовательных организаций, особенно в сельской местности, ведет к переходу общения детей с удмуртского языка на русский, к утрате традиций удмуртского народа.

Не все городские и районные отделения Ассоциации проявили должную активность в вопросах развития удмуртского языка.

Недостаточно внимания уделяется вопросам подготовки национальных кадров.

Особую озабоченность вызывает недостаточное представительство удмуртского народа в политической структуре общества.

Дополнительного внимания требует организация здравоохранения на селе, где проживает большая часть удмуртского народа и где оптимизация учреждений здравоохранения проводится без учета мнения большинства населения.

Несмотря на принятые меры, не удалось увеличить количество подписчиков на национальные издания, в том числе на газету «Герд», а также осуществить переход ТРК «Удмуртия» на спутниковое телевидение.

Следует активизировать работу по реализации Закона УР «О государственных языках Удмуртской Республики и иных языках Удмуртской Республики», особенно на муниципальном уровне.

Не решен вопрос с организацией в городе Ижевске Центра удмуртской культуры

(текущий архив Всеудмуртской ассоциации «Удмурт кенеш»).

По всей видимости, эти вопросы не имеют быстрого и однозначного решения, поэтому именно они в ближайшее время станут определяющими для стратегии деятельности удмуртского национального движения и его отношений с официальными властями республики.

Общество удмуртской культуры «Дэмен»

Выступавшее на сходной с Всеудмуртской ассоциацией «Удмурт кенеш» платформе культурной политики ОУК «Дэмен», возглавляемое Альбертом Разиным, к концу 1990-х годов вступило в жесткую конфронтацию с руководством «Удмурт кенеша», выражая несогласие с его поддержкой модернизационных процессов в удмуртском обществе и соглашательством с политическим руководством республики. Особенно нетерпимыми стали отношения между двумя ведущими удмуртскими организациями после выборов президента Удмуртии в 2000 году.

Этот конфликт привел фактически к расколу Общества, и в 2001 году его часть, намеренная продолжать работу по реализации уставных целей, зарегистрировала новое республиканское общественное движение под тем же названием (РОД ОУК «Дэмен»). Его возглавила заместитель министра национальной политики Удмуртии Елизавета Петрова. «Разинское» ОУК «Дэмен», имевшее статус региональной общественной организации, оказалось лишённым государственной поддержки. Не помогла ему и смена руководителя – в 2003 году организацию возглавил предприниматель Николай Соловьев. Фактически объединение не работало, и в сентябре 2006 года было вынесено заочное решение Индустриального районного суда Ижевска о прекращении деятельности Общества как юридического лица.

РОД ОУК «Дэмен» достигло пика своей активности под руководством второго председателя – директора Удмуртского национального театра Андрея Ураськина. В работе общества можно отметить приверженность традиционным формам реализации основных задач движения, в числе которых сохранение в республике межнационального мира и согласия, повышение национального самосознания удмуртского народа и роли семьи в воспитании у детей и молодежи патриотических чувств, развитие удмуртской литературы и удмуртского языка. Среди разнообразных мероприятий общества важное место занимали акции, направленные на пропаганду традиционной культуры. В частности, в районах республики проводились Дни удмуртской культуры, в которых участвовали профессиональные творческие коллективы. В свою очередь, районы также организовывали свои культурные презентации и вечера встреч для жителей столицы Удмуртии и представителей землячеств.

В целях сохранения и развития народных традиций большое внимание уделялось возрождению удмуртских календарных и обрядовых праздников. Члены общества принимали активное участие в подготовке общереспубликанского праздника «Гербер» (Праздник плуга). Ежегодно «Дэмен» проводил традиционный весенний праздник «Гуждор» (Проталина), а также приуроченный к христианскому Ильину дню (2 августа) праздник нового урожая «Виль» (Новый) в Березовой роще Ижевска. С 2005 года в деревне Быги Шарканского района действовал созданный по проекту Общества удмуртской культуры Центр семейных обрядов «Выжыкумы» (Родство).

Для научно-методического обеспечения своей деятельности «Дэмен» совместно с научными и образовательными учреждениями республики провел цикл конференций «Прошлое, настоящее, будущее удмуртского народа», на них обсуждались образование, культура, молодежная политика, национальные проблемы города и села.

Членами правления Общества удмуртской культуры «Дэмен» на общественных началах были представители учреждений культуры и образования, органов государственной власти, средств массовой

информации. Такой состав позволял аккумулировать ресурсы для работы общества, содействовал обмену информацией. На наш взгляд, такой принцип формирования руководящего органа Общества удмуртской культуры имел серьезный потенциал и мог бы стать основой для кооперации с целью сохранения и развития удмуртской культуры для целого круга учреждений и организаций, имеющих, например, статус национальных (театр, музей, библиотека, гимназия и т. п.). Однако на отчетно-выборной конференции Общества в 2015 году было принято решение об изменении подходов в организации его текущей деятельности, председателем правления был избран молодой удмуртский предприниматель Роман Дементьев. К сожалению, при новом руководстве ОУК «Дэмен» повторил судьбу своего предшественника – общество фактически прекратило свою работу, и к настоящему времени серьезных попыток его возрождения не наблюдалось.

Удмуртская молодежная общественная организация «Шунды»

В ряды Удмуртской молодежной общественной организации «Шунды» изначально привлекались представители творческих профессий, молодые ученые, журналисты, студенты и другие. За первое десятилетие своего существования организация пережила небольшой и не очень удачный опыт участия в выборных кампаниях (тогда это еще позволяло законодательство), успешно адаптировалась к условиям и требованиям государственной поддержки общественных объединений молодежной и национально-культурной направленности, воплотила в жизнь ряд успешных социальных проектов. Появились лагерные смены для творческих детей-удмуртов, проведена серия мероприятий для творческой и рабочей молодежи, запущены проекты экологического, межнационального и просветительского характера. Особым направлением деятельности «Шунды» стало сотрудничество с молодежными объединениями в рамках международной Молодежной ассоциации финно-угорских народов.

Отличительной особенностью этой организации помимо целевой аудитории («Шунды» остается единственной массовой удмурт-

ской молодежной общественной организацией этнокультурной направленности) является, на наш взгляд, последовательное осуществление программно-проектного подхода, который, особенно с 2000-х годов, является важнейшим условием поддержки объединения со стороны государственных институтов и способствует относительно успешному участию «Шунды» в различных негосударственных грантовых конкурсах.

Наиболее известным социокультурным проектом УМОО «Шунды» стала ежегодно организуемая с 1992 года лагерная смена для талантливых детей-удмуртов «Шундыкар» (Город Солнца). Данная смена включает в себя творческие занятия по различным направлениям: эстрада, литература, театр, дизайн одежды, журналистика и другие, а также культурно-развлекательные мероприятия, спортивные игры и конкурсы на родном языке. Многие выпускники лагеря в настоящее время пополнили ряды творческой и преподавательской интеллигенции: поэты и писатели, артисты, художники, архитекторы, журналисты, политики, мастера декоративно-прикладного искусства, учителя, педагоги, преподаватели вузов. Можно говорить о неформальном статусе данного лагеря как школы национальных кадров (Степанов 2015; 2016). Большинство из участников проекта составляют актив УМОО «Шунды», они проявили себя в качестве организаторов работы общественного движения на местах, стали активными проводниками культурно-образовательных программ организации в районных отделениях. Более 80% состава действующего правления организации (на 2016–2018 годы) – также выпускники лагеря «Шундыкар».

Кроме того, в работе смены активное участие принимают дети из соседних регионов (республик Татарстан, Башкортостан, Марий Эл, Кировской области, Пермского края), мест с компактным проживанием удмуртов, что позволяет выявить и воспитать активистов удмуртского молодежного движения среди диаспоры. В ходе реализации проект превратился в основную экспериментальную площадку УМОО «Шунды» по апробации новых направлений деятельности в области реализации государственной молодежной и национальной политики, гражданского воспитания,

культурного и политического просвещения молодежи, подготовки молодежных лидеров, фандрайзинга, арт-менеджмента и т. д.

Не менее важным вкладом УМОО «Шунды» в развитие национального молодежного движения в республике является то, что именно эта организация выступила в 2000 году с инициативой объединения всех молодежных национальных организаций Удмуртии (в то время представлявших удмуртов, татар, марийцев, немцев, евреев, чуть позднее русских) в республиканскую ассоциацию молодежных национально-культурных объединений «Вместе», которая сейчас вносит значительный вклад в межкультурный диалог в регионе.

Вместе с тем, практически на всех отчетно-выборных конференциях организации отмечались проблемы, характерные как для всей удмуртской молодежи в регионе, так и для самой организации, что непосредственно определяло выбор тактики и результативность работы общественного объединения в разные годы. В концепции развития организации на 2000–2001 год, принятой на шестой отчетно-выборной конференции УМОО «Шунды», говорится о том, что у представителей удмуртской молодежи отсутствует социальная инициатива и интерес к политической жизни (Смирнова & Губогло 2002: 516). Отмечается также проявление признаков бытовой дискриминации по этническому признаку, что ведет к появлению чувства «второсортности».

Среди проблем на уровне республики и ее многонационального социума также отмечалось отсутствие системы непрерывного национального образования и системы подготовки национальных кадров, размывание этнокультурных ценностей, слабая представленность национального телерадиовещания, национальных изданий, театральной и литературной среды, недостаточное присутствие удмуртской молодежи в органах государственного управления. Выход из данной ситуации создатели концепции видели в объединении усилий государственных органов, общественных инициатив молодежных объединений и творческого потенциала самих молодых людей. Однако «макрокультурная» ситуация в регионе на протяжении последних двух десятилетий мало изменилась, и критическое состояние культурного и языкового

воспроизводства удмуртского этноса влияет на устойчивость и эффективность деятельности общественных институтов.

На внутреннее развитие УМОО «Шунды» наиболее серьезное влияние оказывает фигура ее руководителя. Во многом от его организаторских способностей, лидерских качеств, инициативности зависит развитие и потенциал организации. В силу молодежного статуса объединения ротация его руководства происходит регулярно, поэтому проблема управленческой преемственности, стабильности программного курса, развития проектной деятельности является одной из ключевых в работе «Шунды». По мнению многолетнего лидера организации, ныне президента Всеудмуртской ассоциации «Удмурт кенеш» Татьяны Ишматовой:

Руководитель – это ключевая фигура, особенно в общественной организации. И периоды интересно прослеживаются: когда каждый руководитель, исходя из своих интересов и своих видений составляет команду. Я думаю, должно пройти несколько периодов, и мы поймем, в чем наблюдается преемственность (Т. Ишматова, устное сообщение, 2019).

В первое десятилетие XXI века произошла определенная ревизия программной деятельности УМОО «Шунды»: наряду с «Шундыкаром» успешно стартовали проекты, направленные на поддержку этничности в молодых семьях, воспитание будущих лидеров национального движения, расширение связей с партнерами в финно-угорских регионах, укрепление низовой структуры организации. Данные направления позитивно повлияли на динамику развития и деятельности организации, ее авторитет среди удмуртской молодежи.

Основные цели организации на 2010-е годы были обозначены в речи ее председателя Ольги Трониной на XII отчетно-выборной конференции:

<...> мы постараемся сохранить и развить уже существующие проекты, но подойдем к их реализации систематично... Мы постараемся работать со старшеклассниками не только в рамках лагеря «Шундыкар», но и в течение всего года. Также будем работать по таким новым направлениям, как предпринимательство,

экология и здоровый образ жизни, постараясь активизировать работу с рабочей молодежью, создать новые ячейки организации в ВУЗах и ССУЗах... Мы намерены создать более широкое информационное обеспечение организации «Шунды» в сети Интернет (текущий архив УМОО «Шунды»).

Организация целенаправленно ведет работу по воспитанию лидерских качеств молодежи, расширяет освещение своей деятельности в СМИ, работает над популяризацией культуры в районах компактного проживания удмуртов. Кроме того, систематически выстраивается работа с молодыми семьями, учащимися школ и студентами вузов, что существенно увеличивает сферу влияния организации.

Однако проблема заниженной самооценки, связанной с собственной этнической идентичностью, среди удмуртской молодежи сохраняет актуальность. Существует целый ряд других нерешенных проблем, выражающихся в пассивном отношении молодых удмуртов к общественно-политической сфере, отсутствии у них стратегического видения будущего своего народа, в неудовлетворительном имидже этнокультуры и традиционного для удмуртов сельского образа жизни. Нередко в удмуртской среде можно услышать упреки в адрес УМОО «Шунды» в том, что организация не в полной мере оправдала надежд своих основателей и не стала своеобразным удмуртским «комсомолом». Вместе с тем следует понимать, что решение этих проблем выходит далеко за рамки деятельности молодежной организации, у которой для этого не хватает должной масштабности и соответствующих ресурсов. При этом неоспоримо, что среди удмуртских общественных объединений эта организация имеет заслуженный авторитет и общественный вес.

В контексте рассматриваемых вопросов нельзя не упомянуть о международном и российском финно-угорском движении, которое оказывает значительное влияние на активность общественных объединений. Удмуртское национальное движение само сыграло решающую роль в межэтнической консолидации финно-угорских народов, поскольку именно в Ижевске в мае 1992 года прошел I Всероссийский съезд финно-угорских народов, на котором было

принято решение о созыве Всемирного конгресса финно-угров (подробнее об этом см. Мясникова 2015). К настоящему времени прошло уже семь всемирных форумов, и удмуртские активисты участвуют во всех создаваемых международных форматах в рамках этого процесса, прежде всего в работе Консультативного комитета финно-угорских народов. Аналогичная ситуация складывается и в молодежной среде, когда благодаря усилиям Удмуртской молодежной общественной организации «Шунды» в 1993 году была воссоздана международная Молодежная ассоциация финно-угорских народов (МАФУН), координирующая общие проекты молодежных объединений финно-угорских регионов России и зарубежных стран.

Межэтническая солидарность, формируемая на различных мероприятиях и форумах финно-угорских общественных объединений, иногда воспринимается неоднозначно как некая угроза единству российского общества, однако в ней следует видеть лишь обогащающий общероссийскую идентичность региональный фактор развития культуры, образования, науки, информационного пространства. В последней сфере произошли особенно впечатляющие перемены, которых не могут сдержать ни политические, ни национальные границы, во многом это происходит благодаря возникшей посредством интернета возможности инициировать и реализовывать культурно-языковые проекты даже вне всяких общественных объединений.

Неформальный общественный активизм

Как мы уже отмечали, наряду с затуханием процесса «явочной» этнической мобилизации в удмуртском социуме благодаря развитию интернета зарождались и развивались новые «низовые инициативы», ключевым звеном в которых было использование социальных сетей для продвижения новых удмуртскоязычных культурных продуктов или создания площадок для обсуждения актуальных проблем, касающихся удмуртской этничности.

Подобные группы можно разделить на два вида: промо-группы (объединение которых происходит вне виртуального сообщества,

а интернет является лишь каналом продвижения и рекламы), и сообщества, существующие в интернете на основе социальной сети ВКонтакте (где объединение происходит посредством сетевой коммуникации).

УДМУРТСКИЕ «ПРОМО-ГРУППЫ»

На данный момент не существует общего определения понятия «промо-группа». Его применяют сами участники объединений для определения своей деятельности, направленной на продвижение удмуртской культуры и языка. Например, продюсерский центр «Эктоника» (проведение удмуртских «этнодискотек», продюсирование артистов удмуртской эстрады, создание видеоклипов, концертная деятельность и т. п.), «Чудья Promo» (создание видеоклипов, музыкальных композиций, показывающих объединение традиционных и новых форм), «Goore Fest Promo» (продвижение удмуртскоязычных рок-групп, популяризация финно-угорской рок-музыки среди жителей Ижевска), удмуртское модельное агентство «Mademoiselle oudmourte» (популяризация удмуртских этнических мотивов в современной одежде, проведение показов «удмуртской моды» на республиканских и финно-угорских площадках) и другие.

В числе лидеров и пионеров объединений первого типа – промо-группа «Yumshan Promo», которая появилась в 2005 году как продолжение этнофутуристической творческой группы «Одомаа». Автором и идеологом группы выступил Павел Поздеев, режиссер театрализованных представлений республиканского удмуртского праздника «Гербер». По его словам, цели группы заключались в трансформировании удмуртского социокультурного пространства, расширении сфер использования языка:

Все мероприятия имеют своей целью пропаганду удмуртского языка как составляющую часть удмуртской культуры и работают на активизацию трансформации удмуртского культурного пространства с векторным направлением в сторону формирования положительного имиджа понятия «удмуртское» и увеличения сфер функционирования языка (Поздеев 2012).

Промо-группа начала работать в форматах, не отличающихся от аналогов, практикуемых во всем мире: арт-инсталляции, дискотеки в клубах, концерты рок-групп, перевод песен исполнителей мировой поп-сцены, футбольные матчи и прочее. Однако везде использовался удмуртский язык, кроме того, участники по возможности обращались к удмуртским народным традициям и обычаям.

Некоторые творческие объединения, зарождавшиеся по инициативе «Yumshan Promo» превратились в самостоятельные проекты. Такова радиовечеринка «Эктоника». В 2010 году совместно с теле-радиоканалом «Моя Удмуртия» промо-группа начинает вещание удмуртской ночной радиопередачи. В «Эктонике» обсуждались последние новости из удмуртского мира, приглашались известные люди, презентовались последние музыкальные новинки. Постепенно аудитория радиопередачи расширялась, происходил выход за рамки эфира с помощью распространения танцевальной, клубной музыки на удмуртском языке, создаваемой другим проектом группы – «Электроники DJ's». Сегодня «Эктоника» позиционирует себя как «продюсерский центр», работающий в нескольких направлениях: радиопередача, ежемесячные дискотеки в клубах России и Удмуртской Республики и продюсирование удмуртских исполнителей.

Успешной работе промо-группы на начальном этапе существования способствовало ее взаимодействие с официальными государственными структурами. Павел Поздеев отмечал, что целый ряд достижений удмуртских неформальных объединений был бы невозможен без участия Министерства национальной политики Удмуртской Республики, финно-угорского отдела Дома дружбы народов Удмуртии (подведомственного учреждения Миннаца). Первое оказывало финансовую помощь удмуртским низовым инициативам, а второй – административную (П. Поздеев, устное сообщение, 2019).

В 2011 году промо-группа изменила название с «Yumshan Promo» на «Юмшан57». Страница сообщества «Юмшан57» (в социальной сети ВКонтакте) постепенно становится местом для дискуссий и обзоров событий удмуртского мира.

Многим запомнилась акция «Зэмос удмурт веме» (настоящее удмуртское «веме» – по аналогии с традиционной формой взаимо-

помощи удмуртов) – инициатива идеолога группы «Юмшан57» Павла Поздеева по сбору средств на создание современных мультфильмов на удмуртском языке для детей. Деньги на создание мультфильмов собирались с помощью флэшмоба, аналогичного «Ice Bucket Challenge» (кампания, в которой люди должны были облить себя ведром ледяной воды и сделать пожертвование). Всего на сегодняшний день создано четыре короткометражных мультфильма, на которые потрачено более 120 тысяч рублей.

С 2018 года «Юмшан57» существует исключительно как сообщество в социальной сети Facebook и как сообщество «Князь Поздей» в социальной сети ВКонтакте, где позиционирует себя как «Шулдыр информ-агентство» (Веселое информ-агентство). Поле деятельности группы ограничено виртуальным пространством, где публикуется информация об удмуртских молодежных событиях. Одной из причин изменения сферы деятельности Поздеев называет появление самостоятельных проектов, успешно развивающихся вне промо-группы (П. Поздеев, устное сообщение, 2019).

ИНТЕРНЕТ-СООБЩЕСТВО «УДМУРТЛЫК»

Из интернет-объединений второго вида наиболее массовым, деятельным и авторитетным является сообщество «Удмуртлык» в социальной сети ВКонтакте. Временем его основания можно считать 2007 год (Малых 2012). В настоящее время интернет-сообщество позиционирует себя как «*быдэс дуннеысь удмуртъёслэн кусып возён интызы*» (коммуникационная площадка удмуртов со всего мира). В сообществе более 9000 участников, среди них порядка 60% молодежь. Согласно странице сообщества «Удмуртлык», за десять лет его работы было проведено порядка ста мероприятий различной направленности: акции, флэшмобы, тематические встречи с деятелями культуры и представителями власти, мастер-классы, конференции, переводы фильмов, дискотеки и т. д.

Иллюстрацией основной идеи сообщества служит слоган группы «*Пайдаен удмурт калыкы!*» (Удмуртскому народу с пользой!). Концептуальные вопросы развития группы были описаны в статье «Удмуртлык как ядро удмуртской нации», размещенной в финно-

угорской социальной сети Uralistica в 2012 году. В статье говорится о том, что:

Будучи ключевым местом сбора удмуртов, «Удмуртлык» должен взять на себя задачу развертывания институтов в офлайне... Учитывая уникальный статус сообщества, кажется разумным наделить группу полномочиями реализации удмуртской электронной демократии, а площадку интегрировать с «Удмурт Кенешем» как главную контактную платформу удмуртского общества. Это означает, что «Удмуртлык» становится местом, где отныне будут реализовываться официальные внутриудмуртские выборы, опросы, координация совместных действий (Малых 2012).

Представление этноса в интернете является, по мнению идеолога сообщества Артема Малых, одним из главных условий стабильного развития:

Народ, не имеющий своего представительства в интернете, не имеющий своей собственной медийной среды, скорее всего стоит на пути утраты своей субъектности. Такой народ теряет свой язык, утрачивает свой собственный взгляд, свою самоотношенность, размываясь в среде иноэтничного большинства (Малых 2012).

В 2010 году по инициативе группы «Удмуртлык» на удмуртский язык был переведен интерфейс ВКонтакте и создан удмуртско-русский электронный словарь. Деятельность сообщества стала настолько заметной и этнически значимой, что в 2013 году оно было принято в Международную ассоциацию финно-угорских народов (МАФУН). Это произошло вопреки действующему уставу ассоциации – без выписки из протокола о решении по подаче заявки на вступление, то есть к интернет-сообществу применили критерии, относимые к общественным объединениям в традиционном их понимании.

Несмотря на качественно иной характер организации деятельности интернет-сообщества по сравнению с реальными общественными организациями после признания в рядах МАФУН «Удмуртлык» заметно активизировалось в тех направлениях,

которые характеризуют всю ассоциацию: предлагаются новые методы для решения проблемы использования удмуртского языка в городской среде и повседневной жизни; сообщество становится инициатором создания почтовых открыток на удмуртском языке, разработки удмуртских шрифтов для мобильных устройств. Сообщество способствует пополнению родного языка современной терминологией, расширяет сферу его применения в информационных технологиях (отдельно создается сообщество программистов, занимающихся удмуртской тематикой – «IT_UDMURTLYK», появляется сообщество переводчиков «*Берыктон луд*» (Клуб переводчиков), занимающееся переводом фильмов на удмуртский язык), внедряются креативные проекты, носящие просветительский характер. Со временем от сообщества отпочковываются новые проекты различной направленности, что подтверждает продуктивность использования социальных сетей для реализации культурных инициатив.

Выводы

Обзор современного состояния удмуртского национального движения позволяет сделать вывод о постепенном спаде мобилизационного потенциала возникших в начале 1990-х годов удмуртских национальных организаций. Консолидировавшись и наладив прямой диалог с республиканскими властными институтами, эти общественные объединения сегодня продолжают выполнять важные общественно-политические функции: они выражают и представляют интересы удмуртского населения. Всеудмуртская ассоциация «*Удмурт кенеш*» активно участвует в обсуждениях острых вопросов национального развития. Действующая удмуртская власть признает значимую роль ассоциации.

Наряду с официальными общественными объединениями удмуртов, получающими финансовую поддержку от государства, на протяжении последних полутора десятков лет в интернете развиваются другие виды национальной активности. Сформировавшиеся в виртуальном пространстве удмуртские этноориентированные сообщества своими нестандартными инициа-

тивами и массовыми акциями сумели разрушить ряд общественных стереотипов, в частности, о «второсортности» удмуртской культуры. Они создали яркие образцы современной массовой культуры на удмуртском языке.

Двухполюсная система современного удмуртского активизма демонстрирует бóльшую жизнеспособность и изобретательность по сравнению с предыдущим периодом. Интернет значительно упрощает коммуникацию лидеров национального движения как с низовыми структурами Всеудмуртской ассоциации и рядовыми активистами, так и с другими институтами, заинтересованными в развитии удмуртского языка и культуры, в том числе и с официальными органами власти. Ответственный за осуществление государственного регулирования этнической сферы орган исполнительной власти региона Министерство национальной политики Удмуртской Республики гибко реагирует на этнокультурные вызовы, по мере возможности поддерживая как инициативы общественных объединений, так и акции неформальных удмуртских сообществ.

Вместе с тем, данные переписей населения и текущая этнополитическая статистика ситуации свидетельствуют о сокращении численности удмуртского населения и сужении сферы функционирования и использования удмуртского языка. Национальный общественный активизм обоих видов остается уделом небольшого слоя удмуртского социума, проблемы воспроизводства и развития которого, очевидно, выходят за рамки решения этноязыковых вопросов. Как представляется, для будущего развития удмуртского языка и культуры требуется не только активность различных сообществ, но и поддержка со стороны государства.

Литература

Куликов 1993 = Kulikov, Kuz'ma. *Natsional'no-gosudarstvennoe stroitel'stvo vostochno-finskikh narodov v 1917–1937 gg.* Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Куликов, Кузьма. *Национально-государственное строительство восточно-финских народов в 1917–1937 гг.* Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].

