

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

Г. К. Шкляев

**Очерки этнической психологии
удмуртов**

Ижевск 2003

УДК 902.7

ББК 63.5

Ш 66

Рецензенты

Хотинец В. Ю. – доктор психологических наук

Волкова Л. А. – кандидат исторических наук

Ответственный редактор

Никитина Г. А. – доктор исторических наук

Шкляев Г. К.

Ш 66 Очерки этнической психологии удмуртов: Монография. –
Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы
УрО РАН, 2003. – 300 с.
ISBN 5-7691-1412-6

В книге прослежены особенности формирования и развития этнической психологии удмуртов с X в. до настоящего времени, показаны взаимосвязи этнической психологии с различными сторонами жизнедеятельности этноса.

Книга рассчитана на научных работников, преподавателей вузов, студентов, всех интересующихся этнографией, краеведением.

ISBN 5-7691-1412-6

УДК 902.7

ББК 63.5

© Шкляев Г. К., 2003
© УИИЯЛ УрО РАН, 2003

Предисловие

Еще в начале XX в. русский философ, профессор Московского университета Г. Г. Шпет заметил, что этническая психология располагает необъятным материалом, но отличается большой неясностью в определении своих задач и в установлении собственного предмета¹. Хотя некоторые понятия этнопсихологии появились уже во второй половине XIX в. (народный дух, национальный характер, психология народов и некоторые другие), как самостоятельная отрасль этнологии она берет начало в 30-х гг. XX в. в рамках исследовательского направления, в западной социальной антропологии получившей название “культура–и–личность”².

В советской этнографии внимание к этнической психологии усилилось только в 80-х гг. XX в. На страницах журнала “Советская этнография” прошла дискуссия по проблемам этого направления³; психология этноса была признана неотъемлемой компонентой этноса, научная общественность призывалась заняться ее изучением относительно конкретных этносов. Были предложены новые направления в изучении этнической психологии, например, этнотектоника, содержанием которой стало бы поведение этноса в период различных сдвигов, деформационных явлений, когда экономические и политические факторы включали бы мотивационные механизмы, осознаваемые как интенсивное пере-

¹ Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию. С. 14.

² Белик А. А. Психологическая антропология: история и теория. С. 3.

³ См.: Советская этнография.

живание этнического самоопределения⁴. Необходимость в исследованиях подобного характера особенно остро стала ощущаться в настоящее время, однако данная идея не получила развития и не нашла отражение в каких-либо научных результатах.

Тем не менее, интерес, появившийся к этнической психологии дал определенные плоды: издано несколько книг по данной проблеме (правда, большинство из них – учебные пособия, что довольно странно, так как к настоящему времени этническая психология – теоретически недостаточно разработанное направление в этнологии, даже ее предметная область не имеет ясных контуров). Среди них следует выделить труды С. В. Лурье, выгодно отличающиеся тем, что в их основе лежат конкретные историко-психологические исследования⁵.

С распадом Советского Союза и новой социально-политической ориентацией страны, усилением этнической конфликтности, внимание этнологов было переключено на другие проблемы (хотя логика событий должна была бы ориентировать этнологическую науку именно на проблемы национальной психологии). Большая часть работ стала посвящаться анализу конфликтных ситуаций с попыткой назвать конкретные причины их возникновения, однако отсутствие глубоких теоретических разработок как в области национальной психологии, так и в конфликтологии приводит авторов, как нам кажется, к поверхностным выводам: основная вина возлагается на национальную интеллигенцию, за стремление ее, якобы, “вписаться” в политику, стать реальной носительницей власти. Такая трактовка усиливающихся национальных движений не дает ответа на основной вопрос: почему этнический фактор при-

⁴ Соковиков С. С. Социокультурные стереотипы в этнотектонике. С. 94, 95.

⁵ Лурье С. В. Метаморфозы традиционного сознания (Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применение к анализу исторического и этнографического материала). Историческая этнология. Учебное пособие для вузов. С. 24.

обрел такую масштабность и если в этом виновата интеллигенция, то как ей удастся вовлечь в свои “политические игры” широкие слои населения? Хотя эти работы и не несут в себе фактов, касающихся психологии какого-либо этноса, но определенно можно сказать, что относительно этнического поведения национальных элит они обладают довольно высокой информативностью.

Усугубляет проблемы этнологии, препятствует конструктивной научной деятельности и раскол в этнологической науке, носящий, на наш взгляд, искусственный, “заказной” характер, имеющий политическую подоплеку: группа этнологов, выражая интересы части федеральной элиты, стоящей на позициях ликвидации федеративного устройства страны, вообще отрицает объективную реальность этносов, полагая, что они имеют скорее умозрительный характер и являются плодом конструкции ученых; пропагандируется и точка зрения, согласно которой национальная психология является тормозом на пути развития общепланетарной общности, а национальные чувства и мысли анахронизмами, не успевшими уйти из социальной памяти⁶. Вместе с тем, нельзя не отметить, что спровоцированная дискуссия привносит заметный вклад в разработку теории этноса (в том числе и в области этнической психологии).

В отечественной этнографии предпринимались попытки обозначить предмет этнической психологии (например, “отрасль знания, изучающая этнические особенности психики людей, национальный характер, закономерности формирования и функции национального самосознания, этнических стереотипов и т. д.”⁷), однако в условиях неопределенности даже с основополагающими понятиями “этнос”, “этничность” общепринятая дефиниция не сформировалась; каждый автор предлагает свою, более или менее детализированную, соответствующую своим целям. Не помогает решению проблемы и использование различных терминов: “национальная психология”, “на-

⁶ Бенин В. Л., Хазиев В. С. Парадокс национальной психологии. С. 21.

⁷ Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. С. 109.

циональный характер”, “этническая психология”, так как большинство исследователей в них вкладывает тождественное содержание, а именно – массовое стереотипизированное сознание, определяющее совокупность специфических норм поведения и деятельности, типичных для представителей того или иного народа. Этой точки зрения придерживаемся и мы. Даже “заслуженный” термин “этническое самосознание” понимается практически так же: духовно-нравственные ориентиры народа, выражающиеся в его типических поступках и реакциях⁸, а новомодное слово “менталитет” призвано уже обозначать все и вся. Учитывая неразработанность указанных терминов, мы употребляем их в качестве равнозначных.

В советской этнографии господствовало убеждение, что различные этносы в своем развитии проходят одни и те же этапы, что неравномерное экономическое и политическое развитие народов – объективная закономерность; следовательно, национальная специфика, в том числе и национально-психологическая, есть следствие разностадиальности этносов, несовпадения уровней общественного развития (такая точка зрения существует и в настоящее время). Поэтому культурные явления, свойственные какому-либо народу, и в этнографической, и в исторической науке объяснялись языком другой культуры, как правило, более развитой в общественном и социально-политическом отношении. Все народы (этносы) подгонялись под “незыблемые” законы общественного развития, а все, что не вписывалось в эти закономерности, считалось исключением, аномалией.

Так, в 1970 г. появилась статья М. Н. Губогло, в которой прозвучала мысль (возможно, впервые) о том, что удмурты среди народов Поволжья и Приуралья отличаются некоторым своеобразием, не вписываясь в определенные закономерности этнокультурного развития: был даже предложен термин “удмуртский языковой зигзаг”, поскольку речь шла о языковом поведении удмуртов (в отличие от других народов региона они сохраняли родной язык в боль-

⁸ *Заринов И. Ю.* Социум–этнос–этничность–нация–национализм. С. 15.

шей степени в диаспоре)⁹. Автор назвал данное явление исключением, правда, взяв слово в кавычки, поскольку считал, что для выявления причин “зигзага” нужны специальные исследования. К сожалению, работ, которые бы раскрыли эту причину, не появилось; по-прежнему внимание ученых акцентировалось на проявлении общих закономерностей в развитии культуры и языка.

В последние годы стало постепенно возобладать мнение, что каждый народ уникален, что у каждого – свой особый путь развития: от осторожного “в разных этнических средах, по-видимому, устойчивыми оказываются разные элементы традиционной культуры”¹⁰ до категорического “те области, в которых этнические константы проявляют себя наиболее отчетливо, у каждого народа совершенно различны”¹¹.

Тема об особом этнокультурном развитии удмуртов получила продолжение лишь спустя 30 лет после указанной статьи М. Н. Губогло: в 2001 г. издана его же книга (в соавторстве с С. К. Смирновой) “Феномен Удмуртии. Парадоксы этнополитической трансформации на исходе XX века”. Название книги уже говорит о том, что авторы признают особые пути развития Удмуртии. Речь в книге идет о целом “пакете несоответствий (парадоксов) в темпах и содержании развития различных сфер жизнедеятельности от экономики до психологии, от политики до этничности, от социальной сферы до демографической”¹². Правда, термин “феномен” касается населения

⁹ Губогло М. Н. Взаимодействие языков и межнациональные отношения в советском обществе. С. 34.

¹⁰ См., например: Григорьева Р. А. Роль этнической среды в развитии этнокультурных процессов у национальных групп (по материалам обследования белорусов Латгалии); Иванов В. П. Этнические процессы у приуральских чувашей; Комарова О. Д., Лебедева Н. М. Демографические и психологические аспекты адаптации русских старожилов в Азербайджане.

¹¹ Лурье С. В. Как трава сквозь асфальт. С. 44.

¹² Губогло М. Н., Смирнова С. К. Феномен Удмуртии. Парадоксы этнополитической трансформации на исходе XX века. С. 19.

Удмуртии в целом, однако с полной уверенностью можно говорить, что в его создании удмуртский этнос принял (и продолжает принимать) самое непосредственное участие. Раскрытие сущности указанных парадоксов, по признанию авторов, выведет интерес к удмуртскому этнополитическому феномену далеко за пределы собственно Удмуртии, если удастся понять механизмы его возникновения и функционирования¹³.

Предлагаемая работа анализирует основные проявления этнической психологии (семейные отношения и положение женщины в семье и обществе, религиозное поведение, противостояние внешнему давлению и ассимиляции и некоторые другие), те же, на основе которых делали свои выводы о национальном характере удмуртов наши предшественники. Использование в данной книге того же круга источников (неслучайно их характеристике посвящена отдельная глава) с привлечением новых материалов позволяет нам сделать ряд критических замечаний в отношении некоторых выводов об этнической истории удмуртов; часть этих суждений имеет начало еще в дореволюционной этнографии, часть сделана под влиянием советско-этнографического централизма. Они претендуют на роль “истины в последней инстанции”, хотя показали свою несостоятельность и оказывают негативное влияние на развитие этнографии и истории в Удмуртии. Однако наша задача – не переубедить (аргументы пока не поддаются критической проверке строгими методами), а предложить новое понимание “старых” источников.

Мы акцентируем внимание на закономерностях, регулирующих и специфицирующих национальный характер, наша цель показать влияние различных факторов, определяющих масштабы этнических изменений, определить те механизмы, которые позволяют сохранить этнос, то есть – главные черты этнической психологии, вернее – проявление этих черт, которые можно уловить и зафиксировать методами этнологии. Мы не стремимся определить и в де-

¹³ Губогло М. Н., Смирнова С. К. Феномен Удмуртии. Парадоксы этнополитической трансформации на исходе XX века. С. 19.

талях проанализировать черты национального характера удмуртов; содержание работы определяется ее названием – “Очерки...”

Практически все методы, используемые в настоящее время в этнопсихологии, являются статическими, считает С. В. Лурье, тогда как единственным, по ее мнению, способом фиксации явлений культурного характера должен быть динамический¹⁴. Здесь мы попытаемся описать национальную психологию удмуртов в разные исторические периоды.

Этнические события рассматриваются в русле общего цивилизационного развития России. Исследование развития этнической психологии удмуртов следует, естественно, начать с истока. В качестве такового мы принимаем рубеж I и II тысячелетий – IX–XIII вв. Во-первых, этот период относится к расцвету древнеудмуртской культуры, возникновению государственности¹⁵ (хотя бы в начальной форме); во-вторых, – он обеспечен фактическим материалом (правда, в разрозненной, недостаточно полной форме) для удовлетворительного раскрытия нашей темы. В качестве источника здесь используются данные фольклора (эпические героические сказания) и археологические материалы.

Согласно последним исследованиям¹⁶, в указанный период пермские племенные группировки, расселенные на огромной территории (предки коми и удмуртов) еще не были дифференцированы и, к примеру, в русских документах принимались за единое целое (см. об этом ниже). Тем не менее, данное обстоятельство не должно служить препятствием для того, чтобы искать истоки этнической психологии удмуртов в столь глубокой древности. Известно, что при всех трансформациях жизни этноса, при смене культурной традиции, присущей тому или иному этносу, “цент-

¹⁴ Лурье С. В. Метаморфозы традиционного сознания. С. 20.

¹⁵ Иванова М. Г. Иднакар. Древнеудмуртское городище IX–XIII веков. С. 243.

¹⁶ См: Белых С. К. Пермские истоки этногенеза удмуртского народа (проблема распада прапермской общности).

ральная зона” его культуры остается неизменной, сдвиги в культуре (соответственно, в сознании) не обязательно касаются глубинных пластов культуры; изменяется лишь выражение культурной традиции, которое начинает соответствовать настоящему социально-политическому состоянию этноса¹⁷.

Следующий период (XIV–XVII вв.) характеризуется проникновением русского населения на территорию проживания удмуртов и, естественно, обострением земельных отношений, укреплением власти Русского государства и уклада “государственного феодализма”, но, в то же время – относительно автономным существованием этноса и широким функционированием органов национального самоуправления. Это время в определенной степени уже обеспечено письменными источниками, освещающими политическую историю края. Имеется и достаточно богатый археологический материал, относящийся к данному периоду.

В XVIII в. началось уравнивание в правах русских и жителей национальных районов (продолжившееся и в XIX в.), ограничение национального самоуправления, государственные интересы приобрели явный приоритет; в то же время началось культурное проникновение центра в национальную провинцию. В результате количество сведений об удмуртах увеличивается. В основном, это путевые заметки участников академических экспедиций, бывших в Удмуртии очень непродолжительное время, поэтому сведения, которые в них содержатся, отрывочны и поверхностны (по интересующему нас вопросу). Характеризуя особенности национального характера удмуртов, исследователи этого периода придавали особое значение специфике климата и природно-географическим условиям, которые, якобы, являются основными факторами, формирующими эти особенности – теория, впоследствии получившая название географического детерминизма. Не отрицая в целом влияние природы на формирование психических черт этноса, мы придерживаемся точки зрения Л. Н. Гумилева, соглас-

¹⁷ Лурье С. В. *Метаморфозы традиционного сознания*. С. 39, 42.

но которой черты характера человека и этноса есть производные не непосредственно от природных условий, а обусловлены особенностями природопользования¹⁸.

В отличие от XVIII и даже первой половины XIX в., не изобиловавших материалами по интересующей нас теме, вторая половина XIX в. характеризуется значительным увеличением не только опубликованных материалов об удмуртах (в том числе и об их этнической психологии), но и разнообразием подходов и, соответственно, выводов, порой прямо противоположных. Последнее обстоятельство не только не проясняет проблему, но и запутывает ее настолько, что порой трудно бывает найти рациональный выход из тупика. Причина разнообразия мнений, на наш взгляд, кроется в том, что исследователи относились к различным социально-классовым и профессиональным группам, и, естественно, подача материала и выводы напрямую зависели от их собственных взглядов (а порой и интересов). В этот период появляются исследователи – выходцы из своей (финно-угорской) среды; правда, в их работах еще нет отражения национальных проблем и интересов, они написаны в соответствии с теми направлениями, которые господствовали в российской этнографии и создавались по образцам, рекомендованным ведущими научными организациями того периода (к примеру, труды первого удмуртского этнографа Г. Е. Верещагина).

Как это ни покажется странным, но работ по этнографии удмуртов, особенно тех, которые в той или иной мере освещали бы этнопсихологические проблемы, в советское время стало гораздо меньше, чем в дореволюционный период. К тому же, в имеющейся литературе в описаниях этнических аспектов (как, впрочем, и других) стал преобладать чисто классовый подход. Относительным разнообразием, с точки зрения освещения круга этнических проблем, отличаются работы, изданные в 20-х гг., однако подавляющее большинство их основаны на сведениях дореволю-

¹⁸ Гумилев Л. Н. Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. С. 268, 269.

ционного периода; в их основе лежат материалы предшествовавших авторов, в них очень мало сведений о современных авторах событиях этнической деятельности.

В советский период ушли с научной сцены такие исследователи быта как священники и миссионеры; вместе с тем, появилась другая когорта “ученых” (партийные и советские работники), противоположная по своим взглядам и, с сожалением надо отметить, менее образованная в этнографическом и краеведческом плане. “Благодаря” им в литературе появились сведения о явлениях, якобы присущих удмуртам, которые уже дореволюционными авторами отмечались как слабо бытующие или вообще отжившие.

С конца 20-х гг. издание этнографической литературы об удмуртах практически прекратилось; в возобновившихся с 60-х гг. изданиях исторические и этнографические факты освещались в соответствии с партийными установками того времени и посвящались в основном “дружбе народов”. Освещение исторических событий и этнографических явлений начало изменяться в пользу объективности лишь с начала 90-х гг. в связи с перестройкой общественных отношений.

В 60-е гг. в исследование этнических проблем активно включились социологи, получило признание новое направление в этнографии – этносоциология. С большим удовлетворением можно отметить, что Удмуртия в данном направлении исследований была одной из ведущих – здесь отрабатывались формы и методы, которые впоследствии широко использовались в других регионах страны и за рубежом (Куба, Вьетнам). Однако в 90-е гг. массовые этносоциологические исследования стали свертываться. С одной стороны – обнаруживались недостатки данного метода (они были замечены уже в 70–80-х гг.); с другой – они не отображали адекватным образом все процессы жизнедеятельности этносов, и не все ее выводы подтверждались данными других научных дисциплин. Во многом это было связано с неверным подбором индикаторов, призванных “измерять” социально-экономические, культурно-бытовые и этнические процессы; созданные 30 лет назад, они,

тем не менее, продолжают иногда использоваться, так как никаких методических новшеств не предложено. К тому же, исследования 90-х гг. не отличаются строгим следованием законам социологической науки, и поэтому результаты их вызывают большие сомнения. Кроме того, практическая социология, одна из “родительниц” этносоциологии, во многом дискредитировала себя участием в политических играх, зачастую работая на получение заданного результата. Тем не менее, в финно-угорских республиках Поволжья и Приуралья традиции этносоциологических исследований не исчезли, указанные недостатки проявляются здесь в меньшей степени: так, в 1994–95 гг. под эгидой финно-угорского центра (г. Йошкар-Ола) в Удмуртии проведено исследование “Межнациональные отношения в Удмуртии”, которое дало очень интересные результаты, в том числе и по некоторым аспектам этнической психологии. На данные этого обследования мы опираемся при написании отдельных сюжетов.

Литература

Белик А. А. Психологическая антропология: история и теория. М., 1993.

Белых С. К. Пермские истоки этногенеза удмуртского народа (проблема распада прапермской общности). Дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. Ижевск, 1998.

Бенин В. Л., Хазиев В. С. Парадокс национальной психологии // Традиционное и новое в культуре народов России. Саранск, 1992.

Григорьева Р. А. Роль этнической среды в развитии этнокультурных процессов у национальных групп (по материалам обследования белорусов Латгалии) // Всесоюзная научная сессия по итогам этнографических и антропологических исследований 1986–1987 гг. Сухуми, 1988.

Губогло М. Н. Взаимодействие языков и межнациональные отношения в советском обществе // История СССР. 1970. № 6.

Губогло М. Н., Смирнова С. К. Феномен Удмуртии. Парадоксы этнополитической трансформации на исходе XX века. М., 2001.

Гумилев Л. Н. Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. М., 1993.

Заринов И. Ю. Социум–этнос–этничность–нация–национализм // Этнографическое обозрение. 2002. № 1.

Иванов В. П. Этнические процессы у приуральских чувашей // Все-союзная научная сессия по итогам этнографических и антропологических исследований 1986–1987 гг. Сухуми, 1988.

Иванова М. Г. Иднакар. Древнеудмуртское городище IX–XIII веков. Ижевск, 1999.

Историческая этнология. Учебное пособие для вузов. М., 1997.

Комарова О. Д., Лебедева Н. М. Демографические и психологические аспекты адаптации русских старожилов в Азербайджане // Все-союзная научная сессия по итогам этнографических и антропологических исследований 1986–1987 гг. Сухуми, 1988.

Лурье С. В. Как трава сквозь асфальт // Знание – сила. 1994. № 4.

Лурье С. В. Метаморфозы традиционного сознания (Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применение к анализу исторического и этнографического материала). СПб., 1994.

Советская этнография. 1983. №№ 2–4.

Соковиков С. С. Социокультурные стереотипы в этнотектонике // Этнические и социально-культурные процессы у народов СССР. Омск, 1990.

Шнет Г. Г. Введение в этническую психологию. СПб., 1996.

Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. М., 1988.

Очерк 1. Этническая психология удмуртов по литературным данным

Особенности этнической психологии формируются под воздействием экономических, социально-политических, правовых, историко-культурных и географических факторов, поэтому подробно анализировать каждое, даже более или менее крупное произведение об удмуртах как источник сведений по интересующей нас проблеме, нет смысла; и едва ли это возможно – практически вся удмуртоведческая литература с этой точки зрения может быть отнесена к этнопсихологической. Мы попытаемся проанализировать труды исследователей-удмуртоведов в обобщенном виде.

Одно из первых известных упоминаний о психологических чертах удмуртов содержится в работе немецкого ученого Д. Г. Мессершмидта, проезжавшего в декабре 1726 г. из Сибири в С.-Петербург по территории расселения северных удмуртов. Он заметил их прилежание в земледелии и высокое искусство в ткачестве и изготовлении тканей, упомянул о верованиях (почитании бога *Инмара*, а также *Шунды* (Солнце) и *Толзэ* (Месяц), но при этом заметил, что молятся они “только ради поддержки в земной жизни, о воскрешении умерших, страшном суде, о вечной жизни они ничего не знают”, что испытывают “ненависть к Христу”. Что касается семейных отношений, то, по его мнению, мужчины были склонны к полигамии, если считали себя способными прокормить 2, 3 и более жен. Не осталось не замеченным и влияние русского населения на характер удмуртов: они “научились от торговли с русскими хитростям для обхождения с простаками”¹.

Иное мнение об удмуртах сформировалось у Г. Ф. Миллера, побывавшего в южных районах расселения удмуртов (тогдашняя

¹ *Напольских В. В.* Удмуртские материалы Д. Г. Мессершмидта. С. 77, 79, 90, 91, 102.

Казанская губерния) в 1733 г. Он писал, что “разум их весьма туп, и потому они крайние невежи и к порокам весьма склонны. Они не знают ничего ни о честности и добродетели, також и о внутреннем естественном законе кроме того, чему с принуждением научены будут”. Г. Миллер считал удмуртов упрямыми (черта, по его мнению, присущая всем финским народам), склонными к воровству и пьянству. Причина формирования такого мнения ясна из его же записок – он был недружелюбен и груб с удмуртами, которые отвечали ему тем же. К примеру, он приказал привести к себе *туно* (знахаря) силой, а после беседы с ним еще и пришел к убеждению “об обманстве сего народа”² (см. очерк 4).

К концу XVIII в. количество работ об удмуртах существенно увеличилось; значительное внимание в них уделялось и психологическим аспектам, сложился традиционный набор черт характера, вероятно, отражавший действительность, который упоминался в описаниях практически всех авторов. В качестве наиболее типичных называются трудолюбие и гостеприимство³; кроме того, удмуртам приписывались доброта, проворство, “склонность к веселию, нежели к печали”⁴, смиренность нравов⁵, честность, миролюбие, а также трезвость⁶. Лишь П. С. Паллас, хотя и относился с симпатией к описываемому народу, считал его “преданным пьянству”⁷ (вероятно, авто-

² Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов... С. 187, 189, 204.

³ Рычков Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 годах. С. 163; Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов... С. 56; Эрдман И. Ф. Путешествие по Вятской губернии летом 1816 г. С. 376.

⁴ Радищев А. Н. Записки путешествия в Сибирь. С. 12; Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. С. 30.

⁵ Рычков Н. П. Указ. соч. С. 164.

⁶ Георги И. Г. Указ. соч. С. 56.

⁷ Паллас П. С. Указ. соч. С. 30.

ры побывали у удмуртов в разное время: одни в будни, другие – в праздник).

Историческое изменение черт характера удмуртов первым подметил А. И. Герцен. Уже в 30-х гг. XIX в. он писал, что удмурты ленивы, у них заметен недостаток великодушных чувств: не делают зла, но не чувствуют удовольствия делать добро другим. А. Герцен считал, что умственные способности удмуртов весьма ограничены, они тупы; правда, данный вывод сделан им лишь на основании того, что их легко обмануть; кроме того, от сознания умственного и телесного бессилия они, по его мнению, очень робки⁸. В качестве примера робости удмуртов А. Герцен привел следующий факт: в 1837 г. несколько татар Агрызской волости днем ограбили удмуртскую деревню, состоявшую из нескольких сот дворов⁹. Однако, едва ли можно объяснить “удачу” татар лишь робостью удмуртов. К тому же робость не может быть объяснена лишь сознанием “умственного и телесного бессилия” (что, впрочем, автором ничем и не подтверждается).

Во второй половине XIX в. в описаниях характера удмуртов негативные черты появляются еще чаще. Они уже характеризуются как пассивные, робкие¹⁰, отмечаются “скудость умственного развития”, хитрость, скрытность, злобность, лживость, упрямство, склонность к пьянству и распутству¹¹, вялость и неповоротливость¹², ограниченность желаний, равнодушие к новому, отсутствие

⁸ Герцен А. И. Вотяки и черемисы. С. 32, 36, 38.

⁹ Герцен А. И. Указ. соч. С. 370.

¹⁰ Жаков К. Ф. Некоторые черты из исторической и психической жизни вотяков. С. 98.

¹¹ Крекнин С. Вотяки Глазовского уезда и краткий очерк христианской миссии среди них. С. 2; Шестаков В. Глазовский уезд. С. 94; Риттих А. Ф. Материалы для этнографии России. С. 203.

¹² Вотяки // Вятские губернские ведомости; Шестаков В. Глазовский уезд. С. 94; Бехтерев В. М. Вотяки, их история и современное состояние; Смирнов И. Н. Вотяки. С. 118; Верещагин Г. Е. Вотяки Сосновского края. С. 19.

любознательности¹³, эгоизм¹⁴. Отмечаемое ранее трудолюбие сменяется в глазах некоторых исследователей консервативностью и небрежением в земледелии и скотоводстве, а гостеприимство – неприязнью к посторонним. Так, утверждалось, что удмурты не накормят никого, умирай хоть с голоду, не пустят ночевать, хоть замерзай на улице и при этом еще и отругают за то, что беспокоят хозяев¹⁵.

Однако, подобные высказывания были присущи далеко не всем исследователям. Поддерживая в целом тезис об изменении характера удмуртов, притом в худшую сторону, часть авторов считала, что удмурты по-прежнему обнаруживали значительную силу воли и упорную настойчивость в осуществлении своих целей¹⁶, что они добры и гостеприимны, мягки и уступчивы, а появившаяся скрытность не врожденное свойство их характера¹⁷, что негативные черты характера удмуртов проявляются лишь в отношении к посторонним, в своем же кругу они постоянно веселы, довольны и откровенны¹⁸, что хотя они и несколько флегматичны, но при близком знакомстве быстро убеждаешься, что они достаточно разумны, в их поведении чувствуется независимость¹⁹. Удмуртов называли любопытными, скромными, честными и бережливыми до скупости²⁰, считали, что их трудолюбие и миролюбие остались самыми заметными качествами²¹. Так, М. Бух писал, что он “вполне поддерживает высказывание Рычкова” о том, что удмурты являются самым трудо-

¹³ *Смирнов И. Н.* Вотяки. С. 253, 260; *Блинов Н. Н.* Языческий культ вотяков. С. 64.

¹⁴ *Елабужский М.* Крепость вотского язычества. С. 44.

¹⁵ *Елабужский М.* Указ. соч. С. 44.

¹⁶ *Смирнов И. Н.* Указ. соч. С. 259, 260; Вятские епархиальные ведомости. С. 353, 355.

¹⁷ *Кошурников В. С.* Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. С. 42.

¹⁸ *Богаевский П. М.* Очерк быта Сарапульских вотяков. С. 15.

¹⁹ *Бух М.* Вотяки. Перевод с немецкого. С. 27.

²⁰ *Шубин С.* Сведения о вотяках Вятской губернии. С. 13.

²¹ *Островский Д. Н.* Вотяки Казанской губернии. С. 42.

любивым народом в Российском государстве²². Для того, чтобы побудить у удмуртов добрые чувства, хорошо знавшие их исследователи советовали общаться с ними “с крайней осторожностью и умеренностью, а главное – избегать резких и крутых мер”²³.

Психологические свойства удмуртов проявлялись особенно заметно, по мнению писавших о них, на охоте (здесь они были ловки, настойчивы, терпеливы²⁴; некоторых авторов таланты удмуртов-охотников приводили в изумление²⁵) и во время “пирушек”: правда, по мнению одних удмурты под влиянием кумышки становились дикими, буйными и дерзкими²⁶, другие утверждали, что сколь долго бы не продолжались пирушки, они проходят тихо, мирно, ссор и драк не бывает²⁷.

Вообще, сведений об употреблении удмуртами алкогольного напитка *кумышка* очень много, при этом оценка приверженности удмуртов к алкоголю самая разная: одни авторы обвиняли их в поголовном пьянстве, включая женщин и детей²⁸, другие считали пьянство лишь характерным свойством их праздников, отмечая, что в будни царит абсолютная трезвость²⁹. Г. Верещагин считал, что удмурты не отстают в этом отношении от русских в престольные праздники³⁰, но другие утверждали, что ведут они себя при этом, даже в праздники, “много лучше русских”³¹.

²² Бух М. Вотяки. Перевод с немецкого. С. 36.

²³ Островский Д. Н. Вотяки Казанской губернии. С. 47.

²⁴ Кошурников В. С. Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. С. 12; Катаев И. М. Вотяки. С. 27.

²⁵ Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. С. 215.

²⁶ Шубин С. Сведения о вотяках Вятской губернии. С. 13.

²⁷ Верещагин Г. Е. Вотяки Сосновского края. С. 20.

²⁸ Блинов Н. Н. Языческий культ вотяков. С. 102; Елабужский М. Крепость вотского язычества. С. 46; Кошурников В. С. Указ. соч. С. 6, 10.

²⁹ Бух М. Указ. соч. С. 28; Тезяков Н. Праздники и жертвоприношения вотяков-язычников. С. 3.

³⁰ Верещагин Г. Е. Указ. соч. С. 51.

³¹ Богоспасаев Н. На пасхе у вотяков. С. 216.

Несмотря на то, что практически все исследователи отмечали у удмуртов в качестве важнейшей черты характера трудолюбие, никто из них не упомянул о формировании этики трудолюбия; пожалуй, лишь относительно конца XIX в. можно встретить отдельные фразы об этой стороне жизнедеятельности удмуртов. Это, на наш взгляд, и не удивительно: этика трудолюбия начинает воспитываться в тех обществах, в которых она начинает исчезать; там, где она господствует, нет нужды в ее пропаганде. Русские крестьяне, контакты удмуртов с которыми в XIX в. заметно участились, относились к труду как к тяжелому бременю: “общественное мнение не только не преследовало плохую работу или отлынивание от работы, а, наоборот, видело в этом неизбежный и законный протест или способ сопротивления”³². Неслучайно постулат “нельзя жить по-русски”, включавший в себя, несомненно, и отрицание этики праздности, стал господствующим в удмуртской среде. Частое упоминание трудолюбия удмуртов есть признание и того факта, что в русской среде оно было не столь развито, поэтому разница бросалась в глаза исследователям.

Некоторые авторы отличительной чертой удмуртов считали нечистоплотность³³, другие утверждали, что среди них не заметно неряшества и грязи³⁴; Г. Н. Потанин, который был знаком с этой стороной быта русского крестьянского населения, отметил, например, что у елабужских удмуртов в домах чище, чем у русских крестьян³⁵.

Известно, что при описании чужих народов сначала выделяют самые необычные признаки, безотносительно того, к каким ас-

³² Ленин В. И. ПСС. С. 145.

³³ Риттих А. Ф. Материалы для этнографии России. С. 203; Блинов Н. Н. Языческий культ вотяков. С. 100; Кошурников В. С. Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. С. 7.

³⁴ Островский Д. Н. Вотяки Казанской губернии. С. 23; Бух М. Вотяки. Перевод с немецкого. С. 14; Богоспасаев Н. На пасхе у вотяков. С. 214.

³⁵ Потанин Г. Н. У вотяков Елабужского уезда. С. 196.

пектам жизни они относятся; при этом они абсолютизируются, очень часто как несовершенные, а потому неприемлемые³⁶. Дореволюционной литературе в целом характерен явно заметный крен в сторону описания религиозных форм жизни, практически все умозаключения, выводы о психологических чертах удмуртов базировались именно на интерпретации тех или иных религиозных поведенческих аспектов. Утверждалось даже, что вся жизнь удмуртов состоит в единственной заботе – как вовремя принести жертву³⁷, а если таковую невозможно совершить, то хотя бы провести обряд обещания жертвы³⁸. Религия, всяческие ритуалы, связанные с ней, рассматривались как фантазия этноса, как бессознательно разделяемое убеждение. Лишь отдельные исследователи дошли до понимания религиозных обрядов как символических актов, дающих группе чувство реальности и основу для исторических действий (известно, что в определенные периоды истории этноса физическое выживание становится возможным лишь при успешном налаживании психического пространства³⁹). На наш взгляд, в таком ключе рассматривал отдельные обрядовые действия П. М. Богаевский: он расценивал их как психологический механизм защиты от иноэтнического влияния⁴⁰. Близкую точку зрения относительно верований удмуртов высказал и Н. Г. Первухин: он считал, что ожидаемые позитивные последствия от выполнения религиозных обрядов у русских индивидуальны, у удмуртов – коллективные; ратуя за язычество, жрецы, таким образом, поддерживали коллективизм, боролись против проникновения индивидуалистических черт⁴¹. В то же время, ана-

³⁶ Трусев В. П., Филлипов А. С. Этнические стереотипы. С. 5, 6.

³⁷ Тезяков Н. Праздники и жертвоприношения вотяков-язычников. С. 5.

³⁸ Богаевский П. М. Очерки религиозных представлений вотяков. С. 46.

³⁹ Белик А. А. Психологическая антропология: история и теория. С. 80.

⁴⁰ Богаевский П. М. Очерк быта Сарапульских вотяков; *Он же*. Мултанское “моление” вотяков в свете этнографических данных. С. 66.

⁴¹ Первухин Н. Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. С. 5.

лиз верований привел Н. Первухина к выводу, что у удмуртов нет желания насладиться какими-либо духовными благами, что идеальный духовный мир мало им понятен⁴². М. Бух также полагал, что массовые “жертвенные моления” объединяли народ, задерживали ассимиляцию с соседними, более многочисленными и цивилизованными народами⁴³.

Очень большое внимание обрядам уделил Г. Е. Верещагин. Правда, он лишь подробнейшим образом описал их, но не стремился раскрыть взаимообусловленность обрядов и психологических черт удмуртов⁴⁴.

В целом, все авторы религиозные воззрения удмуртов трактовали как ложное сознание, как явление, тормозящее развитие этноса, препятствующее вхождению удмуртов в “цивилизованный” мир. Одним из ключевых положений их аргументации было следующее: православие – некий образец, с которым нужно соотносить, проверять ложность или истинность традиционных верований, действий или поступков. Единственным из известных нам авторов, не поддерживавшим данную точку зрения, был М. Бух. По его мнению, “не было вандализма хуже, чем христианский или мусульманский монотеизм”⁴⁵, – они разрушали языческие святыни, а вместе с ними и народную культуру. М. Бух считал удмуртов самым набожным народом, в отличие от русских, у которых религия носила лишь формальный характер, а настоящее благочестие встречалось очень редко. В то же время, он подметил, что в некоторых местах удмурты оставили языческую религию, но христианской де-факто не имели; в сущности, они вообще не имели религии, либо в крайнем случае исповедовали только такую веру, “которую выдумали сами для себя по

⁴² *Первухин Н. Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. С. 4.

⁴³ *Бух М.* Вотяки. Перевод с немецкого. С. 14.

⁴⁴ См.: *Верещагин Г. Е.* Старые обычаи и верования вотяков; Остатки язычества у вотяков; Вотские боги; и др.

⁴⁵ *Бух М.* Указ. соч. С. 14.

своему усмотрению, что в большинстве своем, естественно, являлось бессмысленным суеверием”. Такое маргинальное состояние, по мнению М. Буха, ведет к упадку морали, развитию пьянства, лени, воровства. При этом, маргинальность существовала не столько в вере, сколько в культуре в целом. М. Бух считал, что отношение к богам отражает отношения между людьми: люди относятся к ним так же, как относятся друг к другу; следовательно, развитие религии определяется развитием связей между людьми, развитием моральных отношений. Между тем, М. Бух ошибочно утверждал, что у удмуртов отсутствовали благодарственные жертвы богам, что отражало отношения между людьми, среди которых господствовали чисто меркантильные взаимоотношения⁴⁶.

Одной из центральных тем исследований удмуртоведов был ритуал, в основном – подробное его описание. Ритуал в этнографической науке рассматривается как невербальная форма поведения; и в литературе об удмуртах они рассматривались как коммуникативное средство, как средство консолидации и сплочения этноса, правда, не всегда данная мысль была ясно выраженной.

Различные ритуалы в удмуртоведческой литературе освещены в разной степени. Менее всего “повезло” в этом отношении действиям, связанным с рождением ребенка, вероятно, потому, что посторонние наблюдали его очень редко. Подробное их описание дано лишь в работе Г. Верещагина⁴⁷. Хотя автор не дает каких-либо обобщающих выводов по интересующей нас тематике, но в его работе отчетливо прослеживается мысль о сущности ритуалов, связанных с родами: введение в семью, в родственный круг нового члена. К аналогичному выводу приводит и анализ свадебных ритуалов, нашедших в литературе более весомое место⁴⁸.

⁴⁶ Бух М. Вотяки. Перевод с немецкого. С. 160, 161, 169, 174.

⁴⁷ См.: Верещагин Г. Е. Очерки воспитания детей у вотяков.

⁴⁸ См.: Багин С. Свадебные обряды и обычаи вотяков Казанского уезда; Бух М. Указ. соч. и др.

Наибольший интерес у исследователей вызывали ритуалы похоронных и поминальных обрядов, так как они резко отличались от известных авторам обрядов русского населения. Практически все свидетельствовали о том, что умершие у удмуртов пользовались чрезвычайным уважением⁴⁹. Г. Верещагин даже утверждал, что некоторыми они причислялись к сонму божеств⁵⁰, с чем был согласен и Б. Гаврилов⁵¹. Поведенческие стереотипы, связанные с покойными, по их мнению, были основаны на том поверии, что загробная жизнь такая же, как и земная, что родственные связи не прерываются, здравствующие и покойные должны взаимно поддерживать друг друга (здесь лежит объяснение такого обычая, как веселье на похоронах и поминках, так шокировавшее очевидцев – русских⁵²). Удмурты считали, что после смерти люди получают чрезвычайные силы, которые могут быть направлены как на благополучие здравствующих родственников, так и на причинение им вреда⁵³. При этом одни авторы утверждали, что покойники у удмуртов оказывают благотворное влияние не только на имущественное положение родственников, но и на нравственное состояние потомков⁵⁴, другие – что покойники олицетворяют лишь злое начало⁵⁵.

Большое внимание при описании ритуалов уделялось традиционному алкогольному напитку – *кумышке*: одни оценивали ее как отвратительный напиток⁵⁶, другие считали некоторые ее сорта до-

⁴⁹ *Островский Д. Н.* Вотяки Казанской губернии. С. 39.

⁵⁰ *Верещагин Г. Е.* Вотские боги. С. 209.

⁵¹ *Гаврилов Б.* Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губернии. С. 186.

⁵² *Ильин М.* Похороны и поминки вотяков. С. 3; *Селивановский И. П.* Заметки об Омутницких горных заводах Пастухова. С. 217.

⁵³ *Елабужский М.* Крепость вотского язычества. С. 108; *Богаевский П. М.* Мултанское “моление” вотяков... С. 44–46.

⁵⁴ *Богаевский П. М.* Указ. соч. С. 45.

⁵⁵ *Бух М.* Вотяки. Перевод с немецкого. С. 126.

⁵⁶ *Блинов Н. Н.* Языческий культ вотяков. С. 67.

вольно приятными и полагали, что она даже лучше русской водки⁵⁷. Кумышка оценивалась как неременная принадлежность всякого ритуального действия религиозного характера, а М. Хомяков полагал, что многие обряды совершаются только ради того, чтобы лишний раз ее употребить⁵⁸. При этом практически все авторы отмечали стойкую привязанность к данному напитку, несмотря на жестокие преследования со стороны властей. Кумышке посвящена значительная литература; кроме описаний порядка применения ее в ритуале, даны исторические аспекты использования кумышки и возникающие на этой основе межэтнические трения и конфликты с администрацией⁵⁹.

Ритуалы имеют целью также побороть страх⁶⁰. Например, изгнание злых духов помогает нормализовать психологическое состояние индивида и группы в целом. В данной интерпретации никто, кажется, ритуалы удмуртов не рассматривал, хотя описание их, к примеру, изгнание Шайтана и сопутствующих Великому Четвергу, встречается достаточно часто⁶¹.

При описании ритуалов затрагивалось (правда, лишь фрагментарно) и коммуникативное поведение. В этом качестве особое значение имеют невербальные и вербальные аспекты обычаев встречи и приветствия; о них упоминали И. Г. Георги⁶², Г. Верещагин (особенности приветствий в пасхальные праздники – мужчины целуются друг с другом, женщины считают это за стыд)⁶³, Б. Гаври-

⁵⁷ Бух М. Вотяки. Перевод с немецкого. С. 36.

⁵⁸ Хомяков М. М. О краниологическом типе чепецких вотяков в связи с общим развитием вотской народности. С. 256.

⁵⁹ См.: Орлов В. П. Кумышка – водка вотяков; Михеев И. С. Кумышка; Смирнов И. Н. Вотяки. С. 114–116.

⁶⁰ Белик А. А. Психологическая антропология: история и теория. С. 87.

⁶¹ Верещагин Г. Е. Остатки язычества у вотяков. С. 49; Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. С. 42; Бехтерев В. М. Вотяки. Их история и современное состояние. С. 163.

⁶² Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов... С. 48.

⁶³ Верещагин Г. Е. Вотяки Сосновского края. С. 65.

лов (при встрече, угощении и проводах гостей)⁶⁴. Последний привел и примеры ритуалов обмена подарками при установлении отношений побратимства и посестримства⁶⁵, он же перечислил случаи, когда нельзя было подавать голую руку партнеру⁶⁶; совершенно особый случай (прощание с больным, находящимся в предсмертном состоянии) отметил М. Ильин⁶⁷; Г. Верещагин описал случаи, когда встречи, и особенно приветствия при этом, были нежелательны и даже могли нанести определенный вред⁶⁸; Б. Гаврилов, наоборот – случаи, когда встречи были желательны⁶⁹. Вместе с тем, практически не подмеченными исследователями остались такие средства невербальной коммуникации как жесты, мимика и т. д.

Все авторы, когда-либо или что-либо писавшие об удмуртах, обращали внимание на их семейные и общинные отношения. При этом смысл всех высказываний сводился к одному: “вотяк весь в семье, весь в обществе”. Привязанность к семье, к коллективу – одна из главных черт психологии удмуртов, считали исследователи их быта. Лейтмотив подавляющего большинства высказываний – они всегда помогают друг другу; мир для них высшее благо, самым тяжким преступлением считается произведение вражды и ссор между людьми, поэтому драк между ними никогда не бывает, даже во время пирушек, между собой честны и справедливы, уважают старших, друг друга не выдают ни под каким предлогом⁷⁰. Особняком в

⁶⁴ *Гаврилов Б.* Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда Урьясь-Учинского прихода. С. 115, 116; *Островский Д. Н.* Вотяки Казанской губернии. С. 32.

⁶⁵ *Гаврилов Б.* Указ. соч. С. 143.

⁶⁶ *Гаврилов Б.* Указ. соч. С. 142.

⁶⁷ *Ильин М. И.* Похороны и поминки вотяков. С. 3.

⁶⁸ *Верещагин Г. Е.* Старые обычаи и верования вотяков. С. 46.

⁶⁹ *Гаврилов Б.* Поверья, обряды и обычаи вотяков. С. 46.

⁷⁰ *Смирнов И. Н.* Вотяки. С. 256, 257; *Шубин С.* Сведения о вотяках Вятской губернии. С. 12; *Шестаков В.* Глазовский уезд. С. 95; *Верещагин Г. Е.* К вопросу о происхождении вотяков и их верований. С. 20; *Риттих А. Ф.* Материалы для этнографии России. С. 204; *Миллер Г. Ф.* Опи-

этом вопросе стоит мнение Г. Верещагина: он писал, что удмурты в беде помогают друг другу мало⁷¹, хотя приводимые им же факты находятся в противоречии с данным утверждением. Некоторые исследователи не разделяли эти крайние позиции: они считали, что благорасположение удмуртов дальше родственного круга не распространяется; хотя альтруистические чувства их очень интенсивны⁷². Что касается конфликтов, то исследователи конца XIX – начала XX вв. уже отмечали драки, случавшиеся на сходах, во время праздников, участились они между молодежью различных деревень “из-за девок”, в них нередко принимали участие и взрослые⁷³, что дает основание полагать, что при этом решались не только молодежные проблемы.

При описании внутрисемейных отношений, в заметках разных авторов никаких разногласий нет: в семье удмурты кротки и миролюбивы, мужаья любят своих жен, во всем советуются с ними, в семейном кругу всегда откровенны, веселы и довольны, с детьми ласковы⁷⁴. Особенно восхищался отношениями в удмуртской семье Н. Г. Первухин: “семейная жизнь вотской семьи настолько хороша, что ссоры между супругами у них считаются, очевидно, атрибутикой семейной жизни злого божества”⁷⁵. Много внимания положению

сание живущих в Казанской губернии языческих народов... С. 206; *Жаков К. Ф.* Некоторые черты из исторической и психической жизни вотяков. С. 183; *Островский Д. Н.* Вотяки Казанской губернии. С. 26; *Филимонов А.* О религии некрещеных черемис и вотяков Вятской губернии. С. 433.

⁷¹ *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сосновского края. С. 20.

⁷² *Елабужский М.* Крепость вотского язычества. С. 44; *Смирнов И. Н.* Вотяки. С. 258.

⁷³ *Верещагин Г. Е.* Общинное землевладение у вотяков. С. 119; *Крекнин С.* Вотяки Глазовского уезда и краткий очерк христианской миссии среди них. С. 558; *Максимов В. А.* Вотяки. С. 113.

⁷⁴ *Харузина В.* Вотяки. С. 8; *Богаевский П. М.* Очерк быта Сарапульских вотяков. С. 15; *Кошурников В. С.* Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. С. 38 и др.

⁷⁵ *Первухин Н. Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. С. 85.

женщин в семье и обществе уделил И. Смирнов, однако при этом практически во всех случаях он ссылался на других авторов (М. Бух, Н. Первухин, Б. Гаврилов и др.) и считал бытующими явления, о которых указанные авторы говорили как о единичных или вообще недостоверных⁷⁶. Несмотря на то, что отношения в семье, привязанность к дому считались примерными, оценка этой черты характера носила скорее негативный оттенок: как неумение удмуртов вписаться в современные отношения. Отмечались и отдельные формы неординарного общения в семье: языковые (например, запрет произносить имя свекра и свекрови) и поведенческие (невестке не показывать босых ног, непокрытой головы)⁷⁷. Отмечались случаи изоляции от общества, что в то время людьми переживалось достаточно тяжело⁷⁸.

Другая сторона общения – одиночество⁷⁹. Потребность в этой форме общения практически не затронута исследователями, хотя уединение – важнейшая для человека потребность.

Уважительное отношение к женщине подмечено практически всеми авторами, так как положение удмуртки в семье существенно отличалось от знакомого авторам отношения к русской женщине: она не испытывала “семейного разлада и приниженного положения, как бывает в русской крестьянской среде”⁸⁰. Основные требования к ней, без наличия которых не могло быть счастливого брака, были следующие: физическая сила, способность рожать, быть хорошей хозяйкой. Однако эти условия, ставившие женщину в большей степени в роль работницы, не унижали ее, так как к другим членам семьи трудовые требования были такими же⁸¹.

⁷⁶ Смирнов И. Н. Вотяки. С. 131–134.

⁷⁷ Васильев И. Об отношении снох к старикам у вотяков. С. 27; Багин С. Свадебные обряды и обычаи вотяков Казанского уезда. С. 34.

⁷⁸ Харузин М. Очерки юридического быта народностей Сарапульского уезда Вятской губернии. С. 262.

⁷⁹ Белик А. А. Психологическая антропология: история и теория. С. 90.

⁸⁰ Кошурников В. Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. С. 10.

⁸¹ Богаевский П. М. Очерк быта Сарапульских вотяков. С. 47–48.

Недостойное поведение по отношению к женщине считалось предосудительным⁸²; неоднократно отмечалась экономическая независимость удмуртки в семье⁸³; ее большое значение в культовой практике⁸⁴: она являлась хранительницей языческого ритуала, вместе с мужем исполняла жреческие обязанности, от нее зависело назначение семейного жреца⁸⁵. Имелись и попытки (на основе мифологии) объяснить высокое положение удмуртской женщины⁸⁶. Отдельные авторы все же утверждали, что положение ее в семье в целом зависимое⁸⁷, однако, это не меняло тона высказываний по данному предмету. Опираясь на многочисленные упоминания о роли женщины в удмуртском обществе, можно проследить и различия в ее положении у казанских, имевших тесные контакты с татарами, и остальных удмуртов. Правда, они были не так уж и велики. Н. Тезяков отмечал легкую расторжимость браков у удмуртов Осинского уезда: без всяких процессуальных стеснений, по желанию мужа или жены. Дело решалось судом стариков, выбираемых для этого заинтересованными сторонами⁸⁸. Здесь нужно обратить внимание на то, что и жена могла быть инициатором развода. Относительно казанских Д. Островский заметил, что муж может бросить жену, а она – нет, хотя во всем остальном она пользовалась большой свободой⁸⁹.

Большинство авторов отмечали частые случаи неравных браков (невеста старше жениха), полагая, что эти факты обусловли-

⁸² *Эрдман И. Ф.* Путешествие по Вятской губернии летом 1816 г. С. 40.

⁸³ *Харузин М.* Очерки юридического быта народностей Сарапульского уезда Вятской губернии. С. 262; Урал и Приуралье. С. 21.

⁸⁴ Урал и Приуралье. С. 219.

⁸⁵ *Луппов П. Н.* Об открытии учительского класса при Якшур-Бодьинской двухклассной церковно-приходской школе Сарапульского уезда. С. 16.

⁸⁶ *Бух М.* Вотяки. Перевод с немецкого. С. 136; *Риттих А. Ф.* Материалы для этнографии России. С. 204.

⁸⁷ Урал и Приуралье. С. 218.

⁸⁸ *Тезяков Н. И.* Вотяки Больше-Гондырской волости. С. 49.

⁸⁹ *Островский Д. Н.* Вотяки Казанской губернии. С. 27, 31.

вались исключительно экономическими интересами – желанием приобрести работницу в семью как можно раньше.

Поведение удмуртской молодежи (добрачное) также значительно отличалось от нравов в русской крестьянской среде. Большинство авторов отмечали, что целомудрие у удмуртов не считалось добродетелью⁹⁰; девушки на посиделках не отличались скромностью; беременность девушки не являлась препятствием для выхода замуж, утверждалось даже, что такие девушки ценятся выше⁹¹. Б. Гаврилов, наоборот, утверждал, что некоторые, в основном бедные, намеренно ищут беременную невесту с целью уменьшить сумму калыма, либо вообще его не платить⁹². Легкость нравов, по словам М. Елабужского, привлекала на удмуртские посиделки и русскую молодежь⁹³. Не осуждал поведение молодежи Д. Островский. Он заметил, что “гулять” девушки начинают в тот год, когда надеются выйти замуж, он же привел и легенду, объясняющую свободное добрачное поведение⁹⁴. Девушки пользовались заметной свободой и в выборе жениха, редко выходили замуж за нелюбимого человека⁹⁵; даже в выходе замуж без согласия родителей, по обычному праву, не было ничего предосудительного⁹⁶. Такое поведение молодежи оценивалось всеми авторами как “блудодейство”; между тем, признавалось, что после выхода замуж удмуртки становились верными женами⁹⁷. Единственный исследователь, не считавший пороком добрачные связи

⁹⁰ *Богаевский П. М.* Очерк быта Сарапульских вотяков. С. 54; *Верещагин Г. Е.* Остатки язычества у вотяков. С. 7; *Эрдман И. Ф.* Путешествие по Вятской губернии летом 1816 г. С. 17; *Первухин Н. Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз 5. С. 45–46 и др.

⁹¹ *Островский Д. Н.* Вотяки Казанской губернии. С. 27.

⁹² *Гаврилов Б.* Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губернии. С. 172.

⁹³ *Елабужский М.* Крепость вотского язычества. С. 47.

⁹⁴ *Островский Д. Н.* Указ. соч. С. 27, 54.

⁹⁵ *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сосновского края. С. 43.

⁹⁶ *Мункачи Б.* Среди удмуртов. С. 25.

⁹⁷ *Смирнов И. Н.* Вотяки. С. 133.

девушек – М. Бух. Он рассматривал это явление как остаток общинного брака, а не как результат позднего разращения нравов⁹⁸.

Первый в удмуртской этнографии труд по изучению детства принадлежит Г. Е. Верещагину⁹⁹. Эта работа включает сюжеты о представлениях удмуртов о жизненном цикле и его этапах, социализации ребенка (семья, сверстники, община), трудовом воспитании, межпоколенных отношениях. Он подробно описал особенности поведения взрослых по отношению к детям, освоение удмуртским ребенком типа жизнедеятельности, знакомство с духовной культурой своего народа через сказки, другие виды фольклора, формирование его образного мышления; показал, насколько различно понимание внешнего мира удмуртским ребенком по сравнению с русским: он искренне верит в чудеса, сверхъестественные силы, что по мнению Г. Верещагина, является основной чертой удмуртского ребенка, а формирование данного свойства у детей назвал наиболее примечательной особенностью удмуртской педагогики. При этом Г. Верещагин, однако, полагал, что это существенный недостаток удмуртских детей, соответственно, и народной педагогики. Вместе с тем, именно такой способ начала формирования символического освоения мира, как считает современная педагогика, является своеобразным методом гуманизации общества. Данное восприятие не примитивизирует человека и его мышление, как полагал Г. Верещагин, – наоборот – подобный метод воспитания в большей степени свойственен нынешней стадии цивилизации, современному человеку¹⁰⁰.

Краткие упоминания о воспитании детей встречаются почти у каждого исследователя, но они фрагментарны. Так, отмечалось, что родители охотно посылают детей в школы¹⁰¹, а они без труда усваивают грамоту, учатся лучше русских детей, особенно в арифметике¹⁰².

⁹⁸ Бух М. Вотяки. Перевод с немецкого. С. 65.

⁹⁹ См.: Верещагин Г. Е. Очерки воспитания детей у вотяков.

¹⁰⁰ Белик А. А. Психологическая антропология: история и теория. С. 41.

¹⁰¹ Тезяков Н. Вотяки Больше-Гондырской волости. С. 9.

¹⁰² Чирков Г. Вотяки Башкирии. С. 63; Кошурников В. С. Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. С. 32.

Отмечались и негативные стороны воспитания детей, в частности – раннее приучение к кумышке¹⁰³.

В сферу интересов ученых постепенно вовлекались не замеченные ранее проявления этнической психологии удмуртов, постоянно расширялся круг отмечаемых/замечаемых проблем, сменялись и расширялись интерпретационные модели. С конца XIX в. предметом исследований стала и народная медицина, хотя сведения об этой области этнической психологии представляли в виде разрозненных замечаний и материалов о лекарственных растениях, различного вида заговорах, магии, колдовстве и ранее. Народная медицина изучалась в русле более общих вопросов; наиболее распространенным методом исследований был анализ непривычных форм поведения, уже не распространенных среди русского населения. Эти поведенческие стереотипы, не укладывавшиеся в представления авторов как нормальные, относились чаще всего к патологии, отклонению от нормы, а народные целители были отнесены к лицам с патологическими отклонениями в психике. Это явление, в общем, было характерно для всей этнографической науки того периода¹⁰⁴.

Несколько статей данной теме посвятил Г. Е. Верещагин. Он, пожалуй, единственный затронул в своих работах такие аспекты народной медицины, как ее смысл и значение в традиционной культуре, психологию восприятия болезней, описал роль всякого рода ворожей, ведунов, знахарей (*пелляськись*) в жизни удмуртских крестьян. Впрочем, взгляды удмуртов в этом отношении, наверное, ничем не отличались от взглядов русских крестьян¹⁰⁵. Народная медицина имеет и регулятивные функции, так как ее цель не только лечить, но и содействовать принятию определенных профилактических мер.

¹⁰³ Бух М. Вотяки. Перевод с немецкого. С. 62; Елабужский М. Крепость вотского язычества. С. 47.

¹⁰⁴ Бух М. Указ. соч. С. 104.

¹⁰⁵ Милов Л. Природно-климатический фактор и менталитет русского крестьянства. С. 85.

Поэтому ее воздействие осуществлялось на всех этапах жизни человека, включая дородовой период (к примеру, всякого рода запреты беременным женщинам). На это особое внимание обратил Г. Верещагин. Исходя из его замечаний, можно сделать вывод, что дородовой регуляции поведения женщин (сексуальное поведение, контрацепция, аборт и т. д.) придавалось большее значение на складывание судьбы ребенка, чем последующей регламентации отношений в семье, связанной с воспитанием детей.

У всех народов в силу разности исторических судеб, условий жизнедеятельности сложилось разное понимание происхождения болезней. Г. Верещагин отметил существование у удмуртов достаточно полно построенной концепции, в основе которой лежало мнение “злой дух вселился”. Кроме того, причины болезней приписывались сглазу, неисполнению обещаний, данных страждущими или их предками, порче злого человека, колдуна, встрече в недобрый час с каким-нибудь бесом, хозяином бани; наконец, считалось, что болезнь наслана покойными родственниками за ненадлежащее исполнение обязанностей по отношению к ним. Во всех таких случаях, чтобы выздороветь, обращались к гадалке – ворожцу, приступали к умиловивлению наславших болезнь жертвами¹⁰⁶. Большая роль в традиционных обществах в предотвращении болезней отводилась поведенческим стереотипам. Исходя из такого понимания причин заболеваний, осуществлялся комплекс мер, препятствующих их возникновению, прежде всего, мер психологического воздействия как на “духа болезни”, так и на пострадавшего.

Материалистических взглядов на природу болезней придерживался М. Бух, врач по специальности. В частности, такое распространенное среди удмуртов заболевание как трахома, он считал “расовым” признаком, основываясь на том, что окрестное русское население подвергалось этому заболеванию в значительно меньшей

¹⁰⁶ Ильин М. И. Похороны и поминки вотяков. С. 62; Гаврилов Б. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губернии. С. 11.

степени, хотя условия жизни их в санитарном отношении были ничуть не лучше¹⁰⁷. Предположение о том, что возникновение и характер протекания некоторых заболеваний имеет этнические особенности (нашедшее впоследствии многочисленные подтверждения) высказано им, пожалуй, впервые не только в российской, но и в мировой этнографии.

Одно из важных направлений изучения народной психологии – рассмотрение влияния на нее постоянно изменяющихся внешних условий, видов и форм труда. Так, К. Ф. Жаков полагал, что изменение исторических условий жизни коренным образом изменило характер удмуртов: из настойчивых и отважных людей они превратились в упрямых, без гибкости ума и характера; переход от охотничьего хозяйства к земледелию породил у них пессимизм, консерватизм, отсутствие предприимчивости¹⁰⁸. Наиболее последовательным сторонником географического детерминизма, был профессор И. Смирнов. Он считал, что скудность почв сформировала у удмуртов трудолюбие; кроме того, неблагоприятные условия формировали сознание зависимости от бога, отсюда у них масса предрассудков и суеверий. Крайнюю приверженность предрассудкам и суевериям отмечали и другие авторы¹⁰⁹. Природными условиями объясняли и смиренность, покорность удмуртов¹¹⁰. Впрочем, надеяться только на бога было нельзя, крестьянство приобрело массу знаний о природе, о возможностях избежать ее пагубного влияния. В частности, отмечалось, что у удмуртов очень богатая терминология почв¹¹¹, что в земледелии у них работа спорится лучше, чем у русских крестьян¹¹², что они лю-

¹⁰⁷ Бух М. Вотяки. Перевод с немецкого. С. 4.

¹⁰⁸ Жаков К. Ф. Некоторые черты из исторической и психической жизни вотяков. С. 98.

¹⁰⁹ Богаевский П. М. Очерк быта Сарапульских вотяков. С. 16.

¹¹⁰ См.: Вотяки // Вятские губернские ведомости. 1859. № 32.

¹¹¹ Кузнецов С. К. Общинные порядки у вотяков Мамадышского уезда. С. 31.

¹¹² Кошурников В. С. Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. С. 12.

бознательны ко всему, что касается хозяйства¹¹³. Народным приметам о погоде посвящена статья Г. Верещагина¹¹⁴.

Одной из характерных черт удмуртов исследователи считали верность клятве. Правда, упоминаний о способах принесения клятв и присяг мало; пожалуй, первым это отметил И. Ф. Эрдман (при клятве разрубали голову медведя)¹¹⁵; Н. Тезяков о приводимом им способе присяги новобранца (надев шапку, садится по-восточному на колени и молча съедает кусочек хлеба, подаваемый ему с ножа старшиной или старостой) писал, что она использовалась и в иных случаях; аналогичный обряд описали и другие авторы лишь с незначительным изменением деталей¹¹⁶. В бытовых случаях в подтверждение своих слов произносили: “*Инмар понна*”, “*Нянь понна*”, “*Шунды понна*” (Клянусь богом, хлебом, солнцем); грамотные клялись церковным крестом¹¹⁷. Самой “действенной” клятвой женщин была фраза: “Если я вру, пусть мой ребенок родится мертвым”¹¹⁸. Выдающаяся роль детей в удмуртском обществе отразилась и на формах проклятий, самым главным считалось: “пусть бог не даст детей”; менее жестокими считались: “провались сквозь землю”, “чтоб леший тебя унес” и т. д.; крайней степенью вражды, оскорбления считался плевок в лицо¹¹⁹. Самым последним и отчаянным способом мести недругу было самоубийство на дворе обидчика¹²⁰.

¹¹³ *Блинов Н.* Языческий культ вотяков. С. 64.

¹¹⁴ *Верещагин Г. Е.* Важнейшие из народных примет. С. 3.

¹¹⁵ *Эрдман И. Ф.* Путешествие по Вятской губернии летом 1816 г. С. 376.

¹¹⁶ *Тезяков Н. И.* Праздники и жертвоприношения вотяков-язычников. С. 43; *Шубин С.* Сведения о вотяках Вятской губернии. С. 1; *Миллер Г. Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов... С. 207.

¹¹⁷ *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сосновского края. С. 92.

¹¹⁸ *Васильев И.* Обзор языческих обрядов, суеверий и религии вотяков Вятской и Казанской губерний. С. 76.

¹¹⁹ *Бух М.* Вотяки. Перевод с немецкого. С. 119.

¹²⁰ *Риттих А. Ф.* Материалы для этнографии России. С. 203.

Правда, уже авторы середины XIX в. относили такую форму мести к прошлому. Подобный акт, якобы, основан на поверии о том, что самоубийцы мстят и после смерти, что месть покойников страшнее мести живых. Кроме того, судебное разбирательство приносило ощутимые неприятности обидчику¹²¹.

Крайне редко в литературе об удмуртах упоминается такая форма психической деятельности как достижение экстатического состояния, в целом широко распространенного в традиционных культурах. Лишь отдельные авторы, близко знакомые с удмуртами, описали способы вхождения в транс как с помощью специальных средств и упражнений (движений), так и без них. Все описанные случаи посвящены только одному событию – выборам жреца: под звуки гуслей *туно* (ворожец), туго перепоясанный белым полотенцем, плясал, держа в руках меч или саблю (или без каких-либо предметов), доводя себя до экстатического состояния, падал навзничь и от имени божества выкрикивал имя будущего жреца¹²².

Г. Е. Верещагин – один из немногих исследователей, затронувший роль цвета в удмуртской традиционной культуре. Он считал, что традиционные особенности цветовосприятия обусловлены такой культурной составляющей как религия; цвета (речь идет о цвете одежды), по его мнению, влияли на психологическое состояние общества; он привел примеры, показывающие особенности восприятия цветов различными группами населения и организующие общение, в отдельных случаях – разобщающие общество. В силу традиций (в праздники, во время обрядов) цвета, считал Г. Верещагин, имели символическую нагрузку. Любимыми цветами женщин он назвал красный, малиновый, голубой¹²³. Другое мнение

¹²¹ Кошурников В. С. Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. С. 39; Бух М. Вотяки. Перевод с немецкого. С. 130.

¹²² Верещагин Г. Е. О Тукташе-сказителе; Богаевский П. М. Очерк быта Сарапульских вотяков. С. 28–29; Васильев И. Обзор языческих обрядов, суеверий и религии вотяков Вятской и Казанской губерний. С. 40.

¹²³ Верещагин Г. Е. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. С. 51.

сформировалось у В. Кошурникова: он считал, что это малиновый, сиреневый и коричневый цвета¹²⁴; относительно казанских удмуртов Д. Островский добавил белый и красный¹²⁵, Н. Хомяков писал, что удмуртки любят щеголять разнообразием красок и хорошо составленным рисунком¹²⁶, что, по наблюдению В. Максимова, осуждалось стариками даже в 20-е гг. XX в.¹²⁷ Что касается цвета обрядовой одежды (жрецов), все авторы называли белый. Кроме того, жрецы должны были быть обладателями рыжих волос и бороды, как наиболее любимых богами¹²⁸.

Необходимо отметить и цвета (масти) жертвенных животных; разброс мнений авторов и здесь довольно широк: Б. Гаврилов считал, что это бычки рыжей масти, бараны серой и белой¹²⁹, П. Богаевский в одной работе утверждал, что жертвы должны быть соловой масти¹³⁰, в другой – что добрым божествам приносили жертву светлой масти, злым – черной¹³¹. В. Коршуников отметил, что *Шайтану* приносится животное белой масти¹³². И. Васильев считал, что в каждой ситуации жертва должна быть своей, определенной для данного случая, масти¹³³, и, вероятно, был прав.

Большую роль в формировании черт национальной психологии играют исторические знания. О степени сохранности сведений о

¹²⁴ Кошурников В. С. Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. С. 9.

¹²⁵ Островский Д. Н. Вотяки Казанской губернии. С. 25.

¹²⁶ Хомяков М. М. О краниологическом типе чепецких вотяков в связи с общим развитием вотской народности. С. 18.

¹²⁷ Максимов В. А. Вотяки. С. 42.

¹²⁸ Богаевский П. М. Очерки религиозных представлений вотяков... С. 130.

¹²⁹ Гаврилов Б. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губернии. С. 164.

¹³⁰ Богаевский П. М. Указ. соч. С. 134.

¹³¹ Богаевский П. М. Очерк быта Сарапульских вотяков. С. 20.

¹³² Кошурников В. С. Указ. соч. С. 23.

¹³³ Васильев И. Обзор языческих обрядов, суеверий и религии вотяков Вятской и Казанской губерний. С. 73, 74.

событиях былых эпох в сознании удмуртов писал лишь И. Смирнов. При этом он отметил не только их сохранение (в легендах и преданиях), но и преломление исторических событий в определенных действиях и поступках: так, удмурты не участвовали в крестном ходе по поводу разрушения *Быдзым куалы* на месте нынешнего г. Вятка; отмечали победу над порами (марийцами), одержанную в средневековье, еще в 60-х гг. XIX в. и т. д.¹³⁴ Очень любопытно замечание Н. Г. Первухина о рассказывании сказок детям: “у вотяков редко старые люди рассказывают сказки молодежи, как это бывает у русских. Мать и отец рассказывают сказки своим маленьким детям только до тех пор, пока сами не особенно состарились, но дед или бабка будут внукам охотно говорить о старине, а рассказывать сказку, вымысел считают для себя уже неприличным”¹³⁵. Это замечание говорит о способах формирования исторических знаний у удмуртов и складывании на этой основе определенных психологических свойств.

Особый аспект этнопсихологических исследований – отношение к чужим вообще и к представителям чужой этнической группы в частности. Эта тема присутствует практически в каждой работе об удмуртах. Уже первые исследователи не преминули упомянуть о том, что удмурты с другими народами жить не хотят, особенно с русскими, поэтому переселяются в другие места¹³⁶. Впоследствии писалось, что они “нерасположены к русским, особенно к лицам начальственного сословия, склонны к лжеизветам на лиц служащих при всяком возможном случае”¹³⁷, что удмурты не умели приспособиться к русским порядкам¹³⁸, что не были способны даже к

¹³⁴ Смирнов И. Н. Вотяки. С. 14, 18.

¹³⁵ Первухин Н. Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз IV. С. 21.

¹³⁶ Вотяки // Вятские губернские ведомости. 1859. № 32.

¹³⁷ Бух М. Вотяки. Перевод с немецкого. С. 6, 70; Смирнов И. Н. Указ. соч. С. 76, 77.

¹³⁸ Кошурников В. С. Очерки религиозных представлений вотяков... С. 8; Островский Д. Н. Вотяки Казанской губернии. С. 43; Верещагин Г. Е. Общинное землевладение у вотяков Сарапульского уезда. С. 80 и др.

пассивной борьбе с русским влиянием, были в отношении русских скрытны и боязливы, хотя относились к ним с презрением¹³⁹. Результатом длительных контактов с русскими враждебное отношение к ним стало “национальным чувством вотяков”¹⁴⁰, поэтому они стали больше тяготеть к татарам¹⁴¹. Защитная реакция от иноэтнического влияния принимала множество форм, описанных нами в монографии “Межэтнические отношения в Удмуртии”.

При объяснении неприязненных отношений к русским обычно выдвигались три причины: унижение и эксплуатация удмуртов со стороны властей, произвол и беззаконие, чинимые ими¹⁴²; насильственные меры при христианизации удмуртов¹⁴³; а также “гордость, самомнение, недоброжелательство и зависть русских”¹⁴⁴.

Что касается отношения к чужим – представителям своей этнической группы – упоминаний об этом нами не обнаружено. Правда, к “чужим” можно отнести лиц, принимавших христианство (в XVIII в.), а также лиц, ревностно соблюдавших православные обряды, к тому же склонявших к этому других односельцев. К таким людям удмурты относились крайне враждебно, вплоть до физического насилия¹⁴⁵.

Незначительное место в исследованиях отводилось отношениям “дай – возьми”. Указанный аспект взаимоотношений между детьми и взрослыми хорошо описан Г. Верещагиным; им же приводятся примеры взаимопомощи, отражавшиеся в обычае помо-

¹³⁹ Кошурников В. С. Очерки религиозных представлений вотяков... С. 39, 40; Шестаков В. Глазовский уезд. С. 111.

¹⁴⁰ Максимов В. А. Вотяки. С. 122.

¹⁴¹ Островский Д. Н. Вотяки Казанской губернии. С. 15.

¹⁴² Фирсов Н. Н. Положение инородцев северо-восточной России в Московском государстве. С. 230.

¹⁴³ Луппов П. Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века. С. 120.

¹⁴⁴ Григорьев Д. Русификация инородцев. С. 361.

¹⁴⁵ Луппов П. Н. Указ. соч. С. 120, 160, 251.

чей¹⁴⁶. Об этом же писал и Б. Гаврилов¹⁴⁷. По мнению П. Богаевского, отношения удмуртов в данной сфере, проявляющиеся в обычаях гостеприимства (на наш взгляд, их можно отнести к данному виду психологической деятельности), точно выражаются пословицей “Накормившего тебя уткой – накорми гусем”¹⁴⁸. Очень интересный взгляд на сотрудничество с администрацией и духовенством отмечен В. Кошурниковым, который осуществлялся по формуле “от нас деньги получаете – нам и служите”, что расценивалось последними как проявление надменности¹⁴⁹.

Мало привлекали внимание этнографов и исследователей других специальностей вопросы, связанные с адаптацией этнической общности к изменениям внешней среды, с функционированием этноса в изменяющемся социокультурном окружении. Одни исследователи отмечали, что удмурты практически не меняются, они живут теми идеалами, которые выработали их предки¹⁵⁰; другие замечали изменения (в основном в сфере религии). Так, Н. Г. Первухин отметил особенность, характерную для верований удмуртов: приспособление ее не к православию, а к русским суевериям¹⁵¹. Не остались незамеченными и особенности религиозной ассимиляции: Н. Тезяков относительно удмуртов Башкирии писал, что в христианство обращаются бедные, состоятельные же принимают магометанство¹⁵², среди живущих в окружении русского населения об-

¹⁴⁶ *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сосновского края. С. 65.

¹⁴⁷ *Гаврилов Б.* Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губернии. С. 164.

¹⁴⁸ *Богаевский П. М.* Очерк быта Сарапульских вотяков С. 15.

¹⁴⁹ *Кошурников В. С.* Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. С. 38.

¹⁵⁰ *Богаевский П. М.* Указ. соч. С. 14.

¹⁵¹ *Первухин Н. Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз IV. Эскиз 1. С. 2.

¹⁵² *Тезяков Н.* Праздники и жертвоприношения вотяков-язычников. С. 9.

ращались в христианство в большей степени зажиточные¹⁵³. Отмечалось и изменение отношения к служителям церкви: ранее боявшиеся духовенства, в начале XX в. удмурты уже не испытывали перед ними страха, а инородческие приходы стали бездоходными¹⁵⁴. Под влиянием русских, по мнению многих исследователей, удмурты изменились в худшую сторону¹⁵⁵.

В XIX в. ученые даже не предполагали, что среди удмуртов существовали лица, каким-либо образом выделявшиеся из “психологического поля” (общественное мнение, общепринятые идеи и ценности), поступки и действия которых выходили бы за рамки традиционных представлений. Поскольку таких людей дореволюционная этнография не замечала, то осталось незамеченным и отношение общества к таким представителям этноса. Лишь И. Смирнов заметил, что община располагала разнообразным набором наказаний по отношению к таким лицам, самые распространенные из которых – угощение водкой за счет наказуемого, обязанность уплатить недоимку за отдельных членов общины (умерших), внести определенную сумму на покупку жертвенного животного, а также бесчестие¹⁵⁶, М. Харузин считал, что это могло быть и исключение из общины¹⁵⁷.

При изучении удмуртов осталась слабо затронутой и тема привязанности человека к месту, где он родился. Трудно проследить особенности развития психических свойств (по трудам исследователей) северных и южных удмуртов. Одно из направлений этнической психологии – изучение форм агрессивности и, соответствен-

¹⁵³ *Луппов П. Н.* Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века. С. 135.

¹⁵⁴ *Елабужский М.* Крепость вотского язычества. С. 44.

¹⁵⁵ *Верецагин Г. Е.* Вотяки Сосновского края. С. 65; *Кошурников В. С.* Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. С. 42; *Первухин Н. Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз IV. Эскиз I. С. 7. и др.

¹⁵⁶ *Смирнов И. Н.* Вотяки. С. 169.

¹⁵⁷ *Харузин М.* Очерки юридического быта народностей Сарапульского уезда Вятской губернии. С. 262.

но, миролюбия¹⁵⁸. О способах трансформации деструктивных импульсов в культурно-приемлемые формы, о культурных механизмах снижения агрессивности также никто не писал. Очень мало внимания отводилось и изучению девиантного поведения и отношению основной массы населения к лицам с подобным поведением.

Перечень незатронутых тем, конечно, обширнее.

Большинство авторов, писавших об удмуртах, чаще всего ограничивались упоминанием тех или иных черт, якобы, присущих национальному характеру удмуртов. Попытку анализа психологических свойств, пожалуй, первым предпринял И. Н. Смирнов. По его мнению, характер удмуртов есть результат воздействия климата, почв и рельефа; под их влиянием складывались особые формы социальных отношений, традиции и обычаи. В психическом складе удмуртов есть две черты – несомненный результат влияния природы – сдержанность в проявлении впечатлений, которая влечет за собой молчаливость, и безграничная способность терпеть; практическая философия, сводимая к изречению “терпеть надо” – вывод из тех уроков, которыми щедро наградила их природа. И. Смирнов считал, что привыкнув к пассивной борьбе с природой, удмурт также держал себя и с людьми. Будучи вписанным в природу, он с детства приучался к охоте, вырабатывая в себе наблюдательность, настойчивость и ловкость; из массы суждений одно легло в основу мировоззрения – всякий предмет в природе имеет душу или духа. Леса и болота, сделавшие удмурта полуземледельцем/полуохотником, удержали его от других форм труда, а отсутствие дорог сформировало у удмуртов нежелание заниматься торговлей. Между тем, И. Смирнов считал, что природа не единственный фактор, воздействовавший на развитие черт характера народа; влияние соседних народов могло быть еще эффективнее, чем воздействие природных условий. Правда, из последствий межэтнических контактов он отметил лишь ассимиляцию¹⁵⁹. Анализируя

¹⁵⁸ *Белик А. А.* Психологическая антропология: история и теория. С. 94.

¹⁵⁹ *Смирнов И. Н.* Вотяки. С. 81, 84, 85, 86, 109, 175, 176.

язык, И. Смирнов пришел к выводу, что у удмуртов слабо развита анализирующая способность ума: нет в языке терминов обобщающего характера, а также терминов, обозначающих сходство и несходство между предметами.

С утверждением о приоритете иноэтнического воздействия на формирование характера удмуртов был согласен и Г. Верещагин. По его мнению, черты характера жителей разных уездов (Глазовский и Сарапульский) отличались в зависимости от того, среди какого народа они проживали и как долго подвергались влиянию христианства. Глазовские, жившие среди русских, были опрятнее, умели вести дело; сарапульские были грязны, прозябали в невежестве. Христианство, считал Г. Верещагин – главное, что влияло на удмуртов благотворно¹⁶⁰.

Попытку объяснить появление у удмуртов отдельных черт характера сделал Н. Г. Первухин. Так, появление завистливости (правда, никто, кроме него, данную черту, как свойственную удмуртам, не назвал) он связывал с уменьшением земельных наделов и распространением земельных пределов¹⁶¹.

Отдельную статью этнической психологии удмуртов посвятил К. Ф. Жаков. Он подметил, что в исследованиях, посвященных этой теме, мало внимания обращалось на связь географических и исторических условий с психикой. На основе анализа исторических материалов он пришел к выводу, что “самые глубокие свойства расы” (имеются ввиду удмурты и коми – Г. Ш.) – настойчивость, склонность к мирной жизни, поэзии и религии. Дальнейшее изменение их характера связано с тем, что они были вынуждены переселяться на сотни верст от первоначального места жительства (К. Жаков считал, что удмурты проживали ранее по рекам Ветлуга, Юг и Сысола), последующая стесненность на “небольшой исторической площадке земли” заставила перейти от охоты и скотоводства к интенсивному земле-

¹⁶⁰ *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. С. 15.

¹⁶¹ *Первухин Н. Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз IV. Эскиз I. С. 7, 8.

делию. В результате уменьшился их рост, они стали слабосильными, неуклюжими, большинство их стало мало походить на отважных охотников, каковыми они были прежде. Такие изменения, по мнению К. Жакова, являются знаменательными, показывая, как народ может развиваться или деградировать в зависимости от исторических условий. Люди стали думать и чувствовать, что они слабы по сравнению с другими народами, что им необходимо на жизненной арене держаться положения слабого; в связи с этим возростали недоверие к себе и подозрительность к другим. Кроме того, душу удмуртов сильно “умалили” (термин К. Жакова) татары, они сделали народ трусливым, низкого о себе мнения, отняли у него сознание своего достоинства. Борьба за сохранение языческой религии, несомненно, еще одна причина замыкания удмуртов в тесный круг племенных традиций и верований. В борьбе за убеждения у них прогрессировали настойчивость и природная поэзия в ущерб другим свойствам – предприимчивости и любознательности. Народ стал консервативен, характер утратил гибкость, и это, по мнению К. Жакова, может стать причиной его гибели¹⁶².

В работах советского периода объяснение изменения черт характера удмуртов несколько иное: хотя и утверждалось, что особенности их психических черт следует искать в географических условиях, однако основные причины виделись в другом – в изменении условий жизни, связанных с приходом русских. При этом считалось, что негативные качества характеризуют не удмуртов, “а прежде всего тех, кто покорил их, держал удмуртов в руках”¹⁶³.

Как оценивать написанное об удмуртах: как полностью соответствующее действительности или как претенциозный подбор случайно подмеченных фактов, наблюдений? Вероятно, истина не в этих крайних точках зрения (для основной массы публика-

¹⁶² Жаков К. Ф. Некоторые черты из исторической и психологической жизни вотяков. С. 172, 177, 180, 181, 182.

¹⁶³ Семакин А. Н. Север-восточная часть Вотской области. С. 46; Максимов В. А. Вотяки. С. 52; Лебедев В. В. Вятские записки. С. 155.

ций), хотя встречаются работы, характер которых можно определить этими оценками. Были заведомо недобросовестные (симптоматично, что именно в них говорится о негостеприимстве удмуртов), поверхностные работы, в других встречались очень точные, тонкие замечания, основанные на фактах, хотя часто даются общие, лобовые характеристики, а не полутона и оттенки, присущие характеру удмуртов. Это связано с неверной интерпретацией знаковой системы удмуртской культуры. К примеру, русские исследователи оценивали песни удмуртов как однообразные, заунывные, маловыразительные, лишенные содержания¹⁶⁴. Но удмурты их сочиняли для себя, они не были предназначены для “русского” слуха; при их исполнении, по наблюдению современников, “сплошь и рядом льются слезы или выражается высокий восторг”¹⁶⁵. Средствами собственной этнической культуры русские исследователи пытались передать содержание удмуртской, во многом им чуждой; не только потому, что они принадлежали к разным этносам, но этносам, находящимся на разных цивилизационно обусловленных уровнях культуры. Это приводило к субъективным ошибкам в восприятии и оценке малознакомого этноса.

Быт удмуртов, непривычная обстановка, пища, жилище, религия и т. д. вызывали настороженность, порождали дискомфорт у “цивилизованного” человека. Некоторые обряды, в силу их непонятности, производили неадекватное впечатление; к этой же категории относилось и сексуальное поведение удмуртской молодежи. Русские исследователи были в определенном смысле иностранцами среди удмуртов. В. О. Ключевский писал: свидетельства иностранных путешественников о Московском государстве имеют ограниченную ценность, их можно использовать лишь для характеристики узкого круга вопросов – географии страны, государственной жизни и материальной стороны жизни¹⁶⁶. Это с пол-

¹⁶⁴ Смирнов И. Н. Вотяки. С. 251.

¹⁶⁵ Максимов В. А. Вотяки. С. 108.

¹⁶⁶ Цит. по: Ерофеев Н. А. Этнические представления как предмет исследования. С. 40.

ным основанием можно отнести к высказываниям русских авторов об удмуртах, особенно к заметкам часто цитируемых революционных демократов, обладавших специфической структурой сознания, склонного сгущать краски. С этой точки зрения следует подойти и к труду А. И. Герцена об удмуртах. Хотя относительно описаний русского народа иностранцами А. И. Герцен полагал, что они неверны, так как неправильно интерпретируют их черты характера¹⁶⁷, к своему труду об удмуртах он так критически, по-видимому, не относился.

Считается, что в любой культуре (в том числе и этнической) существует система ограничений на естественное поведение человека; эта система регулируется с одной стороны “стыдом”, с другой – “страхом”. При этом выделение групп, организуемых стыдом и страхом совпадает с делением “мы – они”; поведение чужой группы считается, как правило, организованной на страхе¹⁶⁸. В основе поведения удмуртов, их черт характера, по мнению большинства исследователей, был страх беды¹⁶⁹, считалось, что мораль страха у них сильнее морали любви¹⁷⁰. Отсюда распространённое мнение, что удмурты не знали ничего ни о честности, ни о добродетели¹⁷¹, что у них не было желания насладиться какими-либо духовными благами¹⁷².

Психологическая категория “мнение” выступает здесь как показатель сознания части исследователей (притом большей). Свой образ мыслей, суждений ими принимался как абсолютно досто-

¹⁶⁷ Герцен А. И. Былое и думы. С. 124.

¹⁶⁸ Лотман Ю. М. О семантике понятий “стыд” и “страх” в механизме культуры. С. 98.

¹⁶⁹ Смирнов И. Н. Вотяки. С. 255.

¹⁷⁰ Бух М. Вотяки. Перевод с немецкого. С. 148.

¹⁷¹ Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов... С. 13.

¹⁷² Первухин Н. Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз IV. Эскиз 3. С. 4.

верный, а суждения других (оцениваемых) групп рассматривались как малоправдоподобное знание или заблуждение. Высоким же уровень сознания считается тогда, когда свое мнение рассматривается как одно из возможных¹⁷³. Нужно заметить, что с момента вхождения в состав Русского государства, оценка моральных качеств удмуртов редко соответствовала действительному положению вещей. Это замечалось отдельными исследователями. Так, относительно XVII–XVIII вв. историк Н. Фирсов отметил, что “в инородцах было более человеческих качеств, чем в этих воеводах, детях боярских, казаках, стрельцах и проч. которые ведали их жизнью”¹⁷⁴; Н. Г. Первухин заметил, что удмурты ко всем религиям “крайне веротерпимы, по их мнению все веры угодны Богу”¹⁷⁵.

Писавшие об удмуртах считали их находившимися на низкой стадии развития; тенденция примитивизировать культуру удмуртов, а вместе с тем и самого человека, свойственна почти всем русским исследователям, круг знакомств и наблюдений которых был весьма ограничен. Отчасти это можно сказать и относительно Г. Верещагина, прожившего среди изучаемого народа всю жизнь; удмурт по национальности, в отношении к традиционной культуре он выглядел чужим, сторонним наблюдателем, осуждающим отдельные национальные черты. В качестве примера можно привести следующее: постоянный эмоциональный контакт (диалог) с природой – характерная особенность традиционной культуры; в ней – установка на сотрудничество с природой, усвоение ее “ответов”: в этом партнерстве виделся залог успеха в любом виде деятельности¹⁷⁶. Г. Верещагин описывал современных ему удмур-

¹⁷³ *Ерунов Б. А.* Мнение и умонастроение в историческом аспекте. С. 109.

¹⁷⁴ *Фирсов Н. Н.* Положение инородцев в северо-восточной России в Московском государстве. С. 239.

¹⁷⁵ *Первухин Н. Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз IV. Эскиз 1. С. 100–101.

¹⁷⁶ *Байбурин А. К.* Семиотические аспекты функционирования вещей. С. 5.

тов с точки зрения его собственного видения мира, осуждая традиционный взгляд на природу; показателен в этом отношении его очерк “Камай”. Вместе с тем, Г. Верещагин наблюдал очень интересный период в жизни удмуртов – появление черт новой цивилизации, отход от традиционного. Как человек с мощным творческим потенциалом, он сумел подняться над традиционным обществом, это уже человек новой формации, вышедший из народа не для того, чтобы ассимилироваться (как это делали многие), но посвятить свою жизнь изучению собственного народа.

Следует добавить, что и современные исследователи принадлежат уже к другому цивилизационному состоянию, факты и явления прошлого им тоже следует оценивать с другой точки зрения, под другим углом; есть опасность навязать людям прошлого современное видение мира.

Психологические особенности удмуртов исследователи рассматривали, как правило, слитно, не считали отдельные стороны жизнедеятельности, элементы психологии, их формирующие, специальным предметом исследования. Они стремились показать негативную функциональную направленность черт характера, настроений и действий; некоторые настроения находятся в полном несоответствии с исторической ситуацией, хотя некоторые исследователи относились с большим пониманием к традициям и ценностям удмуртской культуры.

При анализе удмуртоведческой литературы довольно сложно сопоставлять сделанные описания: в зависимости от того, кем оно сделано, они существенно отличаются; не только потому, что исследователи придерживались разных позиций, но и потому, что у них разный “язык” описания. Другая причина – быстрая сменяемость стереотипа поведения удмуртов, особенно в конце XIX в.; поведение их было различным не только во временном аспекте, но и в разных ситуациях. В зависимости от этого освещение их исследователями, бывшими среди удмуртов краткое время, было различным, а потому их описания плохо сопоставимы.

К серьезным ошибкам может привести и суждение о характере народа по сведениям, полученным о его части, распространение представлений о характере меньшинства на все население. Почти все сведения об удмуртах почерпнуты из наблюдений, полученных в селах, в притрактовых селениях и других “цивилизованных” местах. Об остальной части населения практически ничего не известно. О нем можно судить лишь по немногочисленным косвенным данным: к примеру, еще в конце XIX в. существовали селения, не известные властям; в них не бывали ни поп, ни урядник, ни тем более исследователь. Можно думать, что эта часть населения имела отличный от остальной массы населения характер.

В этнографической литературе советского периода оценка психологических свойств удмуртов в целом не изменилась, правда, не стало резких, однозначных оценок. Авторы 20-х гг. XX в. пользовались, как правило, сведениями дореволюционных авторов, их сочинения обычно имели компилятивный характер. Хотя утверждалось, вероятно, в угоду времени, что удмурты – сильный народ, подавлявшийся сотнями лет, вдруг расправивший крылья¹⁷⁷, тем не менее, основными чертами характера по-прежнему считались боязливость и молчаливость¹⁷⁸. Гиперболизирует последнюю черту характера, передавая ее в несколько опозитизированном виде, К. Герд. Он отмечал, что удмурты лишь в русской среде большей частью молчали, но в своей среде они становились неузнаваемыми¹⁷⁹. Кроме того, отмечают, как и ранее, настойчивость, наблюдательность, трудолюбие и другие качества; считалось, что сохранилось и враждебное отношение к русским¹⁸⁰. Свойства характера удмуртов – стойкость, энергичность, богатые общинные альтруистические традиции, по мнению отдельных исследователей, могли способствовать улучшению социальной и политической жизни, “продвижению

¹⁷⁷ *Лебедев В. В.* Вятские записки. С. 168.

¹⁷⁸ *Семакин А. Н.* Северо-восточная часть Вотской области. С. 45.

¹⁷⁹ *Герд К. П.* Вотяк в своих песнях. С. 19.

¹⁸⁰ *Максимов В. А.* Вотяки. С. 20, 122.

по пути коммунизма”¹⁸¹. Вместе с тем, в стремлении подчеркнуть самобытность удмуртов исследователи 20-х гг. показывали факты, исчезнувшие из быта (многоженство, гостеприимный гетеризм, снохачество), как реально существующие. Так, В. Максимов для подтверждения приводимых им “фактов” ссылается на П. С. Палласа и некоего агитатора М.¹⁸² С 30-х гг. XX в. издание трудов по этнографии удмуртов практически прекратилось.

В заключение – о современной литературе. Она не столь богата (в количественном отношении), однако представляет новый качественный уровень. Здесь следует особо отметить труды М. В. Гришкиной. На основе анализа документов, оставшихся от сысков 1694–1704 гг., она попыталась реконструировать социально-этические и этнические представления удмуртов: отношение к власти, к земле, общине, семье, богатству/бедности, восприятие категорий времени и пространства, представления о здоровье (болезни, смерти) и т. д.¹⁸³ Уже психологическое состояние удмуртов рубежа XVII–XVIII вв. она определяет как “мы вотяки бедные и беспомощные разоренные людишки” и считает это не гиперболой, а достаточно точным отражением внутреннего мироощущения удмуртов. Хотя, едва ли это так; документы, на основе которых делается такой вывод, скорее всего, писались не самими удмуртами, а грамотными из русских, чиновниками, и делалось это по принятому тогда трафарету.

Развитие удмуртов М. Гришкиной оценивается как регресс. Такая оценка истории удмуртов после вхождения их в состав Российского государства отнюдь не нова; так считали В. Бехтерев, Н. Фирсов и другие исследователи. Соответственно и психологические качества удмуртов М. Гришкиной оцениваются с этой точки зрения: “народ, обладавший немалым потенциалом, имевший достаточно сложную, иерархически организованную

¹⁸¹ Ильин М. И. Значение вотского языка и его красочность. С. 4.

¹⁸² Максимов В. А. Вотяки. С. 67.

¹⁸³ См.: Гришкина М. В. Мироощущение удмуртов на рубеже XVII–XVIII вв. (опыт реконструкции по материалам сысков 1694–1704 гг.).

сословную структуру, традиции управления, приближавшиеся к государственной форме, стал робким, безынициативным”. Вместе с тем, по мнению М. В. Гришкиной, боязнь конфликтов, стремление уйти от жизненных коллизий в себя, являвшиеся порождением трагических обстоятельств истории, стали способом выживания этноса¹⁸⁴.

При изучении этнической психологии не может не привлечь внимание религиозность. И здесь следует обратить внимание на работу В. Е. Владыкина¹⁸⁵. Им осуществлена реконструкция традиционного мировоззрения удмуртов, в том числе выявлена диалектика взаимодействия религиозно-мифологической картины мира и системы идеологических установок дореволюционного удмуртского общества.

Другая, активно разрабатываемая тема – этнография детства. Автор монографии “Народная педагогика удмуртов” Г. А. Никитина анализирует место ребенка в традиционной культуре, методы трудового, умственного и физического воспитания, формирование морального облика и укрепление здоровья¹⁸⁶.

Новые аспекты и методы рассмотрения этнической психологии удмуртов предлагают С. Ф. Васильев и В. Л. Шибанов¹⁸⁷. По мнению авторов, неотъемлемой частью удмуртского национального самосознания являлся утопизм; мышление же современных удмуртов пронизано катастрофизмом настолько, что есть основания предполагать, что сегодняшний подъем национального самосознания вызван полученной этносом травмой, связанной с разрушением мифоутопического мира. Авторы считают, что в сознании удмуртов господствует этико-психическое противоречие: с одной сто-

¹⁸⁴ *Гришкина М. В.* Удмурты. Этюды из истории IX–XIX вв. С. 43.

¹⁸⁵ См.: *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов.

¹⁸⁶ См.: *Никитина Г. А.* Народная педагогика удмуртов.

¹⁸⁷ *Васильев С. Ф., Шибанов В. Л.* Под сенью Зэрпала. С. 98, 129, 137, 138.

роны стремление обезличиться, раствориться в общей массе, отказ от лидерства, социальная вялость и апатия, уход в мечты своеобразный социальный мазохизм; с другой – осознание внутреннего превосходства над окружающим миром, зачастую приводящее к гипертрофированному самомнению; трагедийность стала осмысляться нормой, вне которой иное мышление и бытие невозможны.

В последнее время проводится работа над решением проблем этнической психологии посредством сравнительно-исторического анализа психологии удмуртского и русского этносов. Так, В. В. Напольских приходит к выводу, что индоевропейский менталитет можно выразить фразой “стремлюсь действовать”, уральский – “живу в согласии”, что обусловлено различной историей: славяне формировались в условиях активного соперничества с другими народами, тогда как финно-угорские народы населяли обширные территории с редким населением¹⁸⁸. На основании результатов исследований этнического самосознания удмуртов, русских и татар Удмуртии, а также коми-пермяков В. Ю. Хотинец пришла к очень важному в современных условиях заключению: толерантными в межэтнических отношениях являются люди с позитивной этнической идентичностью, тогда как интолерантны в ситуациях фрустрации лица, склонные к этноизоляции, к национальному фанатизму¹⁸⁹, то есть развитие этнического самосознания является условием гармонизации, оптимизации межнациональных отношений. Изучением менталитета удмуртов занимается группа ученых Института человека Удмуртского государственного университета (руководитель канд. философ. наук А. А. Разин). Рассматривая менталитет как философско-экономическую категорию (языковой строй, звуковую особенность как отдельного индивида, так и этноса, всего об-

¹⁸⁸ *Напольских В. В.* Размышления о возможности определения уральского и индоевропейского психологических стереотипов и их предварительное сравнение. С. 15.

¹⁸⁹ См.: *Хотинец В. Ю.* Позитивная этническая идентичность и толерантность.

щества, а также различного рода ритуалы, обычаи и традиции, позволяющие определенным образом управлять своим внутренним и внешним хозяйством)¹⁹⁰, они оказались в плену собственной широкой концепции, сделав в результате своих исследований довольно банальное и трудно понимаемое заключение: “сохранение и поддержание психологического своеобразия, национального менталитета находится в прямой зависимости от сохранения национальной культуры и степени вовлеченности в нее конкретных личностей, независимо от их генетических “корней”¹⁹¹, то есть менталитет находится в зависимости от самого себя.

В отдельных статьях, основанных на данных археологических и этнографических изысканий проводится мысль о женском характере этнической психологии удмуртов¹⁹².

В настоящее время типичными чертами удмуртов принято считать скромность и даже стеснительность, доходящую порой до робости, немногословие, сдержанность в проявлении чувств.

Литература

Багин С. Свадебные обряды и обычаи вотяков Казанского уезда // Этнографическое обозрение. 1897. № 2.

Багин С. Свадебные обряды и обычаи вотяков Казанского уезда. Казань, 1895.

Байбурин А. К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989.

Байметов В. А., Ишмуратов А. В., Разин А. А., Радевич А. Ф. Удмурты и русские (сравнительное психологическое исследование) // Вестник Удмуртского университета. 1999. № 4.

¹⁹⁰ *Петраков А. А., Разин А. А.* Менталитет: благо или наказание? С. 5, 6.

¹⁹¹ *Байметов В. А., Ишмуратов А. В., Разин А. А., Радевич А. Ф.* Удмурты и русские (сравнительное психологическое исследование). С. 6.

¹⁹² См.: *Шутова Н. И.* Женское божество плодородия в духовной жизни финно-угров Приуралья; *Нуриева И. М.* Кукла в календарных обрядах завятских удмуртов.

- Белик А. А.* Психологическая антропология: история и теория. М., 1993.
- Бехтерев В. М.* Вотяки, их история и современное состояние // Вестник Европы. 1880. № 8.
- Блинов Н. Н.* Языческий культ вотяков. Вятка, 1848.
- Богаевский П. М.* Мултанское “моление” вотяков в свете этнографических данных. М., 1896.
- Богаевский П. М.* Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. 1880. Кн. VII. № 4.
- Богаевский П. М.* Очерк быта Сарапульских вотяков // Сборник материалов по этнографии при Дашковском этнографическом музее. М., 1888. Вып. 3.
- Богоспасаев Н.* На пасхе у вотяков // Вятские епархиальные ведомости. 1909. № 9.
- Бух М.* Вотяки. Перевод с немецкого // Рукопись Библ. УИИЯЛ УрО РАН.
- Васильев И.* Об отношении снох к старикам у вотяков // Известия Общества изучения Прикамского края. Сарапул, 1917. Вып. 1.
- Васильев И.* Обзор языческих обрядов, суеверий и религии вотяков Вятской и Казанской губерний. Хельсингфорс, 1902. Копия, библ. УИИЯЛ УрО РАН.
- Васильев С. Ф., Шибанов В. Л.* Под сенью Зэрпала. Ижевск, 1997. Т. 1.
- Верещагин Г. Е.* Вотские боги // Собр. соч. Т. 3. Кн. 2, Вып. 1. Ижевск, 2000.
- Верещагин Г. Е.* Важнейшие из народных примет // Вятские губернские ведомости. 1896. № 33, 34.
- Верещагин Г. Е.* Вотские боги. Собр. соч. Т. 3. Кн.1. Ижевск, 1998.
- Верещагин Г. Е.* Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. Собр. соч. Т. 2. Ижевск, 1996.
- Верещагин Г. Е.* Вотяки Сосновского края. Собр. соч. Т. 1. Ижевск, 1995.
- Верещагин Г. Е.* К вопросу о происхождении вотяков и их верований // Труды Научного общества по изучению Вотского края. Ижевск, 1926. Вып. 2.
- Верещагин Г. Е.* О Тукташе-сказителе // Вятский вестник. 1906. № 106.
- Верещагин Г. Е.* Общинное землевладение у вотяков Сарапульского уезда // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1896 г. Вятка, 1895.

- Верещагин Г. Е.* Остатки язычества у вотяков. Вятка, 1895.
- Верещагин Г. Е.* Остатки язычества у вотяков. Собр. соч. Т. 3. Кн. 1. Ижевск, 1998.
- Верещагин Г. Е.* Очерки воспитания детей у вотяков // Архив УИИЯЛ. Оп. 2Н, д. 941.
- Верещагин Г. Е.* Очерки воспитания детей у вотяков. Собр. соч. Т. 3. Кн. 2. Вып. 1. Ижевск, 1998.
- Верещагин Г. Е.* Старые обычаи и верования вотяков. Вятка, 1895.
- Верещагин Г. Е.* Старые обычаи и верования вотяков. Собр. соч. Т. 3. Кн. 1. Ижевск, 1998.
- Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.
- Вотяки // Вятские губернские ведомости. 1856, № 9, 32.
- Вотяки // Вятские губернские ведомости. 1859, № 23, 32.
- Гаврилов Б.* Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда Урясь-Учинского прихода // Труды IV археологического съезда. Казань, 1891.
- Гаврилов Б.* Поверья, обряды и обычаи вотяков. Вятка, 1895.
- Гаврилов Б.* Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губернии. Казань, 1880.
- Георги И. Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов... СПб., 1799. Ч. 2.
- Герд К. П.* Вотяк в своих песнях // Вотяки. М., 1926. Кн. 1.
- Герцен А. И.* Былое и думы. Собр. соч. в 30 т. Т. 8. М., 1956.
- Герцен А. И.* Вотяки и черемисы // Собр. соч. Т. 1.
- Герцен А. И.* Вотяки и черемисы // Труды Научного общества по изучению Вотского края. Вып. 3. Ижевск, 1927.
- Григорьев Д.* Русификация инородцев // Вятские епархиальные ведомости. 1907. № 14.
- Гришкина М. В.* Мироощущение удмуртов на рубеже XVII–XVIII вв. (опыт реконструкции по материалам сысков 1694–1704 гг.) // Славянский и финно-угорский мир вчера, сегодня. Ижевск, 1996.
- Гришкина М. В.* Удмурты. Этюды из истории IX–XIX вв. Ижевск, 1996.
- Елабужский М.* Крепость вотского язычества // Вятские епархиальные ведомости. 1903. № 2.