- Куликов 1997 = Kulikov, Kuz'ma 1997. *Delo „SOFIN“*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Куликов, Кузьма 1997. *Дело «СОФИН»*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].
- Куликов 1999 = Kulikov, Kuz'ma. *Udmurtiya – sub'ekt Rossii: problemy ekonomiki, politiki, natsional'nykh otnosheniy (1990-e gody)*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Куликов, Кузьма. *Удмуртия – субъект России: проблемы экономики, политики, национальных отношений (1990-е годы)*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].
- Малых 2012 = Malykh, Artem. *Udmurtlyk kak yadro udmurtskoy natsii*: <http://uralistica.com/profiles/blogs/udmurtlyk-kak-jadro-udmurtskoj-nacii> (23.11.2019). [Малых, Артем. *Удмуртлык как ядро удмуртской нации*: <http://uralistica.com/profiles/blogs/udmurtlyk-kak-jadro-udmurtskoj-nacii> (23.11.2019)].
- Мясникова 2015 = Myasnikova, Alla. *Natsional'nye dvizheniya i etnokul'turnye protsessy finno-ugorskikh narodov na rubezhe XX–XXI vv.: Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni kandidata istoricheskikh nauk*. Cheboksary: Chuvashskiy gosudarstvennyy universitet imeni I. N. U'yanova. [Мясникова, Алла. *Национальные движения и этнокультурные процессы финно-угорских народов на рубеже XX–XXI вв.: Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук*. Чебоксары: Чувашский государственный университет имени И. Н. Ульянова].
- Никитина 2011 = Nikitina, Galina. *Udmurtskoe natsional'noe dvizhenie v kontekste mezhdunarodnogo finno-ugorskogo dvizheniya*. Shklyaev, A. G. (ed.). „*Udmurt kenesh*“ – 20. Izhevsk: Udmurtiya, 254–273. [Никитина, Галина. *Удмуртское национальное движение в контексте международного финно-угорского движения*. Шкляев, А. Г. (ред.). «*Удмурт кенеш*» – 20. Ижевск: Удмуртия, 254–273].
- Поздеев 2012 = Pozdeev, Pavel. *My pobedili!*: <https://yumshanpromo.blogspot.com/2012/01/2011.html> (accessed 23.11.2019). [Поздеев, Павел. *Мы победили!*: <https://yumshanpromo.blogspot.com/2012/01/2011.html> (23.11.2019)].
- Пономарев 2011 = Ponomarev, Karl. *Vseudmurtskie s"ezdy noveyshego vremeni*. Shklyaev, A. G. (ed.). „*Udmurt kenesh*“ – 20. Izhevsk: Udmurtiya, 52–71. [Пономарев, Карл. *Всеудмуртские съезды новейшего времени*. Шкляев, А. Г. (ред.). «*Удмурт кенеш*» – 20. Ижевск: Удмуртия, 52–71].
- Пономарев 2018 = Ponomarev, Karl. *O sud'be udmurtskogo naroda*. Izhevsk: Udmurtiya. [Пономарев, Карл. *О судьбе удмуртского народа*. Ижевск: Удмуртия].
- Смирнова 2002 = Smirnova, Svetlana. *Fenomen Udmurtii. Etnopoliticheskoe razvitie v kontekste postsovetskikh transformatsiy*. Moscow; Izhevsk: Udmurtiya. [Смирнова, Светлана. *Феномен Удмуртии. Этнополитическое развитие в контексте постсоветских трансформаций*. Москва; Ижевск: Удмуртия].

- Смирнова & Губогло 2002 = Smirnova, Svetlana & Guboglo, Mikhail. *Fenomen Udmurtii: V 8 t.* Vol. 3, issue 1. Moscow; Izhevsk: Udmurtiya. [Смирнова, Светлана & Губогло, Михаил. *Феномен Удмуртии: В 8 т.* Т. 3, кн. 1. Москва; Ижевск: Удмуртия].
- Степанов 2015 = Stepanov, Vladislav. Sokhranenie etnicheskoy identichnosti molodezhi v usloviyakh globalizatsii (na primere deyatelnosti УМОО „Shundy“ v 2010–2014 gg.). Shvetsov, M. N. & Chuzaev, R. I. (eds.). *Bogatstvo finno-ugorskikh narodov: Materialy II Mezhdunarodnogo finno-ugorskogo studencheskogo foruma.* Yoshkar-Ola: Mariyskiy gosudarstvennyy universitet, 234–235. [Степанов, Владислав. Сохранение этнической идентичности молодежи в условиях глобализации (на примере деятельности УМОО «Шунды» в 2010–2014 гг.). Швецов, М. Н. & Чузаев, Р. И. (ред.). *Богатство финно-угорских народов: Материалы II Международного финно-угорского студенческого форума.* Йошкар-Ола: Марийский государственный университет, 234–235].
- Степанов 2016 = Stepanov, Vladislav. *Etnicheskaya mobilizatsiya udmurtskoy molodezhi 2000–2016 gg.: Diplomnaya rabota.* Izhevsk: Udmurtskiy gosudarstvennyy universitet. [Степанов, Владислав. *Этническая мобилизация удмуртской молодежи 2000–2016 гг.: Дипломная работа.* Ижевск: Удмуртский государственный университет].
- Тютюнджи 2012 = Tyutyundzhi, Ivan. Novye formy sotsial'nogo aktivizma. *Sotsiologicheskie issledovaniya.* № 5, 149–154. [Тютюнджи, Иван. Новые формы социального активизма. *Социологические исследования.* № 5, 149–154].
- Хазиахметова 2018 = Khaziakhmetova, Valentina. *Tri komissara: arkhivnye dokumenty povestvuyut...* Kazan': Tsentr innovatsionnykh tekhnologiy. [Хазиахметова, Валентина. *Три комиссара: архивные документы повествуют...* Казань: Центр инновационных технологий].
- Христолюбова 2002 = Khristolyubova, Lyudmila. O natsional'nom dvizhenii udmurtov v kontse XX veka. *Fenomen Udmurtii.* Vol. 3: Ideologiya i tekhnologiya etnicheskoy mobilizatsii. Part 1: Udmurtskoe natsional'noe dvizhenie. Nadezhdy. Vozmozhnosti. Realii. Moscow; Izhevsk: Udmurtiya, 112–128. [Христолюбова, Людмила. О национальном движении удмуртов в конце XX века. *Феномен Удмуртии.* Т. 3: Идеология и технология этнической мобилизации. Кн. 1: Удмуртское национальное движение. Надежды. Возможности. Реалии. Москва; Ижевск: Удмуртия, 112–128].
- Языки России 2016 = Yazyki Rossii 2016: Pro yazyki. Svodnaya informatsiya: <http://web-corpora.net/wsgi3/minorlangs/view> (accessed 23.11.2019). [Языки России 2016: Про языки. Сводная информация: <http://web-corpora.net/wsgi3/minorlangs/view> (23.11.2019)].

SUMMARY

UDMURT PUBLIC ACTIVISM IN THE FIRST DECADES OF THE 21ST CENTURY

Yury Perevozchikov

Candidate of Historical Sciences,
Assistant Professor, Department of the History of Udmurtia,
Archaeology and Ethnology, Udmurt State University
gudyri@mail.ru

Vladislav Stepanov

Master in History,
Department of the History of Udmurtia,
Archaeology and Ethnology, Udmurt State University
vladstep.95@mail.ru

Keywords: national movement, social networks, ethnic mobilisation, Udmurt people, *Udmurt Kenesh*, *Udmurtlyk*

The article analyses the Udmurt national movement and the realisation of Udmurt community ethno-cultural initiatives on the Internet in the first decades of the 21st century. The authors state that over this period a decrease has been observed in the mobilisation of ethnic public associations (the Udmurt Kenesh all-Udmurt association, the Demen society for Udmurt culture, the Shundy public organisation of Udmurt youth). After the 2000 presidential campaign in Udmurtia, which was won by Alexander Volkov (an ethnic Russian), these associations established a direct dialogue with the bodies of state power in the Udmurt Republic responsible for resolving issues relating to the function and development of Udmurt language and culture in the spheres of education, leisure, and the information space. The Udmurt Republic Ministry for National Policy – the regional executive body responsible for the state regulation of this sphere – has tried to flexibly respond to emerging ethno-cultural challenges and, as far as possible, support initiatives from both public associations and informal Udmurt communities.

However, the disastrous decline in the Udmurt population and the number of native Udmurt speakers persisted, as was demonstrated by the results of the

2002 and 2010 population censuses. At that same time, qualitative changes associated with the development of the Internet began to take shape in the Russian information environment. In 2007–2008 Udmurt groups and communities began to emerge in social networks, their primary goal being support and realisation of social initiatives of ordinary, individual activists striving to expand the sphere of use of the Udmurt language, develop mass culture (music, fine arts, etc.), modernise the image of the Udmurt people and overcome stereotypes.

The most significant communities, such as *Yumshan Promo* and *Udmurtlyk*, grew into large-scale independent public projects competing with formal public organisations in their impact on public opinion and national identity. The *Udmurtlyk* virtual community actually became a collective member of the International Youth Association of Finno-Ugric Peoples (MAFUN). At the same time, national public activism of both types remains the domain of a thin layer of the Udmurt community (the problems of reproduction and development thereof are evidently beyond ethno-linguistic issues). In the authors' opinion, the formation of public consensus in the Udmurt Republic regarding the future of the Udmurt people requires not only the active involvement of various communities and project-oriented creativity of official organisations, but also a balanced state approach, political will and the readiness of the republic's authorities to take actions that will have a long-lasting effect in the sphere of ethnic policy.

МАРКЕРЫ УДМУРТСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ЯЗЫК, СЕМЬЯ И ДЕРЕВНЯ

Светлана Русских

PhD / кандидат социологических наук,
Парижский университет (Université de Paris)
svetlana.russkikh@gmail.com

Аннотация: В статье выявлены и проанализированы основные маркеры удмуртской идентичности. Материалом для исследования послужил марафон «Инстаудмурточки», проведенный в Инстаграме Верой Трефиловой в 2018 году. Марафон вызвал значительный отклик среди молодежи и был освещен местными СМИ. В нем приняли участие удмуртские девушки и женщины, проживающие на территории Удмуртии и за ее пределами. Выяснилось, что язык, семья и деревня выступают основными маркерами, через которые участницы марафона объясняют свою принадлежность к удмуртской этнической группе.

Ключевые слова: этническая идентичность, маркеры идентичности, удмурты, удмуртский язык, Удмуртская Республика

Введение

Вопросам национальной и этнической идентичности уделяется большое внимание в зарубежных и российских исследованиях (Александренков 1996; Барт 2006; Бергер & Лукман 1995; Евсева 2009; Тишков 2003 и др.). Исследования удмуртской идентичности, ее проблемы, специфика, условия формирования неоднократно оказывались в центре внимания этнографов (Владыкин 1994; Никитина 2008; Поздеев 2017), социологов (Маркарян 2015; Никитина 2013), историков (Воронцов 2003), филологов (Васильев & Камитова 2014), философов (Евсева 2009) и психологов (Хотинец 2008 и др.).

Этническая идентичность – это осознание себя представителем того или иного этноса, в который индивид вовлечен в ходе социализации и социальной адаптации (Гогицаева 2012; Евсеева 2009; Поздеев 2007). Таким образом, этническая идентичность представляет собой продукт социального взаимодействия. В настоящей статье рассматриваются маркеры этнической идентичности удмуртов посредством анализа мнений о ней представителями удмуртского этноса. Под маркерами идентичности понимаются отличительные особенности, которые вызывают у индивида чувство принадлежности к своей этнической группе.

Данные маркеры выявляются с помощью анализа марафона «Инстаудмурточки», проведенного в Инстаграме Верой Трефиловой в 2018 году. В марафоне приняли участие удмуртские девушки и женщины в возрасте от 16 до 40 лет, проживающие в городской или сельской местности на территории Удмуртии и – шире – России (Москва, Санкт-Петербург, Калининград, Сочи, Рязань, Екатеринбург и др.), а также за рубежом (Венгрия, Австрия, Болгария, Франция, Германия, Ирландия, Литва и др.). Участницы имеют различный уровень образования (неоконченное среднее, профессиональное, высшее), семейный статус (замужние и незамужние, с детьми и без детей), работают в различных сферах как связанных с удмуртской культурой (преподаватели, журналисты, актрисы, певицы), так и не связанных (преподаватели в музыкальной школе, визажисты, продавцы, предприниматели). Всего в марафоне приняли участие 250 девушек.

Марафон «Инстаудмурточки»

Марафон был организован Верой Трефиловой через Инстаграм и посвящен удмуртским девушкам и женщинам. Участницы должны были рассказать о себе в Инстаграме, используя хэштэг *#инстаудмурточки*, по инструкции из пяти пунктов: 1) представиться (имя, возраст, откуда родом родители), поделиться увлекательным фактом о себе (лучше удмуртским), ответить на следующие вопросы: на сколько процентов участница считает себя удмурткой, знает ли она удмуртский язык; 2) рассказать о красоте



Вера Трефилова, организатор марафона «Инстаудмурточка». Instagram, @vera_wonderbera: <https://www.instagram.com/p/BjHIQ0bjo3K/> (30.04.2020)

удмурток, написать имена известных удмуртских женщин, которые вдохновляют своей красотой; 3) рассказать о любимом удмуртском блюде; 4) рассказать о любимом месте в Удмуртии; 5) записать видео о себе, содержащее фразу «я удмуртка – и это круто!».

Марафон вызвал большой отклик среди молодежи (более 3500 публикаций в Инстаграме) и был освещен местными СМИ. Проект был также показан на телеканале «Удмуртия» в программе «Мылысь-Кыдысь» (От всей души), на которой Вера Трефилова дала интервью и рассказала подробности об организации марафона.

Вера Трефилова – известный удмуртский блогер (@vera_wonderbera), популяризатор психологии и сексологии, дизайнер одежды. Ранее она работала диджеем на радио Адам.

В статье будут проанализированы ответы участниц марафона «Инстаудмурточка» и выявлены три основных маркера удмуртской идентичности, благодаря которым участницы относят себя к удмуртскому этносу: язык, семья и деревня. Количественные данные дополнены информацией, полученной качественным путем – с опорой на глубинные интервью с участницами марафона и наблюдения, сделанные в ходе полевых работ летом 2018 года в Удмуртии.

1. Язык и идентичность

Удмуртский язык является одним из основных маркеров этнической идентичности для участниц марафона «Инстаудмурточки» вне зависимости от их уровня владения языком. Некоторые участницы марафона не говорят на удмуртском языке, что в целом отражает языковую ситуацию в Удмуртской Республике. По данным переписей 2002 и 2010 годов, количество носителей удмуртского языка сокращается: около 325000 жителей Удмуртии владели удмуртским языком в 2010 году, что на 30% меньше по сравнению с 2002 годом. При этом практически все удмуртское население владеет русским языком (Едыгарова 2017: 76), а уровень использования удмуртского продолжает снижаться. На языковую ситуацию негативно влияют такие факторы, как увеличение межэтнических браков у удмуртов на протяжении XX века (Уваров 2017: 69); ослабление межпоколенческой передачи языка (от родителей к детям) в удмуртских семьях (Russkikh 2015); интенсификация миграционных процессов (миграция из деревни в город, миграция в другие регионы России и другие страны).

Несмотря на негативную динамику в последнее время интерес к удмуртскому языку возрастает. Например, более 10 лет назад были созданы бесплатные курсы удмуртского языка, которые финансируются Министерством национальной политики Удмуртской Республики. Они организованы Удмуртским государственным университетом и ассоциацией учителей удмуртского языка «Выжы» (Род). Эти курсы ежегодно проходят в Удмуртии (Ижевск, Можга и



Афиша фестиваля «Эль ныл», 2014:
<https://vk.com/elnyl2014> (30.04.2020)

Воткинск) и за ее пределами (Москва, Санкт-Петербург). Кроме курсов удмуртского языка ежегодно организуются различные фестивали, посвященные удмуртской культуре: фестиваль удмуртского языка «*Яратоно удмурт кыл*» (Любимый удмуртский язык), фестиваль финно-угорской кухни «*Быг-быг*» (Пухло, мягко, пышно), фестиваль удмуртской моды «*Эль ныл*» (Девушка края) и т. д.

Удмуртский язык остается одним из основных маркеров этнической идентичности для участниц марафона вне зависимости от их возраста или социального положения. Для некоторых участниц быть удмуртом напрямую означает говорить на удмуртском. Например, Лилия (пример 1) использует удмуртский язык в своей семье (говорит исключительно на удмуртском языке с родителями, мужем и дочкой) и на работе (до декрета работала учителем удмуртского языка в школе). При этом у нее есть стремление сохранить язык («кто, если не мы?») и передать его своим детям («учу доченьку в декрете»).

Пример 1

Ну что ж, меня зовут Лиля (вполне такое удмуртское имя), и мне без 5 минут 27. Папа хотел назвать меня Таней и говорить на русском. Мама назвала Лилией и стала говорить на удмуртском. Я самая настоящая 100% удмуртка! Отклонений влево-вправо нет. Родители оба с Шарканского района. Я тоже до мозга костей шарканская точнее, порозовская. Учила детишек в школе удмуртскому языку, сейчас учу доченьку в декрете. Мы говорим с ней только по-удмуртски. И все удивляются, больше всех дети на детской площадке. В моей жизни так много удмуртского (с мужем, с доченькой, с родителями говорим только на удмуртском!), что иногда «выходя в свет» бывает сложно сформулировать мысль на русском языке. Вот честно! Нужно же язык практиковать, чтобы нормально говорить)) Я всегда знала, что и муж мой, и дети будут удмуртами, то есть будут ГОВОРИТЬ на удмуртском! Кто, если не мы?

<https://www.instagram.com/explore/tags/инстаудмурточки>
(30.04.2020; здесь и далее тексты постов из Инстаграма приводятся с сохранением орфографии и пунктуации авторов. – С. Р.)

Однако, уровень владения удмуртским языком среди участниц марафона отличается своей неоднородностью. Можно выделить три основных категории: *к первой категории* относятся говорящие и понимающие удмуртский язык (то есть удмуртский язык используется в повседневной жизни, как мы видим в случае Лилии); *ко второй категории* относятся понимающие удмуртский язык, но испытывающие затруднения в его использовании; *к третьей категории* относятся те, кто не говорит и не понимает по-удмуртски.

Как правило, относящиеся ко второй категории, считают, что удмуртский язык они знают плохо. Анастасия (пример 2) считает, что «мало знает удмуртский язык». Несмотря на понимание удмуртской речи она отвечает своим удмуртскоговорящим собеседникам исключительно на русском языке, так как считает, что говорит на удмуртском «неграмотно».

Относящиеся *к третьей категории* участницы марафона не говорят и не понимают удмуртского языка. При этом не понимать и не говорить по-удмуртски не означает не иметь никакой связи с удмуртским языком. Эта связь могла быть в прошлом (например, на удмуртском участница марафона говорила в детстве) или в настоящем (например, родители или родственники говорят на



Я удмуртка наполовину. Папина семья русская, а вот с маминной стороны - все чистые удмурты. Глубоко копать предков не буду ☹️ (странно звучит даже 😊). Но вот мои прабабушка и бабушка с деревень Гужьегурт и Мукабан Шарканского района. Мама - деревня Малый Билиб, тоже нашего района.

Я считаю, что я мало знаю удмуртский язык. В принципе знаю, но не так, как хотелось бы. Но в разговоре я пойму, о чем идёт речь. А вот ответить, как правило, не получается. Если и отвечу, то совершенно неграмотно. Поэтому отвечаю на русском.

Прабабушка Лена всегда разговаривала со мной только на удмуртском. Я зна



15 J'aime

8 NOVEMBRE 2018

Адрес: [https://www.instagram.com/p/Bp1JjGWhsnn/](#)

Пример 2. Марафон «Инстаудмурточки», 1 день: <https://www.instagram.com/p/Bp1JjGWhsnn/> (30.04.2020)

удмуртском). Так, Олеся (пример 3) в детстве понимала удмуртский язык благодаря бабушке и дедушке из поселка Балезино, но впоследствии утратила знание языка:

Пример 3

Меня зовут Олеся. Я до сих пор себя ощущаю на 16, хотя годики уже давно перевалили за второй десяток. На самом деле по-удмуртски я знаю всего несколько фраз. Хотя в детстве, когда каждое лето гостила у бабушки с дедушкой в Балезино (поселок на севере Удмуртии), могла понимать целые тексты речи. С переездом в город удмуртоязычного общения не стало, и навык забылся. Но, несмотря на это, в одной из переписей населения я написала про себя «удмуртка».

<https://www.instagram.com/explore/tags/инстаудмурточки>
(30.04.2020)

Диана (пример 4) также удмуртский язык выучила благодаря бабушке и дедушке. Знание языка является для Дианы важным компонентом ее удмуртской самоидентификации («я не просто была какая-то на 50% удмуртка, а самая настоящая!!!») и мотивирует ее практиковать язык («я поеду в деревню и буду усиленно тренить свой родной удмуртский язык!»).

Пример 4

Всем привет! Меня зовут Диана, мне 27 лет <...>. Когда мне было 10–11 лет бабушка с дедом купили дом в деревне Бигинеево и вернулись обратно в Башкирию. С тех пор я гостила у них каждое лето, там стала понимать язык, а в студенческие годы начала говорить на удмуртском. Я гордилась собой! Я не просто была какая-то на 50% удмуртка, а самая настоящая!!! Без практики почти все сейчас забылось, но я не унываю, впереди лето, а это значит, что я поеду в деревню и буду усиленно тренить свой родной удмуртский язык!

<https://www.instagram.com/explore/tags/инстаудмурточки>
(30.04.2020)

Недостаточное владение удмуртским языком вызывает у участниц марафона ряд негативных переживаний:

- а) чувство стыда: Валя: *«два раза я давала интервью на телеканал „Моя Удмуртия“, но... увы у меня не получилось... и мне было очень стыдно за незнание своего языка»*; Вера: *«Я, к своему стыду, знаю всего несколько слов»*; Лена: *«В нашей семье всегда звучала и звучит удмуртская речь. Но к своему огромному сожалению и стыду на языке своих предков я так и не заговорила»* (здесь и далее примеры приводятся из Instagram: <https://www.instagram.com/explore/tags/инстаудмурточки> (30.04.2020));
- б) чувство неполноценности: Юлия: *«да, я 100 % удмуртка <...>. Правда получается беспутая! Неполноценная какая-то ! Понимаю всех и южных, и северных, и центральных, а ответить не могу»*;
- в) чувство вины и сожаления: Ася: *«К огромному моему сожалению и вечному чувству вины, мы с мамой не учили язык, когда была возможность <...>. Поэтому я, как представитель третьего поколения „городских“, не могу похвастать знанием родного»*.

Из-за этих переживаний некоторые участницы марафона не могут себя полностью отнести к удмуртскому этносу, так как считают, что не имеют для этого легитимных оснований. Например, Ольга (пример 5) считает себя удмурткой не на сто процентов, потому что не говорит на удмуртском языке, хотя и понимает его:

Пример 5

Меня зовут Ольга, самые близкие называют меня Оляка))) Мне 22 года. Я родом из деревни Удмурт Караул Красногорского района УР. Мои родители тоже родом из этой деревни и тоже удмурты. Я считаю себя удмурткой на 80%, так как, к сожалению, я не говорю на родном языке, но понимаю его благодаря своим бабушкам. Удмуртский язык очень интересный и непростой, в будущем хочу посетить курсы удмуртского языка, чтобы свободно им владеть.

<https://www.instagram.com/explore/tags/инстаудмурточки>
(30.04.2020)

Перепись 2010 года показывает, с одной стороны, уменьшение носителей удмуртского языка, но при этом наблюдается рост населения, причисляющего себя к удмуртскому этносу. Так, в 2002 году удмурты составляли 29,3% населения республики, в то время как в 2010 они составляют 36,1% (Власова 2014: 159). Таким образом, удмуртский язык не является единственным маркером удмуртской идентичности, так как незнание языка не является основанием для того, чтобы перестать себя относить к удмуртскому этносу. Но при этом язык остается важной частью идеального представления об удмуртском этносе у участниц марафона. Поэтому незнание языка вызывает целый ряд негативных эмоций и переживаний и мотивирует участниц к изучению языка. Несмотря на то, что некоторые участницы не владеют удмуртским языком, эмоциональная связь с ним сохраняется через семейную память (родители, бабушки, дедушки) или детские воспоминания (например, одна из участниц марафона говорила на удмуртском языке в детстве).

2. Семья и идентичность

Светлана Кардинская отмечает, что для удмуртов этническая идентичность является несомненной, поскольку они воспринимают свою «удмуртскость» по рождению (Кардинская 2005: 101–102), как данность, не подвергаемую сомнению. Иметь в своем роду удмуртские корни – второй маркер удмуртской идентичности.

Отождествление себя с удмуртским этносом происходит, как правило, через этническую принадлежность родителей (пример 6).

Пример 6

Марафон «Инста-удмурточки», 1 день: www.instagram.com/explore/tags/инстаудмурточки (30.04.2020)

Родом я из южного уголка Удмуртии - Граховского района. Моя мама из Вавожского района и после замужества была вынуждена приспособиться к местному диалекту (читай: стать неосознанно диалектологом). Поэтому я всегда отлично говорила как на своем диалекте, так и на литературном удмуртском. Из за близкого соседства с Татарстаном, в мою кровь могла проникнуть иностранная капелька, но нет. Папа занимался нашей родословной и я могу уверенно сказать, что я удмуртка-удмуртка 🇺🇲🇺🇲

Марафон «Инстаудмур-
точки», 1 день: [www.
instagram.com/explore/
tags/инстаудмурточки](http://www.instagram.com/explore/tags/инстаудмурточки)
(30.04.2020)

Во мне смешались воедино удмуртская и татарская кровь, в процентном соотношении как-то 85/15☺. Да, мама - удмуртка. Да, папа - удмурт. Вот прадедушка - чистый татарин. И это выяснилось только недавно, когда мы всерьёз заинтересовались своей родословной.

Очевидно, что эти проценты переваливают, конечно же, в удмуртскую сторону)) И я безумно рада объявить, что по зову сердца, которое гоняет по моему организму удмуртскую кровь, принимаю участие в марафоне vera_wonderbera "Инстаудмурточки"👏. .



Если оба родители удмурты, участницы марафона наследуют через них свою этническую идентичность (пример 7).

Пример 7

Привет всем #инстаудмурточки. Меня назвали Юлей (не поверите, но в честь Юрия Гагарина, т. к. бабушка ошиблась в своих расчетах и решила, что я должна родиться в апреле, но родилась в июне). Мой папа родом из Якшур-Бодьинского района, а мама из Завьяловского. Однако, они учились вместе с самого первого класса, потому что папина семья переехали в Завьяловский район. Мама ненавидела папу и даже слышать не хотела лишнего раз его фамилию, но судьба свела их все равно вместе. Они оба удмурты, поэтому я #удмурт на все 100%.

<https://www.instagram.com/explore/tags/инстаудмурточки>
(30.04.2020)

Даже если родители не научили своих детей удмуртскому языку (общение с родителями может происходить на русском, хотя родители друг с другом говорят на удмуртском), они передали им свою удмуртскую идентичность. В данном случае языковой маркер этнической идентичности уступает место семейному (пример 8).

Пример 8

Доброе утро! Мне больше нравится, когда меня зовут Верочка, от этого как-то тепло на душе становится. И вот-вот скоро мне будет 25. Я на 100% удмуртка. Папа и мама, понятное дело удмурты. Папа с Увинского района, с. Нылга, а мама с самой Башкирии Янаульского района, дер. Барабоновка (большой привет). Эта удмуртская деревня соседствует с марийской, татарской и башкирской. Они там разговаривают между собой на родном языке и все друг друга понимают (может быть это у меня дядя такой супер-пупер полиглот). Сама я понимаю удмуртский, но не разговариваю.

<https://www.instagram.com/explore/tags/инстаудмурточки>
(30.04.2020)

Различная этническая принадлежность родителей (как правило, в результате смешанных браков) не препятствует в выборе удмуртской идентичности (Кардинская 2005: 102). Например, Елена (пример 9) считает себя удмурткой, хотя ее отец русский.

Пример 9

Меня зовут Елена, мне 16 лет и я на 50% удмурточка (Мама – удмуртка, папа – русский). Я родилась и живу в удмуртской семье (в Кезском районе) Учусь в национальной удмуртской школе, исходя из этого прекрасно знаю удмуртский и свободно разговариваю на нем каждый день. Никогда не стеснялась своей национальности, напротив горжусь тем что я удмуртка.

<https://www.instagram.com/explore/tags/инстаудмурточки>
(30.04.2020)

Таким образом, семья представляет собой основную среду, через которую происходит не только передача этнической культуры (языка, традиций, знаний), но также формирование чувства принадлежности к своему этносу. Как отмечает Игорь Поздеев, несмотря на появление новых институтов социализации (таких как школа, СМИ, национально-культурные объединения и организации и др.), семья остается «единственным привычным, естественным и неотъемлемым институтом, продолжающим играть важную роль в этнизации личности» (Поздеев 2007: 200).

3. Деревня и идентичность

Удмуртская Республика следует общероссийским тенденциям урбанизации. Городское население продолжает расти, в то время как сельское население в республике продолжает сокращаться: если в 1950-х годах больше половины населения (55,6%) проживало в сельской местности (Уваров 2020: 139), то в 2019 году, по данным Удмуртстата, в сельской местности осталась только треть всего населения. Мигрирует из села в город прежде всего молодое поколение. Наталья Шулакова отмечает, что основными причинами такой миграции является стремление улучшить свое социально-экономическое положение, например, получить желаемое профессиональное образование и обеспечить дальнейший карьерный рост (Шулакова 2014: 175).

Процесс урбанизации влияет на разные этнические группы населения в различной степени. Несмотря на продолжающийся отток удмуртского населения в города (доля удмуртов-горожан в республике выросла с 18% в 1959 году до 44% в 2002 году; данные Министерства национальной политики УР), на сегодняшний день большая часть удмуртов (58% по итогам переписи 2010 года) продолжает проживать в сельской местности.

По мнению Галины Никитиной, данная тенденция объясняется тем, что удмурты по сравнению с русскими гораздо сильнее привязаны к деревне, их склонность к сельскому образу жизни и слабая горизонтальная мобильность «вкуче с некоторыми чертами национального характера» сыграли важную роль в сохранении сельской местности. Тесная связь удмуртов с деревней выражается и в их этнической самоидентификации (Никитина 2008: 113).

Для участниц марафона Веры Трефиловой деревня также является маркером их удмуртской идентичности. Все участницы марафона связаны с деревней: сами проживают там, родились в деревне, их родители родились в деревне и/или у них есть близкие родственники, проживающие в деревне.

Пример 10

Эчбуресь, меня зовут Галина. Не поверите, назвали меня в честь акушерки, и мне 34 г. Родилась и выросла я в д. Карамас-Пельга (#уддяди) Киясовского района. Я самая настоящая 100% южная #удмуртка: папа родом с Карамас-Пельги, Киясовского района, мама-с Айдуан-Чабы, Кизнерского района.

<https://www.instagram.com/explore/tags/инстаудмурточки>
(30.04.2020)

Пример 11

Всем привет! Меня зовут Наталья, мне 29, замужем и есть два сыночка. Работаю в мегакрутом @kvant18 (сейчас в декрете) ✨
Родилась я в с. Полом Кезского района, сейчас живу в Ижевске. Папа с д. Тольен Дебесского района, мама с д. Вичурка Кизнерского района. Так что я на 100 % удмуртка.

<https://www.instagram.com/explore/tags/инстаудмурточки>
(30.04.2020)

Деревня вызывает у респондентов ряд положительных эмоций, ассоциируясь:

- а) с «местом силы» (примеры 12, 13), куда хочется возвращаться. Надя: *«Мое место силы с самого детства – дуб за моим деревенским огородом <...>. Сейчас, приезжая домой, всегда прикасаюсь к нему, здороваясь. И улавливаю тепло. Родное, дружеское тепло»*. Олеся: *«Место силы и памяти для меня – родовая деревня Верхняя Шунь <...>, потому как именно здесь обретаю покой и набираюсь сил»*.
- б) с местом, с которым связаны детские воспоминания (примеры 14, 15). Оксана: *«Норья, улица Прожектор <...>. Дом, пруд, церковь, тропинка до школы, магазин все здесь напоминает мне о моем детстве, о веселом, беззаботном детстве»*. Таня: *«Там в небольшой деревушке я познавала этот удивительный и прекрасный мир: искала ароматную землянику и сладкую клубнику на крутых склонах недалеко от дома <...>»*.



Пример 12. Марафон «Инстаудмурточки», 4 день: www.instagram.com/explore/tags/инстаудмурточки4день (30.04.2020)

Решено. Будет ещё одним моим местом силы. Хотя и находится за сотни километров.

Мое место силы с самого детства - дуб за моим деревенским огородом. Я видела как он рос, он видел, как росла я, и прятал от чужих взглядов среди веток и листьев. Верный друг, преданный соратник 🌿🌿🌿 Сейчас, приезжая домой, всегда прикасаюсь к нему, здороваюсь. И уловливаю тепло. Родное, дружеское тепло.



Aimé par monudmurt et 35 autres personnes

3 JUN 2020

olesya_dydykay Место силы и памяти для меня - родовая деревня Верхняя Шушь Кукморского района Республики Татарстан. Здесь, в бассейне реки Вятки, веками живут завятские удмурты бок о бок с татарами, марийцами, русскими. Немного отклоняюсь от условий @vera_wonderbera и пишу о своем родном месте) Потому как именно здесь обретаю покой и набираюсь сил! #инстаудмурточки4день марафона от @vera_wonderbera #инстаудмурточки #моямосква 🇷🇺 #мойтатарстан 🇷🇺 #мойсевер 🇷🇺 #мояудмуртия 🇷🇺 #смироворец #газпром #ясамасебеГазпром #СделановТатарстане #Unlockcafe #СделановУдмуртии



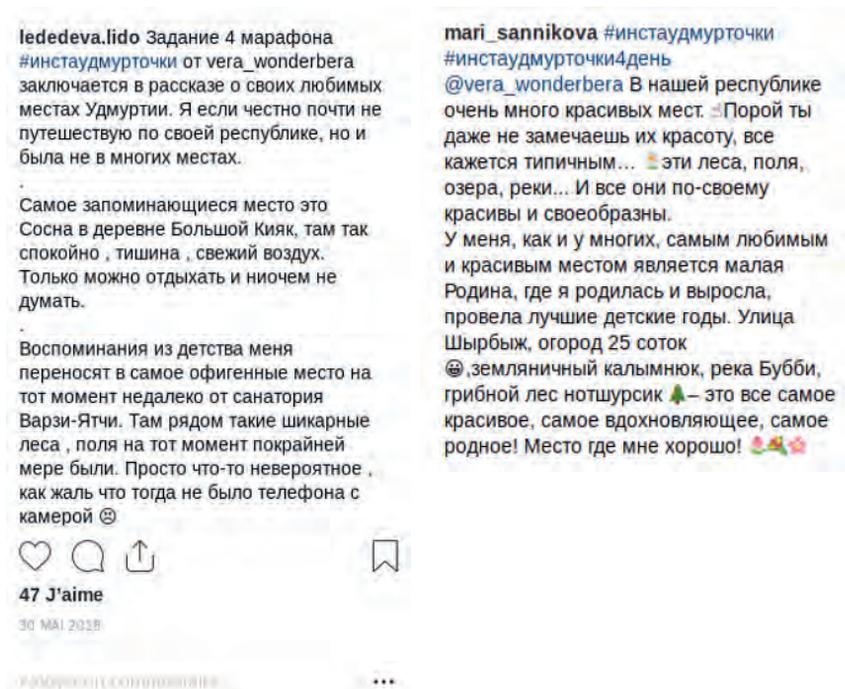
Aimé par monudmurt et 210 autres personnes

29 MAI 2020

Пример 13. Марафон «Инстаудмурточки», 4 день: www.instagram.com/explore/tags/инстаудмурточки4день (30.04.2020)

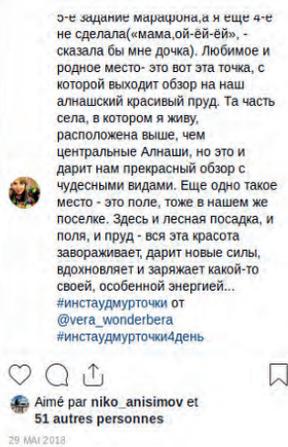


Пример 14. Марафон «Инстаудмурточки», 1 день: <https://www.instagram.com/explore/tags/инстаудмурточки> (30.04.2020)



Пример 15. Марафон «Инстаудмурточки», 4 день: www.instagram.com/explore/tags/инстаудмурточки4день (30.04.2020)

- в) с родным местом (примеры 16, 17). Лиана: «Скажу одно, где бы я не была меня всегда тянет домой к родным!!! Это самое любимое место, самое родное, самое при самом... Дом – это мое все!». Таня: «это прозвучит банально, но самыми красивыми и родными местами для меня являются алнашские земли – Алнаш палъёс, где я выросла, где мой дом, где мне хорошо и спокойно».



Пример 16. Марафон «Инстаудмурточка», 4 день: www.instagram.com/explore/tags/инстаудмурточка4день (30.04.2020)



Пример 17. Марафон «Инстаудмурточка», 4 день: www.instagram.com/explore/tags/инстаудмурточка4день (30.04.2020)

Таким образом, восприятие собственного этноса обусловлено не только языковым и семейным маркерами, но и с локальной идентичностью (в данном случае с деревней). Андрей Шишигин отмечает, что формирование локальной идентичности связано с чувством малой родины, которое, как правило, обретается еще в детстве (Шишигин 2013: 212). При этом деревня занимает важное место в жизни не только проживающих в сельской местности участниц марафона, но и тех, кто переехал из деревни в город еще в раннем возрасте.

Заключение

Марафон «Инстаудмурточки», посвященный удмуртским девушкам и женщинам, позволил выявить три основных маркера их этнической самоидентификации.

Во-первых, это удмуртский язык, значимость которого осознается участницами несмотря на разный уровень владения языком. Незнание удмуртского вызывает такие негативные эмоции, как чувство стыда, неполноценности или сожаления, но не является основанием для того, чтобы перестать относить себя к удмуртскому этносу.

Во-вторых, это семья и происхождение: удмуртская идентичность рассматривается как полученная при рождении данность. Отождествление себя с удмуртским этносом происходит, как правило, через этническую принадлежность родителей-удмуртов.

Наконец, степень восприятия собственной удмуртской идентичности связана не только с языковым и семейным маркерами, но и с репрезентативным локусом, которым в нашем случае является деревня. Деревня воспринимается как «место силы», «малая родина», «место детских воспоминаний». Она выступает источником этнической идентификации, потому что несет в себе семейную и родовую память.

Этническая идентичность осознается и переосмысливается каждым человеком в процессе всей его жизни. Язык, семья и деревня выступают основными маркерами, через которые участницы марафона объясняют свою принадлежность к удмуртской этнической группе.

Маркеры, выявленные посредством марафона «Инстаудмурточки», не являются единственными в этнической идентичности удмуртов. Например, Владимир Воронцов отмечает, что у удмуртов, рожденных в смешанных браках, такие маркеры, как национальная культура, этническая история и религия, также являются основой для этнической самоидентификации (Воронцов 2003: 26). Выявление других отличительных особенностей, которые вызывают у удмуртов чувство принадлежности к своей этнической группе, требует более масштабного исследования.

Источники

Министерство национальной политики УР: <http://www.minnac.ru/minnac/info/udmurty.html> (30.04.2020).

Мыльсы-кыдысь = Мыльсы-кыдысь «Инстаудмурточки»: https://vk.com/videos12566289?q=%D0%BC%D1%8B&z=video12566289_456239292 (30.04.2020).

Росстат: https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm (30.04.2020).

Удмуртстат: <https://udmstat.gks.ru/folder/51924> (30.04.2020).

Литература

Александренков 1996 = Aleksandrenkov, Eduard. „Etnicheskoe samosoznanie“ ili „Etnicheskaya identichnost““. *Etnograficheskoe obozrenie*. № 3, 13–23. [Александренков, Эдуард. «Этническое самосознание» или «Этническая идентичность». *Этнографическое обозрение*. № 3, 13–23].

Барт 2006 = Barth, Fredrik. Vvedenie. Barth, Fredrik (ed.). *Etnicheskie grupy i sotsial'nye granitsy: Sotsial'naya organizatsiya kul'turnykh razlichiy*. Moscow: Novoe izdatel'stvo, 9–48. [Барт, Фредрик. Введение. Барт, Фредрик (ред.). *Этнические группы и социальные границы: Социальная организация культурных различий*. Москва: Новое издательство, 9–48].

Бергер & Лукман 1995 = Berger, Peter & Luckmann, Thomas. *Sotsial'noe konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniya*. Moscow: Medium. [Бергер, Питер & Лукман, Томас. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. Москва: Медиум].

Васильев & Камитова 2014 = Vasil'ev, Igor' & Kamitova, Alevtina. Tragediya poeta: Problemy etnokul'turnoy i personal'noy identichnosti v tvorchestve Kuzebaya Gerda. *Ural'skiy istoricheskiy vestnik*. № 3, 16–22. [Васильев, Игорь & Камитова,

- Алевтина. Трагедия поэта: Проблемы этнокультурной и персональной идентичности в творчестве Кузеева Герда. *Уральский исторический вестник*. № 3, 16–22].
- Владыкин 1994 = Vladykin, Vladimir. *Religiozno-mifologicheskaya kartina mira udmurtov*. Izhevsk: Udmurtiya. [Владыкин, Владимир. *Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов*. Ижевск: Удмуртия].
- Власова 2014 = Vlasova, Tat'yana. Pochemu roditeli khotyat, chtoby ikh deti uchilis' v natsional'noy shkole? *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noy antropologii*. Vol. 17, № 1, 155–169. [Власова, Татьяна. Почему родители хотят, чтобы их дети учились в национальной школе? *Журнал социологии и социальной антропологии*. Т. 17, № 1, 155–169].
- Воронцов 2003 = Vorontsov, Vladimir. *Etnicheskoe samosoznanie uchashcheysya molodezhi Udmurtii (po dannym etnosotsiologicheskikh oprosov): Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoy stepeni kandidata istoricheskikh nauk*. Izhevsk: Udmurtskiy gosudarstvennyy universitet. [Воронцов, Владимир. *Этническое самосознание учащейся молодежи Удмуртии (по данным этносоциологических опросов): Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук*. Ижевск: Удмуртский государственный университет].
- Гогицаева 2012 = Gogitsaeva, Olga. Formirovanie etnicheskoy identichnosti: Teoreticheskij aspekt. *Vestnik universiteta*. № 7, 215–219. [Гогицаева, Ольга. Формирование этнической идентичности: Теоретический аспект. *Вестник университета*. № 7, 215–219].
- Евсеева 2009 = Evseeva, Larisa. *Roľ yazyka v formirovanii natsional'noy identichnosti: Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoy stepeni kandidata filosofskikh nauk*. Arkhangel'sk: Pomorskiy gosudarstvennyy universitet imeni M. V. Lomonosova. [Евсеева, Лариса. *Роль языка в формировании национальной идентичности: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук*. Архангельск: Поморский государственный университет имени М. В. Ломоносова].
- Едыгарова 2017 = Edygarova, Svetlana. Ob odnoy funktsii adverbialya -ya v udmurtskom yazyke (kak primer yazykovoy standartizatsii). *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja*. № 96, 75–96. [Едыгарова, Светлана. Об одной функции адвербиала -я в удмуртском языке (как пример языковой стандартизации). *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja*. № 96, 75–96].
- Кардинская 2005 = Kardinskaya, Svetlana. Udmurty ob etnicheskoy identichnosti (opyt pilotazhnogo issledovaniya). *Sotsiologicheskie issledovaniya*. № 5, 100–105. [Кардинская, Светлана. Удмурты об этнической идентичности (опыт пилотажного исследования). *Социологические исследования*. № 5, 100–105].
- Маркарян 2015 = Markaryan, Varvara. Etnos i etnicheskaya identichnost' v sovremennoy nauke. *Etnosotsium i mezhnatsional'naya kul'tura*. № 4, 81–87. [Маркарян,

- Варвара. Этнос и этническая идентичность в современной науке. *Этносоциум и межнациональная культура*. № 4, 81–87].
- Никитина 2008 = Nikitina, Galina. O sootvetstvii etnicheskoy mental'nosti sel'skikh udmurtov rossiyskim sotsial'nym transformatsiyam. Taskaev, A. I. (ed.). *Identichnost' i izmenyayushchiysya mir (Materialy k diskussii na V Vsemirnom kongresse finno-ugorskikh narodov, g. Khanty-Mansiysk, Rossiya 2008)*. Syktyvkar: Komi nauchnyy tsentr Ural'skogo otdeleniya RAN, 108–116. [Никитина, Галина. О соответствии этнической ментальности сельских удмуртов российским социальным трансформациям. Таскаев, А. И. (ред.). *Идентичность и изменяющийся мир (Материалы к дискуссии на V Всемирном конгрессе финно-угорских народов, г. Ханты-Мансийск, Россия 2008)*. Сыктывкар: Коми научный центр Уральского отделения РАН, 108–116].
- Никитина 2013 = Nikitina, Yuliya. Regional'naya identichnost' v natsional'nom samosoznaniy udmurtskoy molodezhi. *Vestnik Permskogo gosudarstvennogo gumanitarno-pedagogicheskogo universiteta. Seriya 3: Gumanitarnye i obshchestvennye nauki*. № 2, 61–66. [Никитина, Юлия. Региональная идентичность в национальном самосознании удмуртской молодежи. *Вестник Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета. Серия 3: Гуманитарные и общественные науки*. № 2, 61–66].
- Поздеев 2007 = Pozdeev, Igor'. Etnicheskaya sotsializatsiya v doindustrial'nom i sovremen'nom obshchestve: opyt i problemy preemstvennosti (na primere udmurtskogo etnosa). Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Поздеев, Игорь. *Этническая социализация в доиндустриальном и современном обществе: опыт и проблемы преемственности (на примере удмуртского этноса)*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].
- Поздеев 2017 = Pozdeev, Igor'. Udmurtskiy yazyk kak resurs adaptatsii cheloveka. *Vostochno-Evropeyskiy nauchnyy vestnik*. № 4, 17–21. [Поздеев, Игорь. Удмуртский язык как ресурс адаптации человека. *Восточно-Европейский научный вестник*. № 4, 17–21].
- Тишков 2003 = Tishkov, Valeriy. *Rekviem po etnosu: Issledovaniya po sotsial'no-kul'turnoy antropologii*. Moscow: Nauka. [Тишков, Валерий. *Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии*. Москва: Наука].
- Шулакова 2014 = Shulakova, Natal'ya. Strategii akkul'turatsii udmurtskoy sel'skoy molodezhi v gorode. *Vestnik Udmurtskogo universiteta. Seriya „Istoriya i filologiya“*. № 3, 175–180. [Шулакова, Наталья. Стратегии аккультурации удмуртской сельской молодежи в городе. *Вестник Удмуртского университета. Серия «История и филология»*. № 3, 175–180].
- Шишигин 2013 = Shishigin, Andrey. Territorial'nye identichnosti v XXI veke: Sostoyaniye i perspektivy razvitiya. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie*

- nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki.* № 1 (27), 210–213. [Шишигин, Андрей. Территориальные идентичности в XXI веке: Состояние и перспективы развития. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики.* № 1 (27), 210–213].
- Уваров 2017 = Uvarov, Sergey. Uglublenie mezhetnicheskogo vzaimodeystviya v Udmurtii vo vtoroy polovine XX v. i ego faktory. *Ural'skiy istoricheskiy vestnik.* № 2, 69–77. [Уваров, Сергей. Углубление межэтнического взаимодействия в Удмуртии во второй половине XX в. и его факторы. *Уральский исторический вестник.* № 2, 69–77].
- Уваров 2020 = Uvarov, Sergey. Brak i sem'ya v Udmurtii v 1939–1959 gg. *Vestnik Rossiyskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Istoriya Rossii.* Vol. 19, № 1, 136–154. [Уваров, Сергей. Брак и семья в Удмуртии в 1939–1959 гг. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России.* Т. 19, № 1, 136–154].
- Хотинец 2008 = Khotinets, Vera. Tsennosti yazychestva i udmurtskaya mental'nost'. Khotinets, V. Yu. & Khakimov, E. R. (eds.). *Etnokul'turnaya lichnost' i konkurentosposobnost': Sbornik statey.* Izhevsk: Udmurtskiy gosudarstvennyy universitet, 7–22. [Хотинец, Вера. Ценности язычества и удмуртская ментальность. Хотинец, В. Ю. & Хакимов, Э. Р. (ред.). *Этнокультурная личность и конкурентоспособность: Сборник статей.* Ижевск: Удмуртский государственный университет, 7–22].
- Casen, Marie 2013. La langue oudmourte en Oudmourtie entre 1990 et 2013: état des lieux et perspectives. *Études finno-ougriennes.* № 45, en ligne.
- Russkikh, Svetlana 2015. L'influence du «Capital maternel» sur la transmission intergénérationnelle de la langue oudmourte en République d'Oudmourtie. *Études finno-ougriennes.* № 47, 115–125.

SUMMARY

UDMURT IDENTITY MARKERS: LANGUAGE, FAMILY AND VILLAGE

Svetlana Russkikh

PhD in sociology,

University of Paris

svetlana.russkikh@gmail.com

Keywords: Ethnic identity, identity markers, Udmurt, Udmurt language, Udmurt Republic

The article reveals and analyses markers of Udmurt identity. These markers were identified by analysis of the *Instaumurtochki* marathon, conducted by Vera Trefilova in Instagram. In the context of this marathon, the participants (Udmurt women) were to perform in Instagram (using the hashtag *instaumurtochki*) the following 5 tasks: 1) give some details about themselves (name, age, parents' origin), share a cool fact about themselves (better if it is connected with being an Udmurt), say how many percent Udmurt the participant considers herself to be and if she knows the Udmurt language; 2) talk about the beauty of Udmurt, write the names of famous Udmurt women who inspire with their beauty; 3) talk about their favourite Udmurt dish; 4) talk about their favourite place in Udmurtia; 5) record a video about themselves, containing the phrase "I am Udmurt – and this is cool!". More than 250 Udmurt women from Russia (Moscow, St. Petersburg, Kaliningrad, Sochi, Ryazan, Yekaterinburg, etc.) and beyond (Hungary, Austria, Bulgaria, France, Germany, Ireland, Lithuania, etc.) took part in this marathon.

The language, the family and the village are the main markers through which the participants of the marathon identify themselves with the Udmurt ethnos. First of all, the Udmurt language remains one of the main markers of identity (despite the different levels of language proficiency among participants in the marathon). Ignorance of the language causes negative emotions (feelings of shame, inferiority or regret), but this is not a reason to stop referring to oneself as Udmurt. Udmurt identity is regarded as given at birth and is not in doubt. As a rule, iden-

tification with the Udmurt ethnos occurs through the ethnicity of the parents. Thus, family is the second main marker of Udmurt identity. Finally, the degree of perception of one's own ethnic group is related not only to language and family markers, but also to the local identity of the village. Both urban and rural Udmurt have close ties with their villages. The village is a “place of strength”, a small homeland, a place of childhood memory. The village is a source of ethnic identity because it has family and ancestral memory.

НАЦИОНАЛЬНАЯ ТЕМА В ТВОРЧЕСТВЕ СОВРЕМЕННЫХ УДМУРТСКИХ ХУДОЖНИКОВ

Елена Ковычева

доктор искусствоведения,

доцент, заведующая кафедрой декоративно-прикладного
искусства и народных промыслов

Удмуртского государственного университета

el_kovich@mail.ru

Аннотация: В статье анализируется воплощение удмуртской темы в современном изобразительном искусстве на примере станковой живописи, книжной графики, декоративной скульптуры, художественной фотографии и событийных форм актуального искусства в Удмуртии. Показаны причины и движущие силы поэтапного развития. Это, во-первых, интерес к этнографии удмуртов у русских художников конца XIX – первой половины XX века Африкана Беркутова, Ивана и Нины Ефимовых. Во-вторых, поиск национальной идентичности художниками Удмуртии, получившими столичное образование: Алексеем Холмогоровым, Менсадыком Гариповым, Василием Морозовым и другими в 1970–1990-е годы, новые идеи и формальные искания в последние десятилетия. В-третьих, актуальность изобразительного искусства Удмуртии начала XXI века в его стилевом разнообразии при необходимости сохранения национальной самобытности в глобальной культуре, недостаточной известности в России и мире, отсутствии искусствоведческих исследований. Самые интересные открытия – образ представителя национальной творческой интеллигенции в портретах Ольги Чунаевой, героические реконструкции средневековой истории в картинах Валентина Белых, идеализация традиционной культуры в сюжетной живописи Семена Виноградова и Татьяны Михайловой, символическое прочтение природных начал в произведениях Вячеслава Михайлова, монументально-декоративное решение

мифологических образов в деревянной и ледяной скульптуре Геннадия Сидорова, Николая Тарасова, Владимира Рыбакова, Дмитрия Постникова, Александра Суворова, Юрия Конюхова. Современное искусство Удмуртии известно достижениями этнофутуризма, который увлек художников задачей возрождения древних архетипов культуры на языке авангардного искусства. Предлагается уточнение характеристик направления в рамках представлений о постмодернизме на примере его разновидностей. Это фестивали перформанса и видеоарта под руководством Юрия Лобанова и Александра Пушина, выставочные и издательские проекты Александра Юминова, концептуальные арт-объекты Сергея Орлова, Алексея Чернышева, Энвиля Касимова, Анфима Ханькова, Александра Пилина. Новаторское прочтение традиций, социальная сатира, интерес к глубинам генетической памяти присущи графике и текстильным произведениям Зои Лебедевой. Коллажный подход и смелость плакатных решений отличают художественные фотографии Владимира Ковычева. Соединение языков архаики и современности, местного и интернационального, индивидуального и массового типично для молодого художника Евгения Бикузина.