- Ерофеев Н. А.* Этнические представления как предмет исследования // *Расы и народы*. 1983.
- Ерунов Б. А.* Мнение и умонастроение в историческом аспекте // *История и психология*. М., 1971.
- Жаков К. Ф.* Некоторые черты из исторической и психической жизни вотяков // *Живая старина*. 1903. Т. XIII. № 1–2.
- Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. СПб., 1916.
- Ильин М. И.* Значение вотского языка и его красочность // *Труды Научного общества по изучению Вотского края*. Вып. 3. Ижевск, 1927.
- Ильин М. И.* Похороны и поминки вотяков // *Вестник Оренбургского учебного округа за 1914 г.* № 8.
- Катаев И. М.* Вотяки. СПб., 1901.
- Кошуриков В. С.* Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии // *Известия Общества истории, археологии и этнографии*. Т. 2. Казань, 1879.
- Крекнин С.* Вотяки Глазовского уезда и краткий очерк христианской миссии среди них. Вятка, 1899.
- Кузнецов С. К.* Общинные порядки у вотяков Мамадышского уезда // *Этнографическое обозрение*. 1904. № 4.
- Лебедев В. В.* Вятские записки. Л., 1933.
- Ленин В. И.* ПСС. Т. 36. М. 1959.
- Лотман Ю. М.* О семантике понятий “стыд” и “страх” в механизме культуры // *Тезисы докладов IV летней школы по вторичным моделирующим системам*. Тарту, 1970.
- Лутов П. Н.* Об открытии учительского класса при Якшур-Бодьинской двухклассной церковно-приходской школе Сарапульского уезда // *Вятские епархиальные ведомости*. 1903. № 1.
- Лутов П. Н.* Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века. СПб., 1899. Гл. XIV.
- Максимов В. А.* Вотяки. Ижевск, 1925.
- Миллер Г. Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов... // *Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1896 г.* Вятка, 1895.
- Милов Л.* Природно-климатический фактор и менталитет русского крестьянства // *Общественные науки и современность*. 1995. № 1.
- Михеев И. С.* Кумышка // *Известия общества археологии, истории и этнографии*. Т. 34. Вып. 1–2. Казань, 1928.

Мункачи Б. Среди удмуртов // Памятники отечества. 1995. № 1–2.
Напольских В. В. Размышления о возможности определения уральского и индоевропейского психологических стереотипов и их предварительное сравнение // Вестник Удмуртского государственного университета. 1992. № 5.

Напольских В. В. Удмуртские материалы Д. Г. Мессершмидта. Ижевск, 2001.

Никитина Г. А. Народная педагогика удмуртов. Ижевск, 1997.

Нуриева И. М. Кукла в календарных обрядах завятских удмуртов // Об этнической психологии удмуртов. Ижевск, 1998.

Орлов В. П. Кумышка – водка вотяков // Вестник Общества гигиены, судебной и практической медицины. 1891. Т. IX. Кн. 2, отд. 2.

Островский Д. Н. Вотяки Казанской губернии // Труды Общества естествоиспытателей при Казанском университете. Т. 4. Вып. 1. Казань, 1873.

Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. СПб., 1788. Ч. 3.

Первухин Н. Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1888. Эскиз 3.

Первухин Н. Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1888. Эскиз 5.

Первухин Н. Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1888. Эскиз IV.

Первухин Н. Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1888. Эскиз 1.

Петраков А. А., Разин А. А. Менталитет: благо или наказание? // Менталитет: широкий и узкий план рассмотрения. Ижевск, 1994.

Потанин Г. Н. У вотяков Елабужского уезда // Известия Общества археологии, истории и этнографии. 1880–1882. Т. 3. Казань, 1884.

Радищев А. Н. Записки путешествия в Сибирь // Русские писатели об Удмуртии. Ижевск, 1978.

Риттих А. Ф. Материалы для этнографии России. Т. XIV. Ч. 2. Казань, 1870.

Рычков Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 годах. СПб., 1770. Ч. 1.

Селивановский И. П. Заметки об Омутнических горных заводах Пастухова // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1895 г. Вятка, 1894.

- Семакин А. Н.* Северо-восточная часть Вотской области // Труды Научного общества по изучению Вотского края. Ижевск, 1928. Вып. 5.
- Смирнов И. Н.* Вотяки. Казань, 1890.
- Тезяков Н. И.* Вотяки Больше-Гондырской волости. Чернигов, 1892.
- Тезяков Н. И.* Праздники и жертвоприношения вотяков-язычников // Новое слово. 1896, январь.
- Трусов В. П., Филлипов А. С.* Этнические стереотипы // Этническая психология (этнические процессы и образ жизни людей). М., 1984.
- Урал и Приуралье // Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. СПб., 1914. Т. 5.
- Филимонов А.* О религии некрещеных черемис и вотяков Вятской губернии // Вятские епархиальные ведомости. 1869. № 21.
- Фирсов Н. Н.* Положение инородцев северо-восточной России в Московском государстве. Казань, 1866.
- Харузин М.* Очерки юридического быта народностей Сарапульского уезда Вятской губернии // Юридический вестник. 1883. № 2.
- Харузина В.* Вотяки. М., 1898.
- Хомяков М. М.* О краниологическом типе чепецких вотяков в связи с общим развитием вотской народности. Казань, 1918.
- Хотинец В. Ю.* Позитивная этническая идентичность и толерантность // Этнотолерантность: философские, психологические и культурологические аспекты. Ижевск, 2002.
- Чирков Г.* Вотяки Башкирии // Башкирский краеведческий сборник 1927. № 2.
- Шестаков В.* Глазовский уезд // Вестник Русского Географического общества. СПб., 1859. Кн. 26.
- Шубин С.* Сведения о вотяках Вятской губернии // Памятники Отечества. 1995. № 1–2.
- Шутова Н. И.* Женское божество плодородия в духовной жизни финно-угров Приуралья // Об этнической психологии удмуртов. Ижевск, 1998.
- Эрдман И. Ф.* Путешествие по Вятской губернии летом 1816 г. // Календарь Вятской губернии на 1893 г. Вятка, 1892.

Очерк 2. Некоторые черты психологии эпического этноса (IX–XIII вв.)

В истории изучения психических свойств древних пермян можно назвать лишь два имени: К. Ф. Жаков и И. Н. Смирнов; причем методика поиска указанных черт у них была одинаковой. Проанализировав психические черты коми и удмуртов по описаниям XIX в. и собственным исследованиям и найдя у них общие черты, они сделали вывод, что это и есть характеристики древних пермян. Правда, при этом они признавали, что общие свойства со временем подвергались определенным изменениям. По мнению К. Жакова, “в психическом отношении древние пермяки были людьми настойчивого характера, хотя у них было мало инициативы к изменению своей жизни; они любили свою суровую, бедную природу, свои дремучие леса, любили покой и однообразие своей жизни. Они были колдуны, таинственно глядевшие на природу, вечно гадая. Охотники, жители верховьев рек, они были подозрительны друг к другу и род к роду, хотя душа их не была склонна к войнам и распрям. Упорство, угрюмость в кругу чужих, добродушие по отношению к близким, нелюбовь к торговым оборотам и промышленности, лаконичность в выражении чувств и мыслей, бедность фантазии, склонность к миру, любовь к суровой природе характеризовали эту расу”. И далее: “Они, одаренные большой любовью к природе, создали довольно богатую мифологию и теологию, и в дремучих лесах, молясь своим богам, занимались охотой, любя независимость и отсутствие войн. Настойчивые в предпринятом, они не отличались однако предприимчивостью в изменении своей жизни. Гадая, чародействуя, эти рыжебородые, коренастые пермяки с луками в руках, в белых кафтанах любили приносить богатые жертвы лесным и другим бо-

гам»¹. По сути, данная характеристика есть перенесение свойств характера, присущих удмуртам и коми в XIX в. на древний, эпический период, период их языкового и этнического единства. Поэтому, исходя из методологии К. Ф. Жакова, едва ли можно согласиться с ним в характеристике древних черт финно-пермского населения.

И. Смирнов, аналогичным образом исследовав современные ему (конец XIX в.) верования коми-пермяков и удмуртов, а также их языки, нашел общие черты в религии древних пермян; при этом пришел к выводу, что в древности они были каннибалистами; вместе с тем, определил у них достаточно развитые формы общественных отношений².

В Удмуртии исторические исследования эпического времени в последнее десятилетие имеют значительные достижения; в основном заслуга здесь принадлежит археологам (Иванова М. Г., Иванов А. Г., Макаров А. Г., Голдина Р. Д.). Достаточно плодотворно в последней четверти XX в. развивалась и фольклористика, в том числе и исследования героического эпоса. Исследователи былин придерживаются традиционного взгляда на ход исторического развития средневековья; основной вывод, которого они придерживаются: удмуртские предания имеют локальный характер, что говорит о несформировавшемся общеудмуртском национальном самосознании, хотя при этом признается, что сложилось определенное этнокультурное единство. Правда, непонятно, что под этим расплывчатым термином подразумевается. Действительно, эпос любого народа всегда состоит только из разрозненных, отдельных песен. Эпос целостен по существу и разрознен по форме своего выражения³. К примеру, русские богатыри стали обще-

¹ Жаков К. Ф. Некоторые черты из исторической и психической жизни вотяков. С. 178–179.

² См.: Смирнов И. Н. Пермяки. Историко-этнографический очерк; Он же. Вотяки. С. 256.

³ Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. С. 313.

русскими только в результате массовых миграций населения и литературных интерпретаций.

Что касается исторических исследований, то вопросы формирования этноса не затрагиваются; история отдельных групп удмуртов изучается в отрыве друг от друга, попыток синхронизировать историю юга и севера Удмуртии не было.

Общепризнано, что психологические особенности зависят от хозяйственных и социальных условий, в которых находится этнос.

Археологические материалы убедительно свидетельствуют об утверждении в рассматриваемое время в южно-таежных районах Прикамья комплексного хозяйства⁴. Население занималось земледелием, скотоводством, охотой, бортничеством, рыбной ловлей, высокое развитие получили металлургия и кузнечное дело. Но каково было их соотношение в жизнеобеспечении населения? Какая из отраслей хозяйства оказывала наибольшее влияние на изменение этнических свойств древнеудмуртского населения? Несмотря на то, что земледелие утвердилось в подзоне южной тайги еще в эпоху раннего железа (VIII–III вв. до н. э.), тем не менее к рубежу I и II тысячелетий н. э. оно не стало еще основным занятием древних удмуртов. Продукты сельского хозяйства не играли решающей роли в жизнеобеспечении населения, и, следовательно, земледелие слабо влияло на изменение этнических свойств. К такому выводу нас подводит, например, и интерпретация размеров жилищ на чепецких городищах: обнаружены жилища как большого (40–50 кв. м), так и малого (20–25 кв. м) размеров⁵. Правда, соотношение указанных типов по археологическим материалам проследить не удастся: к тому же, есть опасение принять последовательно возводившиеся жилища за одновременно существовавшие. По-видимому, крупные жилые сооружения принадлежали большим семьям, ведущим уже пашенное хозяйство,

⁴ Иванова М. Г. Удмурты. С. 233.

⁵ Иванова М. Г. Истоки удмуртского народа. С. 163.

требующем большого количества рабочих рук (подробнее см. очерк 3); в строениях малого размера проживали семьи, основой существования которых являлась охота, не требующая большой патриархальной семьи, а также подсечное земледелие (в исследованиях археологов малые жилища считаются местом проживания малой семьи, основой жизнеобеспечения которой является уже пашенное земледелие).

В жилищах древнечепецких удмуртов, как правило, сооружались хозяйственные ямы. Находимые в них остатки злаков свидетельствуют о существовании зернового хозяйства⁶. Однако небольшие размеры ям (примерно 1,5 м х 1,5 м х 1 м; редко – большего размера) говорят, что количество хранившихся там припасов не могло быть достаточным для обеспечения семьи продуктами земледелия в необходимом объеме. К тому же, ямы служили для хранения не только зерна, но и других продуктов, а также инвентаря.

Эпические удмурты, скорее всего, в большинстве были охотниками-промысловиками. Данная мысль базируется на том, что в этот период предки удмуртов были широко втянуты в торговые отношения⁷. Так, арабский купец и миссионер Абу Хамид ал-Гарнати упоминал, что в области Ару охотятся на бобров и горностаев и превосходных белок и идут от них чрезвычайно хорошие шкурки бобров⁸. О том, что именно с конца XI и в продолжении XII–XIII вв. продукты охоты стали предметом торга, свидетельствует огромное количество костей бобра, находимых при археологических раскопках, причем убитых в неполовозрелом возрасте⁹. Эта отрасль хозяйства приносила, по-видимому, наибольший доход, поэтому происходило массовое уничтожение этих зверей.

⁶ *Иванова М. Г.* Удмурты. С. 101.

⁷ *Иванова М. Г.* Указ. соч. С. 153–162.

⁸ Цит. по: *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. С. 56.

⁹ *Иванова М. Г.* Истоки удмуртского народа. С. 103.

О большом весе торговли пушниной в жизнедеятельности удмуртов говорит и то, что сами удмурты, по-видимому, шкурками убитых бобров не пользовались; все шло на экспорт. Один из эпических героев искал своего пропавшего брата по такой особенности его одежды как шуба, отороченная мехом бобра. Следовательно, такие одежды носили (могли носить) только избранные.

Деньги, как необходимый элемент обеспечения жизнедеятельности, показателя степени богатства не играли в то время большой роли. О характере обмена северных племен с русскими и южными купцами можно почитать у ал-Гарнати: “Приезжают болгарские купцы в определенное место, оставляют там свои товары, а сами удаляются. Туземцы приходят, раскладывают свои вещи рядом с болгарскими. Булгары через некоторое время возвращаются, и если находят, что мена для них выгодна, берут с собой туземные товары, а свои оставляют. Если же им кажется, что финны мало предлагают в обмен, то удаляются опять, не тронув товаров. Это значило, что желают прибавки. Финны надбавляют своего товару и таким образом удовлетворяли болгар”¹⁰. Такой способ обмена между “цивилизованными” и “отсталыми” народами отмечен практически на всем земном шаре. Однако это не исключает некоего эквивалента товару: в легендах упоминаются рубленные деньги, вероятно, серебряные слитки (*шоръем коньдон*), служившие показателем богатства и знатности богатырей.

О занятиях эпического общества находим упоминания и в легендах. Так, в легенде “Дондинские богатыри” сыновья Донды выбрали себе разные занятия (“по зову сердца”): Идна стал охотником, Гурья – земледельцем, сам Донды в первую очередь занялся ремеслом и торговлей¹¹. Здесь мы, несомненно, наблюдаем отражение процесса общественного разделения труда, отделение земледелия от охоты, ремесла и торговли. Как довод в пользу

¹⁰ *Цит. по:* Иванова М. Г. Истоки удмуртского народа. С. 153.

¹¹ Ватка но Калмез. С. 87, 89.

широкого развития земледелия у древних удмуртов приводится обычно легенда о Донды, которому окрестное население платило дань в виде имущества и обработки. Упоминается дорога, по которой его подданные ходили, якобы, обрабатывать поля, принадлежавшие Донды. Поставим этот тезис под сомнение. Вряд ли дорога на возделываемые поля была обустроена настолько хорошо, что могла сохраниться (как говорит легенда) до XIX в. Скорее всего, по ней ходили люди на строительство оборонительных сооружений (городище Иднакар), ведь для этого (по подсчетам М. Г. Ивановой) требовалось огромное количество рабочих рук в течении нескольких лет¹².

О слабом развитии земледелия говорит и характер распрей между богатырями: хотя предмет спора между богатырями Идной и Донды в легенде обозначен термином “музьем” (земля), однако не говорится, что это была возделываемая земля. У южных удмуртов богатыри Бия и Мардан спорили из-за сенокосов по реке Вала; Пазял и Жужгес – за рыболовные угодья.

В легендах достаточно часто упоминается хлеб, однако в специфической роли – как хранилище, место транспортировки волшебного оружия богатырей, а не как продукт питания. Это не значит, что его не использовали в пищу; вместе с тем, упоминание хлеба в указанной роли говорит о его высокой ценности: для единичного, чрезвычайно дорогого и незаменимого оружия требовалась такая же дорогая “оправа”.

Следовательно, мы можем заключить, что производственной основой, на которой базировалась этническая психология древних удмуртов, было охотничье хозяйство.

Социальную структуру и внутриэтнические отношения по данным археологии и сохранившимся эпическим преданиям можно восстановить лишь схематично. Есть основания считать, что среднечепецкие городища были местными центрами, а Иднакар в

¹² *Иванова М. Г.* Иднакар. Древнеудмуртское городище IX–XIII веков. С. 225.

условиях существования сильной внешней угрозы стал центром административной, политической, экономической жизни всего среднечепецкого населения¹³. Здесь, на площади около 2 га. проживало примерно 800–1000 человек. Это очень высокая плотность населения. Рядовая планировка жилищ Иднакара подразумевает и некоторое организующее начало: она связана не только с планиграфическими особенностями мыса, на котором городище расположено.

М. Г. Иванова считает, что древнеудмуртское общество было разделено на богатых и бедных (судя по погребальному инвентарю). Однако, это еще не свидетельствует о его значительном имущественном расслоении. Захоронения расположены рядами, каждый принадлежал одному семейству, родственной группе, и едва ли внутри таких групп было существенное расслоение по имущественному положению. Отсюда следует вывод, что богатство погребального инвентаря, скорее всего, определялось не столько количеством имущества погребенного, а сколько его социальной ролью, статусом в группе. Об этом свидетельствуют и определенные знаки престижа в захоронениях – подвески-птицы¹⁴. Кроме того, легенды упоминают о том, например, что Идна жил в одной *куале*, так же как все.

Археологические материалы, к сожалению, не дают полного представления о социально-политических отношениях. Для их реконструкции такого рода сведений явно недостаточно. Обратимся к героическому эпосу. Рождение его неразрывно связано с возникновением государства (хотя бы в зачаточном состоянии), как это было с русскими былинами, возникшими в IX–X вв. Это общепринятое в настоящее время утверждение и никем оно не оспаривается; эпос может родиться только на почве героического века¹⁵. Поэтому существенное качество социальных характеристик в эпосе – кризисная окрашенность: любое событие в них прямо включено в

¹³ *Иванова М. Г.* Истоки удмуртского народа. С. 171.

¹⁴ *Иванова М. Г.* Указ. соч. С. 167.

¹⁵ *Кожин В.* История Руси и русского слова. Современный взгляд. С. 81, 150.

конфликтную ситуацию. Кроме того, для классического эпоса характерно представление о смене двух эпох, знаменующей резкие сдвиги в исторической жизни народа¹⁶. Эти закономерности можно отнести и к удмуртским преданиям. События и уклад жизни, описанные здесь, можно соотнести с XI–XIII вв. Они воссозданы довольно точно и верно. Сказители XIX в., а именно в это время записаны предания, в силу незнания ими исторического прошлого, столь отдаленного, не могли внести туда свои дополнения; следовательно, канва этих сказаний сохранилась с эпических времен.

Круг действующих лиц в легендах очень узок: Донды и его сыновья (упоминаются их жены, правда, особое место принадлежит невестке Донды – Эбге); другие богатыри, им противостоящие; дружинники, податное население. Из этнических групп упоминаются Ватка и Калмезы, поры (данный этноним можно рассматривать как “марийцы” и как “чужие”), русские. О внутренней организации общины/этноса сведения в преданиях очень скудны: можно говорить о занятиях; внутриэтнические конфликты прослеживаются лишь в преданиях Дондинского круга.

В отличие от русского эпоса, в котором длинный династический ряд князей олицетворяется лишь князем Владимиром, что не позволяет этот образ возводить к прототипу и соотносить его деяния с реальной историей¹⁷, в удмуртском эпосе династический ряд четко описан, замечена последовательность событий, что приводит к выводу о близости эпоса к реальным событиям и людям (героям). Хотя в удмуртских легендах нет единой модели общества (можно говорить о двух моделях – Дондинской и Калмезской или, скорее, о северной и южной), реальные аналогии можно отметить в преданиях о Донды: достаточно четко воспроизвести территорию, характер устройства общественной жизни, организацию власти, читаемы внутренние взаимоотношения, хотя в крайне схематичной форме.

¹⁶ Путилов Б. Н. Героический эпос и действительность. С. 56.

¹⁷ Путилов Б. Н. Указ. соч. С. 52.

Удмуртские героические предания записаны в конце XIX – начале XX вв. Считается, что главное условие сохранения эпоса – его “занесенность” в иной мир. Эпос получает наивысшее развитие в этнических окраинах; населению, проживающему здесь, необходимы героические предания для проявления национального утверждения и самовыражения. Это типичная, почти всеобщая судьба древнего эпоса¹⁸. Исходя из этой закономерности, можно считать, что место действия древнеудмуртского эпоса – периферия тогдашней территории этноса. На первый взгляд кажется, что данное правило можно отнести лишь к преданиям южных удмуртов, именно в XII–XIII вв. происходило освоение территории, на которой происходили события, описываемые в легендах. Что касается средней Чепцы, то ее к этнической окраине отнести нельзя, это был один из центров формирования удмуртского народа, культурная преемственность населения прослеживается здесь уже в течение нескольких веков до эпического периода. Но и в данном случае это кажущееся противоречие вполне разрешимо (см. ниже).

В раскрытии черт этнической психологии древних удмуртов нам помогут сохранившиеся сведения об их религии, представленные археологией и фольклористикой (эпические сказания).

Любая форма религии получает конкретную оформленность лишь в результате социального опосредования, в результате включения в определенные социальные рамки¹⁹. Как сказано выше, основу благосостояния древних удмуртов составляло промысловое охотничье хозяйство. Однако в сохранившихся легендах сведений о верованиях, связанных с промыслами, очень мало. Упоминается только, что богатыри ежедневно ходили на охоту, причем передвигались они так быстро, что взятый ими с собой хлеб не остывал, пока они не пройдут 40 верст. Вероятно, было бы

¹⁸ *Кожин* В. История Руси и русского слова. Современный взгляд. С. 128.

¹⁹ *Токарев* С. А. Ранние формы религии. С. 41.

ошибкой рассматривать такой художественный прием лишь как средство демонстрации быстрого передвижения богатырей. Здесь и чисто разумная основа (привлечь зверя специфическим запахом) и магическая – отбить запах женщины, который, по верованиям всех охотничьих народов, якобы, отпугивает зверей. Правда, далеко не всегда можно разграничить рациональный охотничий прием и колдовской акт. Магические приемы использовались, вероятно, и для защиты от хищных зверей. Находимые в раскопках каменные рыбы играли, скорее всего, также магическую роль, хотя по своему происхождению они могли быть и рыболовной приманкой.

О промысловом характере богатырей говорит и их необычайная физическая сила. Культ физической силы – мифолого-охотничий по своему происхождению, так же как и быстрое передвижение богатырей, и меткая стрельба из лука с большого расстояния²⁰.

Практически все легенды повествуют о конфликтных ситуациях, связанных с военными действиями. Война – область человеческих отношений, где человек всегда ощущает себя во власти риска; естественно, что именно здесь дольше всего сохраняются магические представления и обычаи²¹. Так, перебрасывание богатырями бревен и многопудовых гирь с городища на городище можно вполне рассматривать как приемы вредоносной магии (то, что они были не в дружбе – очевидно). Тем более, что перебрасывались вещи с письменами, якобы, для обмена новостями. Предполагать наличие письменности вряд ли возможно, следовательно, можно считать их магическими знаками. Впрочем, где начинаются предупредительные приемы (не ходи к нам, мы сильные), а где начинается магия, проследить трудно. Магические свойства приписывались и оружию богатырей; оно не называется своим именем, иначе оружие теряет силу.

²⁰ *Криничная Н. А.* Персонажи преданий; становление и эволюция образа. С. 112, 158.

²¹ *Токарев С. А.* Ранние формы религии. С. 459.

На первый взгляд кажется довольно странным поведение/занятие женщин в то время, когда мужчины участвовали в военных действиях. Согласно одной из легенд, они в это время корчевали лес. Это, на наш взгляд, пример имитативной магии: тем самым женщины помогали своим мужьям. Подобные обряды зафиксированы у многих народов²². У древних удмуртов обряд к тому времени уже мог утратить реальное основание, но вполне вероятно, что оно (обряд, действие) функционировало еще в своем изначальном смысле.

Цель военной магии – не только поразить врага, но и защититься от него. Типичный пример военной магии – ношение амулетов – средств магической защиты. Ими, скорее всего, следует считать так называемые копоушки; археологами они рассматриваются в основном как предметы гигиены, хотя допускается и наличие у них знаковых свойств. Ношение предметов гигиены или даже вообще их наличие в то время довольно сомнительно, тогда как амулеты распространены у всех народов. Так, втыкание в волосы особо заструганных палочек широко распространено, например, у австралийцев в качестве амулетов при военных действиях²³. Пример, конечно, географически отдаленный, однако полностью вписывающийся в законы этнографической науки. Такие амулеты были призваны защитить не только от врага, но и вредоносной силы любого характера, в том числе и от болезней. Таким образом, магия окрашивала собой если не целиком, то в значительной части мышление членов древнеудмуртского общества. Как правило, магия используется в тех отраслях хозяйства, где значительную роль играет случай, удача; там же, где применяются надежные рациональные методы, нет места для магии²⁴. Следовательно, краткий анализ говорит о слабом развитии земледелия и о господстве охотничьего хозяйства. Вера (магия) говорят и

²² Токарев С. А. Ранние формы религии. С. 457.

²³ Токарев С. А. Указ. соч. С. 458.

²⁴ Токарев С. А. Указ. соч. С. 479.

о том, что общество начинает расслаиваться; известно, что чем более расслоено общество, тем больше применяется вредоносная магия внутри общины²⁵, появляются “специалисты” по магии. Ими, вероятно, были те же богатыри.

Становым хребтом идеологии родо-племенного общества является культ предков, игравший огромную роль в ее сплочении. С ним были связаны представления, определявшие организацию производственной деятельности и взаимоотношения между соплеменниками; культ предков оказывал влияние и на духовную жизнь общества. Отдельные черты данного культа прослеживаются по материалам могильников X–XIII вв. Захоронения в основном совершались в простых ямах, устойчива ориентация покойных головой на север²⁶. Подобную ориентацию едва ли следует рассматривать как результат сложившегося понимания о месте загробного мира на севере; скорее всего, положение покойных указывает место прежнего пребывания жителей; в ранних обществах обычно хоронят головой в направлении прежней родины²⁷; соответственно, и голова жертвенного животного предкам при заклании обращалась на север, в остальных случаях – на юг²⁸.

Покойников укладывали в могилу с набором украшений, инвентаря, пищи. Кстати, захоронения, относящиеся к X–XIII вв. отличаются необычайным богатством погребального инвентаря. Очевидно, что не земледелие являлось основой благосостояния, а развитое ремесло и торговля пушниной.

Похоронные обряды тем сложнее, чем более влиятельное положение занимал покойник; малозаметных людей хоронили без особых церемоний. Страх перед покойником проявляется именно в отноше-

²⁵ Токарев С. А. Ранние формы религии. С. 451.

²⁶ Иванова М. Г. Истоки удмуртского народа. С. 92.

²⁷ Токарев С. А. Указ. соч. С. 195.

²⁸ Гаврилов Б. Г. Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда Урясь-Учинского прихода. С. 87.

нии влиятельных лиц. Женщин и детей погребали скромно, однако встречаются и женские богатые погребения. Можно сделать вывод, что отдельные женщины пользовались уважением в обществе.

Обычай класть с покойником какие-либо предметы и пищу едва ли связывается с верой в то, что умерший нуждается в пище, орудиях труда, оружии и т. д. Скорее, это связано со смутным ощущением того, что вещи, принадлежавшие покойнику – его собственность и пользоваться ими нельзя; аналогичен вывод и в отношении погребальных пиршеств. По своему происхождению они не связаны с религиозными представлениями, речь идет о чисто аффективном проявлении накопившихся эмоций, об их своеобразной разрядке²⁹.

В погребениях отмечены случаи намеренной поломки вещей³⁰, что на наш взгляд, еще не говорит об их ритуальном “умерщвлении”, характерном для похоронных обрядов более позднего периода. Здесь можно, вероятно, говорить лишь о предохранении могил от разграбления: ведь данные вещи были редки и ценны.

По мнению С. А. Токарева, стремление вывести все погребальные обычаи из религии, значит ставить на голову действительные факты. В основе своей они порождены отнюдь не суеверными представлениями, а глубокими, инстинктивно-эмоциональными импульсами, унаследованными, очевидно, от эпохи становления человека. Но впоследствии на это наслаиваются различные, в том числе и религиозные, представления³¹.

Культе предков у этносов, создавших государство, явственно отступает на второй план; основу его начинает составлять культ правящей династии³². Это заметно и у удмуртов: так, намечается культ Донды – общезтнического вождя, который был превращен в белого лебедя после смерти. Особенно показательна в этом отношении легенда об Идне: чтобы обессмертить свое имя, он послал

²⁹ Токарев С. А. Ранние формы религии. С. 175, 177.

³⁰ Иванова М. Г. Истоки удмуртского народа. С. 93.

³¹ Токарев С. А. Указ. соч. С. 170, 176.

³² Иорданский В. Б. Хаос и гармония. С. 93.

четыре стрелы во все стороны света и сказал, – “в тех краях, которые я очертил стрелами, имя мое будет известно вовеки и почитаемо всеми”. Однако культ общезначимых героев не развился в связи с падением начал государственности.

В традиционном похоронном обряде удмуртов (XIX в.) и в понимании культа предков нет разделения подземного мира для хороших и недостойных; нет понятий о том, что лучшая жизнь там ожидает лучших, идея о загробном воздаянии не сложилась. В этом отношении верования удмуртов очень схожи со скандинавским язычеством: в них важно не то, где расположен загробный мир и что он из себя представляет, а то, в каком отношении находятся мертвые к здравствующим, вредоносны они или благодетельны³³. Сотерические представления появляются лишь в развитии классовом обществе³⁴; идея о загробной жизни, как продолжении земной, есть по существу не что иное, как религиозное освящение сложившегося социального строя. В традиционных верованиях удмуртов явно превалирует суеверный страх перед духом умершего. Примеров, подтверждающих данное положение достаточно в трудах Г. Е. Верещагина и других авторов XIX в. Можно утверждать, что спиритуализированные представления об умерших появились уже в начале II тысячелетия.

С возникновением государственности, власть, как правило, активно стремилась к укреплению своего авторитета. В этот период постепенно усиливается тенденция к монополизации отдельных форм труда социально-профессиональными группами, кастами; это сопровождается и установлением контроля над различными сферами народной культуры, народной творческой мысли. Появляются люди, специализирующиеся в выполнении различных идеологических функций. Именно в этот период появляется

³³ *Петрухин В. Я.* К характеристике представлений о загробном мире у скандинавов эпохи викингов (IX–XI вв.). С. 54.

³⁴ *Токарев С. А.* Ранние формы религии. С. 199.

и жреческое сословие. Правда, идеологические функции могли выполнять и сами богатыри. Колдовство, магические способности древних людей – батыров было настолько сильно и действенно, что сказывалось и на далеких потомках: так, согласно одной из легенд, за убийство Калмеза парзинские удмурты до XIX в. (в это время записано предание) жили бедно, между ними было развито пьянство и воровство, характерная склонность к тяжбам и ссорам, потому что их проклинал Калмез. Лишь в одной легенде обозначена фигура *вӧсяся* (жреца), в единственном числе, которая может трактоваться как Главный жрец; у него хранилась книга, где излагались порядки богослужения и суда. Перед приходом русских книга была уничтожена, но Главный жрец подготовил 12 молодых смышленных людей, которые выучили книгу наизусть и, в свою очередь, каждый из них обязан был научить этому еще 12 человек. В такой художественной форме отразилось, вероятно, появление в обществе лиц, “ответственных” за идеологическое состояние.

Мы уже упоминали, что соседние группы пермян в начале II тысячелетия сохраняли тесные связи и максимальную близость друг к другу. Следовательно, мы можем говорить и о близости их религиозных представлений. В данном случае сходные верования удмуртов и коми могут свидетельствовать о характере религии периода их единства. Так, И. Смирнов утверждал, что “было время, когда Пермяки и Вотяки исповедовали одну и ту же религию”³⁵. Действительно, у них единое понимание верховного божества в XIX в. (*Ен* и *Ин-мар* имеют одинаковую этимологию), практически идентичны лесные и водные духи, одинаковые представления о загробном мире. Правда, здесь имеются и некоторые различия: водная стихия, в отличие от верований коми-пермяков, древнеудмуртскими легендами рассматривается как враждебная – причиной гибели всех богатырей является неудачное преодоление ими водных преград. И это не просто поэтический, художественный образ; река для древ-

³⁵ Смирнов И. Н. Пермяки. Историко-этнографические очерки. С. 250.

них удмуртов была реальным рубежом, за которым находился враг – русские, татары, поры. Сходства и различия между верованиями объясняются историческими условиями жизни соответствующих народов. Археологические и антропологические материалы показывают двухкомпонентность древнечепецкого населения. Согласно исследованиям В. А. Семенова, памятники, относящиеся к Поломской культуре, сосредоточены только на правом берегу Чепцы, от современного с. Дебессы на востоке до с. Адам на западе; памятники, содержащие форманту “пор” расположены в основном на левом берегу³⁶. Отсюда в богатырских преданиях река – разделитель, а мост, и как место, соединяющее с чужим, и как препятствие. Не выпадает из этого ряда и легенда об Эш-Тереке, который тонет в реке из-за козней Водяного вследствие невыполнения им договорных обязательств. Однако цель его пребывания за рекой – месть татарам и получение добычи, в составе которой оказалась и красавица-татарка. Река в качестве рубежа широко бытует и в коми фольклоре³⁷.

Древние русские рукописи упоминают о поклонении пермян идолам. В русских былинах упоминается Идолище; в других фольклорных жанрах Идолище – бог сибирских народов. Но с последними русские столкнулись гораздо позже, когда русский эпос уже сформировался, более того, на месте своего формирования уже не функционировал³⁸. Следовательно, Идолище русских былин – божество европейских финно-угорских народов, то есть относится к XI в., времени проникновения славян на Европейский север. Поэтому определение верований древних удмуртов как “племенные культы” для XI–XIII вв. едва ли верно, это была уже общая

³⁶ Семенов В. А. К вопросу об этническом составе населения бассейна р. Чепцы по данным археологии. С. 56.

³⁷ Конаков Н. Д. Традиционное мировоззрение народов коми: окружающий мир, пространство и время. С. 83.

³⁸ Кожин В. История Руси и русского слова. Современный взгляд. С. 104, 122.

религия, при этом создались предпосылки для проникновения надэтнических религий (что вскоре и произошло – предки коми приняли христианство).

Индивидуализация промыслового хозяйства при усложнении форм общественной жизни привела к тому, что промысловый культ утратил почти всякую связь с родовой или какой-либо иной социальной организацией и приобрел чисто индивидуальный характер; бродячий охотник самостоятельно действует и в отношении со сверхъестественным миром. Это один из продуктов разложения общинно-родового строя и свойственных ему форм религии, в первую очередь тотемизма³⁹.

В отдельных трудах эпические предания рассматриваются как отголосок тотемической эпохи лишь на том основании, что в некоторых из них богатыри (Селта, Мардан) превращаются в медведей, якобы, в тотемических предков. Едва ли оборотничество, перевоплощение в зверей и птиц можно трактовать как признак тотемизма. Почему они все превращаются в медведей, не были же они потомками одного тотема? Просто медведь – наиболее сильный зверь, который мог отомстить врагам, раскидать их в разные стороны. И в русских былинах богатыри принимают облик различных животных и птиц, но тех, качества которых наиболее подходят для выполнения задач, которые необходимо сделать в данной ситуации: ясного сокола, чтобы полететь за сине море, горностаю – чтобы у вражеских тугих луков тетивы перекусывать и т. д., что никак не связано с тотемическими представлениями, с идеей родства человека с каким-либо животным.

В легендах имеются сведения и о взаимоотношениях мужчин и женщин, но они касаются только богатырей и их жен. Были ли они такими же или иными среди остального населения, из содержания преданий не ясно. В целом, в молодых государствах-образованиях влияние женщин было огромным, причем не случайным, а

³⁹ Токарев С. А. Ранние формы религии. С. 235.

закрепленным традицией⁴⁰. Вспомним в этом отношении Эбгу – жену богатыря Идны. Она активно участвовала в “дворцовой” жизни и даже имела свое “княжество”, хотя легенды говорят уже о патрилинейности наследования. О высоком положении некоторых женщин свидетельствуют и отдельные богатые захоронения; они могут служить показателем определенного общественного положения. Этнографические материалы XIX в. говорят об очень высоком положении жены *tõro* (старейшина) в удмуртском обществе. Учитывая древнее происхождение данного термина (предполагаем, от скандинавского *tor* – предводитель), мы можем говорить как о почитании носителя этого звания, так и его жены, идущему с эпических времен.

Между тем, отношение к женщине (жене) в легендах двойственное: как правило, именно жена является косвенной причиной гибели богатырей. Если в русском эпосе преобладают ситуации, в которых жена в критический момент предает мужа, принимает сторону врага⁴¹, в удмуртском отмечен лишь один случай предательства жены (она была русской); вина же ее заключается в том, что она не понимает иносказательной просьбы мужа прислать ему оружие. При этом непонимание характерно только для второй жены (либо второй по счету, либо второй наряду с имеющейся уже первой). Имеющиеся попытки объяснить данный феномен нам кажутся неубедительными: так, Д. А. Яшин считал, что неприязнь ко второй жене была вызвана тем, что она была мачехой детям и поэтому ее не любили⁴². Но именно вторая жена (*бултыр* – сестра жены) была самой близкой детям женщиной после матери, именно из этого вытекал обычай сорората и соответственно – отношение к ней. Т. Г. Владыкина исходит из того, что женщина изначально считалась представительницей низшего мифологического мира, в отличие от мужчин, представлявших

⁴⁰ Иорданский В. Б. Хаос и гармония. С. 275.

⁴¹ Путилов Б. Н. Героический эпос и действительность. С. 89.

⁴² Яшин Д. А. Удмурт фольклор. С. 124.

реальный мир (но ведь и первая жена тоже была из этого мира, но отношение к ней было другим – *Г. Ш.*), а в последствии – предание жены-бултыр проклятию являлось отрицанием социально-исторических реалий⁴³. Но этнос никогда не отказывается от тех реалий, которые способствуют его выживанию: в этом качестве сорорат благополучно сохранился до наших дней⁴⁴. Здесь мы находим отражение в легендах становления новых семейных отношений – переход общества к патрилинейной моногамной семье, к периоду, характеризующемуся формированием сложнейшей семейной обрядности, суть которой – отчуждение женщины от одного коллектива и включение ее в другой. Приобретение нового члена семьи требовало многочисленных предосторожностей; вторая жена, как правило, не проходила всех тех “очистительных” обрядов (свадебных), характерных при приобретении первой, поэтому она “не понимает”, не находит общего языка с богатырями – мужьями и предается последними проклятью. Кроме того, вторая жена часто не соответствовала мужу по возрасту, социальному положению, могла быть иноэтнического происхождения.

Другой объект, обвиняемый в легендах как причина смерти богатырей и подвергаемый проклятиям – пегая лошадь. Она, в отличие от коней других мастей, не чувствует опасности и подвергает жизнь богатырей смертельному риску. Д. А. Яшин связывает проклятия в адрес пегой лошади с тем, что пегие животные не годились для жертвоприношений, для этого требовались животные одной масти. Вследствие этого, по его мнению, пестрые животные лишаются предчувствия беды⁴⁵. Объяснение, наверно, нельзя считать удовлетворительным: промысловый культ не требует крупных жертвоприношений домашних животных, для этого используется, как правило, часть охотничьей добычи, а общин-

⁴³ *Владыкина Т. Г.* Удмуртский фольклор. С. 184.

⁴⁴ См.: *Семенова Л. И.* Культура и быт современной удмуртской сельской семьи. С. 65.

⁴⁵ *Яшин Д. А.* Удмурт фольклор. С. 124.

ные, сельскохозяйственные в своей основе, культы, в эпическое время еще не сложились. Т. Владыкина неприязнь к пегой лошади связывает с тем, что она не чувствует опасности, связанной с водой, так как является порождением водной/потусторонней стихии⁴⁶. Но таковой, является природа всех коней и, исходя из этого, трудно понять отношение к пегой.

Основная причина “обвинения” пегих коней в гибели богатырей заключается в межэтнических отношениях того периода: кони пегой масти были священными у тюркских народов⁴⁷, следовательно, не могли почитаться удмуртами, часто находившимися с ними в недружественных отношениях. Объяснение отношения к животным данной масти следует искать и в особенностях цветовосприятия – одной из важнейших характеристик этнической психологии. Предполагается даже, что этнокультурные особенности цветоощущения получают отражение в нейробиологической основе человека каждой общности; цвета могут влиять на психологическое состояние личности, активизировать его, способствовать усилению агрессивности (красный), успокаивать (зеленый)⁴⁸. Цветовосприятие складывается из двух систем: дифференциации цветов и их яркости. В старорусской фольклорной традиции преобладают ахроматические цвета (золотой, черный, белый, красный)⁴⁹; для охотничьего хозяйства древних удмуртов не было необходимости в ярких цветах, скорее были предпочтительны успокаивающие цвета, в общении с природой необходимы нейтральные тона. Вполне подтверждают это и археологические материалы: так, из 37 образцов тканей, обнаруженных при раскопках городища Иднакар, только один имеет видимый оттенок темно-бордового цвета; остальные имели оттенки

⁴⁶ Владыкина Т. Г. Удмуртский фольклор. С. 184.

⁴⁷ Потапов Л. П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая. С. 177.

⁴⁸ Белик А. А. Психологическая антропология: История и теория. С. 50.

⁴⁹ Ивановская В. М. Категория цвета в поэзии А. С. Пушкина. С. 229.

коричневого и оливково-зеленого цветов⁵⁰. Единственный фрагмент ткани бордового цвета, по-видимому, принадлежал одежде жреца; в эпосе Худякова говорится, что представители этого сообщества носили одежду фиолетового цвета. Таким образом, пегая масть явно не вписывалась в традиционную систему цветовосприятия, как несогласующаяся с природным окружением; подобная масть коня служила демаскирующим фактором.

Мировоззрение древних удмуртов нашло отражение и в представлениях о времени. К сожалению, ни археологические, ни фольклорные материалы не дают достаточно четкого представления о временных понятиях древних удмуртов. Однако известно, что древние люди при измерении времени активно использовали лунные фазы. С уверенностью можно сказать, что и у древних удмуртов счисление времени было основано на лунно-солнечном календаре; возникновение понятия “месяц” (*толзъ*) тесно связано с луной. Год, как это было характерно для многих народов, разделялся на две половины; любопытные сведения по этому поводу (не только в смысле счисления времени, но и с точки зрения мифологических представлений) оставил И. Г. Георги: в его записях (вторая половина XVIII в.) месяц июнь назван “*гушан Сира*”⁵¹ (на наш взгляд, искаженное “*гужем Сира*” – летний Сира, где Сира (*Сири*), по нашему предположению, божество северной стороны света). Следуя этой логике, можно заключить, что существовал и зимний *Сира* (декабрь). Мы уже упоминали, что до контактов со славянами предки удмуртов и коми не осознавали принципиальной разницы между собой⁵², следовательно, у них в силу практически одинакового хозяйственного уклада был и идентичный характер отсчета времени. Прекрасный материал о древнекоми календаре, относящемся к рубежу I и II тысячелетий, мы находим в

⁵⁰ *Иванова М. Г.* Истоки удмуртского народа. С. 134.

⁵¹ *Георги И. Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов... С. 56.

⁵² *Белых С. К.* Пермские истоки удмуртского народа. С. 106.

работе Н. Д. Конакова⁵³: в основе календаря – биологические ритмы промысловых животных, каждый зверь олицетворял определенный период. Отсчет года начинался со дня весеннего равноденствия и делился на 9 периодов (“месяцев”): белки, куницы, медведя, оленя, горноста, россомахи, лося, выдры, лисицы, причем продолжительность “месяцев” была неодинаковой; вероятно, время не определялось его точно обозначенной длительностью, а интенсивностью и значимостью событий (и длительности самих событий), происходящих в это время. В зависимости от погодных условий, возможности охоты, количество дней в “месяце” могло быть непостоянным, так как это не играло существенной роли. Год делился на 90 “недель” продолжительностью 4 дня. Подобные календари отмечены у многих народов⁵⁴.

Аналогичным, скорее всего, был и древнеудмуртский календарь. В нем до сих пор сохранилась промысловая специфика в виде названий отдельных месяцев: *кион сюан толэзь* (месяц волчьих свадеб), *куака толэзь* (месяц вороны), *юж толэзь* (месяц наста), *коньы вуон* (созревание белки), *пӧй толэзь* (месяц охоты), *ош толэзь* (медвежий месяц). Кстати, последний удмуртоведом трактуется как месяц быка или воды, якобы, в это время (апрель) он уже может напиться из лужи; по нашему мнению, название месяца происходит от коми “*ои*” (медведь). В современном удмуртском календаре промысловые названия летних месяцев не сохранились, что вполне естественно.

Существовала, вероятно, и 4 дневная неделя. Это подтверждается тем, что четверг (четвертый день) называется *покчи арня* (малая неделя); первые три дня носят названия “*вордӱськон*”, “*пуксен*”, “*вир нунал*”. Дополнительные же дни к этой неделе и их названия носят явно заимствованный характер: *бигер арня*, *кӧс*, *ӹуч арня* (татарская неделя – пятница, сухой день – суббота, русская

⁵³ См.: Конаков Н. Д. Древнекоми промысловый календарь (стиль календаря).

⁵⁴ Иорданский В. Б. Хаос и гармония. С. 85.

неделя – воскресенье) и принадлежат более позднему периоду (скорее всего, связаны с распространением христианства).

Сутки, так же как и год, делились на две части: *уй* (ночь) и *нунал* (день); при этом оба термина даже в настоящее время используются для обозначения суток, поскольку соответствующего термина в удмуртском языке нет: при обозначении рабочего времени используется слово “*нунал*”, для исчисления нетрудового (например, гостевание) применяется термин “*уй*”. Повседневное время отличалось аритмичностью; сутки делились на отрезки разной длительности, границы между которыми были неопределенны, расплывчаты. Понятие об отсчете времени также было неопределенным: оно измерялось временем готовности супа, выпекания хлеба, остывания каравай хлеба. Аналогичный способ измерения пути временем остывания каравай хлеба за пазухой встречается и в коми легендах⁵⁵. Кстати, часто упоминаемый в легендах каравай едва ли был таковым в современном его понимании, скорее всего, это были своеобразные лепешки, так как хлеб появился лишь XIV–XV вв. с появлением хлебопекарной печи.

По мнению Л. Н. Гумилева, угорские племена (а каждый финно-угорский народ имеет угорскую составляющую) были храбрыми, воинственными людьми⁵⁶. Данная характеристика относится им к III–IX вв. Можно ли данную черту экстраполировать на их потомков X–XIII вв.? Героические предания дают нам ответ не только на этот вопрос, но и раскрывают индивидуальные качества богатырей. Прежде всего отметим, что воинственность, свободолюбие сохранились и в этот период. Так, подданные Узякарского богатыря восстали против него и утопили в болоте, хотя он и был почитаем в народе. Здесь мы видим с одной стороны – стремление к сильной власти, ее уважение, с другой – сохранение неограниченной воли. Безграничное стремление к воле – суть охотничьего мышления. Такое чередование стремления к сильной вла-

⁵⁵ Коми легенды и предания. С. 59.

⁵⁶ Гумилев Л. Н. Ритмы Евразии. С. 264.

сти и отторжения ее и борьба с ней, по мнению В. Кожина – чисто русское явление⁵⁷. Однако, автор противоречит сам себе, поскольку ниже замечает, что земледельческое население, его психика не склонны к таким резким изменениям, для него присуще **постоянное**, но редко принимающее характер бунта сопротивление⁵⁸. На наш взгляд, эта черта характера привнесена от финнов-охотников, ассимилировавшихся с русскими.

Вместе с тем сведения другой легенды, (в которой после сожжения Книги, связанного с приходом русских, Главный жрец сказал народу: “Свободное счастливое время прошло, теперь вотяков всех будут крестить. Не слушаться начальства – нехорошо, жить нельзя, лучше не давайте начальству напрасно притеснять себя, принимайте русскую веру, а жить можно по-своему”)⁵⁹ можно рассматривать как попытку компромисса с завоевателями. Однако здесь, несомненно, народ вложил в уста Главного жреца собственные мысли, свою психологию, свой взгляд на общественные отношения не эпического периода, а времени записи преданий; в легенды проникают реалии, относящиеся к самым разным временам и различным событиям, эпос вбирал в себя те или иные события последующего времени и оценку этих событий. Надо полагать, что в момент описываемого события взгляды на данный предмет в народе были иными, совершенно не схожими с характером народа последующего времени. Об этом говорит и то, что они уходили с насиженных мест ради сохранения свободы, не желали жить по-русски, убивали неугодных правителей; личность была свободна.

Не была поработана личность и религией. К примеру, богатырь Эш-Терек вступает в договорные отношения с *Вумуртом* (Во-

⁵⁷ *Кожин В.* История Руси и русского слова. Современный взгляд. С. 290.

⁵⁸ *Кожин В.* Указ. соч. С. 291.

⁵⁹ *Гаврилов Б. Г.* Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. С. 151.

дяной), но не делится с ним добычей, отчего и погибает. Непочтительное отношение к божеству говорит не о боязни его, а, наоборот, о чувстве превосходства над ним. Вспомним в этом отношении и легенду о *Кылдысине* – верховном божестве, который покинул землю в ответ на людскую неблагодарность; не принял мольбы о возвращении, тогда было решено вернуть его с помощью обмана и даже оружия.

Значительно больше сведений содержится в героических преданиях о качествах богатырей. Они обладают необыкновенной физической силой и связанными с этим возможностями; в отличие от героев русских былин удмуртские богатыри имеют магические способности; оборотничество их трактуется в эпосе как реальное явление; уникальная способность батыров – дар предвидения. Относительно последнего качества можно предположить, что в образах героев сконцентрирована способность каждой популяции, которая, взаимодействуя с природой, словно бы предчувствует возможные последствия происходящего и вырабатывает определенные формы поведения⁶⁰.

Богатыри не только воевали, но и исполняли повседневную обыденную работу: охотились, бортничали, рубили лес, то есть ничем в этом отношении не отличались от остальных людей; правда, производительность их, в силу богатырских возможностей, была значительно выше. Люди, отличавшиеся особыми способностями, пользовались большим уважением своих соплеменников. Представляется возможным связать существование жилых строений малых размеров, обнаруженных при раскопках на городищах (наряду с большими жилищами) и с лицами, имевшими высокое общественное положение.

Эпические герои соединяют в себе не только качества типологические, но имеют и индивидуальные черты. Они отличаются скром-

⁶⁰ *Моисеев Н. Н.* Современный антропогенез и цивилизационные разломы (эколого-политологический анализ). С. 68.

ностью: так, Идна, даже будучи князем, жил в “одной куале”, так же как и все; богатырь Эш-Терек не согласился быть *töro* (предводитель), ссылаясь на свою неопытность и молодость; аналогично поступил и Кондрат-батыр, мотивировав отказ тем, что кроме силы предводителю нужен и ум. Отличались богатыри честностью в сражениях и состязаниях. Так, подрезание кочки в состязаниях по перепиныванию ее через реку было свойственно, как правило, лишь чужим богатырям; обман и хитрость не поощрялись, побеждал всегда сильный.