Ключевые слова: современное искусство, декоративная скульптура, живопись, изобразительное искусство Удмуртии, книжная графика, национальная тема, постмодернизм, реализм, художественная фотография, этнофутуризм

Введение

Одна из актуальных сегодня искусствоведческих концепций основана на идее принадлежности художника к тому или иному этносу. Цель настоящего исследования – проследить эволюцию национальной темы в различных видах и жанрах профессионального изобразительного искусства Удмуртии с момента ее появления до наших дней. Для этого были поставлены следующие задачи: выявить причины интереса к быту удмуртских крестьян у русских художников конца XIX – первой половины XX века, способы

образного осмысления этнографического материала. Не менее важно проследить, как отражение национальной культуры повлияло на формирование идентичности и творческой индивидуальности художников-удмуртов в 1970–1990-е годы. Но самый большой интерес представляет современное отражение национальной тематики в контексте стилевых тенденций российского и мирового искусства, а также творческих биографий художников.

Образное освоение культуры удмуртов русскими художниками конца XIX – первой половины XX века

Жизнь удмуртов впервые стала темой изобразительного искусства в конце XIX века, когда началось становление музейного дела и этнографической науки. Русский художник, уроженец города Сарапула, выпускник Императорской Академии художеств Африкан Беркутов (1852–1901; см. Ковычева 2004), занимался росписями церквей, писал евангельские сюжеты, портреты членов семьи, пейзажи окрестностей родного города, жанровые композиции. В начале 1890-х годов живописец создал большую картину «Удмурт и удмуртка в своей избе на досуге»¹. Неглубокое пространство, ограниченное бревенчатой стеной, позволяет сконцентрировать внимание на героях – играющей на удмуртских гусях женщине и слушающем ее мужчине. Льющийся из окна свет рельефно лепит фигуры. Изображение предметов утвари на стене и полках выдает интерес горожанина к сельскому быту. Усвоенные в Академии композиционные приемы, базирующиеся на принципах равновесия масс и ясности планов, тщательная техника письма, статичность идеализированной природы демонстрируют академическую манеру. Сохранился написанный с натуры этюд к картине, который был передан вместе с предметами быта и костюмами удмуртов в Сарапульский земский музей вскоре после его организации, что доказывает научно-просветительские устремления Беркутова и его семьи².

Интерес к культуре удмуртов вновь возник в момент создания советской этнографии, в котором активно участвовали ученые, сформировавшиеся до прихода большевиков к власти. В 1930 году с экспедицией Центрального музея народоведения³ всю бывшую



Ил. 1. Иван Ефимов. «Моление на яровом поле» (1930). Бумага, карандаш. Национальный музей Удмуртской Республики имени К. Герда

Вотскую область объехал известный московский скульптор Иван Ефимов (1878–1959; см. Ковычева 2015), который фиксировал в рисунках образы удмуртских крестьян, их быт и обряды (ил. 1), диковинные для взгляда горожанина рабочие инструменты. Ефимов оформил книгу «Удмурты», посвященную результатам экспедиции. Получив заказ выполнить несколько картин для местного музея, он передал его жене Нине Симонович-Ефимовой (1877–1948). По впечатлениям от поездки супруги создали совместный альбом «Удмурты» из 12 цветных автолитографий, куда вошли листы со сценами удмуртских молений. Картины Симонович-Ефимовой писались в Москве, но в их основу легли наброски мужа. В картине «Семейная домашняя куала» молитвенная постройка представилась автору величественной, словно храм (ил. 2). Предметы утвари, изображенные с разных ракурсов, усиливают масштабность незнакомого, но уважаемого религиозного мира. Художнице удалось создать эмоционально-приподнятую атмосферу поклонения природе в картине «Ночное моление».

Материальная и духовная культура удмуртов интересовала как местных, так и приезжих русских художников. В их работах преобладало уважение к незнакомому ранее миру. Это нашло свое отражение в монументальных решениях произведений, посвященных этнографической теме. Такой взгляд был важен для представителей наций, мечтающих о независимости, новым он был и для русского изобразительного искусства.

Художники-удмурты в поисках идентичности

Многие уроженцы Удмуртии, получившие профессиональное образование в столичных художественных институтах, обратились к традиционному бытовому укладу, истории, образам представителей удмуртского народа.



Ил. 2. Нина Симонович-Ефимова. «Моление в куале» (1932). Холст, масло. Национальный музей Удмуртской Республики имени К. Герда

Первым среди местных живописцев на Всесоюзных выставках показал портреты женщин-удмурток Алексей Холмогоров (1925–1987; см. Шумилов 1988), родившийся в семье русских раскулаченных крестьян, ценивших доброту соседей-удмуртов. Серия картин «Женщины Удмуртии» (ил. 3) была отмечена медалью Академии Художеств, а лучшие портреты приобретены в Государственную Третьяковскую галерею. Этот факт стал подтверждением возросшего интереса к этнической индивидуальности взамен заштампованных представлений о «едином и многонациональном» советском народе.

Тему национального праздника воплотил Семен Виноградов (Гартиг 2000), удмурт, уроженец Алнашского района, где хорошо сохранилась коллективная обрядово-праздничная культура. Еще во время обучения в Казанском художественном училище и в Московском институте имени В. И. Сурикова педагоги высоко оценили натурные материалы студента, собранные в родной деревне. В картине «Праздник *Гырон быдтон*» (Праздник плуга; ил. 4), которая сразу вошла в число наиболее заметных достижений искусства Удмуртии, автор изобразил многолюдное застолье на фоне летней природы, использовал гамму ярких цветов, наиболее близких предпочтениям южных удмуртов. Виноградов занимался научной деятельностью, стал автором нескольких книг по этнографии удмуртов. Его вклад в художественное воплощение национальной темы не менее значителен. Художник сумел показать праздничное мироощущение удмуртов живописными средствами – палитрой чистых и радостных цветов, гармоничных колориту природы. Ритмичное построение всех его картин, предпочтение плоскостного решения объемному, активное участие в сюжете традиционного декоративно-прикладного искусства (убранства интерьера и костюма) вводит зрителей в атмосферу национальной жизни.

Оформление детской литературы стало той областью изобразительного искусства, в которой художники наиболее последовательно и успешно использовали образы, почерпнутые из удмуртской культуры. В 1980-е годы Менсадык Гарипов (1946–1998; см. Гартиг 2006) начал рисовать иллюстрации по мотивам удмуртских сказок и легенд. Его мифопоэтический цикл в технике офорта



Ил. 3. Алексей Холмогоров. «Молодая мать-удмуртка» (1960). Холст, масло. Удмуртский республиканский музей изобразительных искусств



Ил. 4. Семен Виноградов. «Праздник Гырон Быдтон» (1970). Холст, масло. Удмуртский республиканский музей изобразительных искусств

был высоко оценен специалистами на конкурсах⁴. Национальное мировосприятие выразилось в ярсной композиции, где видимое (человеческое) естественно дополнялось невидимым (потусторонним), в «детской» простоте рисунка, возросшей роли декоративного начала, которое создавало ощущение гармонии бытия, оперировало символами, как олицетворением народных ценностей (ил. 5). Ранний уход Гарипова из жизни стал невосполнимой утратой для удмуртского искусства, однако он успел стать авторитетом для следующего поколения художников-иллюстраторов.

Вячеслав Михайлов (см. Золотухин 2009), Василий Морозов (см. Ковычева & Исмагилова 2014), Василий Мустаев, Леонид Прозоров начали свой творческий путь в издательстве «Удмуртия», выпускавшем учебники родного языка, книги удмуртских поэтов и писателей. Все названные художники выросли в деревне, с детства говорили на родном языке, были приучены работать на земле, знали приуральскую природу и ее зависимость от сезонных ритмов. Им хорошо удавались сцены игр и занятий детей на фоне родных деревень, показанные с точностью и ностальгическим чувством (ил. 6). В иллюстрациях названных авторов к сказкам и мифам



Ил. 5. Менсадык Гарипов. «Подводное царство» (1979), иллюстрация к удмуртским народным сказкам. Бумага, офорт. Удмуртский республиканский музей изобразительных искусств



Ил. 6. Василий Морозов. Иллюстрация к учебнику В. И. Колесниковой «Паймытсь урокъёс» (1997). Бумага, гуашь



Ил. 7. Валентин Белых. «Базар в средневековом Арске» (1995). Холст, масло. Удмуртский республиканский музей изобразительных искусств

удмуртского народа продолжил формироваться язык книжной графики, опирающийся на знание национальных декоративных традиций.

Михайлов продолжил искания своего земляка Виноградова в красочных решениях картин о народной жизни, стремясь к обобщенному видению. Его сюжетные картины, пейзажи, натюрморты отличаются философской глубиной, способностью вызывать у зрителей сопереживание.

Валентин Белых (Гартиг 2011) впервые обратился к теме древней удмуртской истории. Задачи воспитания школьников на идеалах народа средствами печатной графики потребовали от него создания монументальных образов удмуртских богатырей «батыров», рассказа об их подвигах. Будучи художником театра и кино, в живописи Белых использовал свой опыт оформления художественного фильма «Тень Алангасара», снятого на Свердловской киностудии и познакомившего зрителей с удмуртскими традиционными верованиями. Многофигурные композиции построены по

принципу репрезентации костюмированных персонажей в архитектурно-пейзажных декорациях, что доказывает хорошее знание археологических источников и умение переосмысливать их в художественно-образных реконструкциях (ил. 7). Этнической узнаваемости героев живописец добился, создав коллекцию зарисовок типичных лиц удмуртов из своего окружения, в том числе самого себя. Темная цветовая гамма, контрасты освещения, напряженное выражение лиц передает героическую атмосферу времен легендарных богатырей.

Осмысление национальных тем стало главным способом формирования узнаваемого стиля профессионального изобразительного искусства Удмуртии. Свою творческую состоятельность большинство художников связывали с удмуртским народом, его традиционным мировоззрением, историей и культурой, деревенским укладом жизни, родной природой. Каждый стремился выработать свой узнаваемый язык воплощения национальной темы, что позволило удмуртскому искусству стать интересным в пределах страны. Но попытка прорыва в мировую культуру пока только намечалась.

Современное искусство Удмуртии: открытия и значение

В эпоху перестройки интерес к национальному стал признаком либерализации культурной жизни. Возросла свобода самовыражения художника, выразившаяся в интересе к авангардным и современным формам искусства. В 2000-е годы в Удмуртии благодаря инициативам Юрия Лобанова (Гартиг & Ходырева 2010) – автора герба и флага Удмуртской Республики – развернулось направление этнофутуризм⁵. В названии течения, представленного кроме изобразительного искусства в литературе и театре, звучит пафос самоутверждения, попытка обозначить поле деятельности как общественно значимое, способное к развитию через обновление языком символики, игры, коллективных акций. Именно в Удмуртии возникшая в Эстонии идея этнофутуризма получила активное практическое воплощение. Ежегодно, а поначалу и несколько раз в год, проводились фестивали этнофутуризма: «*Егит гондыр веме*»

(Дом молодого медведя, 1998), «Одомаа» (Родная удмуртская земля, 1998), «Эрумаа» (Земля любви, 1998), «Калмез» (Человек-Рыба, 1999), «Мушому» (Земля пчел, 2000), «Тангыра» (музыкальный инструмент из доски, подвешенной на дереве, 2001), «Идна» (имя эпического богатыря, 2002) и др. Названия фестивалей, проводимых творческой группой «Одомаа» при поддержке местных властей, общественных организаций, предприятий, фондов развития культуры, актуализировали значимые для удмуртов архаичные темы, которые становились лейтмотивом тематического единства изображений и акций.

Почему в сообщество этнофутуристов вступили в те годы не только авангардно мыслящие молодые художники, но и воспитанники академических вузов? В конце XX века художники-станковисты столкнулись с целым рядом проблем, многие были вынуждены заняться преподаванием или пополнить ряды дизайнеров, зависимых от вкусов заказчиков. В таких условиях глубины национальной памяти стали неисчерпаемым источником вдохновения для художников.

Этнофутуристические фестивали были значительными по количеству участников за счет деревенских жителей. Обязательным стал выезд в сельскую местность, где художественные акции превращались в народные гуляния, во время которых смело доставались из сундуков праздничные наряды, молодежь перестала стесняться своей национальности. Фестивали привлекли художников из соседних республик: Марий Эл и Татарстана. Удмуртские живописцы сумели показать свои произведения в родственных зарубежных странах, Финляндии и Эстонии⁶, почувствовали общность культурных интересов с жителями других финно-угорских территорий.

В начале 1990-х годов благодаря усилиям ученых Кузьмы Куликова, Маргариты Ивановой, Владимира Кошаева и сельской интеллигенции, выпускников Художественно-графического факультета Удмуртского университета, появились условия для возрождения народного декоративно-прикладного искусства и ремесел в новых учреждениях – муниципальных центрах и домах ремесел, открывшихся в каждом районе Удмуртии (Куликов 2005).

Опыт этнофутуризма дал художникам языковую свободу. Был осуществлен переход от классического изображения к абстракции. Находкой стала форма картины без подрамника, позволившая организовать международный проект «Хабар. Кочующие свитки», целью которого стало объединение художников разных национальностей через поиск образов, обобщающих духовный опыт человечества. Он стартовал в 2006 году в Московском доме национальностей в рамках III этноартфестиваля «Прямая линия» по замыслу художницы из Казани, татарки по национальности Альфии Ильясовой и якутянки Натальи Николаевой. В 2007 году прошли выставки в Татарстане («Казан-Хабар») и Башкирии («Урал-Хабар»), а в 2008 в Якутии («Саха-Хабар») и Удмуртии («Ижкар-Хабар»)7. Названия пунктов проведения выставок вместе со словом «Хабар», что во многих тюркских языках означает «Весть», звучали как отголосок забытых языков. Траектория движения выставки была задана юбилейными датами присоединения народов к Российскому государству. Изображение в виде свитка сворачивалось в рулон, помещалось в почтовую посылку и преодолевало пространство в багажном вагоне поезда. Этнофутуризм расширял свою географию, началось межнациональное общение. В проект включились Чувашия, Мордовия, Коми, Молдова (Гагаузия), Азербайджан, Киргизия, Казахстан, Туркменистан, Турция. Русские участники проекта живут в Челябинске, Оренбурге, Белорецке, Москве.

Погружение в этнические культуры наложило отпечаток на технику исполнения свитков. К привычным художественным технологиям: живописи маслом и акрилом, рисунку различными графическими материалами, эстампу, батику, гобелену, фотопечати добавились лоскутное шитье, аппликация, вышивка. Расширилась палитра материалов: кожа, войлок, конский волос, сухие травы, ветви деревьев. Во многих работах использовался текст (арабская каллиграфия, рунические знаки, удмуртские знаки собственности – *пусы*, другие типы письма). Свободу и многогранность приобрела идейно-образная основа и сюжетная канва произведений. Проект оказался не чужд эстетике постмодернизма с его коллажной структурой, склонностью к цитированию, игрой с классикой мировой культуры. Диалог традиционной и современной культур

обогатил композиционный и формально-стилистический язык художников.

Выход из ситуации разрыва между авангардной формой и национальным содержанием нашел Вячеслав Михайлов (Гиргорей Слави), который пришел к символично-ассоциативной выразительности в трех циклах иллюстраций к эпосу «Дорвыжы»⁸, а в 2010 году создал серию листов – «Древний удмуртский календарь» (ил. 8). Основные герои композиций – звери и птицы, которых чествовали удмурты-охотники в разное время года. Центр листов занимает условная женская фигура, треугольный силуэт которой напоминает священную ель. Богато орнаментирован ее праздничный костюм. Головное покрывало «сюлык»⁹, развернутое в треугольник и украшенное схематичными изображениями мировых деревьев, подчеркивает значение женщины как оси вселенной, хозяйки природы. Узоры покрывают фон рисунков, стелются по телам стилизованных животных. Этнические маркеры серии (композиционный язык, орнамент, мифологические архетипы) отражают мышление удмуртов, где доминирует уважительное отношение к природе.

В последнее десятилетие этнофутуризм утратил массовость. Хотя международные симпозиумы начиная с 2010 года регулярно проводятся творческой группой «Эмноюмно» (Божественный эликсир¹⁰; Кучыран Юри – Юрий Лобанов, Жон-Жон Сандыр – Александр Пушкин), в них участвует небольшая группа преданных этому течению мастеров и творческая молодежь, в том числе из других финно-угорских республик и стран. Удмуртские художники, чтобы акцентировать национальную принадлежность, стали использовать псевдонимы, хотя для некоторых русскоязычных авторов это была лишь дань моде. Живописцы и графики перешли от станковых форм искусства к перформансу, хеппенингу, видеоарту. Как заявляют организаторы симпозиумов, их цель – личное совершенствование через приобщение к духовно-творческим практикам. Но актуальные идеи отдельных тем способны вовлечь в акции деревенских жителей. Этому способствовало хорошее знание организаторами удмуртского языка, желание сельчан получить яркие эмоции в процессе творчества, которое напоминало



Ил. 8. Вячеслав Михайлов. «Древний удмуртский календарь» (2010).
Бумага, акварельные карандаши



Ил. 9. Этнофутуристический симпозиум «Кӧльёшурма»; деревня Муважи, Алнашский район, Удмуртия, 2015

старинные обрядовые действия. Так симпозиум «Кӧльёшурма»¹¹ (деревня Муважи Алнашского района Удмуртии, 2015) был посвящен заброшенным деревням, произведения «ленд-арта» привлекли к красивому месту на Каме внимание туристов. Симпозиум «Тур-но-пар»¹² (деревня Зяглюд-Какся Вавожского района Удмуртии, 2017) был направлен на возвращение инициативы жителей по украшению своих усадеб. Расписанные декоративными изображениями ворота превратились в декорацию театрализованного действия (ил. 9, 10).

Экологическое сознание – сильная сторона представителей современного искусства Удмуртии. Это было хорошо видно на выставке «Искусство против географии» (Пермь, 2013), где были представлены вырезанные из состаренного дерева скульптуры Анфима Ханькова, написанные глиной абстрактные письма Сергея Орлова, панно Энвиля Касимова, поверхность которых набрана рыбьими шкурками, арт-объекты Алексея Чернышева из грубо обработанных коровьих кож (ил. 11), флор-текстильные панно Зои Лебедевой, вытканые из луговых трав. Большинство перечисленных работ были показаны на других выставках современного искусства Удмуртии (Москва, Центр современного искусства Винзавод, 2012; Санкт-Петербург, Эарта, 2013).



Ил. 10. Этнофутуристический симпозиум «Тур-но-пар»; деревня Зяглуд-Какся, Вавожский район, Удмуртия, 2017



Ил. 11. Алексей Чернышев на фоне своей работы. Выставка «Искусство против географии»; Пермь, 2013



Ил. 12. Зоя Лебедева.
«Дневник-лубок» (2012).
Бумага, фломастер

Об удмуртской художнице Зое Лебедевой, жившей тогда в селе Бураново, необходимо сказать отдельно. Выпускница Московского училища декоративно-прикладного искусства имени Калинина, она стремится быть первооткрывателем нового, но опирается при этом на традиционную деревенскую культуру. Кроме трав Лебедева использует остатки изношенной одежды, из которых делает кукол, панно и другие произведения. Волнуют художницу идеи войны и мира, женской доли и любви, выраженные не только образами, но и вышитыми текстами на удмуртском языке. В художественных акциях, инсталляциях, видеоарте Зои Лебедевой («Художественная перепись», 2010, Бураново, Ижевск, Страсбург; «Актуальная этнография: Баба-Лиза, баба-Настя», 2011, Ижевск, Глазов, Киров, Казань; «Заветная песня», 2012, Ижевск, Ханты-Мансийск) есть социальная острота и переживания автора по поводу деградации национальных ценностей. Художница нашла способ обнародо-



Ил. 13. Зоя Лебедева на фоне ковров участников выставки «Бобья-Уча *contempo*». Муниципальная галерея; Ижевск, 2013

вания этих переживаний – самоиронии в «дневнике-лубке» (ил. 12). На листочках из блокнотов фломастером изображены смешные и печальные алогизмы нашей жизни, призванные пробудить в зрителях сочувствие.

Одну из зим по воле случая Зоя Лебедева прожила в деревенском социальном приюте, где организовала художественную мастерскую. Под ее руководством люди, не державшие в руках кистей и красок, создали живописные «ковры», в которых выразили свои мечты (ил. 13). Актуальность этих наивных художественных высказываний благодаря выставочным и издательским проектам студии «Камарекордс» (рук. Александр Юминов) была высоко оценена на выставках «Актуальная Удмуртия» в Ижевске (2013), Нижнем Новгороде (2016), Москве (2017).

Природный материал войлок близок художнику Александру Пилину. Свое увлечение автор выразил в коллекции и экспозиции личного музея-галереи войлока и текстиля, открытого в знаковом для Удмуртии селе Бураново¹³, чем подчеркнул желание «вписаться» в удмуртскую культуру с традиционными образами, но



Ил. 14. Александр Пилин на фоне ковра. Аппликация из промышленного войлока. Музей войлока и текстиля А. Пилина; деревня Бураново, 2012

интернациональным подходом. Тема валенок, главной деревенской зимней обуви, обыгрывается мастером с самого начала его деятельности: в праздниках, показах авторской обуви и одежды, сувенирах в виде вырезанных из войлока «орденов валенка». В музее можно увидеть ковры-аппликации, где автомобиль Ижевского автозавода «шагает» в валенках вместо колес, а пистолет «стреляет» валенками (ил. 14). Ироничный прием подчеркивает противоречия между константами деревенской культуры и удмуртским промышленным комплексом, не успевающим за техническим прогрессом и враждебным всему народному.

Владимир Ковычев в серии фотоколлажей «Удмуртская мельница» (2013) также противопоставляет разрушительные тенденции современной цивилизации национальной культуре, помещая рядом с женщиной в традиционном костюме автомат и ряд стаканов с водкой (ил. 15). Ветряная мельница для автора является символом времени, возвращающим каждый цикл к своему началу. Художника, родившегося в Ижевске и не считающего себя удмуртом, впечатлили



Ил. 15. Владимир Ковычев.
«Удмуртская мельница».
Фотография, 2012



Ил. 16. Владимир Ковычев.
«Удмуртка». Фотография,
2013



Ил. 17. Вячеслав Михайлов. «У подножия радуги» (2016). Холст, масло

образы пожилых деревенских женщин. Средствами черно-белой фотографии художник подчеркнул их величественность, мудрость, поместив в старинные резные наличники (автор идеи А. Чернышев; ил. 16).

В последние годы, наряду с неперсонифицированным национальным образом, в искусстве Удмуртии появился новый герой – совестливый, трудолюбивый интеллигент, художник. Картина Вячеслава Михайлова «У подножия радуги» (2016) – гимн природе и творцу (ил. 17). Сам автор, сидя на складном стульчике, увлеченно набрасывает в альбоме любопытных лошадей и жеребят, не замечая радуги, заглядывающей ему через плечо. Художник



Ил. 18. Ольга Чунаева. «Цветы для Зои Лебедевой» (2013). Холст, акрил

такой же труженик, как пахарь, возделывающий поля, или конюх, ухаживающий за лошадьми. Не отличается он от них и обликом – стеганая фуфайка и кепка, надвинутая на лоб. Несмотря на небольшой формат картина монументальна: низкий горизонт, выразительные силуэты деревьев, мощно звучащие цветочные пятна. Идея, поданная с большой теплотой, приближает автора к размышлениям о назначении человека в мире.

На полотне выпускницы Московского института имени Сурикова Ольги Чунаевой «Цветы для Зои Лебедевой» (2013) мы любуемся оттенками красных цветов, преподнесенных автором в дар своей коллеге и подруге (ил. 18). Зоя Лебедева в деревенском

платочке сидит на пороге восстановленного после пожара дома. Фон картины навеян лубками самой портретируемой, ирония которых не разрушает серьезности образа.

Новые работы Зои Лебедевой выполнены близ города Тарту, куда она переехала после того как вышла замуж за эстонского кинодокументалиста Вайду Видила (1949–2017). Эти работы примечательны не только своей сдержанной цветовой гаммой, но и авторской живописной техникой: мелованная гладкая бумага покрывается слоем темной гуаши, затем кистью с чистой водой высвобождаются из тьмы образы, которые навеяны подсознанием и генетической памятью художницы. К юбилею Зои Лебедевой ее супруг создал фильм «Zoya Lebedeva» (2017), который был представлен в Удмуртии (вскоре после премьеры режиссер ушел из жизни). Это фильм-выставка, где автор демонстрирует все разнообразие созданных в последние годы графических, живописных, декоративно-прикладных произведений, инсталляций, акций художницы. Живопись жены Вайду озвучил фрагментами современной музыки.

В августе 2017 года в Музее сету в поселке Вярска Зоя Лебедева показала яркие, с крупным геометрическим орнаментом ковры из переплетенных полос ткани и маленькие картинки, где тряпичные куколки «живут» в написанных гуашью пейзажах, ходят в магазин, выслушивают реплики соседок, отвечают им по-удмуртски (надписи поверх живописи). В 2016–2017 годах Зоя Лебедева участвовала в нескольких этнокультурных фестивалях республиканского и российского уровней¹⁴. Была проведена персональная выставка «Дневник ведуньи» в Екатеринбурге, организованы авторские презентации и экспозиции в венгерском городе Веспрем, культурной столице финно-угорского мира 2016 года, нескольких музеях различного уровня в Эстонии¹⁵.

В последние годы художники-удмурты ощущают опасность глобализации, враждебность потребительского общества. Для Семена Виноградова и Татьяны Михайловой древность традиционных верований ассоциируется с гармонией. В картине Виноградова «Дочери *Tõro*» (*Tõro* – глава застолья; ил. 19) изображены женщины в национальных костюмах, сосредоточенно колдующие



Ил. 19. Семен Виноградов. «Дочери Тёро» (1983). Холст, масло



Ил 20.
Татьяна
Михайлова.
«Удмуртская
песня» (2012).
Холст, масло

за столом. Диптих Михайловой «Моление» и «Удмуртская песня» (2012) – философский трактат в красках, написанный с верой в ценности, которые защитят человечество от угроз технократической цивилизации. Под священной сосной молятся одетые в белые одежды удмуртские жрецы. Среди них темные силуэты вдов и матерей, оплакивающих жертв войны. Картина музыкальна, фигуры поющих женщин и старика с удмуртскими гуслиями расставлены на фоне поля, как знаки на нотном стане. Маленькая девочка и белая лошадка вносят в картину детскую веру в чудо (ил. 20).