Для классического эпоса характерно представление о смене двух эпох, знаменующее резкие сдвиги в исторической жизни народа. В удмуртском эпосе также очевидна тенденция к делению эпического времени, к динамическому его осмыслению, соотносению с движением реальной истории. Время здесь четко подразделяется на прошлое и настоящее; общественное сознание рассматривает прошлое как время процветания этноса, его единства. Предания повествуют о том, что раз в год все удмурты сходились на праздник для моления, а также для свершения народного суда; что на реке Вятка стоял чум, и приходили туда и Калмезы, и Ватка. Разрушение куалы на месте нынешней Вятки предания рассматривают как грань между счастливым прошлым и настоящим, как начало крушения язычества и победу христианства: из куалы вылетел голубь и, подлетев к церкви, умер. Впрочем, данный сюжет может быть поздней интерпретацией тех событий. В другой легенде упоминается *Арча сюрес*, по которой, якобы, удмурты съезжались на моления в г. Арск; в легенде “Тутой и Янтамыр” повествуется о прежнем месте жительства – районе западнее Вятки. При этом в преданиях северных удмуртов счастливое время связывается с дорусским, в южных – с прежним местопребыванием.

Можно ли рассматривать эпические мотивы о былом единстве как отражение реальности? В определенной степени – да. Мы уже упоминали, что соседние племенные группы пермян сохраняли тесные связи и максимальную близость друг к другу, говорили на сходных диалектах, хотя строки из эпоса Худякова:

Собирались все удмурты
От восхода и захода
С севера и с юга вместе⁶¹ –

следует считать явной гиперболой.

Естественный процесс трансформации общества и развития общественного сознания был нарушен славянской миграцией и завоеваниями. Удар был нанесен как по социальным структурам и отношениям, так и по различным формам культуры. Это характеризовало и болгарское проникновение. Вместе с тем, представления о единстве не были нарушены, хотя, согласно легендам, они стали омрачаться взаимными претензиями друг к другу. Проникновение славян с запада и болгар с юга, усиливающееся чувство внешней опасности потребовало от древних удмуртов переконструирования всей картины мира: особенно важными представляются два новых момента в мировоззрении – появление признаков классовости в связи с возникновением начал государственности и возникновение надплеменного сознания. Сотрудничество, способность организовывать дружественные узы – необходимое качество для функционирования любого общества. У удмуртов того времени уже существовала культурная система торможения агрессивности внутри общества. Причем эта система включала в себя как представителей Ватка, так и представителей Калмезов и даже поров. Агрессивность ограничивалась специфическими культурными моделями, напоминающими спортивные состязания: перепинывание кочек через реку, кидание тяжестей с одного городища на другое и т. д. В таких поединках не было жертв; агрессия переходила в непродуктивное поведение. Отдельные стычки нельзя рассматривать как вражду; такие случаи были как внутри этнической группы Ватка, так и среди калмезов. В легендах Дондин-

⁶¹ См.: Худяков М. Г. Песнь об удмуртских батырах; Яшин Д. А. Опыт создания удмуртского эпоса.

ского круга богатыри часто ссорились друг с другом за обладание тем или иным участком земли, но дело никогда не доходило до кровопролития; достаточно напряженные отношения зафиксированы между Мардан-батыром и Бия-батыром, соперничали друг с другом Иж-батыр и Можга-батыр. Такого рода состязания приводят к возникновению иерархического устройства общества⁶². Примечательно, что соперничество между богатырями трактуется в легендах как естественное; кровопролитные сражения происходили только с русскими и татарами.

Судя по легендам, не были во враждебных отношениях друг с другом и племена Ватка и Калмез. Они считали друг друга удмуртами, ходили в гости, при этом, правда, возникали недоразумения на основе языкового непонимания. Прослеживается мотив необходимости более тесных контактов между ними. Так, существует легенда, где описываются события, которые можно трактовать как осуществление своеобразного посольства, попытку налаживания дружеских отношений. Лишь в единственной легенде приводится случай убийства Калмеза. Однако в ней очень силен мотив раскаяния: на этом месте Ватка, убившие Калмеза, в искупление вины своего соплеменника, организовывали поминки, которые существовали в течение длительного времени, вплоть до XIX в.

Что касается несколько пренебрежительного отношения Ватка к Калмезам (вплоть до настоящего времени), то можно предположить, что это было связано с основным занятием Калмезов – бортничеством (*соос муи вордйзы ваньмыз*). Охотники Ватка считали это занятие малопrestiжным, и потому стали относиться к ним свысока. Вероятно, и этноним “калмез” связан с пчеловодством (бортничеством).

Представление о чужих народах в оппозиции “мы – они” также соответствует определенной форме общественных отношений. В отличие, к примеру, от русских былин, в которых чужие народы олицетворяются некими мифологическими существами (Идоли-

⁶² *Белик А. А.* Психологическая антропология: История и теория. С. 85.

ше, Змей Горыныч, Соловей-разбойник и т. д.), что говорит о некоем превосходстве, высокомерном отношении к ним, в удмуртском эпосе нет сюжетов о борьбе с мифологическими существами/персонажами, описаны столкновения только с разными людьми, народами. Это свидетельствует о том, что чужие не рассматривались как более низкие, менее развитые народы, они общественным сознанием считались находившимися с ними на одном уровне развития. В образах врагов нет мифологических следов; к примеру, у татар общественная структура такая же как и у удмуртов (хан + войско), русские представлены безликой массой, но реальной, правда, моральные качества противников представлены в негативном свете.

Чепецкие городища датируются IX–XIII вв.; в XIII в. население, вероятно, покинуло их. Считается, что подавляющая часть финно-угров с приходом русских ушла и лишь незначительная часть – ассимилировалась. Правда, по этому поводу в науке еще нет единого мнения⁶³. Косвенным свидетельством ухода чепецкого населения может служить версия легенды об Идне, записанной Г. Верещагиным. Согласно ей, Идна с братом брали под свою защиту и удмуртов, переселившихся за Каму⁶⁴. Идна защищал, естественно, своих подданных; здесь он и погибает из-за предательства жены брата, русской по этнической принадлежности.

Население покидает прежнее место жительства, как правило, по двум причинам: с исчерпанием природных ресурсов для поддержания жизнеобеспечения общества и с целью сохранения свободы. Можно утверждать, что относительно удмуртов XIII в. действовали обе. Хотя многосторонность хозяйства давала им большую независимость от климатических условий, однако, небольшие участки обрабатываемой земли могли потерять плодородие; требовалось включать в оборот новые участки, приобретаемые пу-

⁶³ См.: *Рябинин Е. А.* Проблема финно-угорского субстрата в древнерусской (русской) народности (обзор историографии XIX – 20–30-х гг. XX в.).

⁶⁴ *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сосновского края. С. 109.

тем подсеки. Новые насельники края – русские – потеснили удмуртов и на охотничьих угодьях, – нет убедительных сведений, что они были земледельцами, скорее всего, их привлекало основное богатство края – пушнина; даже в документах XVI–XVII вв. споры и тяжбы между местным населением и пришлым касаются сенокосных угодий, бортных ухажав и бобровых гонов. Однако основная причина ухода чепецкого населения, на наш взгляд, сохранение свободы.

В отличие от русских былин, в которых основным сюжетом является “отбитое нападение”, в удмуртских – все богатыри гибнут, и здесь отражен различный исторический опыт. Вместе с тем, процесс самоструктурирования этноса требует огромного напряжения, соответственно, большего числа, чем в обычное стабильное время, носителей личностного сознания⁶⁵. Таковыми и были “богатыри” древних удмуртов, именно в качестве защитников они фигурируют в героических преданиях. В отличие от “личностей” последующих эпох (см. очерк 5) они не стали безучастными наблюдателями, а то и прямыми пособниками завоевателей. Гибель носителей личностного сознания в традиционном обществе приводит к его деструкции. Так, например, в гибели богатырей чувствуется попытка свалить вину на нечто, не зависящее ни от самого богатыря, ни от общества. В таких условиях каждая этническая группа вырабатывает и эксплуатирует определенные меры психологической защиты. Для удмуртов XIII в. таким средством стал уход, ограничение контактов с пришлым иноэтническим населением до минимума.

Такова грубая схема преданий. Она передает драматизм того периода, позволяет увидеть, что в легендах удмуртов речь идет не просто об отдельных эпизодах истории, а о чем-то более важном и существенном для народа. За войнами, поединками, соревнованиями, описываемыми в легендах, прорываются события огром-

⁶⁵ Лурье С. В. Историческая психология. С. 74.

ной значимости – переход в семейных отношениях к экзогамии, в жизни общества – от племенных объединений к упорядоченной власти, изменениям в психологическом состоянии общества.

Аналогичные переломные моменты переживали и другие этносы, в том числе и русский. По мнению Л. Н. Гумилева, в основе домонгольской Руси лежала, по существу, деятельность иного этноса – иного по целому ряду существенных своих “параметров”. Данная точка зрения высказана и академиком Д. С. Лихачевым: до монгольского нашествия на Руси была совсем иная культура⁶⁶. Удмуртский эпос также трактует, как мы уже говорили, XI–XIII вв. как переломный этап в развитии, связанный с русским проникновением (аналогично тому как русские – с татаро-монгольским). Можно ли с этой точки зрения рассматривать население XI–XIII вв. как предков удмуртов и, соответственно, городища, ими воздвигнутые – древнеудмуртскими? Известно, что разделение прапермского социума на коми и удмуртов оформилось лишь XIV–XV вв.; предки коми и удмуртов русскими документами не дифференцировались, понимались и обозначались как единое целое⁶⁷. Археологические, этнографические материалы, данные языка, свидетельствующие о преемственности культуры, дают на это однозначно утвердительный ответ⁶⁸. Кстати, и древнерусские города, возникшие до монгольского нашествия, называть не русскими никому в голову не приходит.

Сомнения насчет этнической принадлежности у нас возникают только относительно богатырей Дондинского круга и пришедших с ними “приближенных”. Легенда о Донды начинается так: *“Туж вашкала дырѣсы Сордыре улыны кытысь ке но вуэм удмурт батыр Донды аслаз кык пиосыныз Иднаен но Гурьяен”* (В давние времена на Сордырь пришел неизвестно откуда удмуртский

⁶⁶ См.: *Кожин В.* История Руси и русского слова. Современный взгляд. С. 17.

⁶⁷ *Белых С. К.* Пермские истоки этногенеза удмуртского народа (проблема распада прапермской общности). С. 99.

⁶⁸ *Иванова М. Г.* Истоки удмуртского народа. С. 19.

богатырь Донды с двумя сыновьями Идной и Гурьей). Легенда о Донды говорит о том, что он пришел, причем не упоминается – откуда, просто фиксируется факт его появления вместе с семейством. С ним пришли, вероятно, и другие богатыри, которые в эпосе фигурируют как “приближенные”, “другие богатыри”. Удивляет в легенде и то, что прибывший герой не вступает ни с кем в конфликт; если бы это произошло, упоминание об этом неизбежно сохранилось бы, а может быть, стало основной темой возникшей легенды, о чем говорят мифы других народов мира⁶⁹.

Приняли его совершенно безболезненно, приняли его власть, как самое естественное событие. Донды назван удмуртом, причем этническая принадлежность отмечена в легендах лишь у него и его сыновей. Действительно ли это так? Если бы удмурт пришел к удмуртам, не было бы необходимости отмечать его этническую принадлежность. Можно заключить, что данная характеристика приписана ему в более позднее время.

Донды и его сыновья фигурируют в преданиях и как основатели городищ. Однако довольно мощный культурный слой городищ, обнаруженный при раскопках, позволяет датировать их существование уже с IX в. К тому же, сын Донды Идна уже вел вооруженную борьбу с русскими, и, вероятно, при нем население покинуло укрепленные города по Чепце (XIII в.). Скорее всего, к моменту появления Донды и его сыновей общество уже существовало в сложившемся, отмечаемом в легендах виде. Возможно, что часть городищ возникла позднее, непосредственно перед приходом русского населения, не успела развиться, “нажить” культурный слой; отсутствие его трактуется археологами в пользу того, что эти городища служили лишь убежищами для местного населения во время набегов⁷⁰.

Тем не менее, Донды и пришедшие с ним люди были носителями более высокой цивилизации: об этом говорит достаточно

⁶⁹ См.: *Иорданский В. Б.* Хаос и гармония. С. 60.

⁷⁰ *Иванова М. Г.* Истоки удмуртского народа. С. 168.

высокий уровень государственного устройства, созданный ими. Косвенным доказательством тому служит обнаруженная на Иднакаре печать – чрезвычайная редкость для того времени⁷¹; предполагаемое у них наличие письменности (богатыри перебрасывались с городища на городище бревнами с нанесенными на них письменами, якобы, для обмена новостями): наличие письменности у местного населения для того времени маловероятно.

Сказанное позволяет нам выдвинуть гипотезу о неместном происхождении дондинских богатырей и предположить их скандинавское происхождение. Данная гипотеза вполне согласуется с историческими фактами, происходящими на севере в XI–XIII вв. Наступление “малого ледникового периода” усложнило обстановку в Северной Атлантике и замедлило освоение Америки викингами, начатое в XII в. Это заставило их искать новые пути миграции – на восток, пешеходными и речными путями⁷². Тем более, что климатические условия северо-востока и северо-запада Восточной Европы были благоприятны, что заставило и русских мигрировать туда же. В “Повести временных лет” (в варианте, называемом “Архангелогородский летописец”) пишется: “Во времена же Кия... словени свою власть имуще, а кривичи свою, а меряне свою, и каждо своим родом живяще, а чюдь... свою власть имуще и дань даяху за море варягом, от человека по беле векшице на год; а иже у них живяху варяги, то те насилия деяху им, словеном, и кривичем, и меряном, и чюди... И восташа словене, и кривичи, и меря, и чюдь на варяги, и изгнаша их за море, и начаша владети сами в себе, и города ставити. И восташа сами на ся, и бысть меж ими рать велика и усобица, и восташа город на город, и несть меж ими правды. И начаша меж собою пославати, и снидошася вкупе, и реша в себе: “Поищем себе князя, иже бы нами владел и судил по

⁷¹ *Иванова М. Г.* Истоки удмуртского народа. С. 170.

⁷² *Моисеев Н. Н.* Современный антропогенез и цивилизационные разломы (эколого-политологический анализ). С. 63.

правде”⁷³. Об усобицах, упоминаемых в “летописце”, вероятно, свидетельствует отмеченное в легенде убийство Узякарского богатыря.

Правление пришлых династий – закономерное явление. Складывавшаяся на Севере государственность была полиэтничной и власть представителя одного этноса над остальными казалась несправедливой⁷⁴. Со временем приселенцы, несомненно, ассимилировались с местным населением; сыновья Донды подросли уже на новом месте и женились, скорее всего, на местных женщинах.

Мы уже упоминали, что эпос активно функционирует на периферии проживания этноса. С этой точки зрения, вероятно, Чепца и являлась рубежом скандинавского проникновения на восток; как правило, эпос формируется в дружинной среде⁷⁵, предания о Дондинских богатырях возникли в среде пришлого населения и сохранились в удмуртском народе до XIX в. К тому же, северо-удмуртский и скандинавский эпосы имеют очень много общих черт: они проникнуты трагизмом, все герои гибнут (из-за нарушения клятв); они принимают свою смерть, а в ряде случаев идут ей навстречу. В судьбе героев очень важную роль играют животные (кони) и предметы (меч, оружие)⁷⁶.

Таким образом, мы можем заключить, что XI–XIII вв. для древнеудмуртского этноса были переломным моментом в общественной жизни и, следовательно, в психологическом состоянии. Первые письменные упоминания об удмуртах, данные первых переписей имеют дело уже с другим народом, этносом, пережившим в определенном смысле этап возрождения или воскрешения с иными психологическими свойствами. Возможно, на Чепце это уже другое население, пришедшее вместо прежнего. Однако, часть культурных сдвигов, в том числе и очень крупных, происходит

⁷³ Цит. по: *Кожин В.* История Руси и русского слова. Современный взгляд. С. 154.

⁷⁴ *Кожин В.* Указ. соч. С. 156.

⁷⁵ *Кожин В.* Указ. соч. С. 102.

⁷⁶ Мифы народов мира. М., 1987. Т. 1. С. 290, 291.

безболезненно для этноса; отдельные черты сохраняются при любых метаморфозах⁷⁷. Следовательно, в удмуртском национальном сознании, этнической психологии можно найти черты, которые сохранились с эпических времен. Если они были связаны в основном с охотничьим хозяйством, то, вероятно, здесь и надо искать те древние константы. Тем более, что последующие изменения (в течение многих веков) мало или совсем не затронули именно эти черты психики, поскольку не изменялась сама природа охотничьего хозяйства, – она попросту ушла из быта, не подвергаясь предварительно каким-либо трансформациям. И даже внедрение огнестрельного оружия практических изменений в это дело не внесло. Но это тема уже другого очерка.

Литература

- Белик А. А.* Психологическая антропология: История и теория. М., 1993.
- Белых С. К.* Пермские истоки этногенеза удмуртского народа (проблема распада прапермской общности). Дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. Ижевск, 1998.
- Ватка но Калмез. Ижевск, 1971.
- Верещагин Г. Е.* Вотяки Сосновского края. Собр. соч. Т. 1. Ижевск, 1999.
- Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.
- Владыкина Т. Г.* Удмуртский фольклор. Ижевск, 1998.
- Гаврилов Б. Г.* Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда Урьясь-Учинского прихода // Труды IV археологического съезда в России. Казань, 1891. Т. 2.
- Гаврилов Б. Г.* Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880.
- Георги И. Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов... СПб., 1776.
- Гумилев Л. Н.* Ритмы Евразии. М., 1993.

⁷⁷ *Лурье С. В.* Как трава сквозь асфальт. С. 43.

- Жаков К. Ф.* Некоторые черты из исторической и психической жизни вотяков // Живая старина. 1903. XIII. № 1–2. Отд. 1.
- Иванова М. Г.* Истоки удмуртского народа. Ижевск, 1994.
- Иванова М. Г.* Иднакар. Древнеудмуртское городище IX–XIII веков. Ижевск, 1999.
- Иванова М. Г.* Удмурты // Финно-угры Поволжья и Приуралья. Ижевск, 1999.
- Ивановская В. М.* Категория цвета в поэзии А. С. Пушкина // Женщины и общество. Ижевск, 1998.
- Иорданский В. Б.* Хаос и гармония. М., 1982.
- Кожин В.* История Руси и русского слова. Современный взгляд. М., 1997.
- Коми легенды и предания. Сыктывкар, 1984.
- Конаков Н. Д.* Древнекоми промысловый календарь (стиль календаря). Сыктывкар, 1987.
- Конаков Н. Д.* Традиционное мировоззрение народов коми: окружающий мир, пространство и время. Сыктывкар, 1996.
- Криничная Н. А.* Персонажи преданий; становление и эволюция образа. Л., 1988.
- Лурье С. В.* Историческая психология. СПб., 1994.
- Лурье С. В.* Как трава сквозь асфальт // Знание – сила. 1994. № 4. Мифы народов мира. М., 1987. Т. 1.
- Моисеев Н. Н.* Современный антропогенез и цивилизационные разломы (эколого-политологический анализ) // Социально-политический журнал. 1995. № 3.
- Петрухин В. Я.* К характеристике представлений о загробном мире у скандинавов эпохи викингов (IX–XI вв.) // Советская этнография. 1975. № 1.
- Потапов Л. П.* Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Л., 1977.
- Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976.
- Путилов Б. Н.* Героический эпос и действительность. Л., 1988.
- Рябинин Е. А.* Проблема финно-угорского субстрата в древнерусской (русской) народности (обзор историографии XIX – 20–30-х гг. XX в.) // Современное финно-угроведение. Л., 1990.

Семенов В. А. К вопросу об этническом составе населения бассейна р. Чепцы по данным археологии // Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск, 1982.

Семенова Л. И. Культура и быт современной удмуртской сельской семьи. Ижевск, 1996.

Смирнов И. Н. Вотяки. Казань, 1890.

Смирнов И. Н. Пермяки. Историко-этнографические очерки. Казань, 1891.

Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990.

Худяков М. Г. Песнь об удмуртских батырах // Проблемы эпической традиции удмуртского фольклора и литературы. Устинов, 1986.

Яшин Д. А. Опыт создания удмуртского эпоса // Проблемы эпической традиции удмуртского фольклора и литературы. Устинов, 1986

Яшин Д. А. Удмурт фольклор. Устинов, 1987.

Очерк 3. Черты этнической психологии удмуртов XIV–XVII вв.

Как указывалось в предыдущем очерке, этническая психология самым непосредственным образом связана с занятиями населения, с социальными и политическими изменениями в обществе. С этих позиций и попытаемся рассмотреть черты характера удмуртов XIV–XVII вв.

По свидетельству П. Н. Луппова, сведений о занятиях удмуртов XV–XVII вв. сохранилось очень мало¹, но и имеющиеся данные дают представление об их хозяйственной деятельности. Главенствующее положение, по-видимому, продолжала занимать охота. Первое письменное упоминание об этом относится к середине XVI в.: “живут в пустых лесных местах, не сеют, не жнут, но ловом звериным и рыбным питаются”². Подтверждают это и археологические материалы. В погребениях XV–XVI вв. во множестве находятся бусы, бисер, различные жетоны, серебряные украшения (перстни, серьги), а также серебряные монеты. Учитывая, что большинство из них являются продуктами не местного производства – с одной стороны и, принимая во внимание неэквивалентность обмена – с другой (за “безделушки”, по современным представлениям, отдавалась значительно большая по стоимости пушнина³), можно заключить, что и в этот период охота, добыча пушнины с целью обмена была одним из основных занятий удмуртов. При этом у северных удмуртов она была более развита, судя по тому, что здесь в могильниках встречается большее количество продуктов обмена и их больший ассортимент, по сравне-

¹ Удмурты в XV–XVII веках. С. 36.

² Цит. по: *Луппов П. Н.* Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX в. С. 91–92.

³ *Шутова Н. И.* Удмурты XVI – первой половины XIX века. С. 53–54.

нию с могильниками южных групп удмуртов⁴. Доходы от охоты окупали всякие подати и стрелецкий сбор; в 1676 г. удмурты заявили московским властям, что все они промышляли лешим промыслом⁵. Подтверждение этому мы находим и в записях Д. Г. Мессершмидта: проезжая по районам проживания удмуртов вдоль Чепцы в 1726 г. он отметил, что мужчины обеспечивали себя охотой и пчеловодством⁶. Еще в середине XVIII в. охота составляла главное занятие удмуртов района Казани, утверждал М. О. Косвен (со ссылкой на Гмелина), при этом почти единственным оружием служил лук⁷.

Не менее важной отраслью хозяйства было пчеловодство. Мед удмурты производили частично и на продажу. Правительство тщательно следило за регистрацией пчеловодных бортей у удмуртов с целью обложения налогом. Так, в 1629 г. оно обязало писцов пересчитать количество бортей в каждом удмуртском хозяйстве; при обнаружении уничтожения бортного дерева на виновника налагался штраф в размере 1 руб. (значительная сумма для того времени), если бортъ была с пчелами, и 50 коп., если она была без пчел⁸. Поддержание бортей в надлежащем порядке требовало траты большого количества времени и сил.

Уже археологические материалы, относящиеся к IX–XIII вв., свидетельствуют о развитости земледелия у удмуртов. К рассматриваемому нами периоду оно получило еще большее развитие. Так, по данным переписной книги Вятской земли (1615 г.), удмурты засевали в среднем 3,4 десятины на двор, а сена ставили по 9,2 копны⁹; подать в это время с них собиралась уже хлебом. Даже такая, на первый взгляд, незначительная посевная площадь

⁴ *Шутова Н. И.* Удмурты XVI – первой половины XIX века. С. 54.

⁵ Удмурты в XV–XVII веках. С. 37.

⁶ *Напольских В. В.* Материалы Д. Г. Мессершмидта о Чепецких удмуртах. С. 419.

⁷ *Косвен М. О.* Распад родового строя у удмуртов. С. 6–7.

⁸ Удмурты в XV–XVII веках. С. 37.

⁹ Там же. С. 36.

обеспечивала семьи продуктами земледелия, так как урожаи на подсечных участках, особенно на вновь расчистных, были очень высоки, в исключительных случаях, как утверждают, составляя даже сам – 100¹⁰, хотя современному читателю в это трудно даже поверить. О достаточном количестве сельхозпродукции (зерна) в семье косвенным образом свидетельствует и то, что различного рода тяжб из-за пашенных земель зарегистрировано мало, в большинстве случаев подобные акты касаются сенокосных угодий, что, в свою очередь, говорит о трудностях в занятии скотоводством.

При анализе хозяйства удмуртов XV–XVII вв. возникает вопрос: как при высоком развитии бортничества, охоты и рыболовства (это предполагает почти круглогодичное отсутствие мужчин) успешно развивалось и сельское хозяйство? Чтобы ответить на этот вопрос считаем необходимым сделать небольшое отступление. Знакомясь с исторической литературой невольно убеждаешься, что в ней отсутствует женщина; создается впечатление, что право “делать историю” принадлежит только мужчинам, (исключение, пожалуй, составляют только царствовавшие женщины). Что касается этнографической литературы, то, как правило, когда речь идет об этнической психологии, имеются в виду только мужчины, как будто только они являются носителями черт национального характера. Если и упоминаются в таких работах женщины, то только в плане отношения к ним мужчин. Между тем, только сочетание женского и мужского начал формирует этническую психологию. Правда, последние три десятилетия в исследованиях этносоциологов пол фигурирует в качестве обязательной компоненты, однако в плане раскрытия женской составляющей в психологии того или иного этноса это практически не принесло никаких результатов; к тому же женщины настолько эмансипировались, что сделались мужественнее самих мужчин. Относительно

¹⁰ *Кульпин Э. С.* Социально-экономический кризис XV века и становление российской цивилизации. С. 91.

документов XV–XVII вв. можно сказать (как в освещении “чистой” истории, так и, соответственно, этнографии), что в них женщина отсутствует, речь идет только о так называемых “душах мужского пола”.

Между тем, в этот период, как нам кажется, женщина играла определяющую роль в развитии удмуртского этноса. Как утверждал М. О. Косвен (со ссылкой на Гмелина), женщине принадлежала преобладающая роль в земледелии: “не так сами, как их жены пашни пашут, да и в зимнее время всякую домашнюю работу они же делают”¹¹. Сведения о женском характере земледелия удмуртов имеются и для более раннего периода: в одной из легенд повествуется о том, что в то время, когда мужчины занимались военным делом, женщины расчищали лес под пашню. Правда, данное действие можно трактовать и как магический акт, однако здесь отражен и реальный хозяйственный элемент. Где граница между этими реалиями, установить практически невозможно.

О земледелии, как занятии в большей степени женском, может говорить устройство земледельческих орудий: практически все авторы XIX в. обратили внимание на то, что “вотская соха” была настолько легка, что ею мог управлять даже 10–12-летний ребенок¹². Исходя из вышесказанного, вывод должен быть несколько иным: соха была легка и приспособлена не только к местным почвам, но и к тому, чтобы с нею могла справиться и женщина. Наконец, раскопки могильников XV–XVI вв. показывают более высокую смертность женщин по сравнению с мужчинами: это несомненный результат их преимущественной деятельности; известно, что переход к земледелию приводит к сокращению средней продолжительности жизни¹³.

Таким образом, можно заключить, что особенности характера мужчин и женщин “создавались” не только на основе биологи-

¹¹ Косвен М. О. Распад родового строя у удмуртов. С. 7.

¹² Кузнецов С. К. Общинные порядки у вотяков Мамадышского уезда Казанской губернии. С. 43.

¹³ Коротаев А. В. Тенденции социальной эволюции. С. 118.

ческих отличий, но во многом связаны с особенностями рода деятельности. Постепенный рост значения земледелия в жизнедеятельности семьи и общества в целом привел к тому, что женщина стала олицетворять экономическое состояние семьи, она сосредоточила в своих руках имущество (соответственно, рос ее авторитет), в то время как в жизни мужчин, несмотря на то, что они постепенно втягивались в сельскохозяйственное производство, большое место по-прежнему занимала охота, хотя ее вес в жизнеобеспечении семьи падал. Поскольку земледелие является более высокой ступенью в развитии производства, то можно заключить, что в XV–XVI вв. женщина и мужчина имели отличные друг от друга психологические характеристики.

Подобное положение таило в себе определенный конфликтный потенциал. Собственно, непонимание между супругами прослеживается уже в эпическое время: с завидным постоянством жены богатырей (в легендах) присылают им вместо оружия (мужской атрибут) каравай хлеба (продукт женского труда), что и приводит батыров к гибели. Легенды в данном случае отразили не просто случаи непонимания между супругами, а конфликт между различными типами психологии. По мнению В. Я. Чеснова, с которым нельзя не согласиться, только в условиях, когда семья является единой хозяйственной ячейкой, она особенно прочно консолидирует вокруг себя функционально разные блоки культуры¹⁴.

Развитие производственных отношений, как правило, ведет и к изменению семейно-брачных отношений и обычаев. В предыдущем очерке мы отмечали, что в эпическое время наблюдался переход от многоженства к моногамии (судя по неодобрительному отношению в легендах ко второй жене “бултыр”); при этом, как будто, инициаторами в данном процессе выступали мужчины (“вторая жена – не жена”). Однако, процесс социально-культурного развития этноса, в том числе и семейных обычаев, происходил медленно. В XVII в. мы еще встречаемся с так называемым институтом

¹⁴ Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. С. 92.

“свестей”: до заключения брака жених официально оформлял заявку на будущую жену – “свесть”, при этом уплачивая “явочные деньги”¹⁵. Данный институт не что иное, как сохранение обычая левирата/сорората*. Отражение данного обычая в официальных документах XVII в. связано, по-видимому, лишь с тем, что администрация стала вмешиваться в семейные отношения удмуртов и бесермян, правда, не присваивая себе регулятивные функции, а ограничиваясь только фискальными. Она использовала данный обычай исключительно как источник дополнительных доходов.

Классический, традиционный обычай левирата/сорората подразумевает **право мужчины** взять в жены определенную данным обычаем женщину; хотя удмуртский вариант обычая формально ничем не отличался от классического, содержание его было существенно иным. Все зафиксированные во время сысков XVII в. дела, относящиеся к институту “свестей”, касаются случаев нарушения норм обычного права, когда мужчина либо отказывался от “ближней свести”, либо вообще отказывался от нее¹⁶. Многочисленные административные дела о нарушениях функционирования данного института исходили, как будто, от женщин, вернее, от их родственников; родители невест были против того, чтобы отдавать дочерей “на сторону”, выступая за строгое соблюдение установленных брачных норм¹⁷. Причина такого поведения кроется, на наш взгляд, в том, что в XVI–XVII вв., как уже указывалось, возросла роль женщины в жизни семьи и общины, так как она стала содержанием семьи, обеспечивая ее продуктами зем-

¹⁵ Гришкина М. В. Мироощущение удмуртов на рубеже XVII–XVIII веков. С. 58.

¹⁶ Гришкина М. В. Указ. соч. С. 58.

¹⁷ Гришкина М. В. Указ. соч. С. 60.

* Сорорат – форма брака, когда мужчина обязан жениться на сестре умершей жены; левират – брак с вдовой брата, обязанность или право вдовы выйти замуж за брата мужа.

леделия, а мужское занятие – охота – приходило в упадок. Женщина стала распорядительницей значительного имущества. Это повысило ее статус в семье; положение женщины было настолько свободным, что унижения и побои она воспринимала как право убить мужа¹⁸. Поэтому отказ девушкам выйти замуж за человека, предназначенного ей обычаем, нарушал ее законное право на наследование имущества, которое, согласно обычаю, принадлежало ей, ее семье, ее роду. Таким образом, удмуртский вариант данного института есть **право женщины** выйти замуж за человека, определенного обычаем.

В XVIII в. система свестей практически уже не упоминается. Но связано это, скорее, не с отмиранием данного института (он благополучно дожил до наших дней¹⁹), а с тем, что администрация, по-видимому, прекратила какое-либо вмешательство в семейные обычаи удмуртов, пусть даже и формальное.

Характер трудовой деятельности непосредственным образом сказывается на воспитании личности. Если у земледельцев в процессе социализации воспитываются, прежде всего, такие качества, как готовность подчиняться, послушание, следование рутине, то среди охотников и собирателей социализация направлена на воспитание независимости, способности самостоятельно принимать решения. Последний тип зачастую ближе к распространенному в развитых обществах, чем тот, что преобладает среди традиционных земледельцев²⁰.

Результаты подобной социализации сказались на формах сопротивления захватчикам. А. Спицын утверждал, что никто из инородцев не оказал столь слабого сопротивления русским, как вотяки. Хотя он же и писал, что яранские оказались воинственнее хлыновских: уступали свои земли только после борьбы, шаг за

¹⁸ Луптов П. Н. Удмурты Вятской земли в XVII веке. С. 149.

¹⁹ См.: Семенова Л. И. Культура и быт современной удмуртской сельской семьи. С. 65.

²⁰ Коротаев А. В. Тенденции социальной революции. С. 113.

шагом²¹. Данная точка зрения (о непротивленческом характере удмуртов), кажется, господствует и в настоящее время; во всяком случае, работы историков советского периода приводят читателя именно к такому выводу. А. Спицына натолкнуло на такую мысль, вероятно, отсутствие вооруженного сопротивления удмуртов, населявших чепецкие городища: действительно, сведения о походе ушкуйников лишь вскользь упоминают эти городища, имевшие в свое время мощные оборонительные сооружения: “пленающие отяцкие жилища и окруженные земляными валами, ратню возьмущие и обладающие ими”. Однако сопротивления здесь и не могло быть. Известно, что чепецкие городища имели не только земляные валы, но и мощные срубные укрепления, которые к тому времени (А. Низов считает, что данное событие произошло в 1379 г.²², что, скорее всего, соответствует истине) уже разрушились; прошло около сотни лет, как городища перестали функционировать как укрепления. Города пришли в запустение, так как потеряли экономическое и политическое значение в связи с падением Бугарского государства – торговля и промыслы пришли в упадок. Однако жители Болвановского городища оказали ушкуйникам упорное сопротивление, несмотря на то, что его укрепления не были столь внушительны, как у городищ верхней Чепцы: летопись его штурму уделила огромное внимание.

Не спадало сопротивление захватчикам и в последующем, хотя непосредственных указаний в исторических источниках по этому поводу нет. Однако, интерпретация некоторых фактов и документов, если посмотреть на них с иной точки зрения, говорит о том, что сопротивление удмуртов было не менее упорным, правда, оно принимало несколько иные формы.

Обратимся к таким известным источникам как послания митрополита Ионы вятчанам (в 1452 г. два и в 1459 г.), по поводу которых еще в начале XX в. произошла бурная дискуссия. Они

²¹ *Спицын А.* Из истории вятских инородцев. С. 216.

²² *Низов В. В.* Хлынов: рождение города. С. 7.

многое могут сказать об этнической психологии удмуртов, хотя, на первый взгляд, не имеют к ним никакого отношения. Иона писал: “христианство губите убийством и полоном и граблением и церкви Божии разоряете и грабите вся церковная священная приходя, кузьнь и книги и колоколы и вся творите злая и богомерзкие дела, якоже погании... воевали есте великого князя вотчину, Сысолу и Вымь и Вычегду, да людей есте православного христьянства много перемучили, переморили, а иных в воду пометали, а иных в избу и хоромы насаживая, мужей, старцев и малых деток безчисленно пожигали, а иным очи выжигали, а иных младенцев на кол сажая умертвляли... а полону есте взяли полуторы тысячи душ... а иных в поганство продаете и в дары даете”²³.

А. С. Верещагин считал содержание посланий Ионы полностью соответствующими действительности²⁴; обвинение, предъявленное вятчанам не отрицал и П. Луппов, считая их справедливыми; более того, он цитировал митрополита в подтверждение своего мнения о распущенности и необузданности вятчан²⁵. По мнению же Д. К. Зеленина послание Ионы вятчанам написано исключительно с политической целью, задача их – запугать вятчан, так как они не признавали Московское правительство. Иона, по мнению Д. Зеленина, сгустил краски до невозможности, приписав всем вятчанам нравы, которые, может быть, встречались у некоторых в качестве исключения; они не были разбойниками (в XV в.)²⁶. Кто же прав? Безусловно, прав А. Верещагин, так как все деяния, описанные в письмах, были совершены; прав и Д. Зеленин, утверждавший, что это не могли сделать вятчане и его мнение, скорее всего, тоже справедливо. Ведь уже ушкуйники XIV в. были убежденными

²³ Луппов П. Н. Христианство у вотяков со времени первых упоминаний о них до XIX в. С. 58.

²⁴ Верещагин А. С. Послесловие к Повести. С. 93.

²⁵ Луппов П. Н. Указ. соч. С. 57.

²⁶ Зеленин Д. К. К вопросу о ходе древнейшей русской колонизации в Вятский край. С. 65.

христианами; они перед штурмом Болвановского городка три дня постились, со знаменем святых Бориса и Глеба шли на штурм, после взятия городка поставили церковь. Правда, Д. Зеленин в пользу своих убеждений о набожности вятчан и ложности посланий Ионы приводит исторические факты, относящиеся к XIV в., его оппонент – к XV в. Однако, за прошедшее время характер вятчан не мог существенно измениться и притом в худшую сторону: причин для столь заметного изменения характера русских, на наш взгляд, не было. Хотя выходцы из Новгорода были, конечно, людьми не ангельского характера. Впрочем, можно допустить, что в состав новгородских дружин входили руссифицированные и христианизированные западные финно-угры; некоторые их характеристики, в частности, предания о выборе места для селения уходят корнями в финскую языческую древность, близкие аналогии которой обнаруживаются и в скандинавском фольклоре²⁷. Попав снова в родную языческую стихию (на Вятке и на Чепце), они могли снова стать “плохими” христианами.

Разрешение противоречия может быть найдено в указанной статье Д. К. Зеленина. В ней, опубликованной впервые в Календаре Вятской губернии на 1906 г., имеется фраза “Из чисто политических целей митрополит Иона сгустил краски до невозможного, приписав всем вятчанам нравы, которые, быть может, встречались и среди русских вятчан, в качестве исключения, вообще не принадлежали вятским инородцам”. Конец фразы звучит несколько неестественно и грамматически неправильно. В повторном издании (*Д. К. Зеленин. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. М., 1994*) данная фраза опубликована в той же редакции. Однако, в комментариях к данной статье, автор их – Т. А. Агапкина – пишет, что здесь допущена существенная опечатка еще в первом издании: вместо “вообще не принадлежали” следует читать “вообще же принадлежали”, с чем нельзя не согла-

²⁷ Низов В. В. Хлынов: рождение города. С. 20.

ситься. Таким образом, вполне правдоподобной выглядит предлагаемая нами версия, согласно которой терроризировали окружающие земли не выходцы из Новгорода – ушкуйники, а полуассимилировавшиеся коренные жители Вятской земли – удмурты. “Вятчане” многократно грабили Устюг, Вологду, Галич, Кашан, Холмогоры, Борок, Емец и другие русские города; в 1398 г. они взяли Устюг и сожгли соборную церковь, а икону Божьей матери назвали своей пленницей, в том же году разорили Авнежский-познанский монастырь, а всю братию уничтожили²⁸. Кстати, совершенно аналогичным образом вели себя удмурты в период Пугачевского восстания (в отношении к церкви и ее служителей). Жестокая вражда между Устюгом и Вяткой происходила с 1418 г., после нападения вятчан, до 1489 г., – вплоть до включения Вятской земли в состав Московского государства.

Для того, чтобы терроризировать окружающие русские земли сил у истинных вятчан было явно недостаточно ввиду их малочисленности в то время. К тому же, направление ударов “вятчан” тоже вызывает, на первый взгляд, недоумение: только западные русские земли, но крайне редко – в южном направлении, и только однажды они совершили нападение-набег в восточном направлении: в 1467 г. напали на вогуличей и пленили их князя.

Русские земли, к тому же, как ранее заселенные, были, вероятно, более укреплены и приспособлены к защите, но едва ли были настолько богаты, чтобы привлекать так часто грабителей-“вятчан”; южные и восточные земли были, скорее всего, в этом отношении гораздо привлекательнее.

Есть еще один довод в пользу нашей версии: так называемые “вятчане” при набегах всегда брали внезапностью и стремительностью, “изгоном” и “искрадом”, набегом “без вести”²⁹. Здесь явно просматривается охотническая, “финская” манера нападения, в

²⁸ *Луппов П. Н.* Христианство у вотяков со времени первых упоминаний о них до XIX в. С. 57.

²⁹ *Верещагин А. С.* Послесловие к Повести. С. 93.

отличие, наверное, от славян, которые, по некоторым сведениям, предупреждали “Иду на вы”.

С точки зрения современного цивилизованного человека методы борьбы удмуртов, конечно, были далеки от гуманности. Однако надо учитывать, что грабеж в то время был распространенным, считался прибыльным и не порицаемым, более того, весьма доблестным занятием. Кстати, методы воздействия на противников русскими воинами ничем не отличались от вышеупомянутых (см. ниже).

Утверждение А. Спицына о том, что удмурты не оказывали сопротивления пришельцам, достаточно легко опровергнуть и примерами из истории южных удмуртов: сразу после присоединения Казанского ханства к России они восстали (1552 г.), восстания повторились в 1553, 1554, 1557 гг. После жестокого их подавления, когда были уничтожены лучшие силы – социальная верхушка и простой народ в числе нескольких тысяч, удмурты вынуждены были смириться. Только в 1552 г. под стенами Казани было убито около 5 тыс. человек, взятых в плен в Арске: “инех около града на колия посади, а инех стремглав за едину ногу повешати, а инех за выя, онех же оружием убиша на устрашение казанцам”³⁰. Правда, В. Кожинов пытается обелить И. Грозного, утверждая, что он, якобы, уничтожил совсем мало людей по сравнению с правителями Запада³¹, однако в числе убитых им он не учитывает почему-то уничтоженных в период Казанских походов представителей финно-угорских и тюркских народов.

Автор Никоновской летописи пишет, что после опустошительных походов русских войск по подавлению восстаний XVI в. в живых остались одни “убози землелец”. Почему он делает упор именно на этом? По-видимому, “убози” здесь является просто общепринятым в то время определением людей самого низкого социального положения – крестьян; фразу же следует понимать в том смысле, что после подавления восстаний в живых остались одни

³⁰ Гришкина М. Г. Удмурты. Этюды из истории IX–XIX веков. С. 35.

³¹ Кожинов В. История Руси и русского слова. С. 28–30.

земледельцы. Вероятно, данная категория людей не слишком активно выступала против новой власти, либо вообще не принимала участия в восстаниях в силу “земледельческого” характера; участники событий – лица, сохранившие “охотничий” тип психологии. Кстати, татары и финно-угорские народы Казанского ханства после его падения вели себя по этой причине по разному. В отличие от удмуртов и мари, татары, по-видимому, поддержали новую власть (если верить тому, что сообщает “История Татарской АССР”): “черные люди” только в 1554 г. уничтожили 1560 феодалов, не поддерживавших Московское правительство³². Правда, здесь необходимо учитывать, что так называемая “татарская верхушка”, так же как и представители правящих династий Казанского ханства, была не местной, а представляла в основном крымские и астраханские правящие семьи. Удмурты же и мари защищали свою государственность, объединенную национальной элитой.

В уже упоминавшихся посланиях Ионы вятчанам имеются сведения о вятском боярстве; происхождение его, по мнению Л. Д. Макарова, неясно, но представляется, что оно сложилось на основе русской общинной верхушки с участием местной удмуртской племенной знати. Об участии аборигенной элиты в делах управления Вяткой говорит ряд фактов, свидетельствующих о выводе в подмосковные земли в 1489 г. наряду с русскими и удмуртов³³. Так называемые арские князья, по мнению М. Гришкиной, также имели удмуртское происхождение³⁴. Не случайно потому, что не позднее второй половины XIV в. между Вятской и Арской землями складываются дружественные отношения, которые стали основой стабильности в регионе. Эти отношения Л. Макаров объясняет полиэтничностью населения, объединенного удмуртским компонентом, синкретизмом жителей, известной политической самостоятельностью, стремлением

³² История Татарской АССР. С. 139.

³³ Макаров Л. Д. Славяно-русское заселение бассейна р. Вятки и исторические судьбы удмуртов Вятской земли в XII–XVI веках. С. 87.

³⁴ Гришкина М. В. Удмурты. С. 51.

к совместной обороне³⁵. Несмотря на то, что удмурты в XV в. входили в разные государственные образования и были отдалены географически, они были хорошо связаны между собой. Как считает американский исследователь М. Болзер, в период доевропейских контактов многие коренные народы Севера (имеется ввиду Американский континент) были хорошо организованы и контролировали свою жизнь, даже несмотря на военные столкновения между племенами; они имели более плотные информационные связи, чем после нескольких веков существования разного рода властей колониального толка³⁶. То же самое можно сказать о северных и южных удмуртах. Они неоднократно принимали участие в военных действиях как против Казани, так и против Москвы. Однако это не является свидетельством несформировавшейся государственной политики; они защищали свою самостоятельность, проводя гибкую политику, вставая то на одну, то на другую сторону, при этом сохраняя свое автономное, достаточно свободное существование.

В советской исторической науке существовала (она проявляется до сих пор) тенденция оценивать уровень развития того или иного общества по уровню его социального и экономического неравенства³⁷. Но это лишь один из многих показателей для такой оценки (для всех эпох), в том числе и анализируемой в данном очерке (было бы смешно, например, только с этой точки зрения оценивать уровень развития постсоветского общества). В современной науке постепенно утверждается мнение о необходимости синтетического критерия для оценки уровня развития общества, включающего не только экономические, но и моральные, духовные ценности. К таковым относится понятие “цивилизация”, под которым понимается общность людей, характеризующаяся определенным на-

³⁵ *Макаров Л. Д.* Славяно-русское заселение бассейна р. Вятки и исторические судьбы удмуртов Вятской земли в XII–XVI веках. С. 89.

³⁶ *Болзер М.* Межэтнические отношения и федерализм на Севере. С. 69.

³⁷ *Коротаев А. В.* Тенденции социальной революции. С. 117.

бором ценностей, похожестью духовных миров. Такие общности (несомненно, таковым является и этнос) не только объект воздействия на них Истории, но сами они определяют в значительной степени направление и темпы исторических изменений. Вместе с тем, в российской этнологии существует мнение, что этническая пассионарность – абстрактно-теоретическая фикция, она не может быть движущей силой в развитии социально-биологических сообществ³⁸. Попробуем убедить читателя в ошибочности данного утверждения на примере истории удмуртов.

В 1489 г. северные удмурты вошли в состав Московского государства, но, тем не менее, вскоре оказались под властью татар. Царская грамота от 1548 г. подтверждает право татарских мурз брать с удмуртов пошлину, ведать и судить их, то есть они были полноправными помещиками. Но не все удмурты находились в подчинении татар, часть из них входила в состав вотчины Московского князя, в податном отношении они находились в одинаковом положении с русскими черносошными крестьянами. В 1588 г. царь Федор Иоаннович освободил крепостных удмуртов от власти татар, а черносошных отвел от вятской администрации в податном и судебном отношении; все удмурты составили особое общество; центральная власть гарантировала сохранение местных законов, обычаев, отношений собственности, установила отличное от русских налогообложение с правом самим производить раскладку и сбор податей³⁹; говоря современным языком, они получили автономию с очень широкими правами. В таком положении они находились вплоть до реформ Петра I.

Мы уже говорили выше о занятиях удмуртов, здесь лишь добавим, что в традиционной земледелии наблюдается долгосрочная тенденция к падению производительности труда, а не к ее росту: при наиболее экстенсивном подсечном земледелии производитель-

³⁸ *Кожин П. М.* Традиции в системе этноса. С. 5.

³⁹ *Луппов П. Н.* Удмурты Вятской земли в XVII веке. С. 14–15; Подробнее также см.: *Гришкина М. В.* Удмурты. С. 63–64.

ность труда стремится к своему максимуму – земледелец имеет возможность использовать наиболее плодородные участки земли, а после их истощения оставлять их под перелог. В дальнейшем, с ростом плотности населения, срок перелога сокращается, плодородие почвы не успевает полностью восстанавливаться, следовательно, для получения прежнего урожая, необходимо затрачивать дополнительный труд. В результате для получения равного количества продукта необходимо затрачивать большее количество труда, увеличивать продолжительность рабочего дня⁴⁰.

Следовательно, если говорить о хозяйстве удмуртов, то в него все в большей степени должны были включаться мужчины, что в определенной степени меняло и их менталитет. Действительно, у них в XVI в. стали вырабатываться черты, свойственные людям, занятым земледельческим трудом. Это объединяло людей, общину, шире – этнос, могло сосредоточить его на выполнении общезначимых целей и задач; с другой стороны – не были утеряны черты, присущие охотничьему хозяйству, так как оно продолжало активно функционировать. Это сочетание, свойственное данной эпохе, создало определенные черты психики, которые позволили удмуртам успешно противостоять как татарской экспансии, так и русскому влиянию.

Как же в этих условиях “работала” этническая пассионарность, шире – этническая психология? К примеру, П. Н. Луппов довольно противоречив в оценке борьбы удмуртов с татарами: с одной стороны он пишет, что в этой борьбе удмурты оказывались довольно беспомощными, с другой – что они добивались существенных результатов, так как проявляли удивительную настойчивость⁴¹.

Бывшие татарские феодалы, даже после отвода от них удмуртов, не хотели терять своих привилегий, стремились сохранить власть над ними; сохранив экономическое влияние, используя особенности административного устройства, татарам удавалось сосредоточить в своих руках выборные должности и использовать

⁴⁰ *Коротаев А. В.* Тенденции социальной революции. С. 114.

⁴¹ Удмурты в XV–XVII веках. С. 32.

вытекающие отсюда права для обирания удмуртов, захвата их земель и имущества. Земли удмуртов не прочь были захватить и появившиеся монастыри и русские переселенцы. Основным средством борьбы удмуртов стало написание челобитных⁴². Поставленные Историей в обреченное состояние, удмурты, тем не менее, стойко боролись (при этом, вероятно, понимая свою обреченность) и довольно часто выигрывали. Они ясно видели причины неудач, старались нейтрализовать их, знали куда обращаться, что, в общем, приносило положительные результаты (хотя бы в плане сплочения этноса). Практически все судебные дела о земельных спорах удмуртами выигрывались, тем не менее, они постепенно теряли земли, так как решения судов далеко не всегда претворялись в жизнь.

В качестве примера можно привести тяжбу с русским крестьянином Пахомом Кошечевым, которая продолжалась в течение 10 лет. В конце концов, было решено: кто больше оброку за эти земли даст, тому ими и владеть. Удмурты потратили колоссальные средства на поездки в Москву, взятки чиновникам и т. д., однако в последний момент отказались от борьбы, тем самым потеряв значительные по площади угодья по левому берегу Чепцы. За эти земли каринские татары, удмурты и бесермяне первоначально боролись сообща, но, по-видимому, татары и бесермяне отступились ранее, отошли от дела, лишь удмурты продолжили борьбу. На заключительном этапе они оказались одни: “Пахомко Кошечев и Каринской и Чепецкой волости Отяцкие целовальники и Отяки Шудешко Сизин, Шудешко Будин, Васка Хомутов, Первушка Кибешев с товарищи ставлены с очей на очи, и государева грамота им читана”. Удмурты “торговать не стали и на те угодья на оброк не били челом”⁴³. Тем не менее, они продолжили борьбу за эти земли и часть их им удалось вернуть.

Удмурты боролись не только с представителями крестьянского сословия, но рисковали выступать против особ высокопоставлен-

⁴² См. подробнее: *Гришкина М. В.* Удмурты. С. 67–89.

⁴³ Удмурты в XV–XVII веках. С. 59–66.

ных. Они потратили много усилий, чтобы добиться ареста взяточника – подьячего Ильи Шеина. В 1636 г. борьба удмуртов и бесермян против взяточничества воевод городов Шестакова и Слободского привела, по мнению П. Луппова, к упразднению этих должностей⁴⁴. Целую эпопею составляет борьба удмуртов с воеводой – взяточником А. Римским-Корсаковым⁴⁵. Удмурты Каринской волости отяжкой доли 22 февраля 1694 г. написали мирской приговор об избрании ходоков в Москву, 28 февраля того же года аналогичный приговор составили удмурты верхочепецкие, 7 марта – татары каринские, а 23 апреля написали общую от трех народностей челобитную о беззакониях, творимых воеводой Римским-Корсаковым, бывшим на Вятке в течение 2 лет. Таким образом, все народы выступают единогласно; для их объединения, несомненно, была проведена определенная подготовительная работа, для чего, возможно, существовала активная инициативная группа, которая действовала оперативно и решительно. Борьба против воеводы продолжалась даже после его отзыва с Вятки, однако, добиться существенных результатов, отдать его под суд, не удалось.

С 1615 г. – со времени введения воеводского правления – до конца XVII в. на Вятке было 40 воевод. Все они, так же как Римский-Корсаков, конечно, “брали”, но такая активная борьба велась только против него одного. Как только происходило нечто неординарное, народы края непременно вступали в борьбу. Поэтому можно спорить с утверждениями о “безудержной” эксплуатации нерусских народностей края, об их “униженности” и “безропотности”.

Как указывалось, удмурты были отведены от русского и татарского населения и у каждого вновь занявшего престол царя старались подтвердить этот статус; это им удавалось вплоть до Петровских времен. Так, например, в 1686 г., повелевалось всем каринским татарам и вотякам нести общее тягло с русскими: уравнивать в податях и в ямской повинности. В том же году удмурты опроте-

⁴⁴ Удмурты в XV–XVII веках. С. 389.

⁴⁵ *Спицын А.* Земля и люди на Вятке в XVII столетии. С. 179.

ставали грамоту, в Москву были посланы ходоки – удмурт Люкин и бесермянин Чебышев – в результате грамота в том же году была отменена⁴⁶. Стремление удмуртов быть отдельно от других народов отнюдь не являлось попыткой самоизоляции, факты свидетельствуют об обратном – удмурты очень широко воспринимали русскую народную культуру, часть приняла христианство, участились межнациональные браки, проникали русские имена. Д. К. Зеленин, анализируя язык вятчан (жителей Вятского и прилегающих к нему половины Орловского и юго-западной части Слободского уездов) обнаружил отличия в говоре мужчин и женщин. Это дало ему повод предположить, что мужская и женская части населения этнографически разного происхождения⁴⁷. Действительно, не все русские поселенцы на Вятку прибывали с женами и семьями, тем более это касается самых первых поселенцев – ушкуйников. Следовательно, они должны были подыскивать их себе на новом месте; ими, скорее всего, могли быть удмуртки, так как они были ближе всех⁴⁸.

Что касается мужской половины удмуртского этноса, то она, скорее всего, слабо подвергалась ассимиляции, даже в городах. К примеру, в грамоте великого князя Василия Ивановича на Вятку в Слободской городок, датируемой июнем 1552 г., говорится о жалобе слободских жителей на Каринских князей и на чувашей и вотяков, которые имеют дворы в городе, но городских расходов никаких не несут⁴⁹. Следовательно, уже началось формирование городского удмуртского населения, которое, впрочем, ассимилировалось бы, если бы не имело особого податного статуса. Уже в

⁴⁶ См.: *Луппов П. Н.* Выступление удмуртов, бесермян и татар Вятской земли против бывшего вятского воеводы Римского-Корсакова в 1694 г.

⁴⁷ *Зеленин Д. К.* Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии. С. 72.

⁴⁸ *В-н А.* О посланиях митрополита Ионы вятчанам. С. 45–46.

⁴⁹ *Верецагин А. С.* Послесловие и повести. С. 81.

XVII в. к удмуртам проникают русские имена: в западной части их расселения – больше (до половины и более), на востоке – меньше⁵⁰. Таким образом, удмурты защищали только экстерриториальность податную, юридическую; установка на изоляционизм не была характерна для этой эпохи.

Лидерами национального движения, на наш взгляд, стали мирские целовальники*. Почти во всех челобитных, относящихся к первой половине XVII в., первыми называются целовальники, затем их “товарищи” – мирские люди, подписавшие прошение. Однако во второй половине XVII и в XVIII вв. целовальники, как защитники интересов удмуртов, постепенно исчезают из текстов челобитных. По-видимому, они теряли свой авторитет, так как часть из них была подкуплена теми, против кого удмурты вели борьбу; татарам и русским удавалось довольно часто проводить на выборные должности в удмуртских общинах своих людей. Наряду с целовальниками в документах все чаще появляются лица, не обремененные выборными должностями, следовательно, и властными полномочиями, но избранные для решения какого-либо конкретного дела. Не должностные лица, а простые люди становятся инициаторами различных актов: так, например, в 1700 г. Петр Почашев и Сидор Ахкузин возбудили дело об отобрании сенных покосов, захваченных русскими⁵¹. Положение людей, отстаивавших интересы удмуртов, посмевших взять на себя лидерство, было чрезвычайно сложным: они рисковали не только своим имуществом, но порой свободой и жизнью⁵². Но даже в

⁵⁰ Луппов П. Н. Удмурты Вятской земли в XVII веке. С. 106.

* Органы самоуправления на Севере в XV – XVIII вв.: земская изба во главе с земским старостой (избирался на 1 год) и помощники старост – земские целовальники, которые участвовали в полицейском и судебном надзоре, выбирались также на 1 год из тяглых людей самим населением.

⁵¹ Удмурты в XV–XVII веках. С. 79.

⁵² Гришкина М. В. Мироощущение удмуртов на рубеже XVII–XVIII веков. С. 62–64.

таких условиях лидеры непременно находились. Среди таких выдающихся людей были и лица, деятельность которых по защите интересов народа прослеживается в течение нескольких лет. Среди них особого внимания и благодарности потомков заслуживает Будя Ахкузин. Он 25 июня 1670 г. организовал большой мирской сход в д. Солдырской (см. ниже), через 13 лет он был и в Москве с челобитной от удмуртов; он выступал в защиту не только общеудмуртских интересов, но и защищал отдельных людей⁵³.

Не меньшей активностью отличались и другие выборные представители удмуртов. Так, в 1686 г. челобитную в Москву повезли выборный от удмуртов Каринской волости Степан Люкин и бесермянин Иштерек Чебышев; в 1694 г. от каринских, чепецких и верхнечепецких удмуртов в Москву поехали Асыл Кимшин и другие, им поручалось не только передать бумаги, мир вручил им верительные грамоты, позволяющие занимать любые суммы денег для решения порученного дела; в 1698 г. вновь направляются челобитчики с Нурызом Асановым и Камашем Тукташевым во главе, также от имени всех удмуртов. Ходоки отличались большим самопожертвованием: в Москве они голодали, вынуждены были заниматься попрошайничеством, тем не менее, порученное дело выполнили; в 1699 г. Камаш Тукташев снова в Москве, туда же вскоре прибыл и Нурыз Асанов. В 1700 г. вновь удмурты подали челобитную, и опять Камаш Тукташев и Вежей Лунегов отправились в Москву.

Без сомнения, общеудмуртским авторитетом в то время пользовался дьяк Конюшенного приказа Савва Сандырев (по мнению М. В. Гришкиной – удмурт по национальности). Ходоки приложили немало усилий, чтобы его назначили сыщиком по удмуртским челобитным; Нурыз Асанов отважился даже поехать в Воронеж к Петру I с просьбой послать к ним Савву, что ему и удалось⁵⁴.

В мирских приговорах чувствуется безоговорочное доверие выборным лицам: все их расходы оплачиваются миром, люди обя-

⁵³ Удмурты в XV–XVII веках. С. 99, 105.

⁵⁴ *Гришкина М. В.* Удмурты. Этюды из истории IX–XIX веков. С. 76.

зуются им “в издержках верить и ни в чем не спорить”. Вместе с тем, любопытна оговорка в одном из документов, могущая пролить свет на этнический характер удмуртов: выборным лицам рекомендовалось “напрасно наших мирских денег не держать и не пропивать”. Кстати, в одном из приговоров каринских татар также выражено полное доверие выборным, но любопытна другая оговорка: “лишнего в издержках не приписывать и своих особых дел в Москве и на Вятке нашими мирскими деньгами им выборным ничего не делать, и за своими особыми делами не ходить”⁵⁵.

В защите своих интересов народности края очень часто объединялись, особенно удмурты и бесермяне; авторитетные лица из удмуртов пользовались уважением у татар и бесермян и наоборот. Так, в 1699 г. удмурт Нурыз Асанов представлял в Москве не только удмуртов, но и бесермян; в 1671 г. Будя Ахкузин защищал татар от русских людей, которые старались распространить свои повинности на татар, удмуртов и бесермян; в 1694 г. удмурты 5 доли избрали ходоком в Москву татарина Юнуса Касимова с жалобой против воеводы Римского-Корсакова.

Вместе с тем, как и во всяком обществе, этническая пассионарность находила проявление и в противоположном плане: в среде удмуртов наблюдалась рознь, отдельные лица поддерживали татар и русских, помогали им пробраться на общественные должности и в толмачи к удмуртам, разумеется, не без корысти для себя; причем солидарность таких людей росла по мере усиления общественного порицания. Против них удмуртский мир действовал решительно; общество принимало специальные решения, которые скреплялись так называемыми “одинашными записями” (быть за одно). Так, в 1670 г. на мирском совете в д. Солдырской выборные от всех северных удмуртов, а также бесермян подписали документ, суть которого – татарам “ни в чем не подать и от Каринских татар во всем оборонять”.

⁵⁵ Мирской приговор верхотечепских удмуртов от 28 февраля 1694 г. С. 264.

Анализ содержания русских и удмуртских одинашных записей показывает, что по глубине содержания, по исторической направленности, по ожидаемым результатам удмуртские гораздо глубже и значительнее. Если русские писали их для какого-либо конкретного дела, после его решения (или не решения) одиначество распалось, документ терял силу⁵⁶, то у удмуртов они направлены в будущее, – в случае повторения подобной ситуации единство сохранялось; более того, решение об одиначестве было направлено и на то, чтобы не допускать повторения таких или подобных ситуаций. Это говорит о более высоком уровне сознания и единения удмуртов. Одинашная запись 1670 г. адресована и потомкам: “и нам всем мирским людям меж собою сие одинашной записи и после нас кто будет жив ни детям нашим, ни внучатам, ни правнучатам, ни роду нашему, ни племени ничем не лживить и не спорить, потому что мы, мирские люди, сию одинашную запись писать велели со всего мирского большого совету”.

Это своеобразное завещание потомкам, всем нам от предков, которые свое время рассматривали как некий рубеж, за которым, если не принять кардинальные меры, этносу грозит распад, ассимиляция; залог сохранения народа, – справедливо полагали наши предки – в единстве; они осознавали, что непротивление ведет этнос к гибели.

Документ не предназначен для отправки куда-либо, он составлен только для “внутреннего употребления”. Хотя он и направлен на защиту от притеснения Каринских татар, но значение его простирается на значительно большую сферу жизнедеятельности. Это – основополагающий документ для раскрытия этнической психологии удмуртов конца XVII в. Она характеризуется тем, что выступает как защитный механизм, как осознание этносом своих фундаментальных функций. Документ носит решительный, требовательный, наступательный характер. Что касается людей, выделившихся из общества, то в отношении к

⁵⁶ *Островская М. А.* Из истории вятских инородцев. С. 433.

ним нет чувства страха, подобострастия, зависти, но лишь осуждение с оттенком презрения; очень важна в одинашных записях фраза “нам до них дела нет”. Она является не просто игнорированием людей, предавших интересы общества, а несет в себе определенный элемент принудительности по отношению к ним, к людям, действующим против мира.

Такое отношение к несогласным с мнением мира проявлялось и на деле. Так, в 1694 г. удмурты добились того, что их соплеменник Аничка Юлтецов был отдан под суд за содействие татарам в избрании их в толмачи; в 1683 г. удмурты написали челобитную на Ивана Тютина за действия против мира; им удалось добиться того, чтобы Тукташа Зянбаева, как пособника взяточника Ильи Шеина, “выслать в Москву за злодеяния в оковах”⁵⁷.

В челобитных и одинашных записях удмуртов не чувствуется никакого уничижительного отношения к себе. В документах, предназначенных “для себя”, удмурты называли себя по имени без суффикса “-к-”, но в том же документе русских послухов и писцов – с суффиксом; вернее, сами они называли себя таким образом, так как документ писался ими. В челобитных, направленных в высокие инстанции, уже содержатся элементы уничижения, удмурты называют себя “сиротами”, “бедными и беспомощными и разоренными людишками”. Однако это не являлось выражением внутреннего мироощущения удмуртов; это – трафарет, написанный русским писцом по заведенному обычаю. Даже воевода Римский-Корсаков, обращаясь к царю, писал: “бьет челом холоп ваш Андрюшка Римский-Корсаков”, но в том же документе удмуртов называл по имени-отчеству.

В документах того периода часто упоминается, что татары оскорбляют “вотяцкую” веру, стараясь обусурманить их, берут насильно в жены удмуртских девушек, хотя они разной веры. Следует ли это воспринимать как оскорбление христианства? Конечно нет, в то время количество официально крестившихся удмуртов исчислялось

⁵⁷ Царская грамота Вятскому воеводе Бутурлину... С. 172.

даже не сотнями, а всего лишь десятками. Бесспорно, это акты защиты удмуртской веры, язычества. Она рассматривалась ими совершенно равной как с татарской верой, так и с православием. Эти факты говорят о высоком духовном самосознании удмуртов.

Настойчивость удмуртов проявлялась даже в делах, касающихся не этноса или группы в целом, а отдельной личности: они освобождают девушку (путем судебного разбирательства), взятую в жены насильно, но продолжают борьбу, так как татарину, совершившему насилие, не учинено никакого наказания, и он не заплатил за судебные издержки⁵⁸. Удмурты довели дело до конца и выиграли его. В данном случае мы сталкиваемся с примером, когда общество действует не только с целью обеспечения выживания, но и ставит усложненные задачи. К ним можно отнести и насильное возвращение захваченных монастырями, татарами земель и сенокосов, даже после решения судов, принятых не в их пользу⁵⁹. Это отнюдь не являлось свидетельством их покорности.

Здесь необходимо отметить, что практически все акты сопротивления, происшедшие в XVII в. и отмеченные нами, касаются северных удмуртов (как, наверное, уже заметил читатель). Их не заделали карательные экспедиции второй половины XVI в. по подавлению восстаний, поэтому здесь сохранилась “культура отпора”, организационный потенциал, тогда как практически вся социальная верхушка южных удмуртов была уничтожена. Тем не менее, и южные удмурты, руководимые сотниками, участвовали в вооруженных выступлениях: так, сотник Кадыр Кадрекоев возглавил борьбу против сбора податей; в 1708 г. сотник Юбраш Никита был одним из предводителей башкирского восстания. Правда, подобных выступлений было уже немного и число участников в них было невелико⁶⁰.

⁵⁸ Царская грамота Вятскому воеводе Бутурлину... С. 162–163.

⁵⁹ Грамота царя Михаила Федоровича на Вятку... С. 214.

⁶⁰ *Гришкина М. В.* Удмуртия в эпоху феодализма (конец XV – первая половина XIX в.). С. 102, 129.

О формах сопротивления, на наш взгляд, может говорить и такой исторический факт: право преследования и суда над разбойниками известно под названием “губное право”. Сохранилось около десятка губных грамот, все они датируются XVI в. и, кажется, все относятся к Северу⁶¹. Это наталкивает на мысль: а не финно-угры ли стали инициаторами того, что данный тип грамот имел место в истории России; известно, что и удмурты, в числе других народов Вятской земли, били челом государю о разрешении преследовать и судить разбойников.

Ради сохранения свободы удмурты в массовом порядке покидали места жительства. Так, в начале XVIII в. в удмуртских сотнях (южные удмурты) заустело 1185 дворов, что составляло 30 % их наличного числа. В бегстве находилось, по подсчетам М. В. Гришкиной, более 5 тыс. человек обоого пола (по неполным данным) или 28 % всего населения сотен; по северным долям в 1720–22 гг. после проверки данных 1 ревизии было выявлено (надо полагать, что выявлены далеко не все) 3657 душ мужского пола удмуртов, их половников и срочных работников, не охваченных ревизией⁶². А. Вештомов полагал, что образование г. Кай связано с защитой от набегов “воти” владений Строгановых, а также, чтобы перекрыть удмуртам пути к побегу к остякам и вогуличам из-под владычества русских⁶³. Таким образом, удмурты XVI–XVII вв. не были забитой и покорной массой. О том, что местные власти боялись инородцев, говорит, например, и такой факт: в 1635 г. хлыновцы восстали против поборов воеводы и стращали его тем, что призвуют в Хлынов для расправы с ним и его семьей удмуртов⁶⁴. Даже центральное правительство испытывало

⁶¹ *Верещагин А. С.* Послесловие к Повести. С. 87.

⁶² *Гришкина М. В.* Численность и расселение удмуртов в XVIII веке. С. 111, 115.

⁶³ *Вештомов А.* История вятчан со времени поселения их при реке Вятке до открытия в сей стране наместничества, или с 1181 по 1781 год. С. 65, 66.

⁶⁴ Удмурты в XV–XVII веках. С. 44.

тогда страх перед не совсем еще покоренными инородцами. Не случайно им было запрещено заниматься кузнечным и ювелирным делом, а наказ 1697 г. ввел даже смертную казнь за повторное нарушение этого запрета⁶⁵.

Настойчивость удмуртов приносила определенные плоды: уже Соборным уложением 1648 г. предписывалось отобрать захваченные у них земли; в начале XVIII в. им удастся удалить большую часть татар с занятых ими на удмуртской территории земельных участков; Петр I подтвердил данные прежними царями льготы удмуртам, запретил татарам приезжать к удмуртам и бесермянам на пиры и свадьбы, насильно увозить и подговаривать удмуртских девиц к выходу замуж за татар, а также толмачить за удмуртов⁶⁶.

Приведенные сведения о борьбе удмуртов за свои права не следует рассматривать как межнациональную вражду, а, скорее, как социальную (согласно недавнему этнографическому “открытию” “бандиты национальности не имеют”). Не только татары и русские грабили и унижали удмуртов, но и свои тоже: прошения о защите (челобитные) писали все народы края, отмечены также общие от всех народов. Так, например, П. Луппов рассматривал спор о Мутницком луге как тяжбу между татарами и удмуртами. Однако это был спор между отдельным татариним и отдельным удмуртом (оба “со товарищи”) за собственные интересы. Свидетельством тому является другой документ, в котором тот же Оничка Юлтецов – организатор дела со стороны удмуртов – обвиняется в том, что он небольшим числом выбирает в толмачи татар.

Если с этой точки зрения говорить о социально-экономическом развитии народов, то они окажутся одинаковыми. Это опровергает широко распространенный тезис об эксплуатации, униженности и угнетенности удмуртов другими народами: все наро-

⁶⁵ *Дмитриев В. Д.* Пресечение “шатости” и “смуты” ясачных крестьян как одно из основных направлений политики царского правительства в Среднем Поволжье в XVII веке. С. 15.

⁶⁶ Удмурты в XV–XVII веках. С. 47, 79, 416.

ды Урала и Предуралья испытывали этот гнет в одинаковой мере (в рассматриваемый период). Можно ли удмуртов назвать беспомощными? Ни в коей мере. Это был народ с высоким чувством собственного достоинства; никаких непоправимых изменений в этнической психологии в тот период не произошло, удмуртский менталитет не изменился; не был уничтожен стержень этнического характера – вера в свои силы; этнос не был забитым и униженным – он думал о будущем в условиях, когда вся государственно-чиновная машина, по сути, действовала против них. Борьба удмуртов приносила максимально возможные в тех условиях успехи, может быть, даже большие, чем это удавалось другим народам.

Вместе с тем, приток большого количества людей создал серьезные трудности в сохранении единства этноса. Общество с высокой плотностью населения для того, чтобы устойчиво воспроизводить себя, должно обладать совершенными механизмами сдерживания агрессии⁶⁷. Удмуртское общество не вполне было готово к этому, оно было агрессивно не только к русским, но проявляло неприязнь и во внутриэтнических отношениях: удмурты жаловались на пришлых удмуртов же, требовали их выселения, если те не будут платить определенные налоги. Требования, в общем, справедливые, но можно бы уладить это не прибегая к вмешательству властей, тем более, что им было дано право решать свои внутренние проблемы самим. Обращение к властям говорит о том, что внутри этноса еще не были развиты в полной мере механизмы улаживания отношений; чувствуется явное упование на “полицейскую” компоненту.

Однако, с развитием агрессии такие механизмы неизбежно появляются. Рискнем предложить читателю нереальную, на первый взгляд, гипотезу. В разрешение назревающих трудностей (в улаживании внутренних отношений) вмешалась женщина: она “изобрела” и легализовала *кумышку* и создала “правила” ее использования. Чрезвычайно важно для народной культуры широкое использование снадобий, ограничивающих агрессивность и способствующих

⁶⁷ *Коротаяев А. В.* Тенденции социальной эволюции. С. 119.

возникновению альтруистических чувств. Именно таким средством стала кумышка. По-видимому, здесь начинается традиция частого гостевания удмуртов. Главенствующее положение женщины в хозяйстве, экономический вес позволяли ей контролировать не только употребление кумышки, но в целом – внутриэтнические отношения.

В дореволюционной этнографии (шире – во всей общественной мысли того периода) имела широкое распространение точка зрения, что языческая религия удмуртов развивалась исключительно под влиянием христианства (вернее – разрушалась). Такой взгляд отрицает саму возможность какого-либо самостоятельно-го развития удмуртского этноса в целом, подразумевая возможным прогресс лишь только с внешней помощью (русско-христианской). К сожалению, данная точка зрения существует и ныне, хотя, возможно, и не в таком ярком выражении.

Выше указывалось, что мужчины и женщины различались по роду занятий. Резонно предположить, что виды трудовой деятельности существенным образом сказались на формировании соответствующих черт характера, в том числе – формировали религиозные взгляды, создавали разные объекты религиозного поклонения.

Индивидуальный характер промыслового хозяйства привел к индивидуализации мировоззрения, промысловый культ утратил связь с родовой или какой-либо иной социальной организацией и приобрел чисто индивидуальный характер, внешним признаком чего стало наличие у личности сверхъестественного патрона⁶⁸. Об этом свидетельствовали так называемые дендорки – пластинки с символическими знаками, носившиеся на груди. В бассейне Чепцы подобные подвески были в обиходе вплоть до XVII–XVIII вв.⁶⁹, то есть до усиления общинных начал в общественной жизни и

⁶⁸ Токарев С. А. Ранние формы религии. С. 304.

⁶⁹ Живаева Г. Т. История северных удмуртов в IX–XV веках. С. 77, 180, 185.

массового перехода от охотничьего хозяйства к земледелию. Промысловая охота подразумевает и наличие духов – покровителей промысла и “хозяев зверей”⁷⁰. У удмуртов таковым был, несомненно, *Нюлэсмурт*. Образ хозяина леса и зверей ярко проступал в верованиях еще в XX в.: о древности данного мифологического персонажа свидетельствует и характер жертв, приносимых ему (по характеру жертвенных предметов и пищи можно судить о древности поклонения тому или иному божеству) – неперменной составной частью жертвы были блины – блюдо, которое предшествовало хлебу (появление хлебопекарных печей на территории Удмуртии относится к XV в.).

Вероятно, продолжал бытовать и культ древних богатырей. Так, Н. И. Шутова полагает, что в честь родоначальника Мардана на месте его захоронения регулярно проводились моления. Одним из элементов моления был обряд вонзания с ритуальными целями наконечников стрел, что, в общем, говорит о сохранении охотничьего хозяйства и характера обряда. К тому же, на святилище в качестве жертв преобладали дикие животные (лось, северный олень, бобр, медведь) и значительно меньшую долю составляли коровы и лошади⁷¹.

Относительно женских объектов религиозного поклонения можно сказать, что и они также носили, скорее, индивидуальный характер. Внешним признаком такой формы верований были шумящие коньковые подвески, подвески-всадницы, а также культовые пластины с фигуркой женщины. Преобладающая часть этих изделий, по мнению Н. Шутовой, обнаруживает устойчивую связь с женщиной: либо ими пользовались женщины при жизни, либо они сопровождали их в загробном путешествии; наличие устойчивой традиции изображения женщины свидетельствует о существовании представле-

⁷⁰ Токарев С. А. Ранние формы религии. С. 235.

⁷¹ Шутова Н. И. Средневековое жертвенное место Чумойтло в обрядовой жизни удмуртов родовой группы Можга. С. 104–107.

ния о могущественном женском божестве – оно покровительствовало женщинам и было связано с культом плодородия⁷². Индивидуальный характер поклонения божеству был связан с индивидуально-подворным характером владения землей; ее участки, расчищенные силами одной семьи, находились в различных местах и были в наследственном пользовании. Говорить об особой форме “земледельческой религии” для XV–XVII вв., по-видимому, рано; она оформляется тогда, когда появляется ее социальный носитель – сельская поземельная община⁷³. Для данного периода были, скорее всего, еще характерны различные формы земледельческой магии, которая зарождается с самим земледелием.

В связи с накоплением женщиной значительного имущества, с ее главенствующей ролью в семье связано и становление так называемой воршудной организации удмуртов. Именно в этот период, по нашему мнению, и возник данный институт (**как культовая организация**), споры о сущности которого продолжаются уже не одно десятилетие. По поводу этимологии слова “воршуд” имеется множество толкований; исследователи были единодушны лишь в одном: вторая компонента “шуд” означает “счастье”. Действительно, для населения XV–XVI вв. (да и предыдущих и последующих тоже) едва ли было более значимое счастье, чем накопленное имущество. Из многих значений содержания термина “воршуд” (около десятка) приемлемым является и то, которое предлагают удмуртские предания: имена счастливых женщин, прародительниц, так как именно с ними связано оформление воршуда как предмета поклонения. Вместе с тем, никакое культурное явление не возникает на пустом месте. В культе воршуда также сохраняются элементы хронологически разных пластов. Исконным, первоначальным его содержанием была “охотничья добыча”; первая компонента термина означает “лес” (*вõр* – сохранился в коми языке). Несомненно,

⁷² *Шутова Н. И.* Женское божество плодородия в духовной жизни финно-угров Приуралья. С. 27–29.

⁷³ *Токарев С. А.* Ранние формы религии. С. 368.

что счастье “шуд” древние жители добывали в лесу (пушнина), она его и олицетворяла. Поскольку охотой занимались исключительно мужчины, то и воршуд имел мужской характер, но он еще не был предметом поклонения, означая лишь охотничью удачу. Впоследствии, с победой земледелия, воршуд приобрел женский характер, однако мужчинам “удалось отстоять” содержимое воршудной коробки – предмета поклонения (продукты охоты – шкурки белок, перья птицы).

Но уже с XVI–XVII вв. в связи с переходом к земледелию основной массы населения, в том числе и мужчин, начинается негласная борьба за первенство, за обладание имуществом между женщинами и мужчинами. В качестве примера мы уже приводили трансформацию института “свестей”: отказ мужчин от данного обычая является ничем иным, как стремлением завладеть женским имуществом. Данный конфликт нашел отражение и в культе воршуда (см. следующий очерк).

О верованиях населения XV–XVII вв., как полагают, обильный материал дают археологические раскопки могильников соответствующего периода. До сих пор единственными интерпретаторами полученного материала являлись археологи. Все вещи, различные сооружения, следы кострищ, ориентировку могил и т. д., обнаруживаемые на древних кладбищах они считают остатками поминальных, умиловительных и очистительных обрядов, так или иначе связанных с языческой религией.

Для захоронений удмуртов характерна ориентация могильных ям в меридиональном направлении и реже в широтном; обнаруживаются различия на северных и южноудмуртских кладбищах: на юге они значительно варьируются на разных памятниках и даже в пределах одного кладбища. Археологи склонны считать такое разнообразие ориентировок наличием культа солнца⁷⁴. Однако сомнительно, что верования населения, проживающего в одном селении, могли быть различными. В. А. Семенов предполагает, что ориентировка могил на различных могильниках связана с ро-

⁷⁴ *Шутова Н. И.* Удмурты XVI – первой половины XIX века. С. 65.

довой принадлежностью, но почему отдельные роды имели разную ориентировку, не объясняет⁷⁵. На наш взгляд, здесь мы опять встречаемся с практикой захоронений, когда ориентация могильных ям направлена на прежнее место жительства; направление их, следовательно, никоим образом не было связано в XV–XVII вв. с религией. Данное положение подтверждается и материалами, приводимыми Н. И. Шутовой: в погребениях наибольшую корреляционную зависимость обнаруживают западная ориентация могил с захоронениями людей с крестиками⁷⁶. Несомненно, это пришлое, возможно, уже христианизированное население, пришедшее с запада. Об этом говорит и то, что число погребений, ориентированных на запад, постепенно увеличивается.

С верованиями населения, с представлениями о том, что “на том свете” покойники, якобы, живут так же, как и на этом, связывается наличие погребального инвентаря. Обратимся к цифрам, приводимым Н. И. Шутовой: в ананьинское, пьяноборское и мазунинское время доля безинвентарных захоронений в среднем составляла 29–21 %, однако обряд захоронения чепецких удмуртов отличается уже необыкновенной пышностью и усложненностью в смысле затрат времени, сил и средств, потраченных на его выполнение. Обычай ставить в могилу разнообразную утварь переживает необычайный расцвет, встречаются глиняные сосуды, берестяные туески, деревянные чашки, медные и железные котелки. В одной могильной яме размещается одновременно по несколько экземпляров посуды. Эта традиция начинает затухать в последующее время; в XVI в. безинвентарные захоронения составляют уже 41,7 %, в 8,8 % случаев покойника сопровождали только монеты, в 7 % – нож или другой предмет бытового назначения, очень редки погребения с полным набором инвентаря⁷⁷. В могильниках XVI в. обращает на себя внимание по-

⁷⁵ Семенов В. А. Южные удмурты в XVI веке по материалам Ореховского могильника. С. 76.

⁷⁶ Шутова Н. И. Удмурты XVI – первой половины XIX века. С. 74.

⁷⁷ Шутова Н. И. Указ. соч. С. 67, 73, 77.

степенное уменьшение металлических украшений и, в конце концов, они исчезают полностью. По мнению В. А. Семенова, появились новые способы украшения костюма, в частности – вышивка⁷⁸. Возможно, эта причина могла иметь место, хотя наличие вышивки на костюмах XVI в. доказывать довольно таки сложно. Первые рисунки, которые определенно говорят об этом, относятся к XVIII в. К тому же, первые элементы вышивки имели отнюдь не эстетическое назначение, а магическое.

На наш взгляд, погребальный инвентарь никак не связан с “нуждами” покойника на том свете (по представлению людей того времени) и в целом – с религией населения. Количество инвентаря прямо связано с благосостоянием населения, бедность вещевого сопровождения обусловлена обнищанием людей. Чепецкое время (XI–XIII вв.) относится к наивысшему расцвету северноудмуртского общества и, следовательно, повышению уровня жизни населения. Впоследствии наступает резкий спад в связи с определенными политическими событиями; с оставлением чепецких городищ ремесло пришло в упадок, вещи и инвентарь перестали сопровождать покойников, так как они стали необходимы здравствующим.

Не только количество погребального инвентаря, но его наличие в целом, в XV–XVI вв. еще слабо связано с верованиями, с формированием понятий о загробном мире. С распадом родового строя, появлением личного имущества, с обретением вещью хозяина формировалось представление, что вещами, принадлежавшими другим, нельзя пользоваться. К этой категории можно отнести и деньги – они являлись индивидуальной собственностью и ими не мог распоряжаться кто-либо иной, так как деньги представляли собой, скорее, вещь, чем средство купли-продажи; не случайно, многие из них пробиты. К тому же общество еще не выработало способы наследования имущества, освященные традиции

⁷⁸ Семенов В. А. Южные удмурты в XVI веке по материалам Ореховского могильника. С. 89.

ей. Лишь впоследствии деньги и вещи, сопровождавшие покойника, приобрели религиозный смысл.

Этими же причинами можно объяснить и следы так называемого “огненного культа” – многочисленные остатки якобы поминальных, очистительных и умиловительных обрядов в виде жертвенных комплексов, кострищ и т. д. Наибольшая доля погребений с зольноуглистыми включениями характерна для чепецкого периода, в более позднее время таких сооружений и остатков встречается мало, они единичны⁷⁹. Следы кострищ, наличие золы и угля на погребальных памятниках связаны с уничтожением имущества покойного и ни к поминальным, ни к очистительным обрядам в XV–XVI вв. не имели никакого отношения.

С VI в. н. э. начинает проследиваться (как элемент погребального обряда) обычай обламывания концов лезвий ножей. Так, на Варнинском могильнике VI–XII вв. ножи, кинжалы и шилья с обломанными концами были отмечены в большинстве погребений⁸⁰. Считается почему-то, что так называемые “умерщвленные вещи” должны служить покойникам на том свете. Однако не только у современного человека, но и у людей древних и средних веков должен был бы возникнуть вопрос: почему на том свете (кстати, проблематично формирование у людей даже XV–XVI вв. понятия о загробном мире) сломанные вещи могут служить так же, как и целые. Конечно, порча вещей не связана с какими-либо религиозными представлениями; причина, на наш взгляд, довольно банальна – предохранение могил от разграбления; практически все кладбища раннего средневековья подверглись разграблению⁸¹.

⁷⁹ *Шутова Н. И.* Удмурты XVI – первой половины XIX века. С. 58, 59.

⁸⁰ *Семенов В. А.* Южные удмурты в XVI веке по материалам Ореховского могильника. С. 78.

⁸¹ *Мокеева Е. Ю.* К вопросу об использовании монет финно-угорскими и тюркскими народами Вятского края. С. 429; *Семенов В. А.* Южные удмурты в XVI веке по материалам Ореховского могильника. С. 73.

Литература

Болзер М. Межэтнические отношения и федерализм на Севере // Толерантность и согласие. М., 1997.

Верещагин А. С. Послесловие к Повести // Труды Вятской ученой архивной комиссии. 1905. Вып. 3.

Вештомов А. История вятчан со времени поселения их при реке Вятке до открытия в сей стране наместничества, или с 1181 по 1781 год. Казань, 1907.

В-н А. О посланиях митрополита Ионы вятчанам // Труды Вятской ученой архивной комиссии. 1906. Вып. 1.

Грамота царя Михаила Федоровича на Вятку... // Труды Вятской ученой архивной комиссии. 1905. Вып. 5–6.

Гришкина М. В. Мироощущение удмуртов на рубеже XVII–XVIII веков // Славянский и финно-угорский мир вчера, сегодня. Ижевск, 1996.

Гришкина М. В. Удмуртия в эпоху феодализма (конец XV – первая половина XIX в.). Ижевск, 1994.

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

Гришкина М. В. Удмурты. Этюды из истории IX–XIX веков. Ижевск, 1994.

Дмитриев В. Д. Пресечение “шатости” и “смуты” ясачных крестьян как одно из основных направлений политики царского правительства в Среднем Поволжье в XVII веке // Сельское хозяйство и крестьянство Среднего Поволжья в период феодализма и капитализма. Чебоксары, 1982.

Живаева Г. Т. История северных удмуртов в IX–XV веках. Дисс. на соиск уч. ст. канд. ист. наук. М., 1971.

Зеленин Д. К. К вопросу о ходе древнейшей русской колонизации в Вятский край // Календарь Вятской губернии на 1906 год. Вятка, 1905.

Зеленин Д. К. Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии // Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. М., 1994.

История Татарской АССР. Казань, 1955.

Кожин П. М. Традиции в системе этноса // Этнографическое обозрение. 1997. № 6.

Кожин В. История Руси и русского слова. Современный взгляд. М., 1997.

- Коротаев А. В.* Тенденции социальной эволюции // *Общественные науки и современность*. 1999. № 4.
- Косвен М. О.* Распад родового строя у удмуртов // *На удмуртские темы*. М., 1931.
- Кузнецов С. К.* Общинные порядки у вотяков Мамадышского уезда Казанской губернии // *Этнографическое обозрение*. 1904. № 4.
- Кульпин Э. С.* Социально-экономический кризис XV века и становление российской цивилизации // *Общественные науки и современность*. 1995. № 1.
- Луттов П. Н.* Выступление удмуртов, бесермян и татар Вятской земли против бывшего вятского воеводы Римского-Корсакова в 1694 г. // *Записки УдНИИ*. Вып. 8. Ижевск, 1938.
- Луттов П. Н.* Удмурты Вятской земли в XVII веке // *Труды Вятского пединститута*. Вятка, 1926. Т. 1.
- Луттов П. Н.* Христианство у вотяков со времени первых упоминаний о них до XIX в. Вятка, 1911.
- Макаров Л. Д.* Славяно-русское заселение бассейна р. Вятки и исторические судьбы удмуртов Вятской земли в XII–XVI веках // *Материалы по истории Удмуртии*. Ижевск, 1995.
- Мирской приговор верхочепецких удмуртов от 28 февраля 1694 г. // *Записки УдНИИ*. Вып. 8. Ижевск, 1938.
- Мокеева Е. Ю.* К вопросу об использовании монет финно-угорскими и тюркскими народами Вятского края // *Европейский Север в культурно-историческом процессе*. Киров, 1999.
- Напольских В. В.* Материалы Д. Г. Мессершмидта о Чепецких удмуртах // *Европейский Север в культурно-историческом процессе*. Киров, 1999.
- Низов В. В.* Хлынов: рождение города // *Европейский Север в культурно-историческом процессе*. Киров, 1999.
- Островская М. А.* Из истории вятских инородцев // *Известия Общества археологии, истории и этнографии*. Казань, 1912. Т. 28. Вып. 4–5.
- Семенов В. А.* Южные удмурты в XVI веке по материалам Ореховского могильника // *Вопросы этнографии Удмуртии*. Ижевск, 1976.
- Семенова Л. И.* Культура и быт современной удмуртской сельской семьи. Ижевск, 1996.
- Спицын А.* Земля и люди на Вятке в XVII столетии // *Календарь Вятской губернии на 1887 год*. Вятка, 1886.

Спицын А. Из истории вятских инородцев // Календарь Вятской губернии на 1889 год. Вятка, 1888.

Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990.

Удмурты в XV–XVII веках. Ижевск, 1958.

Царская грамота Вятскому воеводе Бутурлину... // Записки УдНИИ. Вып. 6. Ижевск, 1936.

Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998.

Шутова Н. И. Женское божество плодородия в духовной жизни финно-угров Приуралья // Об этнической психологии удмуртов. Ижевск, 1998.

Шутова Н. И. Средневековое жертвенное место Чумойтло в обрядовой жизни удмуртов родовой группы Можга // Европейский Север в культурно-историческом процессе. Киров, 1999.

Шутова Н. И. Удмурты XVI – первой половины XIX века. Ижевск, 1992.

Очерк 4. Этническая психология удмуртов в XVIII – первой половине XIX в.

К XVIII в. хозяйство удмуртов сделало значительный шаг в своем развитии. Несомненно, что паровая система земледелия с трехпольным севооборотом имела уже прочные позиции, важным элементом агротехники являлась тщательная обработка земли: двойная или даже тройная перепашка; удобрение земли навозом во всех уездах стало правилом¹, тем не менее, подсечная система продолжала играть большую роль; вновь расчистные участки имелись практически в каждом крестьянском хозяйстве. При этом, надо полагать, именно эти земли давали большую часть урожая. Расчистка подсеки, по мнению М. В. Гришкиной, – беспощадная борьба за выживание, в которой был дорог каждый день, если не каждый час².

Однако, существует мнение, что пашенное земледелие более трудоемко, чем подсечное. Действительно, трудозатраты на единицу площади при подсечно-огневом земледелии больше, чем при пашенном, примерно вдвое, вместе с тем, по отношению к полученному урожаю они меньше в 1,5–15 раз. Семье из 5 человек при самом плохом урожае на подсеке достаточно было 2, а то и 1 десятины, чтобы прокормиться. Так, в XVIII в., даже с применением навоза, средний урожай на пашне составлял сам – 3–6, тогда как на подсеке – сам – 30–75³. Хотя подсека требовала больших затрат сил, но, растянутая во времени, она была приемлема для крестьян, так как всегда существовала возможность выжить за счет других отраслей хозяйства: охоты и бортничества. Никакого перенапряжения сил не было.

¹ *Гришкина М. В.* Крестьянство Удмуртии в XVIII в. С. 42.

² *Гришкина М. В.* Удмурты. Этюды из истории IX–XIX вв. С. 115.

³ *Кульпин Э. С.* Социально-экологический кризис XV века и становление российской цивилизации. С. 90.

Подчеркивая значение подсеки для нормального функционирования их хозяйств, удмуртские крестьяне заявляли, что если не будет позволено расчищать лес под пашню, они не будут способны платить государственные подати⁴. Однако, нам кажется, что данное заявление было своеобразной уловкой; едва ли крестьян заботило в такой степени наполнение государственной казны; они играли на больших струнах правительства. Дело в том, что такая система хозяйствования обеспечивала значительную свободу от властей, давая возможность скрыть как обрабатываемую землю, так и наличные души от податей.

Кстати, подобные уловки, изворотливость ума удмурты демонстрировали неоднократно: в 1557 г., когда о льготах за крещение еще и речи не было, им удалось этого добиться; в 1747 г. удмурты написали “хитрое” письмо императрице, – действительно ли государыня желает, чтобы удмурты приняли православие; удмуртам в течение длительного времени (несколько столетий) удавалось легально заниматься изготовлением самогона в то время, когда в России данный промысел был запрещен и т. д.

Утверждается, что уникальность российского менталитета, социально-культурного и психолого-социального типа людей обусловлена, главным образом, формированием культуры в условиях необычайной колеблемости природных процессов. Равнинная, в основном, местность и климатические условия привели к тому, что не сложилась какая-либо значимая корреляция между мерой трудовых затрат и мерой получаемого урожая⁵. Авторы, разрабатывающие данную проблему, сходятся во мнении, что указанные условия, непредсказуемость результатов труда и формировали русский характер. Невозможность бороться с природой в одиночку, частые неурожаи привели к формированию коллективизма и взаимовыручки; от природы же – великорусское “авось” – нерас-

⁴ Гришкина М. В. Крестьянство Удмуртии в XVIII в. С. 44.

⁵ Универсальное и специфическое в российской истории. С. 88.

четливое решение, противопоставление капризу природы каприза собственной отваги; отсюда – привычка к напряженному труду в течение краткого периода; не сложилась привычка к ровному размеренному труду. Невозможность рассчитать наперед, заранее сообразить привела к привычке больше обсуждать пройденный путь, чем соображать дальнейший; русский больше выучился замечать следствия, чем ставить цели, то есть силен задним умом⁶.

Природные условия создали в русском крестьянстве настроение скепсиса, немалая часть крестьянства отвергала трудолюбие. Именно эта часть населения, скорее всего, была подвержена настроениям перемены места, именно с ними вступали в контакт нерусские народы Поволжья и Приуралья, в том числе и удмурты. О страсти русского мужика к переселениям А. И. Герцен писал: “однажды решившись оторваться от родины, едва ли имеет привязанность к земле, на которой живет”⁷. Незнание органических удобрений привело пашни к истощению, соответственно – увеличению трудозатрат по их возделыванию. Русский Север с его умеренным климатом предоставлял прекрасные возможности для переселения и для подсечного земледелия, требующего меньше затраты. Урожайность на таких землях была очень высока. Массовое переселение русских крестьян на Север, на наш взгляд, отнюдь не связано (как это утверждается практически во всех трудах, посвященных миграциям русских и Русскому Северу) с монгольском нашествием; просто оно совпало по времени с истощением пахотных земель в Русском Центре.

И здесь совершенно естественно возникает вопрос: было ли передвижение части удмуртов с Вятки на восток только лишь следствием, как это утверждается, давления на них иноплеменников, колонизации их земель русскими? Ведь оно началось значительно раньше массового притока туда русского населения. Скорее всего, главной причиной передвижений была хозяйственная необходи-

⁶ *Ключевский В. О.* Сочинения. С. 305.

⁷ *Герцен А. И.* Собр. соч. в 30 томах. С. 373.

мость, выработка прежних земель и необходимость разработки новых. Проблема переселения удмуртов должна решаться аналогично переселениям русских крестьян на Север.

В других географических условиях формировался характер удмуртского этноса. Холмистая территория Удмуртии сформировала множество локальных и микролокальных пространств и даже участков одного поля с разной урожайностью в разные годы. Это (при наличии подсечных участков в каждом хозяйстве) гарантировало практически средний урожай во все годы, даже в крайне неблагоприятные, что ярко иллюстрирует удмуртская сказка о первом пивоваре и первом винокуре, записанная Г. Верещагиным: в разные годы разные участки поля давали различный урожай, что позволило крестьянину с помощью черта-провидца разбогатеть.

Капитан Н. П. Рычков, проезжая в 1770 г. по северным районам Удмуртии отметил трудолюбие удмуртов и их обеспеченность хлебом: “Сия река (Чепца – *Г. III.*) есть преизобильнейшая из всех источников, текущих в р. Вятку, и в рассуждении доброты земель и мест, лежащих по его берегам, и в рассуждении того, что земледельцы, по ней обитающие несравненно зажиточнее противу живущих в северной и западной части Вятской провинции, обитая посреди изобильных земель и будучи упражнены единым только хлебопашеством. Богатство их состоит во множестве хлеба, который у них повсягдно богатые купцы и крестьяне скупают, и, нагрузив суда, отправляют в разные места по р. Чепце, которая для судоходного дела также способна, как и р. Вятка”⁸.

Изучение крестьянской семьи последней четверти XVII – первой четверти XVIII в. привело М. В. Гришкину к парадоксальному, на ее взгляд, выводу: динамика развития семьи у северных удмуртов характеризовалась “увеличением числа малолюдных и сокра-

⁸ Рычков Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 годах. С. 131.

щением удельного веса многолюдных семей”]; преобладание малолюдных семей было характерно и для южных удмуртов⁹. “Парадокс” имеет вполне логичное объяснение: начавшееся в середине XVII в. расселение удмуртов из крупных (по тем временам) селений (средний размер населенного пункта – 10 дворов) в конце века приобрело массовый характер. Только в течение последней четверти века 66 деревень (северные удмурты) выделили 372 двора, которые образовали 139 новых починок; количество поселений увеличилось более чем в 2 раза¹⁰. Процесс образования новых селений продолжился, скорее всего, и в XVIII в. “Территория” подсечно-огневого земледелия, не требующего, как мы говорили, большой семьи, расширилась; сбор зерна значительно вырос.

В силу указанных причин Удмуртия в XVIII в. представляла уникальное явление. Она стала основным поставщиком хлеба для армии и флота¹¹; масса хлеба поступала из Удмуртии и в Соль Камскую: только с 1710 г. по 1734 г. его вывоз возрос более чем в 13 раз; удмурты стали основными поставщиками хлеба в этот район Урала. Кроме того, хлеб вывозился в Архангельск для международной торговли, а также в низовые губернии. Значительное распространение подсеки с ее высокой урожайностью позволяло экспортировать хлеб даже в те годы, когда соседние регионы страдали от неурожая¹². Восточные районы Европейской части страны, по-видимому, стали основным поставщиком хлеба, так как на Европейской равнине уже к XV в. перешли к пашенному земледелию, в результате чего урожаи упали в 3–5 раз¹³. При этом, удмуртское крестьянство вывозило не

⁹ Гришкина М. В. Семья у удмуртского и русского крестьянского населения Удмуртии в последней четверти XVII – первой четверти XVIII в. С. 89.

¹⁰ Луптов П. Н. Северные удмурты в 16–17 веках. С. 123–126.

¹¹ Гришкина М. В. Удмурты. С. 146.

¹² Гришкина М. В. Крестьянство Удмуртии в XVIII в. С. 93.

¹³ Кульпин Э. С. Социально-экологический кризис XV века и становление российской цивилизации. С. 92.

излишки, а выращенное специально для продажи (в частности, пшеницу и пшеничную муку), для рынка, для получения дохода. Кроме того, во второй половине XVIII в., в связи с развитием горнозаводской промышленности на Урале и Предуралья, большое количество русских крестьян оставило земли и подалось на заводы, в результате земледелие пришло в упадок, начались голодные годы. Лишь одни удмурты, по мнению А. Вештомова, не имели на себе влияния заводов и “пребывали в земледельческой наклонности”, а потому и ныне (XIX в. – *Г. Ш.*) “суть лучшие и трудолюбивые земледельцы”¹⁴. Удмурты и не могли покинуть землю ради заводской работы: земледелием в это время занимались преимущественно женщины; даже относительно первой половины XVIII в. Миллер писал: “вотяки не столь много пашут сами, как их жены”¹⁵. Мужским занятием по-прежнему оставалась охота.

Вероятно, именно в силу указанных причин, правительство так “оберегало” эту территорию, запрещая селиться здесь представителям других этносов¹⁶.

Затраты труда удмуртов прямо коррелировали с мерой получаемого урожая: это формировало трудолюбие, удмуртский крестьянин (крестьянка) не нуждался в общине как помощнике, выручатель в трудную годину, что способствовало складыванию индивидуалистических черт (скорее – родственно-индивидуалистических).

Кроме того, подсечно-огневое хозяйство делало крестьян если и не совсем свободными, то в значительной степени независимыми от властей; удмуртам удавалось при каждой ревизии населения скрывать значительное количество душ и большое количество обработы-

¹⁴ *Вештомов А.* История вятчан со времени поселения их при реке Вятке до открытия в сей стране наместничества, или с 1181 по 1781 год. С. 179.

¹⁵ *Миллер Г. Ф.* Описание трех языческих народов в Казанской губернии. С. 50.

¹⁶ *Фирсов Н. Н.* Положение инородцев северо-восточной России в Московском государстве. С. 109.

ваемой земли от налогообложения. Так, в ходе Генерального межевания обнаружены огромные площади пашни, считавшиеся по документам лесом¹⁷. Поэтому не так уж неправдоподобно звучит замечание Г. Ф. Миллера о том, что удмурты жить на одном месте считали несчастливым¹⁸. Едва ли стоит подвергать данный тезис сомнению, хотя самим Миллером, да и последующими исследователями (включая современных), это считалось признаком дикости удмуртов XVIII в.: одно-двух дворные починки, неизвестные властям, встречались еще в конце XIX в.¹⁹, что уж говорить о XVIII в.

Земля находилась в индивидуально-подворном владении, передавалась по наследству, продавалась, закладывалась и, естественно, происходила ее концентрация в отдельных зажиточных хозяйствах. Но уже в 70-е гг. XVIII в. начали производиться переделы земли, индивидуально-подворное землевладение стало заменяться надельным; к концу XVIII в. в основном внедрен уравнительный принцип землепользования и отменено свободное распоряжение землей²⁰. Окончательно данный принцип утвердился в первой трети XIX в. С этого периода, можно считать, удмуртская община приобрела “земледельческий” характер; следовательно, сформировался и земледельческий культ; известно, что его носителем является земледельческая община²¹. До этого периода личное, индивидуально-подворное хозяйство не способствовало развитию коллективизма, общинности, как это случилось у русских крестьян²².

¹⁷ Гришкина М. В. Удмурты. С. 116.

¹⁸ Миллер Г. Ф. Описание трех языческих народов в Казанской губернии. С. 19.

¹⁹ Материалы по статистике Вятской губернии. С. 1.

²⁰ Гришкина М. В. Удмуртия в эпоху феодализма (конец XV – первая половина XIX в.). С. 115–116.

²¹ Токарев С. А. Ранние формы религии. С. 360.

²² Кульпин Э. С. Социально-экологический кризис XV века и становление российской цивилизации. С. 87.