Мифопоэтическое творчество народа – источник вдохновения для скульпторов Удмуртии, работающих с нетипичными природными материалами. Начиная с 2002 года в населенных пунктах Удмуртии силами мастеров домов ремесел создаются парки деревянной скульптуры. Композиции из 10–15 фигур с декоративными скамьями – место отдыха и центр привлечения туристов, узнающих посредством монументальных изображений местные легенды, знаменитых людей, исторические факты. Одно-, двухфигурные скульптуры вписаны в форму сосновых стволов, дополнены декором, заимствованным из традиционного прикладного искусства и археологических артефактов. Например, купец Федор Чернов, основатель Сюгинского стекольного завода, в исполнении Владимира Рыбакова (Можга, 2006) получился аскетичным (ил. 21). Николай Тарасов в сотрудничестве со своими помощниками в скульптуре «Водные кони» (поселок Ува, 2010) воплотил легенду о богатыре, приручившем коня, живущего в глубине реки вместе с другими скакунами, олицетворяющими стремительные пучины. Установленная на холме, читающаяся силуэтом на фоне неба пятиметровая композиция «*Инву мумы – Мать неба*» Геннадия Сидорова (музей-заповедник «Лудорвай», 2013) прославляет женщину, которая в традиционном удмуртском обществе отвечала за благополучие семьи и рода (ил. 22). Мастера Удмуртии, имея многолетний опыт монументально-декоративных решений в дереве, принимают участие и в российских и международных фестивалях деревянной скульптуры. Так на IX Международном симпозиуме «Легенды народов мира»



Ил. 21. Владимир Рыбаков. «Федор Чернов, основатель Сюгинского завода» (Можга, 2006). Дерево

в этнопарке села Саватеевка близ Ангарска (2019) Любовь Бывальцева успешно воплотила образ богини плодородия *Кылчин* (*Кылдысин* – творец, бог плодородия и судьбы), вселившейся в *Мудор Кыз* (священную ель) (ил. 23). Скульптор стилизовала силуэт дерева под женскую фигуру в высоком головном уборе, придав ей движение полупоклона. На ситуацию застенчивого знакомства указывает и круглое лицо со скромно опущенными глазами.

Многие удмуртские художники и скульпторы активно участвуют в проходящих в Ижевске международных фестивалях ледовых скульптур. Например, на фестивале «Удмуртский лед» (2018) работы местных мастеров заметно отличались от ажурных, динамичных композиций участников из других регионов. «Богиня леса» Дмитрия Постникова, Андрея Васильева и Александра Суворова в образе женщины с птицей на голове, стоящей на спине могучего медведя – ледяной памятник удмуртскому народу, хозяину и знатоку леса (ил. 24). Композиция Юрия Конюхова «Легенда о луне» также монументальна. На фоне плоского круга, просвечивающего голубизной февральского неба, просматриваются силуэты елей и девушки с коромыслом¹⁶.

Недавно в Удмуртии появился еще один тип художественной деятельности, инициатором которого стал Анатолий Степанов, – создание многофункциональных арт-объектов из природного материала, так называемый «ленд-арт» (фестиваль «Легенды *Донды Дора*» (земля богатыря Донды; 2018)). На большой поляне, которая используется для проведения праздников и фестивалей этнической культуры, возникли качели в виде сплетенного из ветвей Лося (Мария Соловатова, Любовь Бывальцева), огромный из корявых сучьев трон богатыря Донды (Роман Черных, Сергей Чермаков), могучие сыновья Донды с развевающимися волосами (Алексей Ильин, Андрей Галимзянов, Александр Чувашев) и др.

Молодых художников Удмуртии представляет Евгений Бикузин (Чудья Жени), ратующий за сохранение традиций. Он сочетает в своем творчестве древние и современные художественные языки, подтверждая мысль Алексея Красильникова о неизбежности билингвизма, даже полилингвизма, и культурной диффузии,



Ил. 22. Геннадий Сидоров. «Инву Мумы – Мать неба» (музей-заповедник «Лудорвай», 2010). Дерево



Ил. 23. Любовь Бывальцева. «Мудор Кыз (священная ель)» (этнопарк «Лукоморье», село Саватеевка, 2019). Дерево



*Ил. 24. Дмитрий Постников, Андрей Васильев, Александр Суворов.
«Богиня леса» (2018). Лед*

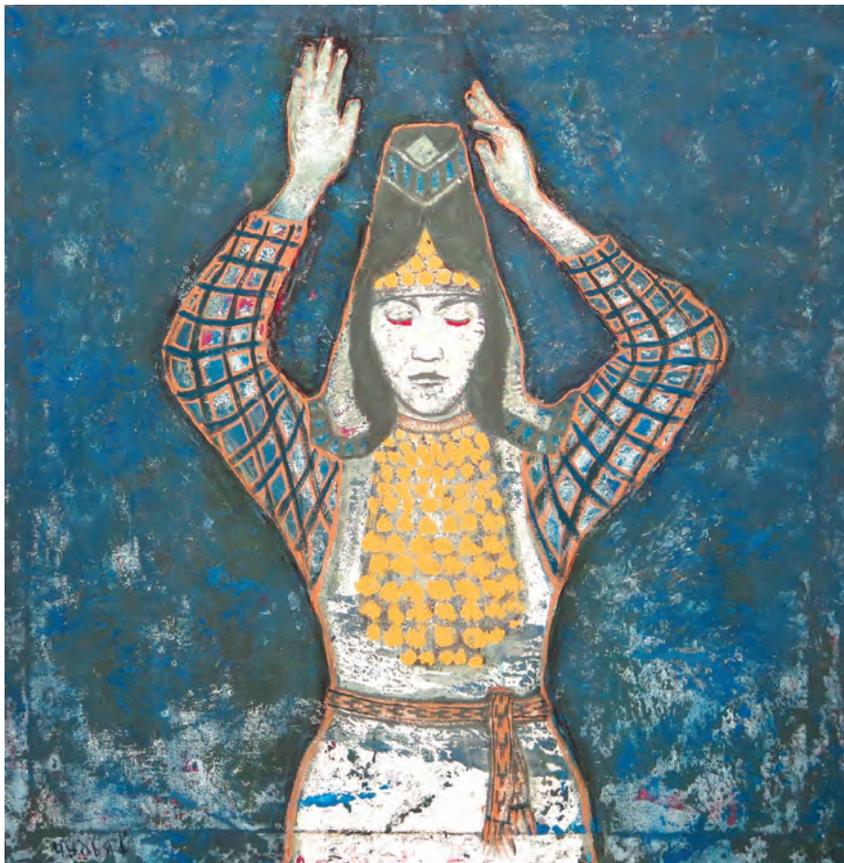
невозможности изоляции от достижений современной цивилизации и информационного общества (см. Красильников 2009). В составе группы «Дукес» (национальная верхняя одежда; Лилия Леонтьева, Татьяна Тихонова), исполняющей древние напевы старшего поколения деревенских жителей, Евгений Бикузин играет на восстановленных им самим старинных музыкальных инструментах на молодежных вечеринках. Сохраняющий аутентичную форму процесс пения легко сменяется танцами под современную электронную музыку с визуальными эффектами, выступлениями молодых удмуртских поэтов, эстрадными номерами на национальном языке. Картины автора отличаются уплощенностью изображения, подчеркивающей не материальную, а духовную сущность «уходящей натуры» (ил. 25).

Евгений Бикузин неизменный участник этнофутуристических симпозиумов и фестивалей стрит-арта. Такие художественные события еще недостаточно распространены в Ижевске. Примеров всего два – «Ижевская интервенция» в 2013 и «Ижевские смыслы» в 2018 году. Произведения, украшающие стены домов, дворовых построек, ограждение набережной пруда достаточно разнородны, поскольку к их созданию привлекаются все желающие, в том числе непрофессиональные художники и молодежь. Национальная тема в этих изображениях пока выражается только в использовании удмуртского декора или цветов государственной символики в сюжетах молодежных субкультур.

Выводы

Изучение этапов развития и произведений, посвященных национальной теме в искусстве Удмуртии, позволило убедиться, что интерес русских художников конца XIX – первой половины XX века к культуре удмуртов повлек за собой профессионализацию этой темы. Самобытность творчества художников связана с желанием сохранить исчезающий пласт традиционной культуры, осмыслить ее место в культуре России.

Расцвет этнофутуризма в 2010-е годы доказал готовность художников Удмуртии погружаться в глубины этнической памяти, пере-



Ил. 25. Евгений Бикузин. Кызж (Узор на поясе). Серия «Удмуртки ловят связь» (2017). Холст, акрил

водить их на язык авангардных форм искусства. Эта установка связана с общей перспективой мирового искусства, стремящегося порвать с реализмом и академизмом. Художники-станковисты, желая быть понятыми зрителями, обратились к символическому реализму, стали активно использовать в своем творчестве фольклорные мотивы как способ показать единство человека с природой. Произведения на национальную тему стремятся расширить аудиторию: завоевать пространство улиц и площадей, места собрания молодежи, чему значительно помогают фестивали и художественные акции.

Примечания

- ¹ Картина хранится в Сарапульском историко-архитектурном и художественном музее-заповеднике, образованном в 1909 году как Сарапульский земский музей.
- ² В 1913 году при Сарапульском музее было создано Общество изучения Прикамского края, одним из учредителей которого был брат покойного Африкана Беркутова – Порфирий Беркутов, тоже художник. Археологические изыскания вел его сын Лев, студент Политехнического института в Санкт-Петербурге.
- ³ Экспедицию возглавлял заведующий сектором Урала и Поволжья Центрального музея народоведения в Москве Михаил Маркелов (1899–1937), мордвин-эрзя по национальности, выпускник Московского университета, ученик Юрия Соколова. Маркелов очень уважал Ефимова как мастера скульптуры и рисунка, поэтому привлек его с супругой, художницей и основателем профессионального театра кукол, к работе в музее. Ефимовы, не имевшие в то время работы, разрабатывавшие еще до революции крестьянскую тему, но лишённые возможности бывать на Тамбовщине, родине Ивана Ефимова, с радостью согласились.
- ⁴ За оформление книги «Мифы, легенды и сказки удмуртского народа» Гарипов получил диплом 1-й степени на конкурсе «Искусство книги» Госкомиздата РСФСР и СССР, стал лауреатом Государственной премии УАССР, дипломантом Международных биеннале иллюстраций детской книги (Чехословакия, 1987, 1989).
- ⁵ Этнофутуризм – художественно-стилевое течение, декларирующее приверженность к родному языку, глубинной (архетипической) культурной традиции, ее образам и символам. Возникло в Эстонии на основе обращения к языковой традиции народностей сета и выру. В 1990-е годы распространился среди поволжских и пермских финно-угров. Целью этнофутуризма является, с одной стороны, сохранение и развитие родного языка и национальных традиций, с другой – выход в мировое культурно-информационное пространство.
- ⁶ 2000 год – Международная выставка UGRİKULTURA – «Современное искусство угро-финских народов» в рамках программы «Культурная столица Европы», Музей Галлен-Каллела, Финляндия; 2008 год – Международная выставка «Финно-угорский мир: континентальное подсознание» (музей Куму, Таллинн, Эстония).
- ⁷ Каталоги выставок проекта: Весть свитка. Хабар. Кочующие свитки. Москва, 2006; Кочующие свитки. Хабар-Саха. Якутск, 2008.
- ⁸ «Дорвыжы» (от удм. «дор» – ‘родина’, «выжы» – ‘родство поколений, корни, уходящие вглубь веков’) – удмуртский героический эпос, созданный Михаилом Георгиевичем Худяковым (1894–1936), русским историком, этнографом, фольклористом, сотрудником Казанского центрального музея, на основе полевых записей собирателей, работавших в Удмуртии в конце XIX – начале XX века.
- ⁹ О значении «сюлька» в традиционной культуре и семантике его орнаментов см. Молчанова 2006.
- ¹⁰ Группа «Эмноумно» считает своей главной задачей «создание личностной мифологии на основе национального, финно-угорского, которая становится метафорой человеческой жизни и отдельного народа. Языком видеоарта, перформанса, хеппенинга художники исследуют самих себя, проживая свою, а не чужую роль. Раскрываются личностные табуированные истории, используя основополагающие виды искусств – пластику, музыку, рисование, работу со словом» (<http://emnoymno.ru>; дата обращения: 12.07.2017).

- ¹¹ «*Кӧльыёшурма*» – удмуртское название деревни на месте древнего урочища Голюшурма на берегу Нижне-Камского водохранилища, заброшена из-за опасности затопления.
- ¹² «*Тур но пар*», согласно концепции авторов, – «междометие в удмуртском языке, означающее многовекторное и многосложное – с качанием, шатанием, – резвое, торопливое, иногда хаотичное, но важное, нужное движение, с которым активизируются образы колебания, развеивания на ветру, размашистого движения вспорхнувшей птицы, а также <...> шаги в духовном возрождении» (<http://emnoyumno.ru>; дата обращения: 12.07.2017).
- ¹³ Село Бураново Малопургинского района Удмуртской Республики – место проживания народного коллектива «Бурановские бабушки», занявшего второе место на Евровидении в 2012 году. Здесь же до 2017 года жила Зоя Лебедева.
- ¹⁴ Фестивали «Гурт-fest» в архитектурно-этнографическом музее-заповеднике «Лудорвай» в окрестностях Ижевска (2016, 2017), «Актуальная Удмуртия» в Москве и Нижнем Новгороде (2016), «Камва» в архитектурно-этнографическом музее-заповеднике «Хохловка» Пермского края (2016), «Курочка Ряба» в Санкт-Петербурге (2016) и др.
- ¹⁵ Выставки Зои Лебедевой в Эстонии: август 2017, Музей народа сету (Вярска); август 2017, выставка графики (поселок Канепи); декабрь 2017 – январь 2018, март 2019, Художественный музей Тарту, выставка «Вайду Видил краски подарил»; апрель 2019, Тартуская библиотека, выставка «Вайду Видил подарил бумагу»; апрель 2019, выставка «Вайду Видил подарил Зое» (деревня Лаева); май 2019, Валга. Страница Зои Лебедевой в фейсбуке: https://www.facebook.com/kinzhodukh?fref=pb&hc_location=friends_tab (12.07.2017).
- ¹⁶ Ледовый фестиваль ангелов и архангелов в Ижевске: <https://www.facebook.com/groups/AngelFest/> (24.07.2017).

Литература

- Гартиг 2000 = Gartig, Valentina. *Semen Vinogradov*. Izhevsk: Udmurtiya. [Гартиг, Валентина. *Семен Виноградов*. Ижевск: Удмуртия].
- Гартиг 2006 = Gartig, Valentina. *Mensadyk Garipov*. Izhevsk: Udmurtiya. [Гартиг, Валентина. *Менсадык Гарипов*. Ижевск: Удмуртия].
- Гартиг 2011 = Gartig, Valentina. *Valentin Belykh*. Izhevsk: Udmurtiya. [Гартиг, Валентина. *Валентин Белых*. Ижевск: Удмуртия].
- Гартиг & Ходырева 2010 = Gartig, Valentina & Khodyreva, Marina. *Kuchyran Yuri*. Izhevsk: Udmurtiya. [Гартиг, Валентина & Ходырева, Марина. *Кучыран Юри*. Ижевск: Удмуртия].
- Золотухин 2009 = Zolotukhin, Aleksandr. *Vyacheslav Mikhaylov*. Izhevsk: Udmurtiya. [Золотухин, Александр. *Вячеслав Михайлов*. Ижевск: Удмуртия].
- Ковычева 2004 = Kovycheva, Elena. *Tvorcheskaya biografiya sarapul'skikh khudozhnikov Afrikan i Porfiriya Berkutovykh*. Koshaev, V. B. (ed.). *Iskusstvovedenie i khudozhestvennoe obrazovanie v Udmurtii: Sbornik materialov issledovaniy, posvyashchennyu Tat'yane Aleksandrovne Lebedevoy*. Izhevsk: Udmurtskiy gos-

- darstvennyy universitet, Institut iskusstv i dizayna, Tsentr kul'turnogo naslediya, 34–43. [Ковычева, Елена. Творческая биография сарапульских художников Африкана и Порфирия Беркутовых. Кошаев, В. Б. (ред.). *Искусствоведение и художественное образование в Удмуртии: Сборник материалов исследований, посвященный Татьяне Александровне Лебедевой*. Ижевск: Удмуртский государственный университет, Институт искусств и дизайна, Центр культурного наследия, 34–43].
- Ковычева 2015 = Kovycheva, Elena. Vklad khudozhnikov I. S. Efimova i N. Ya. Simonovich-Efimovoy v izuchenie kul'tury udmurtskogo naroda (po materialam fondov Natsional'nogo muzeyu Udmurtskoy Respubliki imeni Kuzebaya Gerda). Martynova, R. F. (ed.). *Muzeynye chteniya v Arsenale: Materialy Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii k 95-letiyu Natsional'nogo muzeyu Udmurtskoy Respubliki imeni Kuzebaya Gerda*. Izhevsk: Udmurtskiy izdatel'skiy dom, 97–102. [Ковычева, Елена. Вклад художников И. С. Ефимова и Н. Я. Симонович-Ефимовой в изучение культуры удмуртского народа (по материалам фондов Национального музея Удмуртской Республики имени Кузубая Герда). Мартынова, Р. Ф. (ред.). *Музейные чтения в Арсенале: Материалы Всероссийской научно-практической конференции к 95-летию Национального музея Удмуртской Республики имени Кузубая Герда*. Ижевск: Удмуртский издательский дом, 97–102].
- Ковычева & Исмагилова 2014 = Kovycheva, Elena & Ismagilova, Leyla. *Vasilii Morozov*. Izhevsk: Udmurtiya. [Ковычева, Елена & Исмагилова, Лейла. *Василий Морозов*. Ижевск: Удмуртия].
- Красильников 2009 = Krasil'nikov, Aleksey. *Kul'turologicheskie issledovaniya udmurtskogo etnosa: yazyk, fol'klor, literatura*. Izhevsk: Izdatel'stvo IPK i PRO UR. [Красильников, Алексей. *Культурологические исследования удмуртского этноса: язык, фольклор, литература*. Ижевск: Издательство ИПК и ПРО УР].
- Куликов 2005 = Kulikov, Kuz'ma. *Vozrozhdenneya drevnost'. Narodnoe dekorativno-prikladnoye iskusstvo Udmurtii*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Куликов, Кузьма. *Возрожденная древность. Народное декоративно-прикладное искусство Удмуртии*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].
- Молчанова 2006 = Molchanova, Lyudmila. *Udmurtskiy narodnyy kostyum (istoriya i simvolika)*. Izhevsk: Udmurtskiy gosudarstvennyy universitet. [Молчанова, Людмила. *Удмуртский народный костюм (история и символика)*. Ижевск: Удмуртский государственный университет].
- Шумилов 1988 = Shumilov, Evgeniy. Aleksey Pavlovich Kholmogorov. Leningrad: Khudozhnik RSFSR. [Шумилов, Евгений. *Алексей Павлович Холмогоров*. Ленинград: Художник РСФСР].

SUMMARY

THE ETHNIC THEME IN ARTWORKS BY MODERN UDMURT ARTISTS

Elena Kovycheva

Doctor of Science (Art),

Udmurt State University

el_kovich@mail.ru

Keywords: art photography, book illustration, contemporary art decorative sculpture, ethno-futurism, ethnic theme, realism, postmodernism, painting, Udmurt fine art

The article analyses the ethnic theme in Udmurtia's modern fine art using examples of easel painting, book illustration, decorative sculpture, art photography and other forms of contemporary art. The author shows reasons and motives for the evolutionary development of the ethnic theme. The paper presents the interest of Afrikan Berkutov, Ivan Efimov and Nina Efimova – Russian painters of the late 19th and early 20th centuries – in Udmurt ethnography. These authors covered the problem of searching for national identity in the works of Aleksey Kholmogorov, Mensadyk Garipov and Vasilii Morozov and other Udmurt painters of 1970-1990 period. The article highlights modern ideas and new forms of searching over recent years. The actuality of Udmurt fine art of the early 21st century is in its stylistic variety and solutions to the general problems of national identity conservation in world culture. In addition, the fine art of Udmurtia remains unknown and insufficiently studied. In the article, the author talks about the most interesting discoveries in Udmurt art: national creative community in the paintings of Olga Chunaeva, the heroic history of the Middle Ages in the works of Valentin Belykh, the canonisation of traditional culture in the genre painting of Semen Vinogradov and Tatiana Mikhailova, symbolism of a natural origin in the works of Viacheslav Mikhailov, the monumental decorative solutions of mythological figures in the wood carving and ice sculpture of Gennadii Sidorov, Nikolai Tarasov, Vladimir Rybakov, Dmitrii Postnikov, Aleksandr Suvorov and Iurii Koniukhov. Udmurt contemporary art is known for its achievements in ethno-futurism. This artistic movement has fascinated artists by rejuvenating

ancient archetypes through the language of the vanguard. The author defines the characteristics of this movement more exactly based on postmodernism. The most prominent examples include performance and video art shows under the direction of Iurii Lobanov, the exhibition and editorial projects of Aleksandr Iuminov, the concept art-objects of Sergei Orlov, Aleksei Chernyshev, Envil Kasimov, Anfim Khanykov, Aleksandr Pilin. The innovative rendition of traditions, social satire, graphic and textile art by Zoya Lebedeva show her interest in inherited memory. Vladimir Kovychev employs an innovative approach to collages and posters. A collaboration of archaic and modern languages, native and international, individual and general is inherent in Evgenii Bikuzin's art.

ДЕРЕВЕНСКАЯ УСАДЬБА УДМУРТОВ: СОВРЕМЕННЫЕ ДОМОСТРОИТЕЛЬНЫЕ И ПЛАНИРОВОЧНЫЕ РЕШЕНИЯ

Юрий Перевозчиков

кандидат исторических наук,

доцент кафедры истории Удмуртии, археологии и этнологии

Удмуртского государственного университета

gudyri@mail.ru

Аннотация: В статье рассматриваются современные тенденции в домостроительстве и планировке сельского жилища удмуртов. Социально-экономические реалии последних десятилетий – урбанизация, появление новых строительных материалов, индивидуализация и секуляризация общественных отношений, газификация, распространение автотранспорта, сокращение поголовья домашнего скота – привели к сокращению доли деревянных построек в составе усадьбы, изменению состава и функционального назначения строений, повлияли на многообразие планировок крестьянского дома и двора. В целом наблюдается тенденция к унификации внешнего облика удмуртских деревень, угрожающая потерей ими этнической специфики.

Ключевые слова: народная архитектура, планировка усадеб, современное жилище, трансформация культуры, удмурты

Введение

Традиции домостроения и территориального обустройства поселений у удмуртов привлекали внимание исследователей с самого начала этнографического изучения этого народа. Одним из первых историографических свидетельств, весьма парадоксальным для сегодняшнего представления об укладе удмуртов, является замечание участника Второй Камчатской экспедиции академика

Герхарда Миллера о кочевническом характере освоения лесных пространств удмуртами и марийцами: «ежели им на старых местах жить не покажется, то они сламывают иногда целые деревни, и хоромные строения переносят на другое место, а иногда и дворы оставляют на старых местах и отдают оные в наем» (Миллер 1791: 7). Изобилие строительного материала, как представляется, лежало в основе прагматичного и функционального подхода представителей лесных этносов к жилищу и постройкам, сооруженным из дерева.

В конце XIX – начале XX века накопленные российскими и зарубежными, преимущественно финскими, исследователями (Аксель Олай Хейкель, Уно Таави Сирелиус) этнографические материалы по народной архитектуре удмуртов позволили ученым перейти к теоретическим построениям в духе эволюционизма относительно происхождения древнейших форм удмуртского крестьянского зодчества (см., например, Загребин 1999: 93–101).

Из работ советского и постсоветского времени можно отметить специально посвященную данной теме статью межвоенного периода Агнесы Пинт (Пинт 1931) и гораздо более поздние, относящиеся к 1970–1990-м годам, труды этнографов Георгия Шкляева (Шкляев 1978, 1991, 1993), Алексея Петерсона (Петерсон 1981), искусствоведа Евгения Шумилова (Шумилов 1975) и архитектора Игоря Шургина (Шургин 1992). Вопросы традиционной организации жизненного пространства (жилищ и поселений) удмуртов на материалах закамской локальной группы подробно обсуждаются в монографии Рануса Садикова (Садиков 2001). Искусствоведческие и дизайнерские аспекты традиционного домостроения пермских народов, вопросы пластического оформления жилой среды у удмуртов рассмотрены в работах Владимира Кошаева (Кошаев 2001) и Елены Овчинниковой (Овчинникова 2012).

При всей многогранности исследовательских подходов и методик, примененных к изучению домостроительной культуры и поселенческой структуры удмуртов, для социальной антропологии актуальной остается мысль известного этнографа Георгия Шкляева о том, что в опубликованных работах о материальной культуре удмуртского этноса «нет комплексного рассмотрения жилища как социального феномена, являющегося в целом элементом,

призванным удовлетворять потребности людей <...>. Не выработаны единые взгляды на типологию, происхождение и внедрение инноваций, изменение этнических черт жилья <...> на различных этапах его развития» (Шкляев 1991: 99).

В перечисленных выше работах преимущественно рассматриваются вопросы происхождения архаичных построек удмуртов, развития планировочной структуры традиционных поселений, динамика архитектурных форм в период, предшествовавший коллективизации. При этом авторами отмечается коренной слом домостроительных традиций на рубеже 1920–1930-х годов прошлого века, однако вопросы дальнейшего функционирования элементов удмуртского двора, трансформации типов усадебной планировки, сложившихся в условиях традиционного хозяйственно-бытового уклада, внедрения инновационных для того или иного времени строительных материалов остаются недостаточно изученными.

Целью настоящей статьи является аналитическое описание типичных ситуаций посттрадиционного развития домостроительной культуры и практического решения организации современного усадебного пространства у удмуртов. В силу сложности охвата всех существующих сегодня вариантов планировочных решений, их зависимости от социально-экономических условий конкретных населенных пунктов, культурных предпочтений и потребностей их жителей в основу представленного предварительного анализа положен разбор нескольких примеров, которые отражают основные тенденции. В статье будут рассмотрены общие вопросы развития технологий частного домостроения, наблюдаемая динамика в планировке приусадебной территории, а также планировочные изменения в составе и характеристиках современных жилых и хозяйственных помещений.

Помимо содержащихся в упомянутых выше исследованиях сведений, источником для настоящей работы стали полевые материалы автора (глубинные и структурированные интервью, фото- и видеоматериалы, графические результаты натуральных наблюдений), собранные весной-летом 2018 года в деревнях Сундур и Сеп Игринского района, которые условно представляют этнографическую группу северных удмуртов, и в деревнях Каменное

(удм. *Изгурт*) Завьяловского и Карамас-Пельга (удм. *Уддяди*) Киясовского районов Удмуртии, отражающих культурный комплекс южных удмуртов. Выбор именно этих поселений обусловлен еще и тем обстоятельством, что именно там на протяжении последних 15 лет автору довелось регулярно бывать и наблюдать описываемые ниже процессы воочию.