Своеобразным рубежом оказались 40-е гг. XIX в., когда основа существования – земледелие – стала испытывать усиленное воздействие инноваций. Это связано с завершением Генерального межевания (1834 г.), приведшее к заметному сокращению крестьянского землепользования, с реформой государственной деревни (1837–1841 гг.). Значительно сократились возможности подсечного земледелия в связи с вырубкой лесов; нарушились законы коэволюции – взаимного сосуществования природы и общества без взаимного вреда. В природно-климатических условиях Удмуртии окончательно установилась сложная комбинированная система земледелия, сохранявшая элементы подсеки и перелога с сочетанием двух-трехпольной паровой системы на давно освоенных пашнях. Тем не менее, ведущая роль в хозяйстве удмуртов, как утверждает М. В. Гришкина, принадлежала традиции и в первой трети XIX в. Это было связано со стремлением крестьян не рисковать, избежать опасности, поэтому они повторяли из года в год проверенные столетиями агротехнические приемы²³, тем более, что такие методы хозяйствования давали вполне удовлетворительные урожаи и обеспечивали жизнедеятельность крестьян на достаточно высоком уровне.

Важную роль продолжали играть неземледельческие занятия: охота и бортничество. Ученые-путешественники XVIII в. отмечали, что удмурты добывают значительное количество пушнины и дичи. Так, Г. Ф. Миллер писал, что “они всю зиму иного ничего не делают, как токмо за промыслом звериным ходят, ловят же и стреляют дичи в таком множестве, что сами всей съесть не могут, но почти еженедельно в окрестные города для продажи отвозят”²⁴. Аналогичные сведения приводил и П. С. Паллас²⁵. Гришкина М. В.

²³ *Гришкина М. В.* Удмуртия в эпоху феодализма (конец XV – первая половина XIX в.). С. 143.

²⁴ *Миллер Г. Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов... С. 24.

²⁵ *Паллас П. С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. С. 33.

полагает, что за мехами даже в XVIII в. сохранялась роль обменного эквивалента²⁶. Тем не менее, доходы от охоты, по-видимому, постепенно снижались, падало ее значение в жизнеобеспечении семьи: еще в XVII в. прекратилась добыча соболей, промысел велся в основном на малоценную пушнину: белку, зайца, лисиц²⁷.

В хозяйственном отношении в начале XVIII в. происходит своеобразный перелом: продукты земледелия становятся основными в формировании дохода семьи. Предполагаем, что со все более активным включением мужчин в земледелие их позиция в семье укреплялась; имущественные отношения, при которых земледельческая продукция в основном принадлежала женщине, мужчин перестали удовлетворять. Это привело к своеобразной конкуренции в семейных отношениях.

Психология этноса состоит из психологии реальных коллективов, групп, организованных по месту жительства, по родству, по возрасту и т. д. Одним из таких группообразующих факторов является распределение по полу. Относительно XVIII в., это практически единственный разделитель общества: профессиональных групп попросту не существовало (все были крестьянами), имущественные различия были невелики (хотя здесь можно оперировать кое-какими сведениями); что касается возрастной психологии, то здесь сведения настолько скудны, что невозможно построить даже какие-либо гипотезы.

Как уже упоминалось в предыдущей главе, исторические сведения об удмуртах (впрочем, как и о других народах) были односторонними, так как касались практически только мужчин, отсутствовали параллельные сведения о поведении, стиле жизни и других сторонах жизни женщин. Этот недостаток (трудно восполнимый другими источниками) характерен и для сведений об удмуртах относительно XVIII – первой половины XIX вв. Вместе с

²⁶ Гришкина М. В. Крестьянство Удмуртии в XVIII в. С. 67.

²⁷ Гришкина М. В. Указ. соч. С. 113.

тем, поведение женщин особенно важно в том плане, что в этнической системе реализуется разное, порой противоположное, отношение к отдельным элементам культуры мужчинами и женщинами: в одном случае поощряется (например, в одежде) этничность, в другом – порицается. Это относится и к поведенческим аспектам этнической культуры.

Мы уже указывали, что еще в XVII в. женщине принадлежало преимущество в занятиях земледелием, следовательно, и в распоряжении продуктами земледелия тоже. Поскольку оно занимало все более ведущее положение в жизнеобеспечении семьи (с упадком охотничьего хозяйства), то в этнической структуре мужчина оказался занимающим периферийное положение, обеспечивал этносу внешнее взаимодействие (официальное главенство в семье, раскладка и уплата податей, представительство во властных структурах и т. д.), был официальным лидером, не будучи им де-факто.

Правда, внешние связи и в XVIII в. были еще очень ограничены: функции зарождающейся земледельческой общины были еще довольно узки; скорее всего, они ограничивались только фискальными, охраны порядка (о чем свидетельствуют так называемые губные грамоты), коллективного протеста. Не было еще завершено формирование религиозно-этических функций, культурных и воспроизводства традиций, поземельных. Большинство поселений насчитывали 1–2 двора, причем дома были отдалены друг от друга на большое расстояние; скорее, их можно было даже считать разными населенными пунктами, за целое они принимались, вероятно, только русскими переписчиками.

Неразвитость внешних сношений с окружающим миром – (тот аспект жизнедеятельности, за который отвечали мужчины) – при смене социально-политической ситуации (укрепление в крае центральной власти) ограничил возможности безболезненной адаптации к меняющимся условиям: оказывавшие упорное сопротивление на этапе вхождения в Русское государство, в дальнейшем (XVII–XVIII вв.) с укреплением феодального государства, удмурт-

ские мужчины оказались неспособными оказывать действенное сопротивление в деле сохранения национальных приоритетов: вынуждены были бежать, менять места жительства, ограничиваться в борьбе в основном жалобами, челобитными; в результате теряли землю, свободу. Вспомним по этому поводу тяжбу с Пахомом Кошсеевым (см. очерк 3): удмурты отказались от продолжения борьбы, когда дело дошло до судебного разбирательства.

Женщина же, будучи центром семьи, практически не была включена в государственно-социально-политическую систему. Не имея определенного места в ней, можно предположить, что и нормы этой системы не имели для нее непреложного значения; она могла не соглашаться с ними и даже поступать им вразрез. Двойственное положение мужчины не могло продолжаться длительное время: в его сознании должны были произойти существенные перемены. Неудачи на внешней арене мужчины стремились компенсировать в семье. Однако, не имея серьезных шансов “потеснить” женщину в имущественной сфере, они попытались укрепить свое положение “окольными путями”. Например, это очень четко прослеживается в отношении к одежде: в семье женщина должна была постоянно носить головной убор айшон, по некоторым сведениям даже спать в нем, если в доме были гости (правда, в последней четверти XIX в. у северных удмуртов он уже выходил из употребления, но оставался неизменным атрибутом у южных). Другой пример: женщина не могла быть в семье босой, должна была быть постоянно в “форме”; молодой женщине даже не позволялось напрямую общаться со свекром и свекровью, а делать это только через мужа. Однако, поддержка консервативных элементов в одежде и поведении женщин есть лишь неудачные попытки “поставить ее на место”: известно, что ей всегда было присуще стремление к совершенствованию одежды, ее украшению и отражению в ней своего мировоззрения, своего “я”. Особенно это проявлялось в периоды относительно благополучного развития общества; мужчина не мог противостоять ей даже в этом. Жен-

щина всегда находила возможность демонстрировать свое положение, свою особенность, тем более в условиях, когда ее права начинали оспариваться. Например, она оказывала управляющее воздействие на партнеров – мужчин по общению с помощью кумышки – алкогольного напитка, который находился в ее полном распоряжении.

Мы уже говорили в предыдущем очерке о развитом обычае сорората: данный обычай в полной мере существовал и в XVIII в. Так, Г. Ф. Миллер упоминает (в работе, написанной в 1733 г.), что удмурты “имеют особливую склонность двух или трех сестер брать за себя одну после другой”. При этом, возможно, отдельные имели в женах несколько сестер (Г. Миллер писал, что некоторые имеют по две жены). О том, что удмурты содержат, хотя и редко, двух и более жен, писал и И. Георги. Это, как мы писали, способ сохранения имущества, принадлежащего родственной группе по женской линии. О бытовом многоженстве доносил в Вятскую духовную консисторию и священник с. Балезинского в 1752 г.: “в домах новокрещен имеющиеся прежде до крещения не воспринявшие по святом крещении законного супружества другие жены, с которыми, кроме законных впадают в причину прелюбодейства”²⁸. Таким образом, женщины пользовались правом выйти замуж за определенного обычаем мужчину, тем самым поддерживая довольно высокий статус в семье. О высоком положении женщины в то время говорит и обычай, сохранившийся до наших дней среди закамских удмуртов: во время свадьбы невеста занимает передний почетный угол (теперь это происходит один раз в жизни женщины²⁹), в XVIII в. она приходила в новую семью полноправной хозяйкой.

²⁸ Щепанская Т. Б. Женщина, группа, символ. С. 24; Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. С. 32; Миллер Г. Ф. Описание трех языческих народов в Казанской губернии. С. 136; Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов... С. 58; Лунтов П. Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века. С. 55.

²⁹ Садиков Р. Р. Поселения и жилища закамских удмуртов. С. 13.

Очень высока была роль женщины, естественно, и в обрядовой сфере. Г. Миллер писал, что среди *туно* (ворожцов, шаманов) были и женщины³⁰. Вместе с тем, в XVIII в. жреческие функции постепенно переходили к мужчине, тем не менее, жена священнодействовала вместе с ним, поэтому жрецы должны были быть непременно женаты, а назначение нового жреца полностью зависело от жены умершего³¹.

Надо еще сказать, что в семье женщина не давала себя в обиду: в случае измены мужа она добивалась справедливости, по этому поводу возникало множество судебных дел³², а побои и унижения иногда заканчивались убийством мужа. Такое дело было, например, заведено в 1740 г.: некая Окся была насильно взята в жены, муж бил ее; прожив так недели три, она заколола его ножом, за что была приговорена к смертной казни³³.

Мы уже говорили (очерк 3), что земледельческое хозяйство ведет к большей смертности. По сведениям Н. И. Шутовой, в XVIII в. в удмуртской среде смертность женщин была выше, чем среди мужчин³⁴. Такое положение (присовокупим к этому обычай содержать некоторыми по несколько жен) приводило к нехватке женщин, что, естественно, создавало в этносе в целом некоторый психологический дискомфорт. Поэтому, не случайно, что в XVII–XVIII вв. увеличивается доля межэтнических браков, русские девушки выходят замуж за удмуртов, в то время как русские брали в жены удмурток крайне редко. И это несмотря на их высокие нравственные качества; авторы XVIII в. очень высоко отзывались об удмуртках: так, И. Геор-

³⁰ Миллер Г. Ф. Описание трех языческих народов в Казанской губернии. С. 123.

³¹ Луппов П. Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века. С. 36.

³² Гришкина М. В. Мироощущение удмуртов на рубеже XVII–XVIII вв. С. 61.

³³ Луппов П. Н. Указ. соч. С. 149.

³⁴ Шутова Н. И. Удмурты XVI – первой половины XIX в. С. 89.

ги отмечал, что они робки, стыдливы, целомудренны, рачительны и ласковы³⁵, правда, П. Паллас и Г. Миллер³⁶ считали их преданными пьянству. Распространение удмуртско-русских браков обусловлено и следующим обстоятельством: при запрете браков между членами одной воршудной группы, в починках, насчитывающих 1–3 двора, подыскать брачную пару в ближайшей округе было очень трудно.

Существенное несоответствие между числом мужчин и числом женщин в возрасте 15–30 лет в первой четверти XVIII в. обнаружила и М. В. Гришкина: по ее подсчетам мужчины составляли 34 % зафиксированного переписью 1717 г. населения 6 сотен Арской дороги, женщины – лишь 21,3 %. В абсолютном выражении разница составляла около 1 тыс. человек. И это при том, что в возрасте до 15 лет девушки даже преобладали, а в группе старше 30 лет доли мужчин и женщин были практически одинаковы³⁷. Чем объяснить демографическую загадку? Наверняка, не только высокой смертностью женщин. Вероятно, удмурты имели вескую причину скрывать от переписи девушек брачного возраста, и едва ли здесь можно оперировать непознанными законами биологии.

Таким образом, мы можем утверждать, что женщины, сохраняя определенную ценностную ориентацию, поддерживали стабильность этнической системы.

А какова же была роль мужчин и их авторитет в рассматриваемый период? Несмотря на то, что в XVII в. существенно изменились социально-политические условия, лидеры харизматической направленности и в это время продолжали пользоваться автори-

³⁵ *Георги И. Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов ... С. 56.

³⁶ *Миллер Г. Ф.* Описание трех языческих народов в Казанской губернии. С. 43; *Паллас П. С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. С. 30.

³⁷ *Гришкина М. В.* Семья у удмуртского и русского крестьянского населения Удмуртии в последней четверти XVII – первой четверти XVIII в. С. 81–83.

тетом (см. очерк 3). Вместе с тем, органы самоуправления удмуртов, по мнению М. В. Гришкиной, постепенно лишались демократических начал, происходило вмешательство администрации в их дела, зажиточная верхушка противопоставлялась остальной массе населения уже во второй половине XVIII в. Выборность руководителей превратилась в фикцию, о чем свидетельствуют многочисленные жалобы на них. Мирские люди отказывались оплачивать расходы, произведенные выборными людьми на собственные нужды в период выполнения ими своих обязанностей³⁸. А еще совсем недавно, в XVII в., ходоков в Москву они оплачивали по “полной программе”, доверяли им, будучи уверенными, что деньги будут потрачены исключительно на крестьянские нужды.

Последние лидеры, авторитет которых был основан на исключительных качествах, отмечены в истории удмуртов в период восстания под предводительством Е. Пугачева; некоторые из них возглавляли тогда вооруженные отряды пугачевцев. Поражение восстания привело к психологическому надлому этноса; исчезла “культура отпора”, этнос замкнулся в себе, традиционные ценности стали преобладать над ценностями обновления. В таких условиях залог благополучия коллектива, этноса видится в неукоснительном выполнении всех обрядов и предписаний; здесь начинают проявляться пока не познанные механизмы трансформации этнической психологии. Если индивид и может выжить в условиях социального и иноэтнического давления, даже и не теряя в возможностях удовлетворения физических потребностей, то этнический коллектив, как правило, быстро подвергается ассимиляции без объединяющей индивидов культурной деятельности³⁹. Лидеры с харизматическим авторитетом становятся ненужными,

³⁸ *Гришкина М. В.* Численность и расселение удмуртов в XVIII в. С. 109, 111.

³⁹ *Байбурун А. К.* Семиотические аспекты функционирования вещей. С. 75.

они отвергаются, так как нарушают хрупкое равновесие между обществом и иноэтнической властью. Так, предводитель вооруженной группы Камит Усманов, действовавший в южных районах расселения удмуртов в 20-е гг. XIX в., хотя и имеет в сказаниях о нем черты древних батыров и даже мотив его смерти перекликается с соответствующим мотивом богатырских сказаний – погиб из-за предательства своей сестры – что близко к исторической действительности (сын Камита явился в волостное правление и выдал его местонахождение), тем не менее его образ трактуется только как разбойника и грабителя⁴⁰.

На смену прежним лидерам приходят люди, авторитет которых зиждется на рационально обоснованных, принятых обществом законах и ценностях. Поэтому новые лидеры в отличие от прежних вынуждены опираться на те представления, какие существуют о них и в своей деятельности должны соответствовать требованиям, предъявляемым обществом.

Исходя из этого, этнос выделял своих лучших представителей – авторитетов на выполнение непрактической, неутилитарной деятельности, которая, казалось бы, не приносит реальную пользу отдельным индивидам, вместе с тем, играет колоссальную роль в сохранении этноса как целостности. Такими лидерами стали *тöро*, *вöсьясь* (жрецы), *туно* (ворожец).

Наиболее почитаемым лицом в удмуртском мире, по-видимому, был *тöро* (старейшина, вождь). Тöро, по мнению В. Е. Владыкина, не совсем ясная фигура в религиозно-мифологической системе удмуртов⁴¹; вероятно, он был высшим символом в социальной иерархии удмуртов, но к культовой системе изначально не принадлежал. Именно поэтому, вероятно, и не был “замечен” исследователями конца XVIII в. в силу кратковременности их пребывания среди

⁴⁰ См.: *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сосновского края. С. 164.

⁴¹ *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. С. 270.

удмуртов, “поездом”. Наверное, и у удмуртов были причины скрывать эту личность от посторонних лиц. По-видимому, лишь Г. Миллер обратил внимание на этот персонаж: он отметил “послушание и обязательство, которые они (удмурты – *Г. Ш.*) друг другу, тако ж и их старшинам, при всяких случаях оказывают”⁴². Однако авторство данной фразы можно поставить под сомнение, так как в первом издании (1756 г.) данной работы⁴³, эта фраза отсутствует. Если учесть, что Г. Ф. Миллер скончался в 1783 г., то фраза во второе издание (1791 г.), вышедшее под несколько измененным названием, может быть внесена кем-то другим. Кстати, несоответствия в текстах двух изданий имеются и другие (см. ниже), причем очень существенные.

Что касается происхождения термина *тöро*, лишь Г. Н. Потанин попытался раскрыть его сущность, предложив две версии: поскольку на свадьбе *тöро* занимает самое почетное место, то, по его мнению, удмуртский *тöро* может происходить от монгольского “*тор*”, которым обозначается переднее место в юрте. Другая версия – от скандинавского божества Тор, который также любил посещать свадебные пиршества⁴⁴. Второе предположение, скорее всего, ближе к истине, хотя оно и не может быть связано со свадебными пиршествами (однако, можно и предположить, что пристрастие к свадьбам связано с правом первой ночи, принадлежавшей феодалу). В скандинавской мифологии Тор – прежде всего, культурный герой или богатырь, защищающий мир людей от великанов. Большинство сюжетов мифологии, связанных с Тором, повествуют о его походах на восток в страну великанов⁴⁵. Данное значение вполне соответствует и удмуртскому содержанию термина *тöро*.

Можно предложить еще один вариант происхождения/этимологии данного термина. Название его может происходить от древнепермского “*тор*”, сохранившемся в коми языке и обозначающем вещь,

⁴² Миллер Г. Ф. Описание трех языческих народов... С. 21.

⁴³ Миллер Г. Ф. Указ. соч. С. 43.

⁴⁴ Потанин Г. Н. У вотяков Елабужского уезда. С. 220–221.

⁴⁵ Мифы народов мира. С. 519–520.

предмет. Значение его можно определить двояко: как богатый, обладавший многим количеством вещей (торо) или (более вероятный вариант) обладавший одним каким-либо предметом, символизирующим власть, то есть то же, что и скандинавский Тор – вождь, предводитель. Впрочем, все эти версии может объединить теория о ностратических корнях большинства языков Азии и Европы⁴⁶.

В отличие от торо, образ которого в удмуртоведческой литературе освещен довольно слабо, о тую (ворожцах) имеются многочисленные сведения; правда, по содержанию они довольно однообразны. Практически все исследователи были единодушны в своих оценках, одинаково оценивали его роль и исполняемые им функции. Несмотря на многочисленные обязанности, основной являлось поддержание языческого культа (в тот период, когда он попал в поле зрения исследователей). По мнению П. Луппова, ворожцов было много, почти в каждом селении, они особенно рьяно отстаивали язычество и старались поддержать усердие удмуртов в исполнении предписаний культа, уверяя в том, что только принося жертвы по старому обычаю, можно избавиться от болезней, неурожаев и других напастей. Ворожцы назначали род жертвы, определяли жертвенные места, масть животных и даже место, где найти подходящее животное. Они занимались и лечением болезней. П. Луппов предполагал, что некоторые из них выполняли и роль жрецов. Таковым был “вотский поп Яшка”, который назывался удмуртами “вотским богом”, и сам он тоже считал себя божественным посланником⁴⁷. Однако, совмещение должностей происходило лишь в экстремальных ситуациях. Так, тот же поп Яшка в очень короткий промежуток времени объехал почти все местности, населенные удмуртами, увещевая и проводя языческие моления и довольно часто – с примене-

5

⁴⁶ См.: *Гарипов Т. М., Басыров Ф. А., Доброгост Л. А.* Евразийская языковая общность: гипотеза или реальность?; *Шакурова Ф. А.* Мурза как объект историко-социологического исследования. С. 160.

⁴⁷ *Луппов П. Н.* Были ли в XVIII в. у вотяков человеческие жертвоприношения. С. 561.

нием насилия – при большом стечении народа из разных селений⁴⁸. Однако, не всегда авторитет туно был связан с уважением к нему. Они использовали и насилие: например, поп Яшка некоторых отступников “плетью стегал”. Лидерство их, скорее, было вызвано страхом перед ними. Ведь авторитет – это способность лиц или группы лиц направить, не прибегая к принуждению, поступки или мысли другого человека⁴⁹.

В вопросах веры влияние туно было настолько велико, что Палата Государственных Имуществ на основании Высочайшего повеления запретила некрещеным избирать ворожцов из крещенных, а Вятские епископы просили содействия гражданских властей в выселении ворожцов (1839 г.)⁵⁰.

О нравственных качествах туно мы имеем возможность судить лишь на основании одного свидетельства, относящегося к XVIII в.; принадлежит оно Г. Миллеру. Будучи в одной удмуртской деревне он “призвал” к себе местного туно, имел с ним беседу, погадал и даже подвергся методам его лечения, после чего пришел к убеждению “об обманстве сего народа” (удмуртов – *Г. Ш.*). Однако данный сюжет⁵¹ присутствует только во втором издании работы, в первом его нет. Даже если допустить, что этот сюжет принадлежит перу Г. Ф. Миллера, то, вероятно, он не счел нужным его публиковать, чтобы не обвинить целый народ “в обманстве” лишь на опыте одной встречи с туно; скорее всего, указанное добавление к тексту является инсинуацией редакторов последующего издания. Кстати, все поздние включения во второе издание носят явно

⁴⁸ *Луппов П. Н.* Христианство у вотяков в первой половине XIX века. С. 72.

⁴⁹ *Философский энциклопедический словарь.* С. 11.

⁵⁰ *Луппов П. Н.* Указ. соч. С. 215, 255.

⁵¹ *Миллер Г. Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов. С. 19.

недоброжелательный характер в отношении удмуртов. Здесь, вероятно, выполнялся определенный политический заказ для оправдания неудач в христианизации удмуртов (см. ниже).

Лица, игравшие большую роль в языческом культе и поддерживавшие его, разделялись на две категории: ворожцов, о которых уже сказано выше, и жрецов. Первые занимались гаданием, возвещением воли богов, вторые непосредственно участвовали в принесении жертв. Если авторитет ворожцов основывался в большей степени на страхе, авторитет жрецов – на иных принципах, поскольку по роду своей деятельности они не могли причинить никому никакого вреда; в основе уважения к ним лежала та рациональная, по мнению общества, деятельность, которой они занимались. Кстати, именно “отсутствием жреческого сословия, которое разъяснило бы народу преступность такого рода переворота (христианизации – *Г. Ш.*) с языческой точки зрения и возбуждало бы толпу к сопротивлению”, объясняет Н. Н. Костомаров легкость победы христианства в Киеве⁵².

Еще одна категория авторитетных лиц в удмуртском мире – знахари (*пелляськись*). Крайне скудные сведения об этой категории лиц позволяют лишь установить, что они лечили людей, отыскивали потерянных животных, но, в отличие от туно, их деятельность никак не была связана с божествами, и они не пользовались их покровительством.

Определенным авторитетом пользовались и отдельные служители церкви, несмотря на то, что удмурты не отличались большим уважением к данному сословию, более того, ненавидели его, о чем говорит отношение к ним в период Пугачевского восстания (см. ниже). Так, с “заметным расположением” они относились к дьячку с. Глазовское Никифору Анисимову и даже ходатайствовали, чтобы его не переводили в другой приход. Впрочем, это, ве-

⁵² Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. С. 5.

роятно, один из немногих случаев, хотя П. Луппов утверждал, что к низшему клиру удмурты питали расположение⁵³.

Что касается лиц, занятых светской деятельностью, можно утверждать, что большим авторитетом пользовались (по современной терминологии) деятели просвещения (кроме лиц духовного сословия). Правда, в разные периоды отношение к ним достаточно сильно варьировалось. Так, в XVII в. удмурты ощущали недостаток образования, так как в то время они были, по словам П. Луппова, достаточно социально и политически активны. Естественно, и учителя могли пользоваться значительным уважением. Сохранился документ XVII в., в котором удмурты д. Лялинской просят разрешения поселиться в деревне русскому крестьянину Анфиму Бушмакину с целью обучения детей грамоте (прошение вызвано тем, что русским в то время запрещалось проживать среди нерусского населения). Уже в начале XVIII в. удмурты имели достаточно высокий процент грамотных и знавших русский язык. Во время сысков Челищева (начало XVIII в.) в некоторых селениях северной части Удмуртии они отказывались от толмачей; в ряде случаев в этой роли выступали и сами удмурты. Более того, удмурты обнаружили и знание Российского законодательства: свод законов активно использовался ими; общины, не располагавшие ее печатным экземпляром, пытались иметь рукописный вариант (копию)⁵⁴.

Относительно середины XVIII в. то, по свидетельству того же П. Луппова, в 1753 г. удмурты (так он считал), подожгли Елабужскую новокрещенскую школу, так как они смотрели на школу враждебно (так же как, впрочем, и русские). Иностранцам уже была совершенно чужда идея о необходимости школьного обучения, миссионерам приходилось отбирать детей для обучения принудительно⁵⁵.

⁵³ Луппов П. Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века. С. 248.

⁵⁴ Гришкина М. В. О распространении грамотности в удмуртской деревне XVIII в. – первой половины XIX в. С. 71.

⁵⁵ Луппов П. Н. Елабужская новокрещенская школа. С. 797.

Таким образом, до второй половины XVIII в. (условной датой можно считать восстание под руководством Е. Пугачева) авторитетными лицами в удмуртском мире считались люди активные, носители личностного сознания (пассионарии – по терминологии Л. Н. Гумилева). Не все из них стояли на высокой ступени общественной иерархии, но именно безымянные пассионарии представляют самый важный элемент в этногенезе. Действуют они примером, воодушевляя, являют окружающим новые стереотипы поведения⁵⁶. Однако вследствие постепенного падения эффективности методов, которые они исповедовали (и согласно которым действовали), происходила утрата их авторитета. Кроме того, практически ежегодные челобитные в Москву, направление туда ходяков, подношения различным государственным служащим обходились чрезвычайно дорого удмуртскому миру и отдельным лицам. Видимо, поэтому уже в середине XVIII в. в документах, направляемых в Москву с ходяками, указывается, что посылаются “очередные”, “чередные”, но добавлялось, что “добрые и тому делу достойные”⁵⁷. Им на смену пришли лидеры, целью которых стала (в силу изменившихся исторических условий) консервация традиционной культуры: новые условия породили новый тип пассионарности. Тем не менее, нельзя утверждать, что носители активного сознания исчезли совсем; отдельные акты их деятельности известны и в XIX в. Так, в 1824 г. Семен Главатский тайком добрался до Петербурга и подал жалобу на действия местных властей императору Александру I⁵⁸. Однако, в XVIII – начале XIX вв. деятельность этих одиночек была уже очень неэффективной.

В XVIII в. в истории удмуртов произошло событие, могущее коренным образом изменить облик их этнической психологии,

⁵⁶ Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера земли. С. 61.

⁵⁷ Луппов П. Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX в. С. 32.

⁵⁸ Луппов П. Н. Христианство у вотяков в первой половине XIX в. С. 422.

отличавшееся чрезвычайно мощным воздействием на этнос и потребовавшим от него огромного напряжения сил для противостояния – массовая (принудительная) христианизация. Фактическая сторона этого процесса прекрасно описана⁵⁹, здесь мы не будем вдаваться в детали, рассмотрим только влияние ее на изменение психологических характеристик/свойств удмуртов и на способы защиты этноса от такого мощного внешнего давления.

В удмуртоведческих работах, в разделах, касающихся религии, наибольшее внимание уделялось процессу христианизации. Такая односторонняя направленность имела, к сожалению, и негативные последствия: остались незамеченными верования удмуртов XVIII – начала XIX вв. А именно основные постулаты язычества этого периода могут пролить свет на вопросы: почему удмурты оказали столь яростное сопротивление внедрению православия и почему оно в конечном итоге не одержало победу?; как язычество XVIII в. формировало этническую психологию удмуртов, которая, в конечном итоге, позволила спасти этнос от ассимиляции?

Как правило, изучение удмуртской культуры, в том числе и языческих верований, проводилось с опорой на базовые понятия, выработанные российскими и зарубежными культурологами при изучении мировых религий. При этом, естественно, произошло смещение в определении ценностных ориентаций удмуртской культуры. К примеру, некоторым исследователям удалось вычленивать в удмуртских памятниках культуры (к примеру, даже в жилище) мифологему мирового древа, представления о верхнем, нижнем и среднем мирах. Однако очевидно, что в ценности удмуртской культуры эти мифологемы явно не вписываются. В ней доминируют другие идеи, во всяком случае вышеозначенные были вытеснены далеко на периферию верований – представлений.

Подходить к язычеству с точки зрения мировых религий, не учитывая очень существенной, кардинальной разницы между

⁵⁹ См.: *Луптов П. Н.* Христианство у вотяков со времени первых исторических известий у них до XIX в.

мировыми религиями и язычеством нельзя: язычество признает существование богов в мире, тогда как в мировых религиях бог существует вне земного мира⁶⁰; языческая природа была фактором высокого уровня терпимости – право других поклоняться иным богам не оспаривалось, в отличие, например, от православия, которое считало, что язычество – заблуждение, подлежащее искоренению. Вместе с тем, язычество не столько религия, сколько образ жизни, условия выживания определяют все аспекты поведения человека⁶¹, спасение тела – главное, тогда как мировые религии носят сотериологический характер: спасение души – одно из центральных в религиозной этике. Поэтому подход к изучению язычества так же, как к мировым религиям, явно не правомочен, поскольку центральные идеи у них совершенно разные. И цели – тоже. Христианство не должно быть некой предпосылкой, под углом зрения которой трактуются ценности других вероисповеданий. Особенности удмуртских верований, которые можно было наблюдать на протяжении “видимой” истории удмуртов, помогут вычлениить черты, формирующие мироощущение и мировоззрение удмуртов.

В XVIII в. большинство удмуртов вынуждены были признать себя христианами; тогда же возникла иллюзия (сохраняющаяся и поныне), что в некоем смешении христианства и язычества и состоит особенность удмуртских верований; возник даже термин “удмуртское язычество”, как некий синкретичный феномен, обозначающий в совокупности верования удмуртов. Исследование религии удмуртов с точки зрения православия (даже удмуртскими исследователями), начиная с XVIII в., постоянное внушение якобы принадлежности удмуртов к некоему православно-языческому культу, выработали в сознании народа качество, которое япон-

⁶⁰ *Костин В. А., Костина Н. Б.* Социальные изменения в концепциях исторического процесса. С. 8.

⁶¹ *Главатская Е. М.* К проблеме кросскультурных влияний обских угров и русских в XVII в. С. 114.

ский исследователь Т. Ямаори удачно определил как “акробатику сознания”⁶². В своей работе он предложил и теоретические положения, которые с успехом могут быть реализованы при изучении традиционных верований других народов.

Языческая религия, по словам П. Луппова – знатока этого предмета, в XVIII в. всецело владела сердцем вотяка, к ней он обращался в различных обстоятельствах своей жизни⁶³. Что же она представляла в то время? Попытаемся вкратце описать ее по тем скудным сведениям, которые предоставляют этнография и отчасти археология.

Поскольку, как мы уже писали, преимущественные занятия мужчин и женщин, как и в предыдущий период, были разными (правда, в XVIII и особенно в XIX вв. различия постепенно сглаживались), можно предположить, что и объекты поклонения у них отличались своеобразием. Мужским, по-видимому, следует считать поклонение силам природы, в частности лесным духам, главным из которых был Нюлэсмурт. Мы уже говорили, что его культ имеет очень древние корни. К этой же категории мы относим культ Кереметь/Луда, по-видимому, олицетворявшем злое начало в природе. С. Лурье считает, что для финнов зло – в природе⁶⁴, но это настолько всеобъемлющий адрес, что нахождение точки концентрации зла в природе остается неизвестным. По-видимому, у удмуртов именно Кереметь данную константу природы и олицетворял. Все моления ему происходили в Луде – священной роще. Вот как описывал обряд Г. Миллер: “для такого действия (моления – *Г. Ш.*) какое-нибудь место забором огораживают и посреди оно поставляют несколько столбов, покрывая оные деревянную кровлю и под оною столб и несколько скамей... У каждой семьи есть по од-

⁶² См.: Ямаори Т. Блуждание богов в пространстве японской культуры.

⁶³ Луппов П. Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX в. С. 287.

⁶⁴ Лурье С. Метаморфозы традиционного сознания. С. 254.

ной собственной керемети, а у иной и более; да сверх того в каждой деревне находится по общей большой керемети⁶⁵.

В культе Кереметя прослеживаются очень древние черты: в нем проступает почитание деревьев; здесь освящались пресные лепешки (наиболее древняя форма зерновой пищи), запрещались напитки; были особые жрецы⁶⁶. В молении Кереметю запрещалось участвовать женщинам (В. Е. Владыкин считает это инновацией). В основе поклонения Кереметю лежит древний культ Луда (природы); кстати, сам Кереметь при молении в Луде вообще не упоминается; еще в XIX в. обряд происходил по общим ритуальным канонам, произносилась обычная для всех молений молитва⁶⁷. Переосмысление названия моления, скорее всего, связано с контактами с тюркским миром, который олицетворял зло, как и неблагоприятные природные явления, олицетворением которых являлся Луд. Кстати, в исламе термин Керемет не несет негативного смысла, а означает “деяния, чудеса святых”⁶⁸. Таким образом, приобретенным из мусульманства в данном культе является только название, по сути это древнеудмуртское поклонение Луду – божеству, олицетворяющему злое начало природы. В основе деления жителей отдельных воршудных групп на *Бидзым куала выжы* (род Великой куалы) и *Луд выжы* (род Луда), зафиксированного только на юге Удмуртии, лежит неприязненное отношение к последним: Луд выжы – есть лишь прозвище, основанное, вероятно, на их инородном происхождении. О том, что этот образ Луда “свой”, не заимствованный доказывает и то, что ему регулярно приносились жертвы, его задабривали и ублажали, тогда как “чужие” божества (например, Шайтан) просто-напросто изгонялись.

К мужскому культу (в большей степени) следует, по-видимому, отнести и сохранившийся (во всяком случае в XVIII в.) культ вож-

⁶⁵ Миллер Г. Ф. Описание трех языческих народов... С. 14.

⁶⁶ Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. С. 202.

⁶⁷ Владыкин В. Е. Указ. соч. С. 203.

⁶⁸ Владыкин В. Е. Указ. соч. С. 202.

дей⁶⁹. Обязательным моментом ритуала, что свидетельствует о его охотничье-военном характере, было втыкание/выстреливание стрел в особо предназначенное для этого дерево. Вместе с тем, количество обнаруженных святилищ, на которых обряд проводился, крайне незначительно, поэтому говорить о всеобщей распространенности подобных обрядовых действий среди всего удмуртского населения, наверное, нельзя. Тем не менее, ритуал должен был иметь широкое распространение, он соответствует логике/законам развития верований и культов.

Развитие хозяйства, индивидуальные формы труда привели к индивидуализации мировоззрения, внешним проявлением чего стало наличие у индивида, личности сверхъестественного патрона⁷⁰. Подобная форма религии названа С. А. Токаревым нагуализмом. Проявлением нагуализма у удмуртов были так называемые *дендорки* – пластинки с символическими знаками, носившиеся на поясе или на груди и бывшие в обиходе до XVII–XVIII вв.⁷¹ Вот как описывает их Н. Курочкин: “Дендоры были медные, иногда полуженые, круглые, величиной с серебряный рубль и менее. На одной стороне их иногда изображались птицы, иногда цветы, гады, солнце и месяц. Но по большей части на дендорах представлялся всадник странного вида на коне, у которого хвост имел вид копья. Вотяки говорили, что это их бог. Они, во время жертвоприношения, прикрепляли дендор к полице молитвенного шалаша и стоя перед ним в колпаках, кланялись. Дендоры у вотяков хранились в величайшем секрете”⁷². По всей видимости, дендоры имелись только у мужчин.

По данным этнографии и фольклора удмуртов можно говорить о культе божества Кылдысине (по мнению Н. И. Шутовой, к сере-

⁶⁹ См.: Шутова Н. И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции. С. 10.

⁷⁰ Токарев С. А. Ранние формы религии. С. 304.

⁷¹ Живаева Г. Т. История северных удмуртов в IX–XV вв. С. 77, 180, 185.

⁷² См.: Курочкин Н. Древние вотяки на Вятке или некоторые черты жизни их.

дине II тысячелетия Кылдысин выступает уже в мужском обличе, хотя продолжает выполнять функции женского божества; в это время он покидает землю и находит место пребывания на небесах, а до этого, согласно верованиям удмуртов, он и жил среди людей⁷³). Культ Кылдысина, вероятно, уходит в глубокую древность: на археологических памятниках рубежа I и II тысячелетий н. э. устойчиво бытует изображение женщины в различном окружении: фигурок людей, человекоколось и человекоптиц, иногда в обрамлении колосьев и т. д. Это свидетельствует о ее сверхъестественности и всемогуществе. Н. И. Шутова полагает, что данное божество покровительствовало женщинам и связано с культом плодородия, можно говорить и о влиянии ее на плодovitость самих женщин.

Этнографические источники XVIII и XIX вв. упоминают наличие у удмуртов многочисленных так называемых идолов, изготовленных из дерева, которым они поклонялись. Аналогичные идолы отмечены у коми, хантов и манси. В них нашло физическое воплощение божество под названием Мудор. Идолы были самыми разнообразными: так, П. Луппов писал, что встречались идолы с рогами на голове и металлическими иероглифами на груди⁷⁴, просто грубо сделанные деревянные головы с болотной травой, встречались слепленные из хлебного мякиша, хранившиеся в воршудной коробке⁷⁵ (в последнем случае изображение относится уже к началу XX в.). Изображения Мудора в период расцвета его культа, вероятно, были более монументальны и художественно более выразительны. Кроме того, по свидетельству Н. П. Рычкова, относящемуся к концу XVIII в., Мудором называлось и священное дерево в лесу, иногда окруженное срубом, но без крыши⁷⁶.

⁷³ См.: Шутова Н. И. Женское божество плодородия в духовной жизни финно-угров Приуралья.

⁷⁴ Луппов П. Н. Христианство у вотяков в первой половине XIX в. С. 525.

⁷⁵ См.: Налимов В. П. Отчет этнографической экспедиции за 1925 год.

⁷⁶ Рычков Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 годах. С. 161.

В. П. Налимов трактовал Мудор как божество территории, следовательно, и моления ему как территориальные⁷⁷. Например, племя Джумья, переселившись на новое место стало почитать нового Мудора, которому здесь молилось и другое племя. В с. Юськи территорию представлял род Поска, как ранее других здесь поселившийся. Культ Мудора, по нашему мнению, усилился в период, когда начались конфликты за обладание территорией; Мудор стал защитником земли, особенно в период, когда на нее стали посягать русские переселенцы.

Что касается Воршуда (мы уже говорили об этом в предыдущем очерке), то в XIX в. он имел несколько ипостасей: одно из божеств; короб, в котором хранились обрядовые предметы, посвященные божеству; родовое имя. В XVIII в. (даже и в конце его) круг обозначений Воршуда был уже, во всяком случае, авторы этого периода не знали воршуда-короба⁷⁸. Они упоминают только полку-мудор (на которой впоследствии хранился короб), которая почиталась “столь... свято, что никто не дерзает к ней приблизиться”⁷⁹; в некоторых местах полка носила название “воршуд мудор”. П. И. Рычков дал такое объяснение Мудору: ветви пихтового дерева; обложенная травой дощечка, прикрепленная к стенной полке⁸⁰; И. Г. Георги – “дощечка у северной стены в куале, над столом, усыпанная трухою от сосен... а иногда и травою”⁸¹.

Древесные ветви и зелень на полке ежегодно в определенные дни менялись, что свидетельствует о том, что и богатство ежегодно возобновлялось (символизируя постоянное накопление), чему олицетворением являлся (как мы уже писали) Воршуд.

⁷⁷ *Налимов В. П.* Отчет этнографической экспедиции за 1925 год. С. 150–152.

⁷⁸ *Зеленин Д. К.* Что такое воршуд? С. 119.

⁷⁹ *Георги И. Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов... С. 55.

⁸⁰ *Рычков Н. П.* Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 годах. С. 159.

⁸¹ *Георги И. Г.* Указ. соч. С. 55.

Таким образом, образ Воршуда в XVIII в. материально представлен не был, никак не изображался. В. П. Налимов полагал, что это покровитель, дающий счастье определенному семейству или роду, группе лиц, связанных определенным именем; это – сила природы, не представленная телесным обликом и внешней индивидуальностью⁸². Можно заключить, что так называемый мудор в куале был всего лишь местом, на котором обитали/хранились почитаемые предметы культа: как мужского, так и женского. В конце XVIII в. Георги описал обряд “для сугубо в пчеловодстве прибыли”: на мудор клали в качестве жертвы дятлов, которых потом сжигали в очаге⁸³. Данное жертвоприношение можно назвать мужским, так как данным промыслом занимались мужчины.

Как известно, группы этноса, оторванные в силу каких-либо причин от материнского этноса на длительный срок (в историческом плане), значительно дольше и в более первозданном виде сохраняют обычаи и верования. Так, у удмуртов Осинского уезда Пермской губернии отмечено существование двух коробов-воршудов: мужского и женского. Д. К. Зеленин⁸⁴ полагал, что женские воршуды были “особыми”; действительно, мужские появились значительно позже, а осинским удмуртам “удалось” сохранить женский образ Воршуда даже в XX в.⁸⁵

О женском характере Воршуда свидетельствует и упоминание одного из авторов о том, что они являются детьми Мудора. Хотя данное высказывание едва ли верно, однако может говорить о преемственности (во взглядах населения) женской сущности данного божества⁸⁶.

Анализируя удмуртский Воршуд, Д. К. Зеленин пришел к выводу, что в истории его культа необходимо различать по меньшей мере

⁸² *Налимов В. П.* Отчет этнографической экспедиции за 1925 год. С. 153.

⁸³ *Георги И. Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов... С. 56.

⁸⁴ *Зеленин Д. К.* Что такое воршуд? С. 129.

⁸⁵ См.: *Тезяков Н.* Праздники и жертвоприношения у вотяков-язычников.

⁸⁶ *Налимов В. П.* Отчет этнографической экспедиции за 1925 год. С. 154.

два разных этапа: на первом – растительный тотем материнского рода, с ним связаны воршудные имена, то есть родовые имена женщин – родоначальниц; на втором этапе Воршуд – домовый дух – предок, хранитель семейного счастья⁸⁷. Автор, конечно, прав, рассматривая развитие культа Воршуда в историческом аспекте, но он, кажется, ошибся в определении сущности и того и другого этапа; в частности, как хранителя семейного счастья. Такая функция, скорее всего, присуща и первому, и второму этапам, но Воршуд выступал не как хранитель счастья, он сам олицетворял это счастье.

Обратимся к характеристике Воршудов как они виделись в народном сознании. Во-первых, в отличие от остальных божеств, они были невидимы и не были представлены в мифологии каким-либо физическим обликом. Не считать же изображением Воршуда, его реальным обликом болотную траву, древесные ветви или труху. Они имели имена, но не имели определенной линии поведения. Во-вторых, это – путешествующие боги. Род, группа родственников, переселяясь на новое место, строит там новую куалу, считая, что Воршуд, естественно, тоже переселится с ними. В отличие от Мудора, который будучи божеством территории, не перемещался: переселившись, группа этноса на новом месте воспринимала другого Мудора. В-третьих, Воршуд не просто не видим, он еще и прячется, при этом его поклонники/почитатели тщательно его охраняют, не давая даже дотрагиваться до того места, где он находится (особенно чужеплеменникам), почитая данное место за самое священное⁸⁸. Воршуды не только прячутся, но никогда и никаким образом не обнаруживают своего присутствия. Правда, лишь в исключительных случаях они появлялись либо в виде голубя, либо в образе старца; это случалось в моменты разрушения или сожжения куа в период христианизации.

⁸⁷ Зеленин Д. К. Что такое воршуд? С. 129–130.

⁸⁸ См.: Рычков Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 годах. С. 159.

В-четвертых, Воршуд способен к бесконечному делению. Ритуал деления многократно описан, и мы не будем здесь его повторять⁸⁹. При этом интересно то, что он делится не только добровольно, но может быть украден и вообще разделен каким-либо иным способом. Независимо от способа деления, он может безболезненно натурализоваться на новом месте. Как на основании вышеперечисленных качеств определить сущность Воршуда? Можно сказать, что его образ формировался в непосредственной связи с обладанием богатством, имуществом и приобрел все его признаки: переносимость, делимость, спрятанность, и, соответственно, невидимость.

Таким образом, можно заключить, что Воршуд был олицетворением семейного счастья, но никогда не мог быть тотемом, как предполагает большинство исследователей этого феномена, в том числе и Д. К. Зеленин. При этом, еще в XVIII и в XIX вв. он мог олицетворять женское счастье (или имущество, здесь можно поставить знак равенства). Поэтому практически все определения Воршуда: хранитель счастья (Б. Г. Гаврилов), питаемое или хранимое счастье (Г. Е. Верещагин), тайное счастье (П. М. Богаевский), скрытое, спрятанное счастье (Н. Г. Первухин) – точно отражают его сущность. Несомненно и женское происхождение данного феномена: еще в конце XIX в. в народе четко сохранялось представление о Воршудах как счастливых женщинах-покровительницах. Чем больше развивалась этнография, тем больше становилось версий о происхождении Воршуда, так как “народную” версию трудно было принять из-за ее простоты и трудно объяснить, так как она (версия) не вписывалось в общепринятые понятия о развитии верований.

Несмотря на определенное развитие языческих верований, они в XVIII в. по-прежнему имели, как и нагуализм, о котором мы уже говорили, индивидуальный характер. Сохранялись моления, например, Нюлэсмурту, которые совершались отдельной личностью, при-

⁸⁹ См.: *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. С. 146.

том настолько индивидуально, что считалось предосудительным присутствие других людей. Другие моления (другим божествам) также носили индивидуальный характер: деньги на покупку жертвенного животного собирались с каждого семейства. Правда, подобные коллективные сборы для совершения молений более характерны для XIX в., в XVIII в. такие формы, вероятно, только начали зарождаться: поземельная община, как таковая, еще не сформировалась; сельские поселения, за редким исключением, состояли из нескольких дворов. Коллективной земледельческой обрядности, по-видимому, не существовало, так как это атрибут сельской земледельческой общины. Бытовала широко земледельческая магия, а покровителем данной отрасли хозяйства, скорее всего, был именно Воршуд, как хранитель счастья (умножитель его), поскольку основное имущество/богатство составляли уже продукты земледелия. Индивидуальным, скорее всего, было и поклонение Кереметю/Луду: Г. Ф. Миллер писал, что имелись семейства, располагавшие собственным кереметищем, местом поклонения ему⁹⁰. Таким образом, можно считать, что язычество XVIII в. – семейная религия, она обслуживала семейные производственные ячейки, но имевшая тенденцию трансформироваться в коллективно-родственную.

Важнейшей составляющей религиозных представлений являются понятия о загробном мире и предках. С этой точки зрения чрезвычайно интересно замечание С. Лурье о специфически финском коллективизме – не горизонтальном, а вертикальном, объединяющем представителей этноса, распределенных во времени⁹¹. Однако, если данная черта финнов относится С. Лурье только к производственной деятельности (освоение пространства путем создания хуторов представителями нескольких поколений родственников), то у удмуртов, также, несомненно, обладавших высоким чувством вертикального коллективизма, это свойство определяло

⁹⁰ Миллер Г. Ф. Описание языческих народов, в Казанской губернии обитающих. С. 15.

⁹¹ Лурье С. Метаморфозы традиционного сознания. С. 206.

всю культурную деятельность. Язычество, как известно, не признает влияния божеств на жизнь покойников в загробном мире, поэтому оставляет заботу о них здравствующим родственникам. Если в христианстве души умерших либо в раю, либо в аду и никоим образом не могут влиять на состояние живущих родственников и вообще – на общественную жизнь, так же как здравствующие – на состояние умерших, то в язычестве жизнь умерших и живущих неразрывно связана, поэтому конфликт между ними надо постоянно разрешать, он находится в состоянии перманентного улаживания и является, на наш взгляд, фактором, формирующим черты этнической психологии удмуртов, ее ядром. Взаимоотношения мира мертвых и мира живых отражают преемственность поколений, обеспечивают передачу многовекового опыта и исторической памяти, сохранение традиционного (в определенном смысле – ее консервацию), так как новое, неизвестное таит в себе опасность, а старое в достаточной мере обеспечивает жизнедеятельность. Все это является важными атрибутами сохранения этноса.

Между тем, можно предположить, что в XVIII в. эти взаимоотношения не имели обрядовой завершенности. Как известно, культ предков свойственен поздней стадии исторического развития – патриархально-родовому обществу⁹², однако, как указывалось выше, удмуртское общество в этот период отличалось особым положением женщины. Не могли в тот период сложиться и поминальные обряды, так как это функция земледельческой общины, каковая у удмуртов еще не сформировалась окончательно. В XVIII в., по мнению Н. Шутовой, погребальный обряд постепенно унифицируется, о чем свидетельствует увеличение доли безинвентарных погребений, а во второй четверти XVIII – середине XIX вв. появляются единичные детали христианской обрядности⁹³. С одной стороны – данный процесс связан с тем, что

⁹² Токарев С. А. Ранние формы религии. С. 255.

⁹³ Шутова Н. И. Удмурты XVI – первой половины XIX в. С. 97.

изменились понятия о наследовании имущества, вещи стали необходимы здравствующим родственникам, с другой – изменились к общему стандарту представления о необходимости вещей в потустороннем мире.

Н. И. Шутова оперирует в своей работе данными по 1150 захоронениям с 22 могильников XVI–XVIII вв.⁹⁴ В них обнаружено монет 470 экземпляров, ножей – 225; других вещей еще меньше: остатки женских головных уборов обнаружены в 136 захоронениях, кочедыков – 30, кресал – 28, кремней – 33, трубок – 6, топоров – 65, наконечников стрел – 25. Такое малое количество предметов говорит о том, что они не играли какой-либо роли в культовой практике; обрядовый смысл имеет только то, чего придерживается большинство населения; представление о заботе о мертвых трансформировалось уже, по-видимому, в понятие о том, что попечение о них заключается лишь в “кормлении”, когда они периодически появляются (или их приглашают) в мир живых, как это фиксируют уже этнографические труды XIX в.

На такую основу легла начавшаяся в XVIII в. насильственная христианизация. Можно назвать два пути христианизации: официальное и “мужицкое”. Второе направление было облегчено тем, что в XVIII в. отношение к церкви и среди русского крестьянства было далеко не лучшим: большинство посещало церковь только по принуждению; народную культуру, скорее, можно было обозначить термином “двоеверие”⁹⁵, это облегчало контактность с удмуртами – представителями иной конфессии. Кроме того, русские крестьяне исповедовали тот вариант православия, идеологом которого был Нил Сорский: в основе его учения лежало нестяжательство. Однако удмуртами православие первоначально усвоено, скорее, от монастырей, появившихся по соседству с их землями еще в XVII в.; направление это характеризовалось тем, что монастыри старались больше эксплуатировать крестьян

⁹⁴ Шутова Н. И. Удмурты XVI – первой половины XIX в. С. 7.