Закат «деревянной цивилизации»

Литературные и экспедиционные данные подтверждают, что факторами, определяющими выбор строительных материалов и планировку усадебных строений, для удмуртов всегда оставались доступность, функциональность и технологичность. Немалую роль при этом играли традиции, выразившие даже с учетом локальных вариантов типичность конструктивных и планировочных решений при схожести хозяйственно-культурного типа и этнопсихологических стереотипов.

Дерево на протяжении многих столетий было практически единственным строительным материалом у населения Приуралья. Конструкционные свойства древесины, постепенно усложнявшаяся технология ее обработки, межкультурное взаимодействие различных этнических традиций создавали условия для выработки оптимальных строительных приемов, формировали образцы и примеры возведения деревянных построек, сохранявшиеся в традиционной культуре в течение длительного времени. Исторически зафиксированная типология традиционных деревянных жилых построек на Русском Севере во многом сложилась в результате длительного сотворчества и адаптации к среде живущих здесь автохтонных и некоренных народов.

Любопытные наблюдения о принципах и параметрах возведения удмуртами деревянных построек в условиях традиционного общества можно обнаружить в диссертации Е. В. Овчинниковой. По мысли автора, в культуре народов лесной зоны складывается специфический набор характеристик и особенностей сооружения отдельных деревянных строений, усадеб и организации поселений в целом. Формообразование этнических деревянных конструкций

отражает конструктивно-технологические особенности строительства и носит модульный характер, обусловленный средой обитания, образом жизни и религиозными воззрениями этноса. Основу удмуртской строительной культуры составляет так называемый «срубный модуль», базирующийся на антропометрических размерах человеческого тела (Овчинникова 2012: 7). Очевидно, что этот сформировавшийся в удмуртской культуре «срубный модуль» исходил из свойств самой древесины и комплекса навыков, умений и представлений, связанных с процессами опредмечивания и своеобразной доместикации дерева.

Сегодня выбор материала и технологий для строительства нового дома обусловлен, с одной стороны, уже упомянутыми соображениями практичности и долговечности, актуальными потребностями в расширении и индивидуализации жилого пространства, с другой – имеющимися ресурсами, знаниями и возможностями использования новых материалов.

Сегодня удмуртский мир быстро утрачивает признаки «деревянной цивилизации» (Владыкин 2012: 36), дерево повсеместно заменяется на более долговечные материалы. Более того, оно начинает приобретать репутацию труднодоступного и малотехнологичного сырья. Дело в том, что лесные угодья, пригодные для заготовки деловой древесины, находятся в долгосрочной аренде у лесопромышленников, реализующих пиломатериалы через существующие торговые сети, и недоступны для рядовых потребителей. Кроме того, качество древесины, степень ее поражения лесными вредителями и микроорганизмами зачастую делают дерево малопригодным для строительства, в результате люди выбирают более доступные и практичные керамические материалы (ПМА 2018. В. Н. Тукаев, деревня Карамас-Пельга, Киясовский район, Удмуртия).

Интенсивное жилое строительство в современной удмуртской деревне происходит большей частью силами владельцев участков и при минимальном участии лиц, ответственных за архитектурный облик поселений. Хозяин участка зачастую выступает и проектировщиком, и прорабом стройки, руководствуясь собственными эстетическими представлениями и потребностями

семьи в комфортном, не уступающем городским стандартам жилом помещении. Поэтому многие старинные удмуртские деревни постепенно утрачивают свой исторический облик. На их улицах нередко можно встретить новые дома, несоразмерные масштабам самой улицы, и дисгармоничные по своему внешнему оформлению, что отмечалось на рубеже 1980–1990-х годов в работах Георгия Шкляева (Шкляев 1993: 120).

Другим признаком модернизационной трансформации этого компонента удмуртской этнокультуры можно считать постепенную утрату технологических навыков обработки древесины, составлявших основу традиционного первичного производства. Каменное (кирпичное и блочное) домостроительство возобладало над деревянным при возведении нового жилья. Умение строить и мастерить из дерева превращается из повсеместного и неразрывно связанного в традиционном обществе с социализацией юношей занятия в редкое нишевое ремесло. Кадровые проблемы со специалистами, способными воссоздать или реставрировать деревянные постройки и изделия по традиционным приемам, испытывают даже специализированные учреждения культуры, в частности архитектурно-этнографический музей-заповедник «Лудорвай», миссией которого является сохранение памятников народной архитектуры (устное сообщение директора музея Т. Г. Шкляевой, 18.07.2017).

По имеющимся наблюдениям, подавляющее большинство мальчиков-подростков в удмуртских семьях не обучаются традиционным приемам заготовки и обработки дерева как конструкционного материала уже в силу его убывающей востребованности (ПМА 2018. В. Н. Тукаев, деревня Карамас-Пельга, Киясовский район, Удмуртия). Набор инструментов, которыми овладевают сельские юноши, помогая старшим родственникам, как правило, ограничивается современными электроинструментами.

Среди упомянутой литературы по удмуртскому народному зодчеству лишь в обстоятельной статье Евгения Шумилова обращено внимание на срок существования деревянных построек. Понятно, что жизненный цикл строения напрямую связан с возможностью его реновации или реконструкции. У каждого здания



Фото 1. «Липетные» (с крышей) ворота на улице Центральной в деревне Каменное, Завьяловский район, Удмуртия, 2018. Фото автора статьи

в составе традиционного удмуртского двора существовал свой срок обновления. Жизненный цикл постройки определяют цель и условия ее использования, материал изготовления, трудоемкость внесения изменений или ремонта. Хозяйственные подсобные помещения – сараи, навесы, хлева латались и подновлялись практически ежегодно, баня могла перестраиваться раз в 12–15 лет, деревянный дом был рассчитан на жизнь в нем одного поколения, неотопливаемый амбар-кенос мог пережить на усадьбе 2–3 поколения основного жилища – корка.

Вместе с тем, большинство информантов с трудом могут точно датировать наиболее старые постройки на своем дворе. Время их возведения в лучшем случае привязывается к личности создателя строения и отсчитывается поколениями хозяев. Представления о практическом назначении построек в системе ценностей современных удмуртов-сельчан мало отличаются от аналогичных взглядов удмуртов, живших согласно обычаям традиционного общества. Предположительно можно отметить лишь более

осторожное отношение к сооружениям, обладающим неким сакральным смыслом или магическими свойствами. Именно этим объясняется сохранение остатков сруба древней Великой куалы (*Быдӓым куала*) в деревне Кузебаево Алнашского района после возведения на ее месте нового здания (ПМА 2017. Ю. Н. Прокопьев, 1969 г. р., деревня Кузебаево, Алнашский район, Удмуртия) или старинных ворот, оформляющих вход во внутренний двор значительно реконструированных удмуртских усадеб в деревне Каменное. Здесь эти так называемые «*липетные*» (с крышей) двух- или трехстворчатые ворота украшаются резными элементами, среди которых выделяется ажурная, украшенная пропиленной резьбой доска над входной створкой, не имеющая аналогов в целой деревне (фото 1).

Процесс замещения древесины на керамический домостроительный материал в различных населенных пунктах протекает по-разному и зависит от таких факторов, как общее социально-экономическое положение и благосостояние населения, доступность места производства или продажи новых строительных материалов, возможность получить консультации или нанять строительную бригаду, умеющую строить из кирпича или блоков. Например, в ходе натурных исследований улицы Центральная (удм. *Тупал*, букв. 'по ту сторону (реки)') в деревне Каменное Завьяловского района, находящейся в 10 километрах от Ижевска, установлено, что весь существующий жилой фонд здесь за последние полвека был обновлен практически полностью. В 34 домохозяйствах сохранилось несколько старинных деревянных жилых строений, но они уже практически не используются для жилья. На этой улице расположены и самые первые в населенном пункте каменные дома из оштукатуренного снаружи вспененного бетона (пеноблоков), построенные в середине 1970-х годов (фото 2).

В 1980-е годы наиболее популярным материалом для строительства стал керамический и силикатный кирпич, при этом строители при возведении дома повторяли в кладке кирпичей красного и белого цветов некоторые декоративные приемы деревянного домостроительства (оформление «наличников», углов дома). Эти декоративные приемы, использованные какой-либо



Фото 2. Первый каменный дом в деревне Каменное, Завьяловский район, Удмуртия, 2018. Фото автора статьи

наемной бригадой, впоследствии воспроизводились уже местными мастерами, и в деревне можно увидеть несколько сходным образом декорированных домов (фото 3–4). На соседней улице можно встретить кирпичные и оштукатуренные блочные дома, где ложные наличники нарисованы краской по поверхности стены.

В эти же годы модным стало зашивание бревенчатых стен тонкой деревянной крашеной доской – вагонкой (фото 5). Новых деревянных домов на этой улице уже нет; из других деревянных сооружений заслуживают внимания специально построенный в 1970-е годы гараж, по архитектурному решению напоминающий двухэтажный кенос с галереей (фото 6), и уже упомянутые старинные ворота.

В настоящее время преобладающим материалом для нового жилого строительства являются кирпич и различные виды керамических и бетонных блоков. У старых деревянных построек



Фото 3. Декор фасада кирпичного дома, деревня Каменное, Завьяловский район, Удмуртия, 2018. Фото автора статьи



Фото 4. Декор фасада кирпичного дома, деревня Каменное, Завьяловский район, Удмуртия, 2018. Фото автора статьи



Фото 5. Дом, декорированный крашеной доской – вагонкой, деревня Каменное, Завьяловский район, Удмуртия, 2018. Фото автора статьи



Фото 6. Гараж 1970-х годов, деревня Каменное, Завьяловский район, Удмуртия, 2018. Фото автора статьи



Фото 7. Деревянный дом, отремонтированный с помощью современных материалов, деревня Каменное, Завьяловский район, Удмуртия, 2018.

Фото автора статьи

модернизируется внешний вид – фасады утепляются минеральной ватой и зашиваются пластиковым сайдингом, деревянные оконные рамы заменяются стеклопакетами (при этом хозяева обычно избавляются от прежнего деревянного декора – наличников), кровлю из волнистого шифера перестилают цветным металлическим профнастилом или другими синтетическими материалами (фото 7). Повсеместность подобной реновации сельских жилых домов практически нивелирует их своеобразие.

Метаморфозы: планировка усадьбы

Что касается степени сохранности планировочной структуры традиционной удмуртской усадьбы, то здесь имеет смысл обратиться к недостаточно оцененным этнографами, изучающими традиционные поселения и жилище удмуртов, материалам

комплексной историко-архитектурной экспедиции, проводившейся в 1985–1989 годах специалистами всесоюзного объединения «Союзреставрация» совместно с сотрудниками Удмуртского республиканского краеведческого музея. Участникам экспедиции удалось обследовать около ста сел и деревень Удмуртии на предмет выявления целостных по своему составу дворовых усадеб, пригодных в перспективе для перемещения на территорию уже упоминавшегося музея-заповедника «Лудорвай». Согласно результатам рекогносцировочных поездок выяснилось, что почти все сохранившиеся в республике крестьянские усадьбы, построенные до коллективизации, перестроены в планировочном отношении в период, когда в ходе социально-экономических преобразований были сокращены земельные наделы и число надворных построек в индивидуальных хозяйствах. Второй этап массовой перестройки жилищ в советский период начался в 1950–1960-е годы и был связан с процессами укрупнения поселений. Фактически он уже не прекращался и заметно ускорился в постсоветский период.

Согласно выводам экспедиции, уже на рубеже 1980–1990-х годов в республике практически не осталось усадеб, представлявших интерес для музеев. Очевидно, указанный временной период можно считать своеобразным рубежом, после которого в удмуртской деревне начались кардинальные изменения в градостроительной сфере, ведущими ориентирами которых стали отказ от диктуемых традиционными хозяйственно-культурными потребностями планировочных и строительных решений, что в конечном итоге привело к усилению индивидуализации жилищного строительства на селе.

Агнеса Пинт выделяла два типа расположения построек на удмуртском дворе, из которых более распространенным называла четырехугольный закрытый двор, а более старым – тип, который «имеет в середине корку или кенос, остальные строения сгруппированы вокруг них без всякого плана» (Пинт 1931: 77). В современных удмуртских деревнях можно видеть стремительное возвращение этого более архаичного типа, вызванное потребностью обновления и расширения жилых помещений при ограниченности земельных ресурсов для нового строительства.

При выборе планировочного решения возможность обновления жилого фонда в существующих территориальных условиях становится определяющей, в связи с чем в настоящее время сложно говорить о типичных вариантах планировки. В пределах территории усадьбы планировка вновь возвращается к гнездовому принципу, где надворные постройки порой хаотично группируются относительно месторасположения нового дома. Вместе с тем традиционный удмуртский крестьянский двор предполагал наличие целого ряда усадебных строений, имевших жилое и подсобное назначение и напрямую связанных с составом и структурой семьи и ее хозяйственного комплекса. Помимо избы *корка* функцию летнего жилища имел амбар-клеть *кенос*, служивший также местом хранения одежды и продовольствия. Кроме того, в составе удмуртской усадьбы выделялись постройка, использовавшаяся в качестве летней кухни и семейного святилища *куа/куала*, а также хозяйственные амбары и места содержания домашнего скота. Баня имела характер общественной постройки, которая обслуживала несколько семей и располагалась вне пределов двора, ближе к водным источникам, что объяснялось необходимостью соблюдения противопожарных норм.

Метаморфозы: жилая изба *корка*

На протяжении последнего столетия прослеживается тенденция укрепления позиций зимнего дома *корка* в качестве основного и многофункционального строения на удмуртском дворе. Помимо очевидных функций главного отапливаемого жилого помещения и места приготовления пищи, *корка* приняла также функции постоянного летнего жилища и сакрального центра православных удмуртов, поскольку в красном углу дома располагалась божница. Религиозная значимость переднего угла жилой избы с исчезновением семейных *куала* росла и у некрещеных удмуртов Закамья (Садиков 2001: 83).

С повышением уровня жизни на селе меняются и потребности населения. Новое строительство и реконструкция старого жилья преследует цель увеличения жилой площади, индивидуализации

жилого пространства для всех членов семьи (при общем уменьшении ее численности). Причем в уже существующих домах жилая площадь растет как за счет теплых пристроев, так и за счет разбираемых русских печей в ходе газификации населенных пунктов. Уровень газификации Удмуртии превышает общероссийские показатели и в 2017 году в сельской местности достиг 64%, соответственно растет число домов, в которых отсутствуют традиционные печи.

Решению о разборе печи в доме безусловно предшествует тенденция изменения пищевых привычек в семье. Традиционный удмуртский дом немислим без еженедельного приготовлениястряпни – *табаней, перепечей, шанег* и т. п. Как правило, эти блюда хозяйки пекли каждые выходные дни, о чем говорят многие информанты. В качестве не частого и альтернативного решения можно встретить перестроенные в кухнях печи, ориентированные только на приготовление пищи без функции отопления помещений, или устройство печи вне жилья – во дворе, в беседке, в летнем доме. В ином случае традиционные блюда удмуртской кухни готовятся в духовом шкафу стандартных кухонных плит. В отдельных семьях пытаются печь *табани* на газовой плите, однако добиться аутентичности этого блюда в таком случае невозможно.

Пример перепланировки дома-*корка* после газификации представлен на рисунках 1 и 2. Этот дом был построен в деревне Карамас-Пельга в 1999 году, когда в нем жили три поколения семьи из четырех человек – две пожилые сестры, дочь и внук одной из них. В настоящее время старшие женщины умерли, и там проживают повзрослевший внук с женой и двумя сыновьями-школьниками. Это, конечно, не первый дом в этой семье, предыдущее их жилище послевоенной постройки было расположено на той же улице. Дом с надворными постройками был замечательным примером удмуртской усадьбы, построенной еще в традиционной манере с П-образным закрытым двором, который образовывали дом-*корка* с сенями и клетью, одноэтажный *кенос*, маленький дом-мастерская хозяйки-ткачихи, хлев и навес для хозяйственных нужд и содержания скота и птицы. Баня располагалась за двором и огородами, в некотором отдалении от усадьбы (ПМА 2018.



Рисунок 1.
Традиционная
планировка жилого
дома в деревне
Карамас-Пельга,
Киясовский район,
Удмуртия, 1999.
Рисунок автора
статьи

А. В. Мазитов, 1982 г. р., деревня Карамас-Пельга, Киясовский район, Удмуртия). Фотоизображения этого подворья даже послужили иллюстрациями для вышедшего в 1988 году альбома Константина Климова «Удмуртское народное искусство» (см. Климов 1988: 30–31, 35). В 2010 году дом был продан и впоследствии подвергся изменениям как в интерьере, так и в составе надворных построек: были снесены *кенос* и деревянные ворота, на их месте сооружены гараж из стальных листов, баня и обычные распашные ворота без крыши с забором из цветного профнастила; сруб ткацкой мастерской перемещен в другое место и приспособлен под хлев; старая баня за огородами снесена и распилена на дрова.

Первоначально дом 1999 года постройки состоял из двух основных частей – деревянный сруб, служивший жилым помещением с небольшой отопительной печью и пристрой из силикатного кирпича, где располагались прихожая и кухонное помещение с русской печью (рисунок 1). Деревянная часть с печью и рядом шкафов (мебельной «стенкой») условно делилась на гостиную и спальную зоны. Из коммуникаций в доме был только водопровод; туалет располагался на улице, пищу готовили на плите, газ для которой доставлялся в баллонах.

В настоящее время дом газифицирован, в кухне появилась современная газовая плита с духовым шкафом и стиральная машина.

Рисунок 2.
Модернизация
планировки жилого
дома в деревне
Карамас-Пельга,
Киясовский район,
Удмуртия, 2018.
Рисунок автора
статьи



Кухонная зона и часть прихожей огорожены перегородками, в закрытом помещении оборудован туалет с подведенной канализацией. В жилой части выделены две комнаты-спальни – родительская и детская (рисунок 2).

Создание условий для более комфортного проживания и обособления личного пространства всех членов семьи в жилых постройках более позднего времени во многих удмуртских деревнях также достигается за счет повышения этажности, когда на втором этаже обустраивается ряд спален, объединенных общим пространством семейной гостиной, где вечерами вся семья проводит досуг.

Метаморфозы: надворные постройки

Летняя клеть – *кенос*, или *чум*, по мнению ряда исследователей, является одной из наиболее древних по происхождению построек на удмуртском дворе, отчасти отражающей специфические особенности этнического жизненного уклада. Длительное, вплоть до современности, бытование *кеносов* свидетельствует об их функциональности в качестве складского помещения, даже если в них хранится уже давно неиспользуемое имущество, которое просто «выбросить жалко».

Амбары в современных условиях практически исчерпали свою функцию летнего жилища, уступив эту роль современным более просторным жилым домам и пристроенным к ним неотапливаемым верандам. Вместе с тем любопытны случаи не просто сохранения амбаров в составе современного крестьянского двора, но и их приспособления для повседневных нужд. Как правило, в современной деревне *кеносы* продолжают выполнять функцию места хранения одежды и других малоиспользуемых вещей, летних спален, особенно для гостей. В северных районах зафиксированы случаи перепрофилирования амбаров под гаражи (если *кенос* расположен параллельно дому и торцевой стеной выходит на улицу), летних веранд для семейного отдыха и сушки белья. Интересны примеры встраивания клеток в дощатые веранды, закрывающие амбары от осадков и сохраняющие их функциональное использование.

Несколько подобных примеров можно наблюдать в деревнях Сундур и Сеп. В целом, в деревне Сеп, где проживает около 400 человек, осталось не более десятка *кеносов*. Представленный на рисунке *кенос* был перевезен из соседней, ныне не существующей деревни Лужаны. Амбар двухэтажный, соответственно двухкамерный, соединен с домом закрытой двухуровневой галереей, объединенной с сенями. Амбар первоначально стоял на месте старого дома, но в связи с необходимостью постройки на его месте нового, более просторного жилого строения, *кенос* был переставлен. Безусловно, его нынешнее расположение – по диагонали в шахматном порядке к дому – нетривиально для удмуртской усадьбы, но в данном случае оно своеобразно помещает *кенос* в центр всей усадьбы, организует пространство переднего и украшенного цветниками двора, отгораживая его от заднего, скотного. При этом с северной уличной стороны *кенос* со второго этажа дополнен открытой галереей на манер городских, обращенных во двор балконов (фото 8; рисунок 3).

Кенос как наиболее архаичная постройка в этой усадьбе обладает особым ценностным статусом, базирующемся на приверженности семьи традиционным бытовым устоям (ПМА 2018. Г. А. Шкляев, 1957 г. р., деревня Сеп, Игринский район, Удмуртия). Однако в целом большинство информантов скептически смотрит на дальней-



Фото 8. Амбар (кенос)
в деревне Сеп, Игринский
район, Удмуртия, 2018.
Фото автора статьи

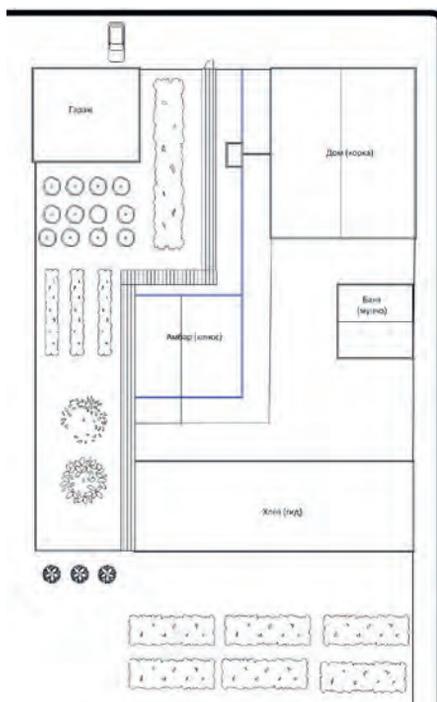


Рисунок 3. Планировка
крестьянской усадьбы
в деревне Сеп, Игринский
район, Удмуртия, 2018.
Рисунок автора статьи

шее сохранение *кеносов* в составе усадеб: практически все считают их изжившим свой век строением. Лишь малая доля сторонников сохранения *кеносов* высказывалась о «вторичном», престижно-знаковом и символическом смысле использования старинных амбаров.

Другим многофункциональным строением в составе удмуртской усадьбы была *куа/куала*. В настоящее время эта еще более древняя, чем *кенос* постройка практически исчезла с удмуртских подворий. Ее сакральная функция нивелировалась под влиянием православия и официального советского атеизма. Роль летних кухонь ныне могут играть современные беседки или специально приспособленные для летнего времяпрепровождения домики на территории усадьбы.

Хозяйственные постройки – овины и гумна – исчезли еще в 1930-е годы, помещения для скота в годы коллективизации значительно сократились в силу обобществления домашних животных. Однако в 1990-е годы в условиях экономической либерализации в крестьянских хозяйствах увеличилось поголовье выращиваемого скота, в индивидуальных хозяйствах появились значительные по размеру хлева (Садиков 2001: 78), объединявшиеся с другими подсобными надворными постройками на уровне двух этажей (хлев и сеновал) под единую односкатную крышу. Вместе с тем эта тенденция, очевидно, имеет временный характер: в последние годы в Удмуртии наблюдается снижение поголовья скота, выращиваемого в крестьянских индивидуальных хозяйствах.

Наряду с потерями в современном удмуртском усадебном хозяйстве можно наблюдать и приобретения. Во-первых, в пространство каждого двора сегодня входит баня, которая конструктивно отличается от аналогичных построек прошлого. Раритетом стали бани по-черному, им на смену пришли бани по-белому, которые повсеместно оснащаются чугунными или стальными печами с закрытой каменкой. Такие бани более безопасны, и нередко их сооружают под одной крышей с домом или соединяют крытым коридором.

Другим важным нововведением стали гаражи для личного автотранспорта, в том числе и для нередкой сейчас в деревне рабочей спецтехники – тракторов, полноприводных фургон и

минивэнов (чаще всего производства Ульяновского автомобильного завода). Владельцы автомобилей предусматривают в структуре двора и места для стоянок и площадок для ремонта транспорта. Наиболее ранние гаражные постройки оформлялись в стилистике жилых домов – обшивались доской, украшались узорами в кирпичной кладке. Современные гаражи оборудуются отопляющими их устройствами и металлическими воротами самой различной конструкции от распашных до рулонных.

Заключение

Социально-экономические реалии последних десятилетий – урбанизация и сокращение ареала сельского образа жизни, появление новых строительных материалов и своеобразной архитектурной моды, газификация, распространение индивидуального автотранспорта, сокращение поголовья домашнего скота и т. п. ускорили темпы обновления жилого фонда удмуртской деревни, привели к значительному сокращению доли деревянных построек в составе сельской усадьбы, существенно повлияли на сдвиги в сторону большей вариативности планировок жилого пространства – дома и двора.

В контексте сохранения традиционных образцов народной архитектуры следует отметить 35-летнюю работу республиканского архитектурно-этнографического музея-заповедника под открытым небом «Лудорвай». Открытие подобного музея, спроектированного с участием московских специалистов, отразило назревшую в национальном и научном сообществе потребность в музеефикации традиционных для различных территориальных групп удмуртов типов сельских усадеб. В настоящее время именно перевезенные и воссозданные на территории музея-заповедника усадьбы и отдельные их элементы воспринимаются посетителями как сохраненные образцы деревянного зодчества, воспроизводящие наиболее типичные черты удмуртского традиционного домостроительства. Среди посетителей музея уже нередки гости из удмуртской глубинки, для которых музейные экспонаты и объекты – давно и безвозвратно ушедшая архаика.

Выводы этнографов и архитекторов о практически полном исчезновении усадеб, которые были характерны для традиционного удмуртского общества в период, предшествовавший коллективизации, можно подкрепить констатацией изменений в структуре потребностей и общих жизненных установок современных сельских удмуртов. Изменения домостроительной культуры отражают процессы модернизации удмуртского общества, подтверждают оптимистичные прогнозы об успешности адаптации сельского сообщества к стремительно преобразующимся социально-экономическим условиям и политическим реалиям России. Вместе с тем обозначенные культурные трансформации сопровождаются тенденцией к унификации внешнего облика удмуртских деревень, что угрожает им потерей градостроительной и этнической специфики. Учитывая роль и место деревни и сельского образа жизни в поддержании удмуртской этнической идентичности, нельзя не указать на необходимость генерирования новых этнических смыслов.