⁹⁵ Толстая С. М. К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели. С. 154.

ян, приобретать имущество и земли, чем служить идеалам Веры. Идеологом данного направления был Иосиф Волоцкий. Суть данного направления – повиновение и покаяние⁹⁶. Такой вариант православия едва ли мог быть принят удмуртами добровольно.

В начале XVIII в. произошли серьезные изменения в самой организационной структуре российской церкви: в 1720 г. отменено патриаршество, государство создало новый орган церковного управления – Синод, возложив на служителей церкви охранно-полицейские функции (информирование властей). Взамен государство взяло на себя заботу об охране официального православия (государственной религии) от посягательств на нее, начиная от вольнодумцев до инородцев⁹⁷. Вероятно, в рамках этой политики и был издан указ 1740 г. о крещении инородцев. Правда, крещение удмуртов началось задолго до этого: первый случай отмечен в 1557 г., но процесс продолжался крайне медленными темпами. Так, среди южных удмуртов за первые 40 лет XVIII в. крестилось менее сотни человек⁹⁸, аналогичные темпы были и среди северных удмуртов. Причем среди всех инородцев Поволжья, удмурты принимали православие в меньшей степени. При этом, практически все новокрещенные были мужчинами, поскольку с 1722 г. действовала льгота – крестившиеся освобождались от рекрутского набора. Большинство принявших христианство были уже обрусевшими.

Указ от 11 сентября 1740 г. сохранял за новокрещеными все льготы (освобождал от податей на 3 года, от рекрутской повинности и т. д.), сохранял денежные выплаты за крещение, однако в нем имелось существенное новшество: убытки государства от предоставления льгот перекладывались на некрещеных. Указ не предусматривал принуди-

⁹⁶ См.: *Кульпин Э. С.* Социально-экологический кризис XV века и становление российской цивилизации. С. 96–97.

⁹⁷ См.: *Щапов Я. Н. и др.* Христианские вероисповедания и государственная власть в России в XVIII – первой половине XIX в.

⁹⁸ *Луппов П. Н.* Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века. С. 108, 118.

тельные меры при крещении (в некоторых изданиях почему-то он назывался указом о принудительном крещении): миссионер должен был знакомить иноверцев со всеми важнейшими христианскими догматами, обучать молитвам, при этом поступать “со смирением, тихостью, кротостью, без угроз и принуждения, а если кто креститься не пожелает, принуждение не оказывать”⁹⁹. В указе излагались и меры, которые могли бы способствовать укреплению веры в новокрещеных. Однако, как справедливо отметил П. Луппов, в понятиях людей малообразованных, привыкших действовать принудительными мерами, проповедь христианства обращалась в простое приказание креститься, сопровождаемая иногда и побоями¹⁰⁰. Некоторые проповедники “ездя по новокрещенским жителям кои еще не крестились, окны и двери рубили, печи и трубы ломали, били плетью без всякого милосердия”, требовали откупа с нежелающих креститься¹⁰¹.

Несмотря на льготы, в 40-е гг. XVIII в. принявших православие по-прежнему было мало, однако с увеличением числа крестившихся положение некрещеных стало ухудшаться, так как налоговое бремя на них постоянно увеличивалось. К примеру, к 1749 г. подати возросли в 6 раз¹⁰²; при таких обстоятельствах некрещеным ничего не оставалось как принять навязываемую веру. В результате таких насильственных мер практически все удмурты (98 %) к концу XVIII в. были окрещены¹⁰³. Однако акт крещения был чисто формальным: удмурты на всем протяжении христианизации не стремились согласовать удмуртские божества с православием, хотя христианизация бросила серьезный вызов удмуртским богам.

Вместе с тем, при анализе языческих верований удмуртов последующего периода (XIX в.) исследователи довольно часто утвер-

⁹⁹ Луппов П. Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века. С. 152.

¹⁰⁰ Луппов П. Н. Указ. соч. С. 160.

¹⁰¹ Луппов П. Н. Указ. соч. С. 161.

¹⁰² Луппов П. Н. Указ. соч. С. 159.

¹⁰³ Луппов П. Н. Указ. соч. С. 210.

ждают, что язычество, воспринимая православные элементы, изменялось само, приобретая некий симбиоз, нечто среднее между язычеством и православием. Возможно, это в определенной степени правильно для XIX–XX вв., однако относительно XVIII – первой половины XIX вв. это совершенно неверно. Хотя и в это время уже утверждалось, особенно миссионерами, что удмурты усваивали основы православия, при этом оставляя языческие обряды. Так, И. Г. Георги писал, что удмурты “все, что в христианской вере им нравится, переносят и мешают в свое идолослужение”¹⁰⁴; П. С. Паллас отмечал, что удмурты празднуют 4 праздника в году¹⁰⁵ (имеются в виду православные праздники). Однако указанные выше авторы не заметили главного. Еще в середине XVIII в. Г. Миллер отметил, что удмурты переняли от русских праздники Рождество, Светлое воскресенье, Троицын день **яко светское обыкновение**¹⁰⁶ (выделено нами – Г. Ш.). Следовательно, даже заимствуя праздники, удмурты не причисляли их к религиозным, к христианству в их сознании они не имели отношения. Правда, в повторном издании этой работы выделенная фраза отсутствует, по-видимому, она не пропущена цензорами, как не отвечающая общепринятым тогда политическим и идеологическим требованиям. Сам автор не мог внести эти изменения, так как повторно работа издана через 8 лет после его кончины. В той же работе Г. Миллер писал, что “усилия православия бесплодны, что вечной муче и воздаянию по-прежнему не верят, а те, кто придерживается христианства, с детства росли среди русского населения”¹⁰⁷. Говоря о

¹⁰⁴ *Георги И. Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов... С. 66.

¹⁰⁵ *Паллас П. С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. С. 36.

¹⁰⁶ *Миллер Г. Ф.* Описание трех языческих народов в Казанской губернии. С. 62.

¹⁰⁷ *Миллер Г. Ф.* Описание живущих в Казанской губернии народов... С. 13.

принятии православия, нужно еще обратить внимание на слова И. Георги о том, что перенятое удмурты **мешают в свое идолослужение** (выделено нами – *Г. Ш.*).

Подтвердил это наблюдение и П. Н. Луппов. Он утверждал, говоря о смешении православных и языческих божеств, что христианские святые в сознании удмуртов стали делаться такими же богами, как и прежде Инмар, Кылдысин... “русским богам вотяки начали поклоняться так же, как они поклонялись и своим вотским”¹⁰⁸. Следовательно, мы можем говорить не о победе или даже о каких-либо успехах православия, а только лишь о развитии язычества, его приспособлении к изменившимся условиям, **то есть о его укреплении**. Приурочивание языческих молений к датам христианского календаря говорит лишь об умении удмуртов приспособляться; они это делали только потому, чтобы избежать двойного расхода на кумышку и пиво. Тем более, что соблюдать христианские празднества заставляли силой, а для удмуртов не был слишком большой уступкой перенос праздников, так как и те и другие имели в своей основе одно и то же: сельскохозяйственный цикл.

Какие же качества этноса наиболее ярко проявились в период христианизации? Прежде всего – это необычайно высокое этническое самосознание. Указ 1740 г. о крещении инородцев был отнюдь не первым. Подобные документы приняты в 1720, 1721, 1722, 1735 гг.; все они объявляли льготы по податям и освобождению от воинской службы, но, как указывалось, крестилось ничтожное количество удмуртов. Даже увеличение податного гнета их не пугало, более того, удмурты были согласны платить намного более высокие подати, лишь бы им разрешили быть в прежней вере¹⁰⁹ и только увеличение налогового бремени в **несколько раз** вынудило их формально принять православие. Основное отличие указа 1740 г. в том, что он был направлен на изолирование

¹⁰⁸ Луппов П. Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX в. С. 297.

¹⁰⁹ Луппов П. Н. Указ. соч. С. 29–33.

новокрещенных и сближение их с русскими и, в конечном счете, на полное слияние с ними. Если первая составляющая этой цели никогда не претворялась в жизнь (даже в небольшой степени), то вторая часть осуществлялась в полной мере: указ предписывал, чтобы при крещении восприемниками были русские, отмечалась желательность вступления в брак с русскими, намечалось строить школы для новокрещенных¹¹⁰ и т. д. Именно против этих мер были направлены основные усилия в противостоянии христианству – удмурты не хотели становиться русскими. Во всех ходатайствах по этому поводу, в том числе и императрице, подписанное всеми удмуртами 1 и 2 Каринских и Игринской долей они просят, “о бытии по-прежнему вотяками”; принятие христианства отождествлялось с утратой национального, “переходом в русские”. При этом удмурты показали в прошениях прекрасную осведомленность не только о том, как по указу необходимо крестить, но даже и начатки православия¹¹¹.

Христианизация выявила и другую важную черту удмуртов – необычайное упорство в отстаивании своего образа жизни. Одним из способов сохранения язычества было бегство, большое число удмуртов переселилось на башкирские земли, даже крещенные стремились избежать надзора, что побуждало их скрываться в дальних лесных займищах, однодворках и там соблюдать языческие обряды¹¹². Сопротивление христианизации выражалось и насилием над священниками: так, в 1745 г. удмурты пытались сжечь в запертом доме священника Ф. Ившина¹¹³; в период восстания Е. Пугачева ими или по их жалобам убито 17 священнослужителей¹¹⁴; случались факты жестокого избия священни-

¹¹⁰ Луннов П. Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX в. С. 154.

¹¹¹ Луннов П. Н. Указ. соч. С. 29–33.

¹¹² Луннов П. Н. Указ. соч. С. 216.

¹¹³ Луннов П. Н. Указ. соч. С. 171.

¹¹⁴ Луннов П. Н. Были ли в XVIII в. у вотяков человеческие жертвоприношения. С. 559.

ков, когда те препятствовали отправлению языческих обрядов¹¹⁵. Другим способом защиты являлись многочисленные ходатайства, в том числе и на Высочайшее имя. Спротивление христианизации, недовольство и озлобление населения по этому поводу признало даже правительство; это привело к необходимости осуществления реформы миссионерского дела: в 1764 г. утвержден новый указ, согласно которому льготы новокрещеным сохранялись, но теперь подати за новокрещенных ни с кого не взыскивались и не считались недоимкой. После данного указа обращение удмуртов в православие практически прекратилось: за последующее десятилетие в Казанской епархии окрещено всего 74 человека, в Вятской – ни одного¹¹⁶.

Новокрещенные приняли очень деятельное участие в Пугачевском восстании: основное, за что они боролись – возвращение в язычество. Еще в начале 1774 г. они послали делегацию к Пугачеву под г. Оренбург, где он тогда находился, “для просьбы о бытии им по прежнему идоляторскому заблуждению вотяками”¹¹⁷. С появлением отрядов восставших на территории проживания удмуртов они перестали посещать церковь, уничтожали церковную атрибутику, с криками победы разъезжали по деревням в церковном облачении¹¹⁸. Поражение Пугачевского восстания явилось в то же время и победой язычества: правительство стремилось погасить недовольство инородцев, в 1775 г. объявлен указ о свободе вероисповедания, гражданским властям запрещалось вмешиваться в религиозные дела инородцев¹¹⁹. Отмена насильственной христианизации – результат борьбы уд-

¹¹⁵ *Луппов П. Н.* Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX в. С. 246–247.

¹¹⁶ *Луппов П. Н.* Указ. соч. С. 200.

¹¹⁷ *Луппов П. Н.* Церкви и духовенство новокрещенских приходов нынешней Вятской епархии во время Пугачевщины. С. 959.

¹¹⁸ *Луппов П. Н.* Указ. соч. С. 203.

¹¹⁹ *Луппов П. Н.* Указ. соч. С. 206.

муртов: из “задетых” пугачевщиной нерусских народов в наиболее грубой и масштабной форме христианизация осуществлялась только в отношении их. Таким образом, борьба удмуртов принесла плоды: “языческая религия в XVIII в. еще всецело владела сердцем новокрещенного вотяка”¹²⁰. Усилия официального православия христианизировать народы Среднего Поволжья привели лишь к рецидиву язычества.

Христианизация высветила и особую роль женщины в удмуртском обществе: она не желала поститься, не желала кланяться и знаменовать себя крестом; удмуртская женщина, по свидетельству П. Н. Луппова, являлась строгой хранительницей всего языческого культа, противоборствовавшей проникновению христианства, увлекала мужчин назад к умиловительным жертвоприношениям¹²¹. Это высказывание относится к середине XIX в., однако надо предполагать, что относительно XVIII в. это положение было еще более верным. Естественно, поэтому усилия по борьбе с язычеством, по приобщению к православию носили во многом антиженский характер. Уже при обряде крещения предписывалось выдавать женщинам типично русские головные уборы – волосники и очельники. Это был не просто подарок за крещение; правительство полагало, что переход удмуртских женщин на русскую одежду поможет обрусению их, так как забвение национальной одежды – это отказ от традиционных этнических маркеров. Данная мера не принесла практических результатов, при этом священники сетовали на то, что без принуждения “ношение по-отяцкие платья” не выведется.

По сути тот же характер носила и мера, предписывающая новокрещенным желательность брать в жены русских женщин. Здесь необходимо сказать, что данная мера нашла живой отклик с обе-

¹²⁰ Луппов П. Н. Церкви и духовенство новокрещенских приходов нынешней Вятской епархии во время Пугачевщины. С. 287.

¹²¹ Луппов П. Н. Указ. соч. С. 519, 520, 560–561.

их сторон. Удмуртские мужчины, как указывалось, не были в семье, в семейных отношениях главными, и указанная мера в определенной степени стала способом их самоутверждения. С другой стороны, и русские охотно шли замуж за удмуртов, поскольку положение женщин в удмуртской семье было более независимым и свободным, чем в традиционной православной русской семье. В результате уже во второй половине XVIII в. стали распространены смешанные браки; правда, они были возможны лишь в тех местах, где удмурты жили по соседству с русскими, то есть в западных районах их расселения; в глубине удмуртской территории русских было мало. К 30-м гг. XIX в. смешанные браки стали, по мнению П. Луппова, общим явлением. Так, в д. Сибирской, Бачумовской, Садинской и ряде других все жены вотяков были уже русскими, а в ряде деревень – большинство¹²², что, естественно, быстро приводило удмуртов к обрусению.

Подобная ситуация имела серьезные последствия в развитии национальной психологии удмуртов: в результате браков с русскими женщинами значительная часть удмуртских девушек могла остаться вне брака. Мера противодействия была найдена гениальная и простая: в этническом сознании выработалось снисходительное отношение к свободному поведению молодежи, внебрачным детям и т. д., а ведь еще в конце XVIII в. удмуртские женщины характеризовались как целомудренные, стыдливые и робкие. О том, что свободное поведение молодежи – вынужденная мера и не присущая изначально национальному характеру говорит то, что, по свидетельству практически всех авторов, удмуртки сохраняли верность в браке.

Христианизация вызвала особенно бурный протест среди женщин и потому, что она в большей степени задела женские интересы: как указывалось, они были распорядительницами имущества (в виде сельскохозяйственной продукции), а христианизация была

¹²² Луппов П. Н. Христианство у вотяков в первой половине XIX века. С. 479.

средством ограничения производственных обрядов: обряды, по мнению населения, были такой же неотъемлемой частью сельскохозяйственного цикла, как скажем, пахота и сев. Несоблюдение их, жизнь “по-русски”, без жертв покровителям земледелия стали считаться основной причиной неурожаев. Поэтому, естественно, с укреплением православия обрядность из общественной сферы перемещается в семейную, где женщина хранила и соблюдала их. Вполне вероятно, что именно она инициировала данный процесс.

Говоря о христианизации, необходимо отметить (правда, это требует дополнительных исследований), что, вероятно, не само православие подвергалось столь ожесточенному отвержению удмуртским населением (так называемая “мужицкая” христианизация в зонах контактов с русским населением происходила довольно быстро, многие селения в течение XVIII – первой половины XIX вв. полностью ассимилировались), сколько методы, которые применялись при христианизации: социально-психологический аспект заключался не в неприятии нового, а в противодействии насилию, навязывании сверху. К примеру, священники и миссионеры ожесточенно боролись с таким атрибутом язычества как куа, их разрушали, но на этом месте удмурты их немедленно восстанавливали. Куа стала неким символом приверженности язычеству. Они просуществовали, как культовая постройка вплоть до середины XX в., тогда как среди удмуртов Башкирии, где никакой насильственной христианизации не проводилось, они исчезли на целое столетие раньше в результате естественного развития¹²³. Таким образом, мы можем заключить, что христианизация, как это ни покажется странным (вернее, жестокие методы, с помощью которых она производилась) спасла удмуртов от русификации и, может быть, от окончательной ассимиляции, так как насилие “включило” защитные психологические механизмы этноса.

Ради сохранения этноса удмуртам пришлось противостоять не только внешним силам, но и вести тяжелую борьбу с “внутренним

¹²³ Садигов Р. Р. Поселения и жилища закамских удмуртов. С. 110.

врагом”: в XVIII в. появляются новокрещенные удмурты, которые стали уклоняться от участия в языческих жертвоприношениях, доносить начальству о тех или иных проявлениях язычества у своих односельчан, некоторые даже были удостоены права самим увещевать одноплеменников принять православие. Чувствуя, насколько это опасно для общества, удмурты вели непримиримую борьбу с такими отщепенцами; их жестоко избивали и даже убивали¹²⁴. Если в предыдущей главе мы говорили о преимущественно “классовой” внутренней борьбе, то для XVIII в. она может быть охарактеризована как морально-психологически-идеологическая. Именно отступничество такого плана представляет наибольшую угрозу для выживания этноса, как целостности.

Но классовая борьба тоже не затухала. Формы протеста были разными: от бегства до вооруженной борьбы¹²⁵, подачи челобитных во всевозможные инстанции, в том числе и столичные. Одним из способов сопротивления христианизации можно рассматривать борьбу удмуртов за право изготавливать алкогольный напиток – кумышку. Право ее изготовления принадлежало только удмуртам (проживающим в Вятской губернии), никакой другой народ в России данной привилегией не обладал¹²⁶. Действия акцизных надзирателей, контролировавших этот промысел, сопровождались многочисленными злоупотреблениями, поэтому действия против них подчас принимали массовый характер и заканчивались даже их убийством. Поскольку кумышка была необходимым атрибутом для совершения молений, в народе существовало убеждение, что без нее пропадет не только удмуртская вера, но и сам народ. И здесь тоже, по-видимому, инициаторами борьбы были женщины, так как кумышка изготавливалась

¹²⁴ *Лунтов П. Н.* Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века. С. 295.

¹²⁵ *Гришкина М. В.* Удмуртия в эпоху феодализма (конец XV – первая половина XIX в.). С. 125.

¹²⁶ *Лунтов П. Н.* Христианство у вотяков в первой половине XIX века. С. 449.

только ими, это был предмет их гордости и только женщина распорядилась данным продуктом. П. Луппов писал, что кумышка была весьма не безразлична для религиозной жизни вотяков; хотя он полагал, что борьба за ее производство велась не из религиозных мотивов¹²⁷, он, очевидно, был не прав; можно, наверное, сказать – не только из религиозных мотивов. Вышесказанное дает повод предполагать, что в большей степени народ угнетало не экономическое принуждение, а моральное унижение: удмурты были готовы платить большие налоги, лишь бы не трогали их Веру.

Таким образом, относительно XVIII – первой половины XIX вв. можно заключить, что удмуртский этнос в ходе исторического процесса обнаруживал черты национальной психологии, идущие с древних (эпических) времен, не изменявшиеся по сути, хотя и принимавшие разные формы. К таким чертам можно отнести стремление к сохранению этнического идентитета, хотя уже появляются лица (в довольно большом количестве), манипулирующие своей этнической принадлежностью в особых ситуациях ради своего самоутверждения. Однако общество видело в этом серьезную угрозу для себя и всячески стремилось нейтрализовать их, вплоть до физического насилия. Нарушение общепринятого порядка вызывало тревогу, с опасением встречались отклонения от нормы, даже если они имели благоприятный (или нейтральный) для общества характер. В рассматриваемый период уже появляются принципиально новые адаптивные механизмы приспособляемости к среде, как природной, так и социальной.

Как период этнической значимости можно охарактеризовать XVIII в. (одна из черт данного периода, во всяком случае, для Урало-Поволжского региона). Практически во всех документах этого периода обозначена этническая принадлежность лиц, фигурирующих в них. Так, например, в одном из донесений (по поводу вос-

¹²⁷ Луппов П. Н. Христианство у вотяков в первой половине XIX века. С. 442.

стания Е. Пугачева)¹²⁸ представлены армяне, мещеряки, вотяки, татары, башкиры. Вместе с тем, это период национальной толерантности, – несмотря на существующие противоречия во взаимоотношениях, конфликты не несли этническую окраску. Так, даже в период насильственной христианизации, несмотря на агрессивность православия, удмурты, сохраняя свою веру и убежденность, находили силы терпеть веру и убеждения других, полагая, что удмурты должны исповедовать язычество, русские – православие, а татары – ислам. Плюрализм с их стороны осуществлялся в полной мере, хотя принято считать (на наш взгляд ошибочно), что данный принцип зародился на Западе¹²⁹. Хотя удмурты находились в зависимом положении, у них не сформировался образ России как колониальной державы; они стали частью России, искали у нее защиты. Более того, по некоторым сведениям, у них появился образ божества “Кун эксей”, который охранял царя, слушал его молитвы и направлял его действия¹³⁰.

Литература

Байбурин А. К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989.

Верещагин Г. Е. Вотяки Сосновского края. Собр. соч. Т. 1. Ижевск, 1995.

Вештомов А. История вятчан со времени поселения их при реке Вятке до открытия в сей стране наместничества, или с 1181 по 1781 год. Казань, 1907.

Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.

¹²⁸ Крестьянская война под предводительством Емельяна Пугачева в Удмуртии. С. 162.

¹²⁹ *Шемякин Я. Г.* Этнические конфликты: цивилизационный ракурс. С. 53.

¹³⁰ *Гаврилов Б. Г.* Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда Урьясь-Учинского прихода. С. 82.

Гаврилов Б. Г. Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда Урьясь-Учинского прихода // Труды Четвертого археологического съезда в России. Т. 2. Казань, 1891.

Гаринов Т. М., Басыров Ф. А., Доброгост Л. А. Евразийская языковая общность: гипотеза или реальность? // Этносы и культуры на стыке Азии и Европы. Уфа, 2000.

Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов... СПб, 1799. Ч. 1.

Герцен А. И. Собр. соч. в 30 томах. Т. 1. М., 1954.

Главатская Е. М. К проблеме кросскультурных влияний обских угров и русских в XVII в. // Узловые проблемы современного финно-угроведения. Йошкар–Ола, 1995.

Гришкина М. В. Крестьянство Удмуртии в XVIII в. Ижевск, 1977.

Гришкина М. В. Мироощущение удмуртов на рубеже XVII–XVIII вв. // Славянский и финно-угорский мир вчера, сегодня. Ижевск, 1996.

Гришкина М. В. О распространении грамотности в удмуртской деревне XVIII в. – первой половины XIX в. // Крестьянское хозяйство и культура деревни Среднего Поволжья. Йошкар–Ола. 1990.

Гришкина М. В. Семья у удмуртского и русского крестьянского населения Удмуртии в последней четверти XVII – первой четверти XVIII в. // Вопросы социально-экономического и культурного развития Удмуртии в XVII – первой половине XIX в. Ижевск, 1981.

Гришкина М. В. Удмуртия в эпоху феодализма (конец XV – первая половина XIX в.). Ижевск, 1994.

Гришкина М. В. Удмурты. Этюды из истории IX–XIX вв. Ижевск, 1994.

Гришкина М. В. Численность и расселение удмуртов в XVIII в. // Вопросы этнографии Удмуртии. Ижевск, 1976.

Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера земли. М.

Живаева Г. Т. История северных удмуртов в IX–XV вв. Дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. М., 1971.

Зеленин Д. К. Что такое воршуд? // Микротопонимы удмуртов и их отражение в топонимии. Ижевск, 1980.

Ключевский В. О. Сочинения. М., 1956. Т. 1.

Костин В. А., Костина Н. Б. Социальные изменения в концепциях исторического процесса // Социологические исследования. 2000. № 1.

- Костомаров Н. И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Кн. 1. М., 1990.
- Крестьянская война под предводительством Емельяна Пугачева в Удмуртии. Ижевск, 1974.
- Кульпин Э. С.* Социально-экологический кризис XV века и становление российской цивилизации // *Общественные науки и современность.* 1995. № 1.
- Курочкин Н.* Древние вотяки на Вятке или некоторые черты жизни их // *Вятские губернские ведомости.* 1852. № 16.
- Луппов П. Н.* Были ли в XVIII в. у вотяков человеческие жертвоприношения // *Вятские епархиальные ведомости.* 1896. № 10.
- Луппов П. Н.* Елабужская новокрещенская школа // *Вятские епархиальные ведомости.* 1895. № 19.
- Луппов П. Н.* Северные удмурты в 16–17 веках // *На удмуртские темы.* М., 1931.
- Луппов П. Н.* Христианство у вотяков в первой половине XIX века. Вятка, 1911.
- Луппов П. Н.* Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века. СПб, 1899.
- Луппов П. Н.* Церкви и духовенство новокрещенских приходов нынешней Вятской епархии во время Пугачевщины // *Вятские епархиальные ведомости.* 1890. № 20.
- Лурье С.* Метаморфозы традиционного сознания. СПб, 1994.
- Материалы по статистике Вятской губернии. Т. 1. Вятка, 1886.
- Миллер Г. Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов... СПб, 1791.
- Миллер Г. Ф.* Описание трех языческих народов в Казанской губернии // *Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению служащие.* СПб., 1756, август.
- Мифы народов мира. Т. 2. М., 1998.
- Налимов В. П.* Отчет этнографической экспедиции за 1925 год // *Архив УИИЯЛ.* Оп. 2Н. Д 420.
- Паллас П. С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб, 1778. Ч. 3. Пол. 2.
- Потанин Г. Н.* У вотяков Елабужского уезда // *Известия Общества археологии, истории и этнографии.* Казань, 1880–1882. Т. 3.

Рычков Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 годах. СПб. 1770. Ч. 1.

Садиков Р. Р. Поселения и жилища закамских удмуртов. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. Уфа, 2000.

Садиков Р. Р. Поселения и жилища закамских удмуртов. Уфа, 2001.

Тезяков Н. Праздники и жертвоприношения у вотяков-язычников // Новое слово. 1895. № 4.

Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990.

Толстая С. М. К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.

Универсальное и специфическое в российской истории // Общественные науки и современность. 1999. № 3.

Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

Фирсов Н. Н. Положение инородцев северо-восточной России в Московском государстве. Казань, 1866.

Шакурова Ф. А. Мурза как объект историко-социологического исследования // Этнос и культуры на стыке Азии и Европы. Уфа, 2000.

Шемякин Я. Г. Этнические конфликты: цивилизационный ракурс // Общественные науки и современность. 1998. № 4.

Шутова Н. И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции. Опыт комплексного исследования. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. док. ист. наук. М., 2000.

Шутова Н. И. Женское божество плодородия в духовной жизни финно-угров Приуралья // Об этнической психологии удмуртов. Ижевск, 1998.

Шутова Н. И. Удмурты XVI – первой половины XIX в. Ижевск, 1992.

Щапов Я. Н. и др. Христианские вероисповедания и государственная власть в России в XVIII – первой половине XIX в. // Отечественная история. 1998. № 3.

Щепанская Т. Б. Женщина, группа, символ // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб, 1991.

Ямаори Т. Блуждание богов в пространстве японской культуры // Вопросы философии. 1998. № 2.

Очерк 5. Черты этнической психологии удмуртов XIX – начала XX вв.

Система хозяйства удмуртов в течение XIX в. претерпела определенные изменения: земледелие стало практически единственной отраслью хозяйства для большинства населения; однако при этом система земледелия по-прежнему была тесно связана с традициями. Удмурты дольше сохраняли неусовершенствованные орудия труда для вспашки и последующей обработки земли, но отнюдь не от своей “косности и лености”, в чем их обвиняли некоторые исследователи, а в связи с тем, что это диктовалось особенностями почв, агротехническими традициями и экономическим состоянием хозяйств; удмурты медленнее, чем русские заменяли традиционные орудия на усовершенствованные¹. Что касается обвинений в “косности”, едва ли они состоятельны; скорее всего, это лишь дань исторической “моды” считать удмуртов забитыми и бедными. Удмуртские хозяйства были как по количеству надельной земли, так и по остальным параметрам сельскохозяйственного производства зажиточнее, чем русское население. Следовательно, причина пользования неусовершенствованными орудиями труда крылась, скорее, в приверженности традиции, а, может быть, (что также нельзя сбрасывать со счетов) их скупости (бережливости, на наш взгляд), отмечаемой практически всеми исследователями удмуртов того периода. Правда, говоря о “скупости”, нельзя считать данную черту характера изначально присущей удмуртам: это свойство характера, конечно, также связано/детерминировано с изменением условий их жизнедеятельности – как экономических, так и социально-культурных.

¹ Волкова Л. А. Земледельческие орудия удмуртов в XIX – начале XX в. С. 10, 21.

Традиционность/консервативность хозяйства удмуртов проявлялась и в том, что они были более привержены натуральному хозяйству: выращивали большой ассортимент полевых культур (в источниках XVIII в. приводится 13 наименований, а в начале XX в. – 16), при этом такое количество культивируемых растений отмечалось только у удмуртов. По мнению Л. Волковой, эта традиция диктовалась необходимостью иметь разнообразный набор продуктов и технического сырья для нужд семьи без обращения к рынку².

Во второй половине XIX в. сохранялись и новинные земли, поднятые из перелога или распаханые на подсеках, но количество их сокращалось, к тому же и урожайность на старопахотных землях уменьшалась. Так, с 1869 по 1895 гг. 23 раза был недород озимой ржи и овса, когда их урожайность колебалась в пределах сам – 1,5–2³. Несмотря на недостаток земли, удмурты по-прежнему производили расчистку леса под пашню “подчерчиванием”, то есть расчистка участка продолжалась 3–5 лет (что не требовало большого количества рабочей силы). Г. Никитина полагает, что это связано с хорошей обеспеченностью землей (не нужна была спешка), имела место и определенная сложившаяся традиция⁴.

Другое традиционное занятие удмуртов – пчеловодство (бортничество) в XIX в., особенно в конце его, пришло в упадок, так как повсеместно продолжалась вырубка лесов. Если еще в середине XIX в. нередки были хозяйства, имевшие по 100–150 ульев, в 1910 г. таким количеством владели лишь 0,9 % пчеловодов, большинство же имело лишь от 1 до 10 ульев (57 %) и от 10 до 30 ульев (30,4 %). Тем не менее, в данной отрасли хозяйства удмурты сохраняли преимущество перед русскими: в Вятской губернии в “удмуртских” уездах средняя величина пасеки была в не-

² Волкова Л. А. Народная агрономия удмуртов в XIX – начале XX в. С. 29, 32, 33.

³ Волкова Л. А. Указ. соч. С. 32.

⁴ Никитина Г. А. Система земледелия удмуртских крестьян в пореформенный период (60–90 гг. XIX в.). С. 45–46.

сколько раз больше, чем в других уездах. Пчеловодство к концу XIX в. стало в большей степени ульевым; значительное количество бортей сохранялось только в Глазовском уезде, располагавшем обширными лесными массивами⁵. Правда, по свидетельству Г. Верещагина, хотя пчеловодство и было распространено повсеместно, но приемы его были старинными, рамочных ульев было немного, и то лишь у профессиональных пчеловодов, но таковых среди удмуртов было мало⁶. Переход от бортничества к ульевому содержанию пчел в определенной степени ведет к смене психологических черт, так как пчеловодство из отдельной отрасли хозяйства превращается в раздел сельскохозяйственного производства, которое способствует, как указывалось, привитию определенных черт характера людям, им занимающимся.

Охота, также бывшая некогда традиционным занятием удмуртов, в конце XIX в. не носила уже товарный характер, однако вырученных от нее средств хватало охотникам “на табак”; профессиональных охотников, во всяком случае в южных районах, уже не было. Промышляли в основном зайца, боровую и болотную птицу; товарный характер носил, по-видимому, только промысел белки; шкурки в основном скупали посредники – татары⁷.

Несмотря на то, что охота как промысел, потеряла свое значение, а для большинства занимающихся ею была просто приятно-полезным времяпровождением, тем не менее, охотничьи навыки передавались из поколения в поколение. Удмуртские дети уже с 9 лет, как пишет В. Кошурников, ходили на охоту со взрослыми, обучаясь всем навыкам скрадывания птицы и сжигивания зверя, знакомились с местами гнездовищ. Став взрослыми, они становились настойчивыми, терпеливыми и ловкими в охоте⁸.

⁵ *Никитина Г. А.* Пчеловодство у удмуртов в конце XIX – начале XX в. С. 93, 94.

⁶ *Верещагин Г. Е.* Пчеловодство у вотяков. С. 148.

⁷ *Верещагин Г. Е.* Об охоте у вотяков Вотской области. С. 116–117.

⁸ *Кошурников В. С.* Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. С. 12–13.

Не получили широкого развития среди удмуртов и промыслы; ими на территории Удмуртии занимались в большей степени русские: число кустарей среди них было почти в 4 раза больше, чем среди удмуртов. Промыслы удмуртов были традиционными: ткачество, вязание, шитье, сукноделие, то есть в основном женские; к мужским можно отнести, вероятно, изготовление лаптей, рогожный, кулевой, изготовление мочала⁹.

Данные переписи населения 1897 г. показали и слабое участие удмуртов в процессе градообразования: 97,5 % населения в них составляли русские, удмурты – всего 0,2 %¹⁰; их занятием, как указывалось, было земледелие с преобладанием зернового хозяйства, что обеспечивалось и достаточными земельными угодьями: в среднем на один двор у удмуртов приходилось по 24,5 десятины, тогда как у русских – 16,5¹¹.

Традиционность удмуртского хозяйства обеспечивалась и общиной. Она требовала соблюдения обрядов – заповедей, норм от каждого общинника, так как они были включены в систему земледелия. К таким нормам можно отнести, например, осеннюю/зимнюю вывозку навоза, тогда как русские практиковали летнюю; эта норма неукоснительно соблюдалась и приводила к конфликтам в удмуртско-русских селениях. Строго контролировались и сроки полевых работ, общественных праздников и молений по случаю начала/завершения отдельных этапов сельскохозяйственного цикла¹². Только соблюдение всеми и всех обрядов, по мнению удмуртов, обеспечивало благополучие.

В целом, основные функции сельской соседской общины заключаются в следующем: земельно-хозяйственная, окладная (фискальная),

⁹ *Лигенко Н. П.* Крестьянская промышленность удмуртов во второй половине XIX в. С. 82.

¹⁰ *Лигенко Н. П.* Указ. соч. С. 64.

¹¹ *Лигенко Н. П.* Указ. соч. С. 65.

¹² *Никитина Г. А.* Сельская община бускуль в пореформенный период (1861–1900). С. 29–31.

охрана порядка, коллективного протеста, религиозно-этическая, культурная, воспроизводство традиций¹³. Естественно, на разных исторических этапах превалировали разные функции, следовательно, формировалось разное поведение, разное восприятие тех или иных явлений, которые формировали национальную психологию. Говоря о роли общины в формировании этнической психологии, следует добавить, что в русской общине, к примеру, в процессе передачи и закрепления традиций этнический компонент заложен, скорее, имплицитно, проявляется непреднамеренно¹⁴. У удмуртов, в условиях инонационального окружения и доминирования, в механизм трансмиссии культуры этнический фактор был включен осознанно. Более того, в отдельные исторические периоды (например, в период христианизации), если не всегда, он выдвигался на первый план. Этническое осмысление народной культуры поддерживалось всегда, так как условия этнического противостояния сохранялись постоянно.

С усилением роли общины, она стала занимать доминирующее положение в отношениях “община – семья”, семья перестала быть обособленной сферой, все теснее вплетаясь в систему общинных отношений. Община приобрела регламентирующий и контролирующий характер по отношению к ней. Механизм связи был довольно жестким, подчиненным традиционным нормам¹⁵. Поскольку отношения зиждились на традиционных основах, то, вероятно, учитывались и традиции, касающиеся роли женщины в обществе и отношения к ней. С другой стороны – община была проявлением мужской власти, следовательно, она стремилась ограничить влияние женщин в этом институте. Укрепление института патронимии также, по-видимому, следует рассматривать

¹³ *Громько М. М.* Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций. С. 72.

¹⁴ *Маркова Л. В.* Обсуждение статьи М. М. Громько. С. 54.

¹⁵ *Никитина Г. А.* Сельская община бускуль в пореформенный период (1861–1900). С. 49.

как борьбу мужского и женского начал, так как патронимия строилась по мужскому родству и по мужскому наследованию имущества. Однако часть имущества семьи (например, приданое) оставалась женской собственностью. Следовательно, женщина должна была бы быть противником как общинных отношений, так и патронимических объединений. “Уступки” мужчинам в руководстве семьей были чисто формальными (женщины принимали пищу отдельно от мужчин, им не разрешалось садиться на единственный в доме стул в присутствии мужчин и т. д.)¹⁶ и они ничуть не ущемляли положение женщин.

Во всех отношениях с внешним миром семью представлял домохозяин – кузё, не обязательно старший (хотя в официальных документах именно он и был таковым, по поводу чего часто возникали недоразумения во властных структурах); главой семейства мог быть не только отец, но и другие мужчины-родственники (дядя, брат и т. д.), то есть строгий обычай главенства старшего мужчины еще не сформировался. Кстати, основным наследуемым (символом, но не вещью, не имуществом, хотя, по большому счету это и был символ имущества) был *Воршуд* – институт, женский по своему происхождению.

В семье во многих случаях **по-обычаю** мужа советовались с женами, они являлись самостоятельными хозяйками. Г. Никитина, правда, считает, что отзывы о положении удмуртских женщин в семье преувеличены¹⁷, однако, скорее, наоборот – положение ее было еще более высоким, чем об этом писали авторы XIX в. Развитие общества, по замечанию Энгельса, сопровождалось порабощением женщины, утратой ею главенствующего положения. Полностью соглашаясь с этим мнением, М. О. Косвен считал, что “не так дело обстояло у удмуртов. Среди этого народа женщина с изумительной стойкостью сумела сохранить, в известной, конечно, мере, свое равно-

¹⁶ Луппов П. Н. Вотяки. С. 218.

¹⁷ Никитина Г. А. Сельская община бускель в пореформенный период (1861–1900). С. 115.

праве и независимое положение в различных областях жизни и быта”. По его мнению, положение женщины с особой убедительностью проявлялось в переходе из одного рода в другой (заключение брака) и в комплексе явлений, определяющих имущественное и личное положение в семье¹⁸. За женщиной сохранялось право собственности на приданое, на изделия и продукты, которые она изготовила своими силами: холст, ткани, кумышка и т. д. Чем больше приданого она имела, тем более значительное место она занимала в семье. Жены жрецов принимали участие в религиозных ритуалах, а некоторые даже считались недействительными без их участия¹⁹.

Таким образом, женщина не замыкалась в семье, она активно участвовала во всех делах, связанных с родственной группой, общиной – в принятии решений (наивно было бы полагать, что домохозяин не согласовывал свою позицию относительно каких-либо решений сельского схода со своей женой), в молениях, в праздниках и т. д. Правда, в отличие от предыдущего периода, женщины в меньшей степени участвовали в решении “сельскохозяйственных” проблем, так как были отстранены от руководства главным производством – земледелием, хотя они и в конце XIX в. постоянно выполняли значительную часть работ (кормление скота, подвоз сена, езда за дровами и т. д.)²⁰, считающиеся ныне мужскими; впрочем, таковым считались они русскими исследователями и в XIX в. Тем не менее, широко бытует мнение, что удмуртские женщины до революции были лишены возможности проявлять общественную активность. Однако ее не надо сравнивать с нынешними формами общественной деятельности: женщины того времени были даже более активными в социальном плане, чем это кажется в современном понимании.

¹⁸ *Косвен М. О.* Распад родового строя у удмуртов. С. 23.

¹⁹ *Никитина Г. А.* Сельская община бускель в пореформенный период (1861–1900). С. 115.

²⁰ *Кошурников В. С.* Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. С. 11.

Уже со второй половины XVIII в. отчетливо проявляется тенденция к возрастанию численного состава семьи; к середине XIX в. (1858 г.) по сравнению с 1811 г. количество малых семей сокращается почти вдвое, количество братских увеличивается более чем в 3 раза. Этот процесс продолжался и во второй половине XIX в.; нередко были семьи из 10–20–30 человек²¹, что связано, конечно, с усложнением сельскохозяйственного производства, вызванное сокращением подсеки, следовательно, увеличением трудоемкости производства и увеличением потребности в рабочих руках. При этом, по отзывам всех исследователей, в удмуртской семье сохранялись мир и согласие; заслуга в этом, несомненно, принадлежала женщине.

О демонстрации женщинами влияния в семье посредством приверженности их национальной одежде мы уже писали (см. очерк 4). М. Бух в своей монографии отметил, что все элементы одежды, кроме головного убора, испытали влияние русских и татар²². Можно заключить, что именно они отражали статус женщины; головные уборы, по мнению академика Б. А. Рыбакова, отличаются особой семантической насыщенностью²³. Вероятно, такое же значение имели и головные украшения: не только же ради красоты девушки носили настолько тяжелые серьги, что иногда разрывалась мочка уха²⁴. По-видимому, головные уборы олицетворяли весь народный костюм, их замена связывалась не только с изменением половозрастного и социального статуса, но и с утратой этнического. Так, отказ от чалмы напрямую связывался с обрусением. Об этом очень образно поется в одной из народных песен:

²¹ *Никитина Г. А.* Сельская община бускель в пореформенный период (1861–1900). С. 39.

²² *Бух М.* Вотяки. С. 15.

²³ *Рыбаков Б. А.* Макрокосм в микрокосме народного искусства. С. 31.

²⁴ *Бух М.* Указ. соч. С. 9.

<i>Чильпам чалма, ёжуткам чалма</i>	Тканая, вышитая чалма
<i>Йырад секыт йётйз-а</i>	Показалась тебе тяжелой?
<i>Йырад секыт ой йёттысал,</i>	Не показалась бы она тяжелой,
<i>Ёуч кышно луэмед потйз-а?</i>	Русской захотелось стать?

Независимым положением в семье и обществе отличались не только взрослые женщины, но и девушки, что отмечалось практически всеми исследователями удмуртского быта XIX в. Не порицалось рождение девушками детей до брака, а рождение мальчика даже считалось за счастье, особенно если в семье не было сыновей²⁵; девушка могла выйти замуж и без согласия родителей, что не осуждалось²⁶. Практически все свободное поведение молодежи объясняли остатками “общинного” брака, традицией, идущей из глубины веков. Действительно, подобные формы отношений между мужчинами и женщинами существовали в историческом прошлом. Так, в “Повести временных лет” пишется о нравах Древней Руси: “жены в них орют, зиждют храми и мужеские дела творят, но любы творят елико хошет, не вьдержаеми от мужей своих весьма ли зрят”²⁷. Данная форма отношений присуща определенному этапу развития общества, когда женщина была главенствующей в семье. К XIX в. рудименты подобных норм сохранялись в удмуртской среде, по-видимому, только в женских празднествах, когда женщины “кутили” отдельно от мужчин. Что касается “свободного” поведения молодежи, оно не является продолжением архаической традиции; оно возникло в новых социально-исторических условиях и преследовало другие цели. Поскольку все брачные связи удмуртов XVI–XVIII вв. определялись системой “свестей” (см. выше), партнеры определя-

²⁵ *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сосновского края. С. 22.

²⁶ *Мункачи Б.* Среди удмуртов. С. 25.

²⁷ Цит. по: *Дастов В. В.* Представление о нормах половой морали в общественном сознании Древней Руси XI–XIII вв. С. 30:

лись заранее, не было необходимости формирования культуры “поиска брачного партнера”. Она начала формироваться позднее, с падением роли института “свестей”, и начала складываться со “свободного” поведения молодежи. Необходимо отметить, что подобные отношения (инициатором которых, несомненно, являлись девушки) не нашли отрицательного отношения в общественном мнении – поведение молодежи подвергалось минимальному контролю, этнос был “за”. Данный факт был даже “узаконен”, ему найдено и мифологическое обоснование. Вот вкратце ее содержание. Одна девушка любила парня из своего племени, но родители принуждали ее выйти замуж за русского. Не согласившись с родителями, она бросилась в Каму, за ней последовал ее возлюбленный. Это настолько потрясло очевидцев, что на будущее время было решено считать грехом всякое неодобрительное отношение к свободе молодежи²⁸. Заметьте, что главным действующим лицом в легенде является девушка.

Этнографическая литература XIX в. распространяла тезис о том, что среди удмуртов широко бытовали неравные браки: молодые люди, якобы, брали в жены девушек значительно старше себя. Объяснялось это тем, что родители девушек старались как можно дольше удержать ее в семье, а родители юношей стремились заполучить работницу в дом. Правда, для подтверждения подобных умозаключений никаких статистических материалов не приводилось. Впервые на данный предмет проанализировал метрические книги (по одному приходу) К. И. Куликов и не обнаружил (для начала XX в.) распространение таких брачных союзов; за несколько рассмотренных лет был отмечен лишь один случай, когда жених был значительно моложе невесты²⁹. Тем не менее, мы все же допускаем бытование неравных браков для изучаемого периода. Такое “ненормальное” поведение вполне соответствовало нормальной физиологии: период половой ак-

²⁸ *Богачевский П. М.* Очерк быта Сарапульских вотяков. С. 54.

²⁹ *Куликов К. И.* Церковные книги как источник по изучению брачного поведения удмуртов. С. 186.

тивности женщин наступает гораздо позже, чем у мужчин. Подобные браки обеспечивали высокую репродуктивность удмуртов – прирост населения у них всегда был выше, чем у окружающего русского населения, где подобные браки не поощрялись.

Исходя из анализа положения удмуртской женщины в обществе, М. О. Косвен сделал вывод, что патриархальный строй у удмуртов остался недоразвитым³⁰, с чем нельзя не согласиться. И главная “заслуга” в этом принадлежит женщине. Правда, М. Косвен добавляет, что неразвитость патриархального строя не помешала классообразованию в удмуртской среде³¹. Однако, данное утверждение, скорее всего, является данью марксизму; советские историки приложили немало усилий, чтобы доказать развитость классового строя у удмуртов (в отличие от дореволюционных исследователей, полагавших, что разделение по имущественному положению и, соответственно, эксплуатация у удмуртов не были развиты). При этом они опирались, как правило, на сведения Г. Е. Верещагина об имущественном положении крестьян д. Ляльшур Сарапульского уезда. Однако, по его сведениям, лишь 20 % хозяйств были бедными и неимущими (основные причины бедности – пьянство, семейные разделы, кража лошадей), а 58 % хозяйств причислены им к зажиточным и достаточным (да и те жили скромно, не демонстрируя свое богатство)³². Такой расклад даже с большой натяжкой нельзя назвать классово-антагоническим. При этом практически все авторы XIX в. утверждали, что богатые всегда помогали бедным. Помощь беднякам можно рассматривать как пример этнической солидарности (в определенные исторические периоды она превалирует над классовой в интересах сохранения этноса как целостности) и как общинную необходимость.

³⁰ Косвен М. О. Распад родового строя у удмуртов. С. 33.

³¹ Косвен М. О. Указ. соч. С. 33.

³² Верещагин Г. Е. Общинное землевладение у вотяков Сарапульского уезда. С. 82, 83, 85.

Солидарность поддерживалась и авторитетными лицами общины; и это были люди, отнюдь не отличавшиеся лучшим имущественным положением. Наиболее почитаемым лицом удмуртской общины и во второй половине XIX в. продолжал оставаться *тöро*; он участвовал практически во всех важных действиях и обрядах как светского, так и религиозного характера. Без него немислима была свадьба (жена *тöро* и он сам благословляли невесту; жена *тöро* вместе с матерью невесты надевали на нее айшон), он примирял ссоры между жителями деревни³³. В религиозных обрядах *тöро* не действовал, а лишь присутствовал, но власть его была такова, что все, включая главного жреца, демонстрировали самое глубокое почтение к нему; *тöро* был почти священной особой³⁴.

Н. Н. Блинов считал, что *төр* означает почтенный. Все домохозяева, пришедшие на моление, сначала подходили к нему и угощали, при этом он даже не вставал со своего места (он сидел на подушке); такие же почести воздавались и его жене. К концу моления, даже если *тöро* напивался допьяна, это не ставилось ему в вину. *Тöро* по званию считался выше всех жрецов, хотя никакого участия в молении не принимал³⁵. По мнению П. Богаевского, *тöро* был жрецом, назначаемым ворожцом для служения как божеству Луду, так и в родовом шалаше³⁶. Г. Е. Верещагин описал обряд переноса золы из старой куалы в новую, в котором участвовали два *тöро*: со стороны отделяющегося (обычно – крестный отец) и со стороны остающихся, которые вместе совершали обряд передачи золы и щепки от крюка, на котором висел котел³⁷. М. Бух также утверж-

³³ Бух М. Вотяки. С. 49.

³⁴ Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. С. 270.

³⁵ Блинов Н. Н. Языческий культ вотяков. С. 35.

³⁶ Богаевский П. М. Очерки религиозных представлений вотяков. С. 129.

³⁷ Верещагин Г. Е. Вотяки Сарапульского уезда. С. 85–88.

дал, что торо пользовался огромным авторитетом во всей деревне, называя его неофициальным старостой, который избирался крестьянами и исполнял должность законного административного лица (тысяцкого), непосредственно подчинявшегося становому приставу – начальнику сельской окружной полиции. Таким образом, М. Бух считал торо административным лицом, правда, осторожно добавлял, что на эту должность, кажется, предпочитают избирать своего языческого священника³⁸; отождествление сельского старосты и торо, возможно, к тому времени произошло уже и в массовом сознании.

Громадное влияние в общине во второй половине XIX в. сохраняли и *туно*. По-видимому, их авторитет в это время еще более укрепился. Вот как они описаны П. Богаевским: “туно (ворожец) является главным носителем древней религии. К ним идут за советом в случае болезни; всякое несчастье, пропажа сообщается туно, который является в этих случаях помощью, определяет причины случившегося. Туно присутствует при переходе в новый дом. Туно дает советы, как поступить в затруднительных ситуациях. Божества сообщают через туно о своих неудовольствиях и жертвах для их умилоствления. Эти же божества через туно сообщают свое желание иметь в качестве жрецов то или иное лицо. Туно предвидит иногда и будущее. Опытный туно может даже вступить в соперничество с божествами”³⁹. Аналогичная характеристика туно дана и Г. Е. Верещагиным⁴⁰. Ворожцы бывали люди как преклонного возраста, так и относительно молодые; в приводимом миссионером И. Стефановым списке ворожцов Унинского прихода значатся лица от 25 до 87 лет⁴¹. В связи с этим довольно

³⁸ Бух М. Вотяки. С. 49.

³⁹ Богаевский П. М. Очерки религиозных представлений вотяков. С. 129.

⁴⁰ Верещагин Г. Е. Остатки язычества у вотяков. С. 45.

⁴¹ Луппов П. Н. Христианство у вотяков в первой половине XIX в. С. 532–533.

странным кажется заявление Г. Верещагина, что “в ворожцы вступают обыкновенно люди бедные обоюго пола и преимущественно в летах пожилых. Встречаются и молодые, но не особенно часто, притом большей частью из идиотов. Если в роли их идиоты, обращаются с ними как с детьми, в случае нужды пускают в ход и приманки, прибегают иногда и к угрозам, впрочем, угрозы угрозами и остаются”⁴². Он же писал, что большинство из них страдали галлюцинациями. Впрочем, выведенные им в собственных произведениях образы ворожцов указанными качествами не обладали, а поведение их свидетельствовало о незаурядном уме и большом жизненном опыте.