Литература

- Владыкин 2012 = Vladykin, Vladimir. *Istoricheskaya dinamika etnokul'tury udmurtskogo naroda*. Zagrebin, A. E. (ed.). *Udmurtskaya Respublika: Istoriko-etnograficheskie ocherki*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN, 36–39. [Владыкин, Владимир. Историческая динамика этнокультуры удмуртского народа. Загребин, А. Е. (ред.). *Удмуртская Республика: Историко-этнографические очерки*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 36–39].
- Загребин 1999 = Zagrebin, Aleksey. *Finny ob udmurtakh: Finskie issledovateli etnografii udmurtov XIX – pervoy poloviny XX v.* Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Загребин, Алексей. *Финны об удмуртах: Финские исследователи этнографии удмуртов XIX – первой половины XX в.* Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].
- Климов 1988 = Klimov, Konstantin. *Udmurtskoe narodnoe iskusstvo*. Izhevsk: Udmurtiya. [Климов, Константин. *Удмуртское народное искусство*. Ижевск: Удмуртия].
- Кошаев 2001 = Koshayev, Vladimir. *Traditsionnoe zhilishche narodov Zapadnogo Priural'ya: Kul'turogenез. Klassifikatsiya. Iskusstvo*. Izhevsk: Udmurtskiy universitet. [Кошаев, Владимир. *Традиционное жилище народов Западного Приуралья: Культурогенез. Классификация. Искусство*. Ижевск: Удмуртский университет].

- уралья: Культурогенез. Классификация. Искусство. Ижевск: Удмуртский университет].
- Миллер 1791 = Müller, Gerhard Friedrich. *Opisanie zhivushchikh v Kazanskoj gubernii yazycheskikh narodov, yako to cheremis, chuvash i votyakov*. Sankt-Peterburg: Imperatorskaya akademiya nauk. [Миллер, Герхард Фридрих. *Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков*. Санкт-Петербург: Императорская академия наук].
- Овчинникова 2012 = Ovchinnikova, Elena. *Derevyannye stroeniya udmurtov i komi v kontekste etnicheskikh osobennostey zhiloy sredy: Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni kandidata iskusstvovedeniya*. Saransk: Mordovskiy gosudarstvennyy universitet imeni N. P. Ogareva. [Овчинникова, Елена. *Деревянные строения удмуртов и коми в контексте этнических особенностей жилой среды: Диссертация на соискание ученой степени кандидата искусствоведения*. Саранск: Мордовский государственный университет имени Н. П. Огарева].
- Петерсон 1981 = Peterson, Aleksey. O nekotorykh obshchikh chertakh razvitiya krest'yanskogo zhilishcha komi i udmurtov. Khristolyubova, L. S. (ed.). *Sel'skie poseleniya Udmurtii v XIX–XX vv.: Sbornik statey*. Izhevsk: Nauchno-issledovatel'skiy institut pri Sovete Ministrov Udmurtskoj ASSR, 44–56. [Петерсон, Алексей. О некоторых общих чертах развития крестьянского жилища коми и удмуртов. Христолюбова, Л. С. (ред.). *Сельские поселения Удмуртии в XIX–XX вв.: Сборник статей*. Ижевск: Научно-исследовательский институт при Совете Министров Удмуртской АССР, 44–56].
- Пинт 1931 = Pint, Agnesa. K istorii udmurtskogo zhilishcha. *Na udmurtskie teme (Sbornik statey)*. Moscow: Tsentral'noe izdatel'stvo narodov SSSR, 76–98 (= Uchenye zapiski nauchno-issledovatel'skogo Instituta narodov Sovetskogo Vostoka pri TsIK SSSR. Vol. II). [Пинт, Агнеса. К истории удмуртского жилища. *На удмуртские темы (Сборник статей)*. Москва: Центральное издательство народов СССР, 76–98 (= Ученые записки научно-исследовательского Института народов Советского Востока при ЦИК СССР. Вып. II)].
- Садиков 2001 = Sadikov, Ranus. *Poseleniya i zhilishcha zakamskikh udmurtov (material'nyu i dukhovnyu aspekty)*. Ufa: Gilem. [Садиков, Ранус. *Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты)*. Уфа: Гилем].
- Шкляев 1978 = Shklyaev, Georgiy. K izucheniyu krest'yanskogo zhilishcha i poseleniy udmurtov (konets XIX – nachalo XX vv.). Khristolyubova, L. S. (ed.). *Etnokul'turnye protsessy v Udmurtii*. Izhevsk: Nauchno-issledovatel'skiy institut pri Sovete Ministrov Udmurtskoj ASSR, 37–52. [Шкляев, Георгий. К изучению крестьянского жилища и поселений удмуртов (конец XIX – начало XX вв.). Христолюбова, Л. С. (ред.). *Этнокультурные процессы в Удмуртии*. Ижевск: Научно-исследовательский институт при Совете Министров Удмуртской АССР, 37–52].

- Шкляев 1991 = Shklyayev, Georgiy. Traditsii i innovatsii v udmurtskom zhilishche. Nikitina, G. A. (red.). *Khozyaystvo i material'naya kul'tura udmurtov v XIX–XX vekakh: Sbornik statey*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UO AN SSSR, 99–117. [Шкляев, Георгий. Традиции и инновации в удмуртском жилище. Никитина, Г. А. (ред.). *Хозяйство и материальная культура удмуртов в XIX–XX веках: Сборник статей*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УО АН СССР, 99–117].
- Шкляев 1993 = Shklyayev, Georgiy. Poseleniya i zhilishcha. Pimenov, V. V. (ed.). *Udmurty: istoriko-etnograficheskie ocherki*. Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN, 104–124. [Шкляев, Георгий. Поселения и жилища. Пименов, В. В. (ред.). *Удмурты: историко-этнографические очерки*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 104–124].
- Шумилов 1975 = Shumilov, Evgeniy. Arkhitektura udmurtskoy krest'yanskoй usad'by. Golubkov, A. N. (ed.). *Iskusstvo Udmurtii: Sbornik statey*. Vol. 1. Izhevsk: Udmurtskiy nauchno-issledovatel'skiy institut istorii, ekonomiki, literatury i yazyka, 215–245. [Шумилов, Евгений. Архитектура удмуртской крестьянской усадьбы. Голубков, А. Н. (ред.). *Искусство Удмуртии: Сборник статей*. Вып. 1. Ижевск: Удмуртский научно-исследовательский институт истории, экономики, литературы и языка, 215–245].
- Шургин 1992 = Shurgin, Igor'. Formirovanie krest'yanskoй usad'by udmurtov v kontse XIX – nachale XX vv. Khalpakhch'yan, O. Kh. (ed.). *Arkhitekturnoe nasledstvo*. Vol. 39. Moscow: Architectura, 189–197. [Шургин, Игорь. Формирование крестьянской усадьбы удмуртов в конце XIX – начале XX вв. Халпахчян, О. Х. (ред.). *Архитектурное наследство*. Вып. 39. Москва: Architectura, 189–197].

SUMMARY

HOMESTEADS IN UDMURT VILLAGES: CURRENT TRENDS IN HOUSE-BUILDING AND LAYOUT

Yury Perevozchikov

Candidate of Historical Sciences,
Assistant Professor, Department of the History of Udmurtia,
Archaeology and Ethnology, Udmurt State University
gudyri@mail.ru

Keywords: folk architecture, homestead layout, modern residential building, culture transformation, Udmurt

The article deals with trends observed today in the house-building and design of village homes of the Udmurt. The paper is based on the author's field research data and his analysis of publications characterising the transformation of the peasant homestead over recent decades.

Traditionally, the Udmurt peasant's homestead was expected to comprise a fairly large number of structures, both residential and auxiliary, which were directly linked to the composition and structure of the family and its household complex.

Apart from residential buildings – the *korka* (house) and the *kenos* (summer shed) which also served as clothes and food storage – the Udmurt homestead comprised a special structure, the *kuala*, which performed the functions of a family sanctuary and summer kitchen, and such farm structures as barns and animal sheds. The steam bath, as a rule, was a public structure used by a number of households and located outside the homestead, close to a source of water.

The article, using a number of cases in villages representing the northern and southern Udmurt ethnographic groups, analyses the nature and causes of changes taking place in the house-building culture of today's Udmurts.

As noted in the paper, recent socio-economic processes – urbanisation and the contraction of space related to the rural way of life, the emergence of new construction materials and of a distinctive architectural fashion, the individualisation and secularisation of social relations, the increasing availability of natural gas and the proliferation of private vehicles, the decreasing of the domestic

animal population, etc. – have sped up the renewal of housing stock in Udmurt villages. This resulted in a significant reduction in the percentage of wooden structures in the village homestead, and considerably influenced home designs and the composition and structure of outbuildings (particularly, the *kuala* and the *kenos* have practically disappeared from the set of homestead buildings, while the steam bath and the garage have secured their place in it).

УДМУРТСКИЙ НАРОДНЫЙ КОСТЮМ И СОЗДАНИЕ ОДЕЖДЫ В ЭТНИЧЕСКОМ СТИЛЕ

Елена Попова

кандидат исторических наук,

старший научный сотрудник Отдела исторических исследований

Удмуртского института истории, языка и литературы

Удмуртского федерального исследовательского центра

Уральского отделения РАН

elypopova@yandex.ru

Аннотация: В статье рассматривается создание современной этнической одежды в удмуртском стиле. Это костюмы для театров и сцены, историческая реконструкция на основе археологических материалов и мифологии удмуртов, создание точных реплик народного костюма, моделирование современной функциональной одежды. Источниками исследования послужили показы коллекций, фольклорно-этнографические фестивали, ярмарки ремесел, выставки, странички мастеров в социальных сетях, интернет-магазины, использование одежды с этническими элементами на праздниках и в повседневной жизни. В последнее десятилетие наряду с созданием сценических и театрализованных вариантов более актуальным стало изготовление функциональной представительской, повседневной и праздничной одежды, где излишняя декоративность уходит на второй план, уступая место практичности. Современная массовая одежда (майки, футболки, кепки) с этническими элементами, текстами на удмуртском языке, как и изображения удмуртского костюма на сувенирах, становится формой популяризации удмуртской культуры.

Ключевые слова: этнический стиль, мода, удмуртская народная одежда, идентичность, народный костюм, дизайн одежды

Введение

Попытки создать современную одежду в этническом стиле по образцам народной встречались еще в первые десятилетия создания Удмуртской автономии. На первой и самой масштабной выставке удмуртского народного творчества в 1937 году было два предмета одежды, сшитых по новым эскизам. Это современная (по крою и фасону) мужская шелковая рубаша с вышивкой по груди и вороту, сделанной ведущими народными мастерицами того времени, и женское платье нового кроя на основе традиционного с вышитыми фрагментами по подолу, рукавам и на груди по мотивам северно-удмуртского орнамента. Оба этих современных для того времени образца были отобраны для участия на международной выставке в Париже (Выставка 1937: экспонаты 47, 48)¹.

Проектирование современной одежды в удмуртском стиле стало заметным явлением и началось в 1990-е годы. Оно связано с ростом национально-культурной активности удмуртов, восстановлением ремесел и созданием специальных центров и домов ремесел в республике, фольклорным и творческим движением. Многие участники удмуртских съездов, мероприятий и праздников стремились подчеркнуть собственную причастность к удмуртской культуре, одеваясь в национальные костюмы.

Если прежде удмуртские костюмы требовались ведущим музыкальным и театральным коллективам республики, над ними работали профессиональные художники, а их дизайн утверждался на художественных советах, то современное движением было совсем иным. Оно возникло как продукт коллективного энтузиазма предстатель разных творческих профессий. Толчком для работы с удмуртским костюмом и орнаментом также стали первые этно-футуристические фестивали художников Удмуртии, которые пытались переосмыслить этническое наследие в новых формах искусства. Работы современных дизайнеров еще не стали предметом постоянного исследовательского внимания, хотя им уже посвящен ряд статей (см. Байкова & Буянова & Пислегова 2012; Зыков & Сазыкина 2015; Попова 2018; Lekomtseva & Nikitina 2017 и др.). Намного больше о мастерах и их проектах рассказывается в местной прессе.

В настоящей статье рассматриваются отдельные заметные явления, связанные с созданием одежды в удмуртском стиле современными модельерами. Источником для анализа послужили наблюдения за использованием костюма или этнических элементов в повседневной одежде, во время праздников, модных показов, фольклорно-этнографических фестивалей, выставок. Материал был собран в группах мастеров в социальных сетях, а также на сайте Национального центра туризма и ремесел. Статья не претендует на полный и подробный анализ, моя главная задача – обозначить заметные проявления «удмуртского» в моделировании современной одежды.

Традиционный костюм – основа для современного творчества

Создание современной одежды в удмуртском стиле происходит одновременно с сохранением в быту народного костюма и современных вариантов традиционного в некоторых локальных ареалах, также изготовлением авторских вариантов для сцены. Не углубляясь в подробное описание, укажу, что в традиционной одежде удмуртов исследователи выделяют несколько костюмных комплексов. Это одежда северных удмуртов – нижнечепецкий (косинский и слободской вариант) и верхнечепецкий костюмный комплекс; одежда южных удмуртов – собственно южно-удмуртский костюмный комплекс, завятский, закамский, бавлинский; одежда центральных (срединных) удмуртов, шарканско-якшурбодьинский, калмезский и бесермянский костюмный комплекс (см. Белицер 1951; Косарева 2000; Крюкова 1973; Лебедева & Атаманов 1987; Лебедева 2008). В современном моделировании одежды встречаются все локальные костюмы.

Удмуртский народный костюм сохранился в разной степени: где-то он полностью или частично вышел из употребления или используется в праздничной и ритуальной сферах. Предметы одежды хранят как семейные реликвии, память о родных, в них выступают фольклорные коллективы. В некоторых деревнях южных и периферийно-южных групп удмуртов сохраняется женская и



Фото 1. Женщины в традиционной праздничной одежде в гостях. Южные удмурты, деревня Каменная, Завьяловский район, Удмуртия, 2014. Фото автора статьи

девичья праздничная одежда, встречаются полные комплекты или элементы ритуальной и обрядовой одежды у жрецов для молений (головной убор, камзол, пояс). Современный вариант удмуртского платья с передником шьют сами, их изготавливают деревенские швеи в районах, где в такой одежде по-прежнему ходят на праздники и в гости.

Удмуртский костюм (чаще женский) можно увидеть на участниках фольклорных коллективов. Это старинные костюмы и современные варианты традиционного или изготовленные на их основе сценические. С ростом фольклорного движения спрос на народный костюм увеличился. С этим связаны и некоторые проблемы в его использовании, на что обращали внимание искусствоведы: «<...> костюмы коллективов, позиционирующих себя как фольклорные, значительно отличаются даже в выступлениях участников одного коллектива. Многие костюмы этнографически недостоверны и несовершенны эстетически. Причина неразбор-



Фото 2. Женщины в современной удмуртской одежде своей местности на празднике в музее-заповеднике «Лудорвай». Южные удмурты, 2018. Фото автора статьи



Фото 3. Выставка и продажа удмуртских платьев, сшитых Татьяной Москвиной (село Малая Пурга) на фестивале в селе Бураново (Малопургинский район, Удмуртия), 2013. Фото автора статьи

чивости их создателей в источниках, начиная от следования аутентичной традиции и заканчивая самостоятельным творчеством – с типичными признаками любительства и непрофессионализма. Третья тенденция: коллективы, обладающие денежными средствами, привлекают дизайнеров, не умея разъяснить им специфические особенности и законы функционирования фольклора» (Ковычева 2012: 86–87).

Во второй половине XX века одежду на основе удмуртского народного костюма создавали для сцены, в том числе для самостоятельных коллективов при сельских и городских клубах, где были свои сценические критерии. По мнению исследователей, влияние таких стандартов и высокого авторитета ведущих коллективов на развитие любительского сценического костюма было и остается неоднозначным: «Не меньшая беда фольклорных коллективов – подражание знаменитым ансамблям советского времени, например, ансамблю „Италмас“, в репертуаре которых преобладают профессиональные обработки народных песен, а также песни-гимны. Костюмы для них чаще всего выполняли московские дизайнеры, знакомые с национальным костюмом только по книгам и преследующие цель создать сценическую, индивидуально-творческую версию с вольной трактовкой орнаментального и цветового решения как правом на авторское прочтение» (Ковычева 2012: 86–87).

На фестивалях народной культуры, на ежегодном республиканском удмуртском празднике Гербер одновременно можно увидеть все образцы удмуртской одежды – от традиционной до современной, ее авторские, а также современные сценические варианты разного типа, в том числе и такие, которые вызывают критику специалистов. В последние годы заметен отход от эталонов сцены, или усредненного удмуртского костюма, многие коллективы делают костюмы на основе своего местного или используют старые предметы одежды. Например, это можно наблюдать на фольклорных фестивалях «Высокий берег», «Окно в небо», «Гурт-fest», удмуртском республиканском празднике Гербер.

Создание современных форм традиционного народного костюма и авторской одежды в этническом стиле или с этническими

элементами развивалось в двух направлениях – это изготовление одежды для себя и для фольклорных коллективов. Многие для перехода от изготовления сценического костюма как реплики народного к шитью повседневной функциональной одежды сделали центры и дома ремесел Удмуртии (см. Байкова & Буянова & Пислегова 2012). Методическая работа с мастерами, как считают специалисты, стала основой для грамотного воссоздания народного костюма, и «народного костюма, адаптированного к современности» (Там же: 81). Это помогло за несколько лет значительно повысить уровень и качество его изготовления, подготовить местных мастеров, которые создают новые модели удмуртской одежды на основе традиционной.

Археологическое наследие, мифология и фольклор в моделировании одежды

Важные источники для проектирования одежды, аксессуаров и украшений в удмуртском стиле – археологическое наследие, космогонические мифы, символика, образы фольклора, отсылающие к ранней истории удмуртов. Это особенно заметно в костюмах клубов исторической реконструкции, театров костюма и этнотеатров, художественных и сценических проектах, элементах декора одежды.

Чаще всего создатели современной одежды вдохновляются памятниками чепецкой археологической культуры (IX–XIII века; бассейн реки Чепца на севере Удмуртии). Обращение к археологическому наследию мотивировано поиском исторических связей между культурой удмуртов и археологическими памятниками на территории их проживания. Реконструкция «древней» удмуртской одежды, создание авторских работ – это направление, в котором активно работают художники, этнотеатры, ювелиры, встречались эти темы и в проектах этнофутуристических фестивалей. Клубы исторической реконструкции, в отличие от художников и дизайнеров, стремятся к точному воспроизведению одежды, украшений, аксессуаров, оружия и технологий на основе материалов памятников археологии.

Такую одежду с элементами традиционного костюма и использованием удмуртских мифологических образов создают для туристических центров и музейных проектов. Например, это проекты музея-заповедника «Иднакар» и центра «Донды дор» (Край богатыря Донды), где в основе – предания об удмуртских богатырях Донды, Идна, Весья и Гурья (ДондыДор: <https://vk.com/dondydor>).

Археологическое наследие и космогонические мифы удмуртов и других финно-угорских народов активно используют ювелиры и дизайнеры. Они делают как точные реплики найденных на археологических памятниках украшений, так и предлагают их современное авторское прочтение. Одним из первых с этим наследием стал работать Павел Зорин из Отдела декоративно-прикладного искусства Глазовского краеведческого музея. Помимо упомянутых космогонических мифов мастер вдохновляется также пермским звериным стилем. Например, в подвеске «Кони» контурно изображены фигуры двух направленных друг к другу лошадей, опирающихся на ось мироздания – Древо Жизни. Четко вырисовываются фигуры животных, стоящих на задних копытах. Под копытами у них изображено водное пространство, что может ассоциироваться с названием реки в Удмуртии – Валощур (Вал – ‘лошадь, конь’; шур – ‘река’; устное сообщение Павла Зорина, 2020).

Если одни мастера делают точные реплики археологических украшений, то другие, которые не работают с металлом, воссоздают их из соломы, текстиля, войлока, дерева. Это популярные образы почитаемых животных, которые встречаются на археологических предметах и в мифологии (гусь, утка, медведь, лось). Мифология удмуртов и археологическое наследие играли заметную роль в моделировании одежды в 1990-е и начале 2000-х годов. Среди работ этого времени – коллекции преподавателя Удмуртского государственного университета, художника и дизайнера Людмилы Молчановой, созданные для кино и театра, в том числе фильма «Тень Алангасара», сюжет которого основывается на мифологии и средневековой истории удмуртов. По этим мотивам Молчанова создала коллекции «Культь коня в Прикамье» (2002), «Музъем-мумы» (Мать земля, 2001) и др.



Фото 4. Участники фестиваля в костюме по мотивам «древней» одежды удмуртов. Глазовский район, Удмуртия. Фестиваль «Гурт-fest» в музее-заповеднике «Лудорвай», 2017. Фото автора статьи



Фото 5. Подвеска «Кони», бронза. Мастер П. М. Зорин; Глазов, 2012. Фото автора статьи



Фото 6. Коллекции «Чильдэт» (Отражение), село Якшур Бодья.
 Автор дизайнер-модельер Валентина Силина. Фестиваль «Гурт-fest»
 в музее-заповеднике «Лудорвай», 2017. Фото автора статьи

В этом направлении работает и этнофутуристическое объединение «Тодьы юсь» (Белый лебедь; руководитель Татьяна Селиверстова, село Якшур-Бодья). Название коллекции, как и театра, отсылает к почитаемому удмуртами белому лебедю, в мифологии птица отождествляется с верховным божеством *Инмаром*. Тему финно-угорской и удмуртской мифологии и археологического наследия театр продолжил в новой коллекции «Чильдэт» (Отражение), где собраны образы женщин-богинь из народной мифологии. Головные уборы отсылают к конструкции женских уборов *айшон*, а силуэты одежды к платью и распашному кафтану *дэрэм*. Передники и нагрудники богато декорированы символами и сюжетами космогонических мифов. Единственный мужской костюм в коллекции связан с шаманом (богатырем), также популярным образом для мужских коллекций и перформансов финно-угорских художников. Коллекция яркая, полихромная, в ней применены разные технологии (роспись, крашение, валяние,



Фото 7. Коллекции «Чильдэт» (Отражение), вид сзади, село Якшур Бодья. Автор дизайнер-модельер Валентина Силина. Фестиваль «Гурт-fest» в музее-заповеднике «Лудорвай», 2017. Фото автора статьи

аппликация, шитье) и материалы (текстиль, войлок, дерево, глина; ПМА 2017). В 2017 году коллектив с этой коллекцией стал лучшим на IV Евразийском (XVII Международном) конкурсе высокой моды национального костюма «Этно-Эрато-2017» (Москва).

Художник-модельер и руководитель театра моды «Питыран» (Колесо) из поселка Игра Надежда Касаткина работает в стиле «удмуртское бохо» (Театр мод «Питыран». ВКонтакте: <https://vk.com/pityranlavka>; https://vorshud.unatlib.ru/index.php/Касаткина_Надежда_Витальевна#cite_note-kas-2). Коллекция «Музъем пужы» (Узоры земли) отсылает к космогоническим мифам о рождении жизни, говорит о единстве природы и человека, призывает к бережному отношению к природе. Работы с элементами народного орнамента созданы из натуральных материалов путем набойки цветов и листьев. Мужской костюм также косвенно отсылает к образу воина, шамана и средневековью (ПМА 2017). Коллекция «Музъем пужы» была показана на X Неделе моды Удмуртии «Экология. Чистота.



Фото 8. Коллекция «Музей пужы» (Узоры земли). Театр моды «Питыран» (Колесо), поселок Игра, Игринский Дом дружбы народов. Автор коллекции и руководитель театра Надежда Касаткина, 2017. Фото автора статьи



Фото 9. Коллекция «Муресазь» (Нагрудники). Автор коллекции Татьяна Алексеевна Маштакова (село Малая Пурга), 2017. Фото автора статьи

Мода. Перспектива» (Ижевск, 2017), где работа модельера была отмечена призовым местом (https://vorshud.unatlib.ru/index.php/Касаткина_Надежда_Витальевна#cite_note-kas-2).

Почитаемые животные, птицы и рыбы, солярная символика и мифология удмуртов есть и в коллекции праздничного платья «*Муресазь*» (Нагрудники) Татьяны Маштаковой (село Малая Пурга), выполненной в лоскутной технике. Мастер использует крой, цветовые, декоративные, конструктивные особенности женских нагрудников *муресазь*, *кабачи* северных и центральных удмуртов. У таких нагрудников всегда была сложная символика, равно как и социально-возрастные различия, богатый декор. И сегодня они востребованы многими современными мастерами.

Удмуртские мастера, увлекающиеся археологическим наследием, мифологией и фольклором удмуртов, обычно создают свои работы в театрах костюма и этнотеатрах при домах культуры, центрах ремесел, музеях (почти все такие театры находятся в сельской местности).

Моделирование функциональной одежды в этническом стиле

Важное изменение, произошедшее в последнее десятилетие, состоит в том, что модели одежды в этническом стиле постепенно отходят от избыточной театральности, делаются менее сценическими. Они все более функциональны, создаются повседневные и праздничные вещи. Театральность и сценичность остается в сфере художественных акций, современного искусства, или этно- и театров костюма. Среди авторов современной одежды – выпускники Института искусств и дизайна Удмуртского государственного университета, отделения декоративно-прикладного искусства Республиканского училища культуры, простые любители, мастера Национального центра туризма и ремесел, участники различных студий и художественных школ.

Первыми заметными работами стали коллекции студии молодежной этнической моды «Неофолк» (Ижевск, руководитель Л. Г. Розенфельд). Студия возникла в 2003 году на факультете удмуртской филологии Удмуртского государственного университета.



Фото 10. Коллекция Татьяны Москвиной (руководитель студии народной одежды «Дэрем»). Праздник в музее-заповеднике «Лудорвай», 2017. Фото автора статьи

Одежду в этническом стиле разрабатывали и шили студенты, они же сами ее демонстрировали. Это коллекции «Уйпал» (Север), «Айшет» (Фартук), «Такъя», «Палэзь» (Рябина), «Валенки». Хотя девушки шили для себя, они показали, что одежда в этническом стиле может быть современной и молодежной. В коллекции использовали удмуртский орнамент, привычные материалы (текстиль, войлок, шерсть), народные технологии шитья и вязание (студия молодежной этнической моды «Неофолк»: <http://finno-ugry.ru/interculture/projects/peofolk>).

Среди современных мастеров, которые стабильно и давно шьют одежду на основе традиционного кроя, – реставратор, швея, модельер, руководитель студии народной одежды «Дэрем» Татьяна Москвина (село Малая Пурга). Мастер организует фестиваль традиционного удмуртского костюма «Учке али дэремме!» (Посмотрите на мое платье!), собирает в селе Малая Пурга мастеров, которые продолжают шить современные варианты традиционного

Фото 11. Этнопевица Мария Корепанова в платье работы Полины Кубиста. Праздник в музее-заповеднике «Лудорвай», 2017. Фото автора статьи

платья. Татьяна Москвина шьет из современных тканей платья, фартуки, традиционную верхнюю одежду, стараясь следовать силуэту, крою и деталям народного костюма. Именно она сшила повседневные платья из цветных тканей для коллектива бабушек из села Бураново, когда они участвовали на конкурсе Евровидение в Баку (2012).

Платья художницы Зои Лебедевой (село Бураново, Ижевск, Тарту) отсылают к лоскутному шитью, ручной работе, некоторым конструктивным особенностям народного костюма. Они шьются или перешиваются из старой одежды или тканей, расцветка которых популярна в народе, сопровождаются вышивкой фраз из известных песен. Это одновременно и художественный проект, и функциональная одежда.

Среди новых имен и современных авторов – художник-модельер Полина Кубиста² (Степанова; марка Polina Kubista, Ижевск), модельер и организатор первого удмуртского модельного агентства «Mademoiselle Oudmourte» (Ижевск) Дарали Лели (Алена Петрова), автор коллекций и руководитель театра моды «Питыран» (Колесо) Надежда Касаткина (поселок Игра), дизайнер-модельер Татьяна Маштакова (село Малая Пурга) и другие. Коллекции перечисленных мастеров отражают наиболее заметные тенденции в разработке современной этнической и удмуртской одежды. Если одни мастера,





Фото 12. Платья художницы Зои Лебедевой (вторая справа). Бурановский фестиваль, село Бураново, Удмуртия, 2013. Фото автора статьи

как Татьяна Москвина, следуют точному воспроизведению кроя народной одежды, то другие, как, например, Полина Кубиста, наоборот стремятся сделать одежду «этнической» и в то же время универсальной и молодежной (ПМА; «Вытащить из сундуков»: <https://udmurt.media/articles/kultura-i-turizm/12685/>).

Модельер Дарали Лели (Алена Петрова) шьет современную одежду в удмуртском стиле, предназначенную для офиса и светских мероприятий, делает ее удобной для городского жителя. Автор создает коллекции и отдельные работы на основе удмуртских распашных кафтанов, удлиненных и коротких жакетов и жилетов традиционного кроя, но из современных материалов. Например, это коллекция жакетов из тканей с яркими принтами экзотических цветов и листьев (ПМА 2017, Ижевск). Дарали Лели – организатор удмуртского модельного агентства «Mademoiselle Oudmourte» (создано в 2012 году) и фестиваля удмуртской моды «Эль ныл» – важных культурных проектов, связанных с продвижением этнической моды (ВКонтакте: <https://vk.com/oudmourte>).



Фото 13. Коллекция Дарали Лели (вторая слева), удмуртское модельное агентство «Mademoiselle Oudmourte» (Ижевск), 2017. Фото автора статьи

Работы Надежды Касаткиной и театра мод «Питыран» (поселок Игра) – это не только коллекции для сцены и подиума, но и функциональная одежда, в которой переосмысливается крой народного костюма. Мастер создает одежду также для подростков и мужчин (жакеты, майки, куртки), в то время как многие занимаются преимущественно моделированием женской. Среди работ студии обращают на себя внимание стилизованные платья северных и центральных удмуртов, а также образцы верхней одежды – кафтана *дукес*, в декоре – аппликация, набойка традиционного орнамента или сюжетов (кони, солярная символика, растения и цветы). Основные цвета коллекций – красный, индиго, натуральные серые и природные оттенки (ВКонтакте: <https://vk.com/pityranlavka>). Например, в стиле «Удмуртского бохо» выполнена новая коллекция «*Ошмес узы*» (Родниковая земляника), где платья и рубашки из льна украшены можжевелевыми пуговицами и узором, выполнены в технике кубовой и верховой набойки. Женский костюм дополняет аппликативная косынка *куиньсэрго* – традиционный головной



Фото 14. Театр мод «Питыран» (Колесо), коллекция с набойками Надежды Касаткиной (поселок Игра), 2017. Фото автора статьи

убор северных удмуртов. В 2018 году коллекция получила гран-при II Международного фестиваля «Этно-мода-Псков-2018».

Сегодня очень популярны – благодаря их крою и функциональности – распашные кафтаны с рукавами – *дукес*, *зыбын*, *шортдэрэм*, *саесо*; без рукава – *саэстэм шортдэрэм* и жилеты, женские нагрудники, платья *дэрэм* разных локальных групп удмуртов, юбки. Сохраняя традиционный крой или частично его меняя, мастера шьют одежду из современных тканей, создают и авторский текстиль (печать, набойка, принты). Модельеры и мастера показывают свои работы на «Неделях моды Удмуртии», ежегодной ярмарке «Спорт. Туризм. Отдых», региональных и международных фестивалях, в том числе финно-угорских. Такие показы и общение с авторами коллекций всегда вызывают большой интерес.



Фото 15. Удмуртские нагрудные украшения монисто на ярмарке-продаже. Фестиваль в музее-заповеднике «Лудорвай», 2017. Фото автора статьи

Украшения в этническом стиле

С созданием одежды в удмуртском стиле тесно связано изготовление аксессуаров и украшений. Как и в ситуации с костюмом, здесь мы видим разные приемы использования или изготовления украшений. Это могут быть как точные реплики традиционных, так и новые на их основе, авторские этнические украшения.

Изготовление копий народных украшений началось еще в 1990-е годы, когда народный костюм стал очень востребован фольклорными коллективами и участниками удмуртских мероприятий. Украшения сохранились не у всех, а с ними народный костюм выглядел полным, «правильным» и более эффектно. Зачастую копировали украшения, не соответствующие типу костюма, делали наиболее типичные, знакомые по иллюстрациям или праздникам.

Среди современных вариантов украшений, в том числе на основе традиционных, есть все типы. Это: 1) ушные (серьги) *угы*, *пель угы* – старинные сохранившиеся экземпляры или реплики, собранные из монет, бисера на основе старых образцов; 2) разные типы монисто и шейные украшения, в том числе авторские из современных материалов (пластмасса, сплавы, синтетические ткани, пластик); 3) перевязи и бусы; 4) браслеты и кольца.

Среди тех, кто давно работает в этом направлении, – мастерская этнических украшений «*Ибыр-весь*» (руководитель Василий Степанов, главный художник Ирина Кондратьева). Работы сделаны в технике горячей перегородчатой эмали. В основе идей археологический и этнографический материал финно-угорских народов (ВКонтакте: <https://vk.com/ibyrves>; http://finno-ugry.ru/educres/educenter_udsu/museum/painter_gallery/Ibyrves).

Украшения в этническом стиле создает специалист по художественной обработке металла из города Глазов Павел Зорин, который работает с материалами археологических памятников севера Удмуртии. В числе его работ набор «Лебедь» с образом почитаемой удмуртами птицы. Есть и другие: это и водоплавающая птица по археологическим материалам в серьгах «Утица», и птицы из предметов IX–XIII веков в кольце и подвесках «Птица». Среди



Фото 16. Современные удмуртские шейные украшения. Ярмарка-продажа на празднике в Ижевске, 2016. Фото автора статьи

украшений шумящие подвески, солярная символика в образе трех коней (лосей), расположенных по кругу (спирали), подвески-гребни с изображением коней. На основе археологического материала и космогонических мифов созданы серьги «Шунды-мумы» (Мать-солнца), подвеска «Древо жизни» (Художественная обработка металла: <http://www.decorudm.ru/crafts/khudozhestvennaya-obrabotka-metalla/>).

Современные украшения делают из кости, обработка которой была недавно восстановлена. В последние годы в нескольких районах Удмуртии работают специалисты-косторезы: Раиса Сысоева (Глазов), Николай Тарасов (Малопургинский район), Николай Николаев (Завьяловский район), Юрий Конюхов (Алнашский район). Украшения из кости – это подвески, которые создаются по археологическим материалам и с использованием мотивов мифологии удмуртов и финно-угорских народов (например, подвеска «Мать солнца», «Сотворение мира») и образов почитаемых животных и птиц: подвески «Рябчик», «Гондыр» (Медведь), «Лось», «Плывущий конь», «Утица», «Сова» и др. Из кости делают флеш-

накопители, привески в машину, выполняющие декоративные функции (Художественная обработка кости и рога: <http://www.decorudm.ru/crafts/khudozhestvennaya-obrabotka-kosti-i-roga/>).

Кроме традиционных материалов украшения делают из ткани, соломы, глины, дерева, монет и в технике лоскутного шитья (Лоскутное шитье: http://www.decorudm.ru/crafts/loskutnoe-shitye/?PAGEN_1=2). Подвески и серьги бывают из бересты в сочетании с текстилем и бисером (Художественная обработка бересты: http://www.decorudm.ru/crafts/khudozhestvennaya-obrabotka-beresty/?PAGEN_1=6). Есть украшения из дерева с элементами художественной росписи, со спилами можжевельника (вереска), а также сочетающие дерево с текстилем или бисером (Художественная роспись: http://www.decorudm.ru/crafts/khudozhestvennaya-rospis/?PAGEN_1=2).

Сегодня многие женщины сами делают украшения по сохранившимся у кого-то образцам, а иногда восстанавливают их по памяти. Конечно, особую ценность представляют старинные украшения, которые бережно хранятся в семьях, иногда их можно встретить на участниках праздников.

В последние годы появились и мастера, которые делают украшения для фольклорных коллективов и для всех желающих. Некоторые женщины носят современные нагрудные и шейные украшения с платьем городского типа или с представительской одеждой. Модными стали монисто и шейные украшения из тканей, на которые пришивают монеты, пуговицы, бусы. Монистоворотники популярны среди молодежи, и тех, кто хотел бы иметь что-то этническое в своем костюме. Современные украшения в этническом стиле не производятся серийно и промышленным способом, это всегда авторские разработки.

Аксессуары

Самые популярные сегодня аксессуары на основе народной традиции – это чехлы для мобильных устройств, гаджетов, ключей, сумки и рюкзаки. Их дизайн обыгрывает традиционные предметы для хранения и переноски личных вещей: кисет *янчок*

Фото 17. Гость фестиваля «Гурт-fest» в музее-заповеднике «Лудорвай» с заплечной сумкой ныпъет/ныпи на основе традиционного образца, выполненной в лоскутной технике. Удмуртия, 2017. Фото автора статьи



Фото 18. Сумки для телефонов работы мастеров центров ремесел. Выставка-продажа на празднике. Ижевск, 2018. Фото автора статьи





Фото 19. Сумки в удмуртском
стиле на ярмарке-продаже.
Городской праздник. Ижевск, 2016.
Фото автора статьи

(бесермянское) / *янчик* (удмуртское); *тамак кошель* (мешок для табака); мешки – *пуйы*; сумки из текстиля или бересты, коры луба – *пестер*. Такие вещи шьют в центрах и домах ремесел, но многие, особенно молодежь и участники фольклорных коллективов, делают такие аксессуары сами.

Среди аксессуаров встречаются и прототипы детских крошней и рюкзака – *ныти/ныпъет* из тканей в виде прямоугольного холста с лямками. Этот предмет служил для переноски за спиной детей и вещей. Он делался из простого холста, у центральных удмуртов был выполнен в лоскутной технике, у южных ткался, как и ковры. Такое приспособление встречается сегодня в качестве сумок-рюкзаков.

Мастера иногда кладут в сумки и кисеты в качестве оберегов спил можжевельника, монетку, тексты о назначении предмета, технологии изготовления, сведения о мастере, пожелания. Иногда предмет для хранения вещей представляют как «мешочек счастья» *шудпуйы*. Приведем в качестве примера текст в чехле для телефона: «*Шудпуйы* (Мешочек счастья). Выполнен в технике узорного ручного ткачества. Разновидность ладанки, «*янчик*» (кошелек), кисет – поясной или нагрудный мешочек, выполняющий роль оберега, получаемый обычно в дальнюю дорогу от родителей или любимого человека. Монеты на мешочке символ богатства и достатка. Сегодня это отличный декоративный элемент костюма, функциональный футляр для различных вещей (ключи, телефон и т. д.). Пусть этот оберег охраняет Вас и вашу семью от бед и напасти! Сделано

для Вас мастером <...>» (ПМА 2018. Ижевск, кiset-сумка, мастер Н. Измайлова; село Алнаши, Удмуртия).

Аксессуары (сумки, чехлы для телефонов, кисеты) в «народном стиле» часто используют участники фольклорных коллективов, работники учреждений культуры, музеев. Они удобны для хранения личных вещей во время мероприятий, а сумки и кисеты, использующие традиционные мотивы, не нарушают костюм и сценический образ. Такие аксессуары, как и украшения, нужны для того, чтобы внести в костюм дополнительный этнический элемент, и служат популярным сувениром и подарком.

Народная одежда в социальных и культурных проектах

Традиционная удмуртская одежда сегодня представляет местную культуру в рекламе, сувенирах и на открытках. Популярный сувенир из Удмуртии – предметы с изображением женщин в удмуртском платье или традиционными орнаментами, рисунки удмуртской пестряди и тканей. В сувенирах можно встретить практически все локальные костюмные комплексы.



Фото 20. Куклы-сувениры в костюмах южных удмуртов работы мастеров Центра ремесел села Шаркан. Выставка-продажа на празднике. Ижевск, 2018. Фото автора статьи



Фото 21. Принты для футболок на удмуртском «Кылзы песянайдэ» (Послушай бабушку). Проект Министерства национальной политики УР, 2012



Фото 22. Принт для футболки с буквой Ё удмуртского алфавита. Проект Министерства национальной политики УР, 2012

Наиболее значимым событием, которое многих за пределами Удмуртии познакомило с народным костюмом, стало участие «Бурановских бабушек» в Евровидении-2012 в Баку, где они заняли второе место с песней, которая исполнялась на английском и удмуртском. Участницы ансамбля выступали в традиционных удмуртских платьях своей деревни. Фотографии солисток в образе сувенирных кукол, одетых в традиционный удмуртский костюм, появились на футболках и многочисленных сувенирах. Министерство национальной политики Удмуртской Республики разместило на своем сайте для всех желающих принты для футболок с изображением бабушки и фразами «Кылзы песянайдэ» (Послушай бабушку) на удмуртском, русском и английском (<https://minnac.ru/speczproekty/printy-dlya-suvenirnoj-produkczii/>).

Одежда – это еще и способ популяризации удмуртского языка и культуры. Например, среди принтов для маек есть вариант с буквой Ё, присутствующей в удмуртском алфавите. В оформлении этой буквы использован народный орнамент, знаки собственности удмуртов пус.

В продвижении национальной одежды используются современные технологии. Например, в совместном проекте мастеров по изготовлению костюма и специалистов IT-сферы одежда удмуртов появилась в серии виртуальных открыток с дополнительной реальностью «Открой Удмуртию» в серии «Открытка из Удмуртии» (<http://открыткаизижжевска.рф/cards/openudmurtia2016/>). Костюмы были изготовлены мастерами Национального центра декоративно-прикладного искусства и ремесел (ныне Национальный центр туризма и ремесел), они же сами выступили моделями. Открытки озвучены народными мелодиями.

Элементы текстиля, одежды и украшений, тексты на удмуртском есть на открытках и сувенирах (кружки, майки, логотипы, афиши и др.) дизайн-студии «Намер» (ВКонтакте: https://vk.com/namer_udm) и дизайн-студии «Монами» (ВКонтакте: <https://vk.com/udmmonami>). Дизайн-мастерские позиционируют себя как авторы современных удмуртских сувениров, но активно продвигают и актуальные



Фото 23. Открытки с элементами текстиля и одежды, украшениями и фразами на удмуртском – монисто «Уксэ тюрлык!», «Зечкыласьком!» (Поздравляем!). Работы дизайн-студии «Намер» (Костяника), Иван Камышев (Ижевск). На фестивале «Всемирный день пельменя»; Ижевск, 2019. Фото автора статьи

традиционные вещи, например, студия «Намер» – вязанные варежки и носки с орнаментом. Сувениры и одежда, где есть изображение удмуртского костюма и орнаментов, создают «удмуртское» присутствие на мероприятиях и в повседневной жизни, в том числе в городе.

Выводы

В создании современной одежды в этническом (удмуртском) стиле можно выделить несколько этапов. В 1990-е и начале 2000-х годов такие коллекции предназначались преимущественно для сцены, художественных акций и театров. В последнее десятилетие национальная одежда стала более функциональной, излишняя декоративность ушла на второй план. Если традиционный костюм еще совсем недавно ассоциировался со старшим поколением либо с участниками удмуртских фольклорных коллективов или артистами эстрады, то в последние годы костюм стал восприниматься как праздничная одежда, появились модели для представительских и официальных событий, а также повседневные.

Помимо профессиональных дизайнеров и мастеров при домах и центрах ремесел в Удмуртии есть значительное число любителей, занимающихся проектированием одежды (пусть в этом стихийном творчестве, как отмечают специалисты, идет постоянный поиск, есть свои ошибки и свои удачи). Авторы, работающие с удмуртской традицией, стремятся сделать производство современной одежды (как и, например, сувениров) коммерчески успешным благодаря эксклюзивности этнических элементов, связи с местной традицией, индивидуальности стиля. Изготовление традиционной удмуртской одежды – это одна из форм творческой и социальной активности. Она позволяет выражать собственную этническую идентичность как создателям одежды, так и тем, кто пользуется ей.

Примечания

- ¹ Цитируется каталог выставки 1937 года, в котором отсутствует нумерация страниц.
- ² Псевдоним происходит от удмуртского слова «кубиста», означающего 'капуста'.

Полевые материалы

- ПМА 2016. Ярмарка мастеров на празднике в Ижевске.
- ПМА 2017. Фестиваль «Гурт-fest». Архитектурно-этнографический музей-заповедник «Лудорвай».
- ПМА 2017. Фестиваль «Гурт-fest». Архитектурно-этнографический музей-заповедник «Лудорвай».
- ПМА 2018. Фестиваль «Всемирный день пельменя». Ижевск, Удмуртская Республика.
- ПМА 2019. Фестиваль «Всемирный день пельменя». Ижевск, Удмуртская Республика.

Источники

- В Лудорвае состоялся фестиваль: https://ludorvai.ru/info/v-ludorvae-sostoyalsya-festival-gurtfest-/?special_version=Y (12.03.2018).
- Виды Декоративно-прикладного искусства. Национальный центр туризма и ремесел: <http://www.decorudm.ru/crafts/> (15.05.2020).
- ДондыДор. ВКонтакте: <https://vk.com/dondydor> (15.05.2020).
- Современный костюм. Национальный центр туризма и ремесел: <http://www.decorudm.ru/crafts/sovremennyu-kostyum/> (15.05.2020).
- «Вытащить из сундуков»: в чем современность традиционного удмуртского костюма: <https://udmurt.media/articles/kultura-i-turizm/12685/> (12.03.2018).
- Касаткина Надежда Васильевна. Воршуд: https://vorshud.unatlib.ru/index.php/Касаткина_Надежда_Витальевна#cite_note-kas-2 (15.05.2020).
- Министерство национальной политики УР: <http://minnac.ru/> (20.05. 2019).
- Монами удмурт дизайн-мастерской. ВКонтакте: <https://vk.com/udmmonami> (15.05.2020).
- Ремесла Удмуртии. Национальный центр туризма и ремесел (Ижевск). ВКонтакте: <https://vk.com/decorudm> (15.05.2020).
- Студия молодежной этнической моды «Неофолк»: <http://finno-ugry.ru/interculture/projects/neofolk> (15.05.2020).
- Сувениры из Удмуртии от «Намер». ВКонтакте: https://vk.com/namer_udm (20.05.2019).
- Творческая мастерская этнических украшений «Ибыр-весь»: http://finno-ugry.ru/educres/educenter_udsu/museum/painter_gallery/lbyrves (20.05.2019).

- Театр мод «Питыран». ВКонтакте: <https://vk.com/pityranlavka> (20.05.2019).
- Mademoiselle Oudmourte. Удмуртское национальное модельное агентство. ВКонтакте: <https://vk.com/oudmourte> (15.05.2020).
- Этнические украшения Ибыр-Весь. ВКонтакте: <https://vk.com/ibyrvves> (15.05.2020).

Литература

- Байкова & Буянова & Пислегова 2012 = Baykova, Elena & Buyanova, Lyudmila & Pislegova, Olga. Опыт sokhraneniya i razvitiya udmurtskogo natsional'nogo kostyuma v sisteme deyatel'nosti „Natsional'nogo tsentra dekorativno-prikladnogo iskusstva i remesel“. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniy*. № 4, 78–85. [Байкова, Елена & Буянова, Людмила & Пислегова, Ольга. Опыт сохранения и развития удмуртского национального костюма в системе деятельности «Национального центра декоративно-прикладного искусства и ремесел». *Ежегодник финно-угорских исследований*. № 4, 78–85].
- Белицер 1951 = Belitser, Vera. *Narodnaya odezhda udmurtov (Materialy k etnogenezu)*. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR (= Trudy Instituta etnografii imeni N. N. Miklukho-Maklaya. Novaya seriya. Vol. 10). [Белицер, Вера. *Народная одежда удмуртов (Материалы к этногенезу)*. Москва: Издательство Академии наук СССР (= Труды Института этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 10)].
- Выставка 1937 = *Vystavka udmurtskogo narodnogo tvorchestva: [katalog]*. Izhevsk: Dom narodnogo tvorchestva. [Выставка удмуртского народного творчества: [каталог]. Ижевск: Дом народного творчества].
- Зыков & Сазыкина 2015 = Zykov, Sergey & Sazykina, Irina. Fol'klorny khudozhestvennyu obraz v dizayne kostyuma. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniy*. № 4, 195–201. [Зыков, Сергей & Сазыкина, Ирина. Фольклорный художественный образ в дизайне костюма. *Ежегодник финно-угорских исследований*. № 4, 195–201].
- Ковычева 2012 = Kovycheva, Elena. Problemy kostyuma sovremennogo fol'klornogo kolektiva. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniy*. № 4, 86–93. [Ковычева, Елена. Проблемы костюма современного фольклорного коллектива. *Ежегодник финно-угорских исследований*. № 4, 86–93].
- Косарева 2000 = Kosareva, Irina. *Traditsionnaya zhenskaya odezhda periferiynykh grupp udmurtov (kosinskoj, slobodskoj, kukmorskoj, shoshminskoj, zakamskoj) v kontse XIX – nachale XX v.* Izhevsk: Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. [Косарева, Ирина. *Традиционная женская одежда периферийных групп удмуртов (косинской, слободской, кукморской, шошминской, закамской) в конце XIX – начале XX в.* Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН].

- Крюкова 1973 = Kryukova, Tat'yana. *Udmurtskoe narodnoe izobrazitel'noe iskusstvo*. Izhevsk; Leningrad: Udmurtiya. [Крюкова, Татьяна. *Удмуртское народное изобразительное искусство*. Ижевск; Ленинград: Удмуртия].
- Лебедева & Атаманов 1987 = Lebedeva, Serafima & Atamanov, Mikhail. *Kostyumnye komplekxy udmurtov v svyazi s ikh etnogenezom*. Atamanov, M. G. (ed.). *Problemy etnogeneza udmurtov (Sbornik statey)*. Ustinov [Izhevsk]: Nauchno-issledovatel'skiy institut pri Sovete Ministrov Udmurtskoy ASSR, 112–150. [Лебедева, Серафима & Атаманов, Михаил. Костюмные комплексы удмуртов в связи с их этногенезом. Атаманов, М. Г. (ред.). *Проблемы этногенеза удмуртов (Сборник статей)*. Устинов [Ижевск]: Научно-исследовательский институт при Совете Министров Удмуртской АССР, 112–150].
- Лебедева 2008 = Lebedeva, Serafima. *Udmurt kalyk dis'kut = Udmurtskaya narodnaya odezhda = Udmurt Folk Costume*. Izhevsk: Udmurtiya. [Лебедева, Серафима. *Удмурт калык дйскут = Удмуртская народная одежда = Udmurt Folk Costume*. Ижевск: Удмуртия].
- Москвина 2014 = Moskvina, Tat'yana. UChKE ALI DEREMME! (Magiya udmurtskogo narodnogo kostyuma). *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniy*. Special issue, 66–69. [Москвина, Татьяна. УЧКЕ АЛИ ДЭРЕММЕ! (Магия удмуртского народного костюма). *Ежегодник финно-угорских исследований*. Специальный выпуск, 66–69].
- Попова 2018 = Popova, Elena. „V udmurtskom stile“, ili etnicheskie elementy v sovremennoy odezhde. Kalashnikova, N. M. (ed.). *Moda i dizayn: istoricheskiy opyt – novye tekhnologii: Materialy XXI Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii*. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskiy gosudarstvennyy universitet promyshlennykh tekhnologiy i dizayna, 499–503. [Попова, Елена. «В удмуртском стиле», или этнические элементы в современной одежде. Калашникова, Н. М. (ред.). *Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии: Материалы XXI Международной научной конференции*. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна, 499–503].
- Шутова 2012 = Shutova, Nadezhda. O deyatel'nosti narodnogo etnofuturisticheskogo ob"edineniya „Töd'y yus“ („Belyy lebed“). *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniy*. № 4, 98–100. [Шутова, Надежда. О деятельности народного этнофутуристического объединения «Тöd'ы юсь» («Белый лебедь»). *Ежегодник финно-угорских исследований*. № 4, 98–100].
- Lekomtseva, Yulia & Nikitina, Olga 2017. Ethnic style in contemporary fashion in Udmurtia. *Ежегодник финно-угорских исследований*. Vol. 11, № 2, 169–177.

SUMMARY

UDMURT FOLK COSTUME AND ETHNIC COSTUME MAKING

Elena Popova

Candidate of Historical Sciences, Senior Research Fellow,
Udmurt Institute of History, Language and Literature of the Udmurt Federal
Research Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
elvpopova@yandex.ru

Keywords: ethnic style, fashion, Udmurt ethnic costume, identity, folk costume, clothes design

The article considers the creation of clothes in an Udmurt style by modern fashion designers. The source is analysis and observation of fashion shows, folklore and ethnographic festivals, craft fairs, exhibitions, groups of masters in social networks, online stores, use of costumes or clothes with ethnic elements on holidays and in everyday life.

There are several stages in the creation of modern clothes in an ethnic (Udmurt) style. In the 1990s and early 2000s such collections were intended for the stage, art actions and theatres. In the last decade, they have become more functional; there has been no excess decoration, clothing has become more ‘international’ but with ethnic elements. Apart from professional designers and craftsmen working in this field, amateur hobby design is developing in Udmurtia in parallel.

A special section deals with the use of modern variants of traditional costume in everyday life, on holiday and by folklore groups. A separate section gives the main directions in manufacturing of modern clothes in ethnic style, names and collections of fashion designers. The second part of the article deals with modern decoration in ethnic style based on folk and archaeological collections. A separate section is devoted to modern accessories: covers for phones and gadgets, bags with ethnic elements. The last section analyses the use of Udmurt clothing, ornaments in social projects, souvenirs and postcards.

If the traditional costume has traditionally been associated with the older generation, participants in Udmurt folklore groups or entertainers, this attitude has changed in recent years. Making modern fashion in ethnic style, as well as jewellery and accessories, has allowed us to look at folk costume differently.