В народе уважение туно и вера в него были громадны. Несоблюдение его указаний могло навлечь на людей величайшие беды и несчастья. Насколько была сильна вера в туно и его авторитет подтверждает и быличка, скорее, похожая на анекдот, но имеющая под собой реальные корни, рассказанная М. Елабужским: туно, якобы, сказал одному вотяку, что он разбогатеет только в том случае, если предварительно сожжет свой дом; после долгих и мучительных размышлений тот именно так и поступил⁴³. Авторитет туно поддерживался и тем, что в народе существовало мнение, будто бы волшебную силу они получают от самого божества, в том числе и от самого Кылчин-Инмара⁴⁴.

В отличие от туно, жрецы разделялись на временных и постоянных. Постоянные служили жрецами до смерти, но за службу, кроме угощения, ничего не получали. Только во время обряда “*Выл в’ось*” молодухи дарили им полотенца и рубашки за жертвоприношение о счастье в браке⁴⁵. Временные жрецы избирались

⁴² См.: *Верещагин Г. Е.* Этнографические эскизы.

⁴³ *Елабужский М.* Моления некрещеных вотяков Елабужского уезда. С. 623.

⁴⁴ *Богаевский П. М.* Очерки религиозных представлений вотяков. С. 127.

⁴⁵ *Верещагин Г. Е.* Остатки язычества у вотяков. С. 40.

на одно моление из числа всех взрослых мужчин, чаще всего, по жребью. Для того, чтобы быть избранным, не нужно было обладать какими-либо выдающимися качествами; в Глазовском уезде, по словам Н. Г. Первухина, жрецы выбирались целой деревней, при этом к нему предъявлялись следующие требования: выбираемый должен был знать молитвы, читавшиеся (произносившиеся) прежним жрецом, либо уметь составлять новые; выбираемый должен был принадлежать к “консервативной партии” не только по своим убеждениям, но и по одежде (вероятно, имеется ввиду его приверженность старине, старым обычаям – *Г. Ш.*); предпочтителен был человек с красно-рыжими волосами и с бородой такого же цвета как наиболее любимого богами⁴⁶. Г. Верещагин также писал, что в жрецы избирались по очереди, из людей, обладавших даром слова и способностью к импровизации⁴⁷. В отдельных случаях жрецов избирали туно (ворожцы); обряд, многократно описанный (с той или иной степенью детализации), сводился к одному: туно, входя в экстатическое состояние, выкрикивал имена, носители которых и становились жрецами.

Таким образом, обряд выбора жрецов не требовал избрания лишь самых уважаемых и почитаемых; жрецы, скорее, должны были обладать определенными физическими данными. Тем не менее, они пользовались большим авторитетом. Так, в 40-х гг. XIX вв. миссионер Стефанов предлагал удмуртам по собственной инициативе избирать старост, которые бы следили за тем, чтобы не совершались языческие обряды. Оказалось, что они выбирали на эти должности тех же лиц, которые руководили языческими молениями⁴⁸. Как мы могли заметить, и во второй половине XIX в.

⁴⁶ *Первухин Н. Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз 2. С. 17.

⁴⁷ *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сосновского края. С. 164.

⁴⁸ *Луппов П. Н.* Христианство у вотяков в первой половине XIX в. С. 266.

большой авторитет, как и ранее, имели туно и лица, так или иначе связанные с языческим культом и верованиями.

Профессор Казанского университета И. Смирнов считал, что удмуртская община была расколота: с одной стороны – простые люди, с другой – те, кто принимал решения – *кузёос, узырьёс, толишакъёс*. К последним он причислял тех, кто выделялся личными качествами: умом, жизненным опытом, характером; среди них встречались и бедные⁴⁹. То, что они принимали участие в принятии решений в общине говорит о том, что они имели авторитет и ставит под сомнение тезис о значительном расколе в общине по имущественному признаку.

В конце XIX в. из среды удмуртов стали выделяться лица, которых мы можем причислить к интеллигенции. Однако, их было очень мало: по данным Всероссийской переписи населения 1897 г. работников умственного труда – удмуртов насчитывалось всего 270 человек⁵⁰, причем большая их часть работала в сферах, представители которых не пользовались среди удмуртов никаким авторитетом: в администрации, суде, полиции, богослужении и лишь небольшая часть – в образовании, санитарии и здравоохранении.

Мы уже писали, что к середине XIX у удмуртов сложился хозяйственно-культурный комплекс, который в течение XIX вв. и начала XX в. практически не подвергался изменениям. Основу хозяйства составило земледелие, которое создает в обществе, исключительным занятием которого оно является, определенные психологические черты. При этом сельскохозяйственное производство оставалось традиционным, новшества внедрялись очень медленно, то есть технологическая культура, которая тесно связана с культурой гуманитарной и которой она в конечном итоге определяется, развивалась очень слабо. Соответственно, и гумани-

⁴⁹ Смирнов И. Н. Вотяки. С. 170.

⁵⁰ Шкляева Л. Ф. Из истории интеллигенции Удмуртии периода капитализма. С. 67.

тарная не испытывала серьезных новшеств; каждое последующее поколение несло в себе черты предыдущего. Кроме того, удмурты жили в условиях перманентного политического и социального насилия, что определяло цивилизационно замедленные темпы развития общества, постоянное отставание в социальной и, как следствие, политической культуре. Тем не менее, относительно удмуртского общества второй половины XIX в., нельзя сказать, что оно оставалось недвижимым, находящимися в положении стагнации. Новообразования (формы социальной деятельности, технологии, идеи и т. д.) долгое время пребывали в обществе скрытно, заметно уступая в жизнеспособности устоявшимся структурам. Возникая задолго до того, как они становятся эволюционно востребованными, данные формы длительное время пребывали на периферии системы, но в последствии становились определяющими⁵¹ (подробнее об этом см. в следующем очерке).

В 1775 г. в России объявлена свобода вероисповедания; с этого времени, можно считать, верования удмуртов развивались по своим внутренним законам, без серьезного давления со стороны православия. Хотя христианство не отказалось от прозелитизма, оно, в отличие от предыдущего периода, не использовало насильственные методы. Тем не менее, практически все исследователи второй половины века говорят об укреплении православия в удмуртском обществе. Так, В. Кошурников называл удмуртов набожными, расположенными к духовенству⁵²; И. Смирнов писал, что удмурты восприняли из христианства религиозные идеи высшего порядка (единобожие)⁵³; М. Бух отметил, что хотя языческие жертвы и совершаются, они потеряли торжественный характер и проводятся только в силу традиции, а отдельные деревни вообще

⁵¹ Назаретян А. П. Векторы исторической эволюции. С. 125.

⁵² Кошурников В. С. Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. С. 37.

⁵³ Смирнов И. Н. Вотяки. С. 239.

отказались от жертвоприношений в роще, и священные места пришли в упадок; языческие обряды потеряли свою цель и смысл в сознании народа и сохранились только как бессмысленная суеверная традиция, и языческая вера находится в стадии исчезновения⁵⁴. Можно ли эти сведения оценивать как победу христианства? Скорее всего, данные явления – лишь показатели трансформации язычества, его приспособления к новым условиям существования этноса. Христианство оказалось не в состоянии вытеснить старые верования. Удмурты “православие исповедовали лишь видимым образом, в жизни – такие же язычники, какими были их деды”⁵⁵. Тот же И. Смирнов констатировал, противореча самому себе, что православным божествам удмурты приписали те свойства, которыми обладали их собственные боги: удмурты приносили жертвы перед иконами, жертвенное мясо приносили так же в церковь, устилая им весь церковный помост; при некоторых церквях Вятской губернии устраивались специальные жертвенники, напоминающие куалу⁵⁶.

В качестве примера, иллюстрирующего характер удмуртов в начале XX в., можно привести небольшую, никем практически не замеченную и не цитируемую работу П. М. Богоспасаева, опубликованную в Вятских епархиальных ведомостях, глубокую по своему содержанию. Статья описывает удмуртов одной из деревень Малмыжского уезда, по мнению автора, практически полностью христианизированных, где все, относящееся к язычеству, уже оставлено благодаря усилиям известного просветителя Кузьмы Андреева: “...большая покрытая кругом березами лужайка. Посередине лужайки стоял накрытый белой скатертью стол, а за ним на траве были расставлены котлы с приготовленной кашей и множество разных видов бутылок с кумышкой. В ожидании молебна все

⁵⁴ Бух М. Вотяки. С. 171.

⁵⁵ Богаевский П. М. Очерк быта Сарапульских вотяков. С. 16.

⁵⁶ Смирнов И. Н. Вотяки. С. 240.

расположились рядами; мужчины по одну сторону, женщины по другую, в середине девушки, а впереди ближе к столу стояли дети обоих полов. На всех были лучшие национальные костюмы”⁵⁷. Все это один к одному напоминает языческое моление удмуртов. Новшество здесь только одно: по завершении молебна священник окропил кашу и бутылки с кумышкой, благословил их, после чего присутствующие немедленно приступили к трапезе.

Описание с натуры подтверждает, что язычество не только сохранилось, но и укрепилось, причем укрепилось авторитетом священников, а в целом – православия. О победе последнего не может быть и речи, так как характер общения с Богом ничуть не изменился: по-прежнему это был диалог об “обмене” благами и никаких, даже намеков, на спасение души – основного содержания монотеистических религий. Хотя, несомненно, удмурты были знакомы с христианскими догматами о загробном существовании, однако они не восприняли ни в какой мере понятий о душе и ее “спасении”: они не причащались, не соблюдали постов, не исповедовались и вообще не совершали ничего, что говорило бы о принятии ими идеи о загробном воздаянии. Неприятие подобных идей было напрямую связано и с межнациональными отношениями. Характерно в этом отношении высказывание одного удмурта, приведенное М. Елабужским: “А пустят ли нас русские в рай-то?”⁵⁸ Язычество и православие оставались несовместимыми; скорее, можно говорить о приспособлении местного православия, его обрядовой сферы к язычеству, его серьезных уступках.

В отличие от общественных молений, более серьезные перемены происходили в семейной обрядности (в области отправления культа). Правда, они не были заметны, однако по глубине и значимости изменений существенно повлияли на психологию этноса, – вернее, отразили в себе ее изменения. Связаны они в

⁵⁷ *Богоспасаев Н.* На Пасхе у вотяков. С. 209.

⁵⁸ *Богаевский П. М.* Очерки религиозных представлений вотяков. С. 101.

значительной степени с изменением статуса женщины в обществе. Здесь необходимо отметить, что половая мораль в моногамном браке всегда содержала нормативы, отличные для мужчин и для женщин; они позволяли мужчинам в этом отношении значительно больше, чем женщинам. Однако, несмотря на многовековое существование моногамного брака, нормы половой морали у удмуртов дифференцировались не в горизонтальном аспекте (мужчины – женщины), а вертикальном (холостые – семейные). Это и другие обстоятельства позволили, как уже упоминалось, сделать М. Косвену заключение о неразвитости патриархальных отношений в удмуртском обществе. Как это проявлялось в имущественном отношении, мы уже писали.

Не менее интересны были отношения полов и в культовой практике. Даже в конце XIX в. женщины в этой сфере имели большое значение: они вместе с мужьями исполняли жреческие обязанности; назначение жреца семейной куалы также происходило при их непременном участии⁵⁹. Обряд совершался путем передачи колец новым жрецам, при этом произносилась словесная формула: “Теперь ваша очередь быть счастливыми детьми, скотиною, хлебом”⁶⁰; данная фраза еще раз подтверждает, что главнейшей сущностью Воршуда являлось счастье в обладании имуществом.

Положение женщины иллюстрирует и ее роль в культе Воршуда. Так, в Сарапульском уезде на моление в родовую куалу приносились два хлеба: от мужчин и от женщин; в Осинском уезде Пермской губернии в куале помещалось два воршудных короба – перед одним молились мужчины, перед другим – женщины⁶¹. Тем не менее, высокое положение женщины в обществе сохранялось, скорее, по традиции – реальной, значимой основы для этого уже практически не существовало. Главенство в семье постепенно к

⁵⁹ *Елабужский М.* Крепость вотского хозяйства. С. 112.

⁶⁰ *Богоевский П. М.* Мултанское “моление” вотяков в свете этнографических данных. С. 37.

⁶¹ *Косвен М. О.* Распад родового строя у удмуртов. С. 27.

концу XIX в. перешло к мужчинам, они стали первенствовать и в культовой деятельности. При этом, учитывая традиционно уважаемое положение женщин, мужчины не нашли ничего лучшего для обозначения своего главенства как пойти по “женскому” пути: они создали собственные воршуды. В Глазовском уезде Н. Г. Первухин записал молитву на празднике “Гуждор”: в ней сначала перечисляются мужские воршуды – *Петыр шудэ-воре, Гондыр шудэ-воре, Керень шудэ-воре, Тёпан шудэ-воре, Тёмо шудэ-воре*, затем женские – *Пурга шудэ-воре, Бигра шудэ-воре, Ворця шудэ-воре, Какся шудэ-воре*. Правда, Н. Первухин добавил, что такие формулы используются только в трех волостях Глазовского уезда, в остальных при перечислении мужского родства прибавляли приставку “*аи*” (отец), женского – “*мумы*” (мать)⁶². Нетрудно заметить, что так называемые мужские воршудные наименования не что иное как патронимии, совокупность потомков одного родоначальника, чье имя носит все потомство. Именно широкое распространение в конце XIX и начале XX вв. подобных объединений у удмуртов и их большое значение в обществе побудили М. Косвена посвятить данному явлению монографию⁶³. Он полагал, что патронимии были структурными подразделениями Воршудов (родов): “каждый род имеет свои особые патронимии”⁶⁴. Едва ли это так. Скорее, здесь наблюдается переход от материнского родства к отцовскому. Подобное соотношение патронимий и Воршудов, если оно и наблюдалось, было чисто формальным, свойственным определенному этапу развития общества; значение данных терминов (и явлений, ими отражаемых) совершенно разное. На рубеже веков преимущество имели уже патронимические объединения, воршудные союзы, хотя и сохранились, но только в культовой сфере и в силу традиции. Г. Верещагин писал, что “Воршуд еще недавно занимал первое место, ныне (начало XX в. – Г. Ш.) он как не древнего

⁶² Первухин Н. Г. Эскизы преданий и быта инородцев. С. 91.

⁶³ См.: Косвен М. О. Семейная община и патронимия.

⁶⁴ Косвен М. О. Распад родового строя у удмуртов. С. 17.

происхождения местами почитается уже слабо, так что и шалаша в честь его, не имеют”⁶⁵.

Укрепление патрилинейного родства естественным путем сопровождалось и усилением культа предков. Г. Верещагин даже писал, что некоторые из предков возведены в ранг божества⁶⁶. По представлениям удмуртов, умершие жили на том свете так же и в той же обстановке, что и при жизни; изредка, в определенное время они посещали этот мир для того, чтобы помочь здравствующим родственникам или наоборот – навредить им, если те не с должным почтением относятся к ним. Покойники могли наказывать за неисполнение обещаний (в том числе и данных ими самими), за отказ от исполнения традиционных ритуалов и обрядов и т. д. Осуществлялось это насыланием болезней и других несчастий. Поэтому на здравствующих лежала ответственность не только за себя, но и за прошлые поколения. Эта обязанность исполнялась неукоснительно, без попыток отлынить от нее. Очень показательен в этом отношении очерк Г. Верещагина “Вуж мыж”⁶⁷.

У удмуртов не сложились представления о географическом положении потустороннего мира; покойники всегда здесь, рядом, они регулярно приходят и уходят; их необходимо при этом угощать. Место расположения покойников где-то на севере, как считают фольклористы, мы считаем ошибочным. Если даже и предположить, что мертвые уходят на север, то отнюдь не в потусторонний мир, а возвращаются на родину вниз по течению реки; территория удмуртов, как известно, осваивалась путем постепенного продвижения на юг вверх по рекам; река объединяла старую и новую родину, прошлое и настоящее, живых и мертвых.

Представление о спасении души, как уже указывалось, у удмуртов не сформировалось, поэтому заботы о предках заключались лишь в обеспечении их материальных “нужд”. Хотя к концу XIX в. под

⁶⁵ *Верещагин Г. Е.* Вуж мыж. С. 205.

⁶⁶ *Верещагин Г. Е.* Вотские боги. С. 209.

⁶⁷ См.: *Верещагин Г. Е.* Вуж мыж.

влиянием христианства уже начали складываться спиритуализированные представления об умерших (суетверная боязнь трупа уступала место страху перед духом умершего), однако доминировали архаические представления, наделявшие мертвое тело сверхъестественными свойствами. Этому много примеров в удмуртском фольклоре.

Согласно точке зрения С. А. Токарева, погребальные обряды вообще не связаны с понятиями о душе, а являются проявлением социальных различий⁶⁸. Эта мысль не замечена почему-то в отечественной этнографии, хотя высказана более десятка лет назад.

В истории России следование ценностям западной цивилизации, общественному устройству европейских стран стали одним из важных факторов исторического развития. Западные модели, ложась на неподготовленную российскую почву, а порой вообще не воспринимаемые ею в силу особого менталитета российского общества, не только не способствовали развитию России, но порой и препятствовали этому, обрекая Россию на вечно догоняющую, но никогда не могущую достигнуть того уровня, с кого списывались внедряемые стандарты. Удмурты, хотя и составляли органичную часть Российского государства, никогда не стремились следовать русским стандартам ни в социальной, ни в политической, ни даже в хозяйственной сфере. А те лица, которые стремились жить “по-русски”, отвергались обществом. Вместе с тем, коллективный (общинный и семейный) характер общения с миром мертвых (также как и с Богом) формировали в национальном характере конформизм, жестко, без альтернатив связывавший новые поколения с образом жизни прошлых поколений и препятствовавший возникновению чувства личной ответственности и усилению чувства самосознания и индивидуальности.

Постоянное “общение” с покойниками, “забота” о них, сформировали одну из главных черт удмуртского менталитета – так называемое “вертикальное” родство. Постоянная ссылка на их авто-

⁶⁸ Токарев С. А. Ранние формы религии. С. 182.

ритет во многих вопросах общественной и семейной жизни, следование принципу “жить надо так, как жили наши предки”, стало основополагающим, принципом мировоззрения. Эта черта сыграла чрезвычайно важную роль в жизнедеятельности этноса, в выборе исторического пути.

Кроме того, у удмуртов отсутствовала писаная история. Поэтому осмысление исторических событий, акты, могущие изменить последствия исторических фактов либо устранить из современной жизни негативные последствия исторического прошлого, демонстрация причастности к тому или иному историческому событию осуществлялись через взаимоотношения с “предками”, “стариками”. В качестве примера можно привести неучастие удмуртов в некоторых крестных ходах, установление моления по поводу убийства представителя рода Калмезов (см. очерк 2), суеверная защита от душ, якобы, убитых в битве марийцев (*Пор бӧрдон уй*), отмечавшееся в некоторых селениях Малмыжского уезда и др.

Роль предков была велика и в другом отношении. Практически все исследователи удмуртов второй половины XIX в. отмечали мир и согласие между ними как в обществе в целом, так и в семье. Вместе с тем, отсутствие конфликтов означает застой, стагнацию в развитии общества. По мнению С. В. Лурье, конфликты необходимы для достижения связей внутри системы, конфликт не всегда дисфункционален, процесс самоструктурирования этноса происходит через внутриэтнический конфликт⁶⁹. Поскольку общественная жизнь постоянно усложнялась, новое таило в себе опасность (а старое в достаточной мере еще обеспечивало жизнедеятельность), что влекло за собой рост негативного, возрастала и необходимость обращения к предкам. Поскольку отношения с предками были не всегда “безоблачными”, то можно считать, что общество находилось

⁶⁹ Лурье С. В. Метаморфозы традиционного сознания (опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применение к анализу исторического и этнографического материала). С. 35.

в состоянии перманентного разрешения конфликтов в сфере “живые – мертвые”.

Усиливалась конфликтность и в отношениях с внешними к этносу явлениями (например, межэтническая напряженность), которую нельзя было разрешить лишь обращением к авторитету “стариков”. В ответ на изменение внешних культурных и политических условий изменялся образ жизни, менялась и психология народа, его установки и ценности, что являлось результатом самоструктурирования этноса⁷⁰. Однако действия по самоструктурированию были направлены не столько на нейтрализацию внешних сил, сколько на приспособление к ним, удмурты выбрали пассивную форму адаптации к изменившимся условиям: большая часть членов этноса в целях защиты стала игнорировать изменения, как бы не замечая их, отстраняясь от них, как будто все оставалось по-прежнему. Удмурты замкнулись в себе, в общине, в родственной группе. Д. Островский писал, что они крайне замкнуты и недоверчивы, что “нигде отдельная личность не является в такой степени замкнутой в роде, как у вотяков”⁷¹. В критических ситуациях среди удмуртов царило полное согласие и единодушие, удмурты не выдавали односельца ни под каким предлогом⁷². Об этом писал и М. Бух, добавляя что в результате подобной замкнутости они хорошо сохраняли свои национальные черты⁷³. Однако подобный конформизм сформировал у удмуртов такие качества, как несамостоятельность, отсутствие инициативы, так как общинник не имел потребности проявлять индивидуальность, выгодно было делать и быть “как все”. Поскольку в общине отсутствовала внутригрупповая активность, то и не было напряженности в межличностных отношениях.

⁷⁰ Лурье С. В. *Метаморфозы традиционного сознания (опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применение к анализу исторического и этнографического материала)*. С. 34.

⁷¹ *Островский Д. Н.* Вотяки Казанской губернии. С. 26.

⁷² *Островский Д. Н.* Указ. соч. С. 34.

⁷³ *Бух М.* Вотяки. С. 26.

На этой основе развивалась система взаимопомощи в общине, которая являлась одним из институтов, гарантировавших нормальное функционирование мелких индивидуальных хозяйств⁷⁴. И не только. Община, особенно удмуртская, должна была создать единоклубные и взаимопомощь, отсутствие которой привело бы ее к гибели.

Основная задача этноса – выживание, обеспечение жизнедеятельности. Следовательно, все функции ее направлены на создание условий, при которых этнос сохраняет сам себя; включаются защитные механизмы в случае опасности. Этнос способен распознавать угрозы для своего существования, маркировать их, выделять наиболее значимые и включать соответствующие механизмы для их нейтрализации⁷⁵. В этом плане большую роль сыграл общинный орган самоуправления “кенеш”. Российское законодательство не регламентировало его деятельность, поэтому “создавалась как бы подпольная общественная жизнь вотяков, слегка с внешней стороны прикрытая законом”⁷⁶; обеспечивалась достаточная свобода действий “кенеша” и эта свобода действительно использовалась им в максимально возможных рамках. Это определяло цивилизационно замедленные темпы развития удмуртского общества; удмурты во второй половине XIX в. оставались социально недвижимой массой с едва заметными переменами в социальной и политической сферах по сравнению с русскими, где изменения происходили более динамично. То, что разные этносы России развивались неодинаковыми темпами, по-видимому, уже не надо никому доказывать; в исторической науке появился даже термин “Россия разных скоростей”, правда, еще не устоявшийся.

⁷⁴ Никитина Г. А. Сущность крестьянской взаимопомощи и ее значение в жизни удмуртских крестьян (конец XIX – начало XX вв.). С. 47.

⁷⁵ Лурье С. В. Метаморфозы традиционного сознания (опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применение к анализу исторического и этнографического материала). С. 50.

⁷⁶ См.: Налимов В. П. Отчет этнографической экспедиции за 1925 г.

Принадлежность этносов России к разным цивилизационным уровням, обусловила резкое обострение межнациональных отношений⁷⁷. У каждого народа существуют особые нормы поведения в случае нарушения нормального характера отношений. Вместе с тем, в условиях, когда речь идет об этносах различной цивилизационной принадлежности, противостояние закрывает путь к решению конфликта, превращает его в хронический; каждая сторона, участвующая в конфликте, остается сама собой, а если противостояние продолжается длительное время и основополагающие ценности при этом постоянны, то конфликт между этносами становится практически неразрешимым⁷⁸. К примеру, удмурты во второй половине XIX в. избегали влияния русских; даже там, где они селились в удмуртских деревнях, дома их стояли отдельно, иногда на расстоянии в полверсты⁷⁹.

Цивилизационный уровень удмуртов во второй половине и конце XIX в., отличный от уровня русского населения, сформировал у них своеобразные формы сопротивления: удмурты не предпринимали практически никаких мер для нейтрализации экономического давления, например, против так называемой “безудержной” экономической эксплуатации, так как это серьезно не угрожало существованию этноса, но предпринимали кардинальные меры ради сохранения свободы, веры и самосознания, так как моральные, внеэкономические меры несут в себе наибольшую угрозу для существования этноса⁸⁰.

Но все же, и экономическое угнетение провоцировало некоторое сопротивление: жалобы, судебные иски об отмене тех или иных поборов и налогов, утайку дворов и лиц мужского пола, уход на новые земли и т. д. Легко заметить, что все эти формы можно объединить одним термином: неуплата/утайка налогов. Однако все это –

⁷⁷ См.: Шкляев Г. К. Межэтнические отношения в Удмуртии.

⁷⁸ Шемякин Я. Г. Этнические конфликты: цивилизационный ракурс. С. 58.

⁷⁹ Бух М. Вотяки. С. 6.

⁸⁰ См.: Лурье С. В. Метаморфозы традиционного Лурье сознания (опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применение к анализу исторического и этнографического материала). С. 50–52.

естественное проявление народной (крестьянской) психологии; такие действия предпринимались всегда и везде (в том числе, и в современных условиях). Ничего необычного в этих актах нет, это естественное проявление человеческих желаний – обмануть государство, отдать меньше – деяния на грани легитимного, легального и противозаконного. Это нельзя даже обозначить термином “борьба” – это перманентный процесс, происходящий в течение всей истории, начиная с возникновения государств, и едва ли можно в таких актах обнаружить какие-либо яркие национальные (этнические) особенности; если они и есть, то обусловлены лишь особенностями налоговой политики того или иного государства. Удмурты крайне редко протестовали путем открытых выступлений против экономической политики государства и местных властей.

Молчаливая покорность и терпимость проявлялись не всегда, особенно, если дело касалось веры⁸¹. Еще в XVIII в. борьба против насильственной христианизации выражалась в форме возврата к прежней религии (с надругательством над православными святынями), обрядам и обычаям, а также открытых, порой вооруженных выступлений. Однако здесь присутствовала только антихристианская направленность, никаких скрытых под религиозной оболочкой протестов против социально-экономического гнета не было.

Во второй половине XIX в. защита веры осуществлялась недопущением посторонних лиц на моления (исключение составляли лишь те, кто пользовался особым уважением). Удмурты, как правило, избегали даже разговоров с чужими о верованиях, обрядах и обычаях. Несмотря на то, что во второй половине XIX в. установился относительный паритет между язычеством и христианством, неприятие православия со стороны удмуртов усилилось. Это связано с тем, что большинство удмуртов соблюдали религиозные каноны язычества, которые руководили людьми во всей их жизни. Среди русского населения – наоборот – религиозная нравственность

⁸¹ *Никитина Г. А.* Сельская община бускель в пореформенный период (1861–1900 гг.). С. 35.

в конце XIX в. была намного ниже, чем в начале века. С. В. Лурье объясняет это тем, что священники стали соглядатаями государства, доносили на инакомыслящих⁸². Данное качество окружающего русского населения не могли не заметить удмурты. Отношение к православию становилось хуже, возросла роль защитных механизмов в психологии этноса – в основе целостности этноса лежат связи, цементирующие коллектив, а не бытовые предметы, оружие или продукты, которые не влияют на психику⁸³.

Однако предмет предмету или продукт продукту рознь. Одним из немногих предметов материальной культуры, оказывавшем существенное влияние на укрепление этнической сплоченности, была *кумышка* – алкогольный напиток домашнего приготовления. В XIX в. право ее изготовления принадлежало только удмуртам, которое связывалось с правом исповедовать язычество; в народе считалось, что запрет кумышки убьет удмуртскую Веру. Предоставление этого права удмуртам есть уступка властей и церкви. Министр финансов царского правительства И. Вышнеградский писал, что изготовление кумышки, ее стойкое сохранение в удмуртском народе связано только с тем, что прекращению ее изготовления сопротивляются женщины, у которых это право связано с представлением об их гордости как мастерицах своего дела⁸⁴. Он, конечно, прав, но лишь отчасти. Женщины действительно сопротивлялись, они гордились кумышкой, однако, ее изготовление отнюдь не связано только с представлениями и желаниями удмуртских женщин, причины здесь гораздо глубже; тем более, что кумышку готовили и мужчины (правда, ее не использовали на молениях). Употребление кумышки усиливало чувство принадлежности к коллективу;

⁸² См.: Лурье С. В. *Метаморфозы традиционного сознания (опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применение к анализу исторического и этнографического материала)*. С. 193.

⁸³ Гумилев Л. Н. *Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации*. С. 521.

⁸⁴ См.: *Вышнеградский И.* Записка Министерства финансов в Государственный совет.

огромную роль в этом играли праздники, моления, поминки. Не случайно исследователи отмечали приверженность удмуртов к угощениям, активатором этих угощений являлась кумышка.

В защите своего права на изготовление традиционного напитка удмурты не останавливались и перед применением силовых методов. Так, в 1861 г. жители д. Чебершур, вооружившись “рычагами” не пустили в деревню акцизных надзирателей⁸⁵. Даже после запрета изготовления кумышки в 1892 г., несмотря на жесткие методы по пресечению ее приготовления (власти уничтожали не только инвентарь, который мог бы быть для этого использован, но и строения, в которых она приготавливалась)⁸⁶, объемы производства этого продукта едва ли сократились.

В поддержании этнических традиций были заинтересованы не какие-то отдельные лица или группы, а в целом этнос. При этом “ответственные” за трансмиссию национальной культуры апеллировали к моральным нормам, завещанным предками. Однако в конце XIX в. появляются лица, не заинтересованные в соблюдении этих норм, сознательно выходявшие из традиционной системы ради богатства, карьеры и т. д. Они встали над психологическим полем (общепризнанные идеи и ценности) и действовали вопреки ее давлению: нигилистически относились к традиционной культуре, переходили на иноэтнические ценности. Индивид “присваивал” себе другую национальность; отказывался от этнической символики: одежды, ритуалов, образцов поведения; но, по-видимому, происходила лишь манипуляция этнической принадлежностью ради самоутверждения, так как игнорируя ценности своей культуры, он не воспринимал иноэтнические. Положение таких людей “среди русского народа напоминает положение “незаконнорожденных” среди “законнорожденных”: те и эти чувствуют и еще долго будут чувствовать на себе презренно-хо-

⁸⁵ См.: Заключение Вятской палаты государственных имуществ от 12 октября 1861 г. за № 3350.

⁸⁶ Там же. Л. 200.

лодные взгляды настоящих людей”⁸⁷. В отношениях между людьми появляются моменты напряженности, при этом в разные исторические периоды из такого положения выходили по разному: в XVIII в. еще использовалось физическое принуждение к отщепенцам, во второй половине XIX в. действовали в большей степени иные средства отлучения от психического “мы”: насмешки, осуждение, отказ от контактов. Основная масса удмуртов придерживалась традиционных ценностей и даже богатые общинники “прикрывались личиною бедности”⁸⁸.

Литература

Блинов Н. Н. Языческий культ вотяков. Вятка, 1898.

Богаевский П. М. Мултанское “моление” вотяков в свете этнографических данных. М., 1896.

Богаевский П. М. Очерк быта Сарапульских вотяков. М., 1888.

Богаевский П. М. Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. 4. № 1.

Богоспасаев Н. На Пасхе у вотяков // Вятские епархиальные ведомости. 1909. № 9.

Бух М. Вотяки. Этнологические очерки. Хельсингфорс, 1882. Перевод Н. Маркина.

Верещагин Г. Е. Вотские боги. Собр. соч. Т. 3. Кн. 2. Вып. 1. Ижевск, 1999.

Верещагин Г. Е. Вотяки Сарапульского уезда. Собр. соч. Т. 2. Ижевск, 1996.

Верещагин Г. Е. Вотяки Сосновского края. Собр. соч. Т. 1. Ижевск, 1995.

Верещагин Г. Е. Вуж мыж. Собр. соч. Т. 3. Кн. 2. Вып. 1. Ижевск, 1999.

Верещагин Г. Е. Об охоте у вотяков Вотской области. Собр. соч. Т. 1. Ижевск, 1995.

Верещагин Г. Е. Общинное землевладение у вотяков Сарапульского уезда. Собр. соч. Ижевск, 1998. Т. 3. Кн. 1.

⁸⁷ *Григорьев Д.* Положение обруселых инородцев. С. 65.

⁸⁸ *Верещагин Г. Е.* Общинное землевладение у вотяков Сарапульского уезда. С. 82.

- Верещагин Г. Е.* Остатки язычества у вотяков // Собр. соч. Т. 3. Кн. 1. Ижевск, 1998.
- Верещагин Г. Е.* Пчеловодство у вотяков // Собр. соч. Т. 3. Кн. 2. Вып. 1. Ижевск, 1999.
- Верещагин Г. Е.* Этнографические эскизы // Рукописный фонд УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2Н, д. 455.
- Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.
- Волкова Л. А.* Земледельческие орудия удмуртов в XIX – начале XX в. // Хозяйство и материальная культура удмуртов в XIX–XX вв. Ижевск, 1991.
- Волкова Л. А.* Народная агрономия удмуртов в XIX – начале XX в. // Хозяйство и материальная культура удмуртов в XIX – XX вв. Ижевск, 1991.
- Вышнеградский И.* Записка Министерства финансов в Государственный совет // Архив УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2Н, д. 8.
- Григорьев Д.* Положение обруселых инородцев // Вятские епархиальные ведомости. 1907. № 3.
- Громыко М. М.* Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций // Советская этнография. 1984. № 5.
- Гумилев Л. Н.* Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. М., 1993.
- Дастов В. В.* Представление о нормах половой морали в общественном сознании Древней Руси XI–XIII вв. // Вестник УдГУ. 1999. № 7.
- Елабужский М.* Крепость вотского хозяйства // Вятские епархиальные ведомости. 1903. № 3.
- Елабужский М.* Моления некрещеных вотяков Елабужского уезда // Вятские епархиальные ведомости. 1895. № 15.
- Заключение Вятской палаты государственных имуществ от 12 октября 1861 г. за № 3350 // Архив УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2Н, д. 8.
- Косвен М. О.* Распад родового строя у удмуртов // На удмуртские темы. М., 1931.
- Косвен М. О.* Семейная община и патронимия. М., 1963.
- Кошурников В. С.* Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. Казань, 1880.
- Куликов К. И.* Церковные книги как источник по изучению брачно-го поведения удмуртов // Традиционное поведение и общение удмуртов. Ижевск, 1992.

Лигенко Н. П. Крестьянская промышленность удмуртов во второй половине XIX в. // *Хозяйство и материальная культура удмуртов в XIX–XX вв.* Ижевск, 1991.

Луннов П. Н. Вотяки // *Урал и Приуралье.* СПб, 1914. Т. 5.

Луннов П. Н. Христианство у вотяков в первой половине XIX в. Вятка, 1911.

Лурье С. В. Метаморфозы традиционного сознания (опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применение к анализу исторического и этнографического материала). СПб, 1994.

Маркова Л. В. Обсуждение статьи М. М. Громыко // *Советская этнография.* 1984. № 6.

Мункачи Б. Среди удмуртов // *Памятники Отечества.* 1995. № 1–2.

Назаретян А. П. Векторы исторической эволюции // *Общественные науки и современность.* 1999. № 2.

Налимов В. П. Отчет этнографической экспедиции за 1925 г. // *Рукописный фонд УИИЯЛ УрО РАН.* Оп. 2Н, д. 420.

Никитина Г. А. Сущность крестьянской взаимопомощи и ее значение в жизни удмуртских крестьян (конец XIX – начало XX вв.) // *Хозяйство и материальная культура удмуртов XIX–XX вв.* Ижевск, 1991.

Никитина Г. А. Пчеловодство у удмуртов в конце XIX – начале XX в. // *Хозяйство и материальная культура удмуртов в XIX–XX вв.* Ижевск, 1991.

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

Никитина Г. А. Система земледелия удмуртских крестьян в пореформенный период (60–90 гг. XIX в.) // *Проблемы аграрной истории Удмуртии.* Ижевск, 1988.

Островский Д. Н. Вотяки Казанской губернии // *Труды Общества естествоиспытателей при Казанском университете.* 1874. Т. 4. № 1.

Первухин Н. Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1888. Эскиз 2.

Первухин Н. Г. Эскизы преданий и быта инородцев. Эскиз 3. // *Календарь Вятской губернии на 1884 г.*

Рыбаков Б. А. Макрокосм в микрокосме народного искусства // *Декоративное искусство СССР.* 1975. № 1.

Смирнов И. Н. Вотяки. Казань, 1890.

Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990.

Шемякин Я. Г. Этнические конфликты: цивилизационный ракурс // Общественные науки и современность. 1998. № 4.

Шкляев Г. К. Межэтнические отношения в Удмуртии. Опыт историко-психологического анализа. Ижевск, 1998.

Шкляева Л. Ф. Из истории интеллигенции Удмуртии периода капитализма // Удмуртия: Новые исследования. Ижевск, 1991.

Очерк 6. Изменения в этнической психологии удмуртов в советское время

В 20-е гг. XX в. происходит процесс радикальной смены типа собственности и механизма хозяйствования, в определенной степени – оснований культуры (хотя в целом она базировалась еще на традиционной основе). В такие периоды в обществе формируются и взаимодействуют две противоположные тенденции: конструктивная и деструктивная. Оценивая эти два направления исторического процесса, ученые-историки (нельзя сказать, что подавляющее большинство) меняют полюса оценок на противоположные. Так, коллективизация начала 30-х гг. XX в., рассматриваемая как величайшее достижение советского строя, в 90-е гг. сменилась на противоположную – геноцид крестьянства. Описание ее происходит только в мрачных тонах и выдается все это как возвращение объективности в историческую науку. Правда, периоду огульного охаивания исторического прошлого (советского), кажется, приходит на смену новое мышление, наступает время трезвого и серьезного анализа советского прошлого. Так, например, С. Павлюченков утверждает (и его мнение находит поддержку среди российских историков), что проблемы социалистической перестройки и подъема сельского хозяйства в 30-е гг. не было; была проблема эффективной эксплуатации имеющегося потенциала деревни и слома крестьянского сопротивления, для модернизации экономики накануне Второй мировой войны; сталинский режим в этом плане успешно выполнил свою миссию¹. Аналогичной точки зрения придерживается видный историк С. Г. Кара-Мурза².

¹ Павлюченков С. Отвлекаясь от идеологических и моральных императивов. С. 91, 99.

² Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация. С. 529.

Послереволюционное время характеризуется принципиальной сменой адаптивных механизмов общества по отношению к внешней среде. Община удмуртов, как кажется на первый взгляд, располагала для этого серьезными возможностями: так, она взяла на себя функции, совершенно не свойственные ей до революции, и успешно с ними справлялась; более того, она в определенной степени подчинила себе слабые еще советские властные структуры на местах (сельсоветы). Однако могла ли община справиться с тем грузом, который она на себя взяла в условиях все усложняющейся социально-политической жизни, необходимости усиления внешних связей? Ответ может быть однозначным: не могла. Следовательно, она должна была в корне измениться или вообще уйти с исторической сцены. Второй вариант был, наверное, более предпочтителен и исторически обусловлен.

В переломные моменты истории отношение к новому приобретает порой неадекватное выражение: с одной стороны – в людях усиливается стремление обезличиться, отказаться от лидерства, появляется социальная вялость и апатия – своеобразный “социальный мазохизм” (по терминологии С. Ф. Васильева и В. Л. Шибанова), с другой – появляется сознание внутреннего превосходства над окружающим миром, зачастую приводящее к гипертрофированному самолюбию. Объединение мазохистского и наполеоновского в одном субъекте приводит к дестабилизации его психики и, как правило, к дезориентации в выборе критериев поведения³. Сказанное с еще большим основанием можно отнести к этносу как целостности.

С первых лет советской власти существенно изменилась производственная жизнь людей (хотя сами виды производства и методы ведения хозяйства остались практически те же); в обществе появились новые социальные слои и группы, причем ценностные ориентации их были различны; изменилась демографическая ситуация –

³ *Васильев С. Ф., Шибанов В. Л.* Под тенью Зеркала. С.137.

росла численность горожан в результате миграционных процессов. Если до революции национальный характер удмуртов практически определялся лишь крестьянством (говоря о менталитете удмуртов подразумевалось только крестьянство, так как оно практически составляло все удмуртское население), то в советское время (особенно в послевоенные годы) говорить о некоем едином для всего этноса национальном характере уже нельзя; рабочий класс, интеллигенция обладали уже собственным менталитетом, хотя не исключено, что общее ядро национального характера сумело сохраниться.

Именно на период 20-х, 30-х гг. XX в. в силу его чрезвычайной значимости для формирования (или проявления) национальных черт характера мы и уделим внимание в данном очерке.

Практически единственным и наиболее важным занятием удмуртов продолжало оставаться земледелие. Промыслы, как и в предыдущий период, оставались в Удмуртии преимущественно занятием русского населения, причем в местах, наиболее лесистых⁴. Другое традиционное занятие удмуртов – пчеловодство – в советский период неуклонно сокращалось: к 1928 г. на территории Удмуртии насчитывалось всего 4,3 % хозяйств, имевших пчел (в них было 65,8 тыс. ульев)⁵. Однако к концу 30-х гг. положение несколько поправилось: в 1939 г. в колхозах Удмуртии насчитывалось 71,6 тыс. пчелосемей и примерно такое же количество – в индивидуальном пользовании колхозников⁶.

Вероятно, с падением производства, нехваткой продуктов сельского хозяйства в обеспечении семей возросла роль охоты. Так, план заготовки пушнины, определенный на 1927 г. в 100 тыс. беличьих единиц (принятая в то время единица измерения количества пушнины)

⁴ *Мощенников А.* Предварительные итоги Всесоюзной переписи 1926 г. по Вотской автономной области. С. 80.

⁵ *Никитина Г. А.* Пчеловодство у удмуртов в конце XIX – начале XX века. С. 97.

⁶ Советская Удмуртия. С. 133.

уже в первом полугодии был значительно перевыполнен⁷ (в источнике учитывалась только пушнина, заготовленная государственными организациями, без учета реализованной на рынке). К сожалению, по другим годам статистическими данными мы не располагаем.

Несмотря на послевоенную разруху и голод, к 1926 г. хозяйство Удмуртии практически полностью восстановилось. Причем по степени зажиточности (по долям “богатых” и “бедных”) оно пришло практически к тому же состоянию (см. наши подсчеты по сведениям Г. Е. Верещагина по д. Ляльшур), что и до революции: середняки составили 51 %, бедняки – 18,5 %, зажиточные – 1,3 %. Кроме трех основных групп, выделялись еще смежные, переходные слои, при этом возможность увеличения доли середняков рассматривалась как вполне вероятная⁸. Как видим, ни война, ни разруха не нарушили этого соотношения. На наш взгляд, здесь действовали не только экономические причины, но и свойства национального характера. Несмотря на репрессии против “богатых”, обществу удалось отстоять сложившуюся и приемлемую для всех ситуацию – положение, которое по мнению общества, наиболее соответствовало выживанию и сохранению популяции. Удмурты пытались защитить, насколько это было возможно, хозяйственных лидеров, способных, энергичных представителей своего этноса⁹; в конечном итоге от них зависела и их судьба и благосостояние.

При этом сохранялись и общинные отношения. Хотя община для удмуртов и была естественным продолжением/развитием предыдущих форм общественного устройства, она принята ими лишь в силу сложившихся исторических обстоятельств; община не соответствовала их менталитету, но была использована с максимальной отдачей для обеспечения функционирования этноса. Община ото-

⁷ *Савостьянов И.* Конъюнктурный обзор народного хозяйства ВАО за первое полугодие 1926–1927 года. С. 125.

⁸ *Никитина Г. А.* Удмуртская община в советский период. С. 78.

⁹ *Никитина Г. А.* Указ. соч. С. 69.

бражала в себе формы коллективного поведения, но не была формой коллективного мышления; наоборот – не соответствовала ей, но была адаптирована к тогдашней реальности. Общинные нормы поведения воспринимались населением лишь до тех пределов, которые были выгодны и приемлемы общинникам, в противном случае отношение к ним выражалось формулой “Мир волна – хуже ...на”¹⁰, но, тем не менее, нормы эти неукоснительно соблюдались.

Удмуртская поземельная община в определенной мере сковывала инициативу, препятствовала улучшению сельскохозяйственного производства, поэтому с возникновением условий для ее разрушения, она должна была распасться. Тем более, что история ее существования имела довольно краткий исторический период. К тому же, удмурты по своему менталитету индивидуалисты (это, конечно, остаток охотничьего прошлого), хотя литература о них пестрит замечаниями об их замечательном коллективизме. Но это вынужденное состояние, связанное с необходимостью выживания. Кажущийся коллективизм связан с тем, что в общине (поселении) большинство жителей были родственниками. Это подметили и некоторые исследователи дореволюционного быта: родственные коллективы имели отдельные культовые места и строения, им выделяли землю в одном месте – по соседству, чтобы они могли помогать друг другу.

Можно заключить, что община была приемлема в экономической, социальной, политической, культовой сферах, но не в психологическом плане. Поэтому она была воспринимается лишь постольку, поскольку способствовала осуществлению этих нужд, но довлела/унижала национальную психологию; община выработала своеобразные формы культуры поведения, направленные на разрешение этого противоречия. Хотя удмуртская община активно функционировала, проявляя приверженность общинным порядкам и традициям¹¹, однако такой стиль жизни по-прежнему был вынужденным.

¹⁰ *Верещагин Г. Е.* Общинное землевладение у вотяков Сарапульского уезда. С. 106.

¹¹ *Никитина Г. А.* Удмуртская община в советский период. С. 5.

В свете вышеизложенного требует рассмотрения и осмысления роль так называемого органа общинного самоуправления – *кенеш* (здесь мы не ставим целью подробный анализ его деятельности, просто задаемся вопросом, был ли это орган самоуправления). Руководство общиной, хотя и осуществлялось выборными лицами (старосты, десятники и т. д.), но это были должности, определяемые Российским законодательством, а не должностями самоуправления. Неслучайно на эти должности было очень мало желающих, уже в конце XIX в. наметилась тенденция исполнять их по очереди. Обладание властью для нормального человека есть его несчастье¹². Одним из основных признаков самоуправления является отсутствие органов, назначаемых извне¹³. Следовательно, *кенеш*, которым руководили официальные (хотя и выборные) лица, не являлся органом самоуправления; те многочисленные функции, которые община решала самостоятельно, едва ли могут быть причислены к управленческим, скорее, это функции самоорганизации.

С 1922 г. в сфере компетенции общины оставались только земельные вопросы, функции низового звена в аппарате государственного управления были с нее сняты¹⁴. Как к этому отнеслось удмуртское крестьянство? Община использовала сохранившиеся функции в целях защиты национальных интересов, поскольку для этого появились реальные возможности (к примеру, выселить русских или отселиться от них).

В начале XX в. прошла масса земельных переделов¹⁵. Как сами переделы (уравнительные), так и форма распределения земли (как правило, по едокам) были направлены на то, чтобы обеспечить справедливость: “бог дал душу, дал и пай”, по мнению удмуртов. Именно этим принципом руководствовалась община, а не тем (как

¹² *Кара-Мурза С. Г.* Советская цивилизация. С. 152.

¹³ Самоуправление. С. 549.

¹⁴ *Никитина Г. А.* Удмуртская община в советский период. С. 23.

¹⁵ *Никитина Г. А.* Указ. соч. С. 26–27.

утверждает Г. Никитина¹⁶), что это соответствовало интересам деревенской бедноты.

Казалось бы, выбран самый справедливый принцип распределения земли, все общинники получили свою долю, и ни у кого не должно было бы возникать против данного факта никаких протестов. Оказалось, что это не совсем так, что можно проиллюстрировать на примере характера землеустройства в Удмуртии. Вышеуказанные меры не удовлетворяли удмуртских крестьян, необходимы были более глубокие преобразования, которые бы учитывали, не только имущественные интересы, но привели бы к решению земельного вопроса с точки зрения национально-психологических особенностей пользования ею.

Землеустроительная политика Советской власти заключалась в размежевании земель между селениями (межселенное землеустройство), в отводе земель выселкам и частям селений (расселение многодворных деревень), разбивке земель на подворные участки (внутриселенное землеустройство)¹⁷. И здесь мы сталкиваемся со странностями (особенностями) землеустройства в Удмуртии, которые связаны, на наш взгляд, с национальными потребностями населения и в меньшей степени – с хозяйственно-экономическими потребностями (состояние земледелия, его формы и методы в России не были уж столь разительно отличающимися).

Во второй половине 20-х гг. интерес населения к землеустроительным мерам значительно возрос, так как хозяйства оправились после гражданской войны и разрухи. При этом, в отличие от других регионов страны, в Удмуртии значительно преобладали внутриселенные меры, несмотря на то, что они осуществлялись за счет населения. Так, в сезон 1923–24 г. данный вид землеустройства составлял 5,8 %, в следующем сезоне – уже 40 %. В других регионах страны данные меры составляли лишь 8 %¹⁸. В результате этих мер

¹⁶ Никитина Г. А. Удмуртская община в советский период. С. 28.

¹⁷ Никитина Г. А. Указ. соч. С. 30.

¹⁸ Щиряев П. Л. Землеустройство ВАО. Его нужды и достижения. С. 53.

количество населенных пунктов в Удмуртии к 1926 г. увеличилось на 541, в том числе 498 выделилось из старых, при этом отселялись, как правило, только удмурты. С 1916 по 1926 гг. доля селений с удмуртским населением выросла с 24,5 до 34,7 % и уменьшилась доля селений с национально-смешанным составом¹⁹. Таким образом, долго сдерживаемое стремление к индивидуализации (семейно-родственной) нашло свое выражение в определенных условиях, создавшихся в 20-е гг., при этом, можно сказать, во “взрывном” выражении. Результаты были бы еще более впечатляющими, если бы землеустроительные органы могли удовлетворить все потребности удмуртского населения и если бы подобному стремлению удмуртов не были бы поставлены определенные административные препоны. В 1925–26 гг. удовлетворено всего 17 % заявок на внутриселенные землеустроительные меры, а на следующий год прием заявок вообще был прекращен.

Другая причина стремления к земельным переделам – своеобразная попытка в рамках тогдашнего законодательства разрешить национальный вопрос: он решался методом отселения удмуртов из удмуртско-русских населенных пунктов.

Община могла существовать и активно функционировать, так как обеспечивала гибкое сочетание общинного владения землей и индивидуального ведения хозяйства на основе уравнительных переделов²⁰. Вторая часть фразы в наибольшей степени отражает сущность общины удмуртов, и именно данная ипостась стала главной в 20-е гг. Г. Никитина пишет, что земельные переделы 1928–29 гг. повсеместно сопровождались предварительной группировкой крестьян с отказом при получении участка от анонимной жеребьевки²¹. Однако здесь едва ли осуществлялся классовый принцип (богатым – земля хуже, бедным – лучше), что было характерно для российской деревни. Скорее всего, наблюдалась группировка по родственному

¹⁹ Шкляев Г. К. Межэтнические отношения в Удмуртии. С. 125.

²⁰ Никитина Г. А. Удмуртская община в советский период. С. 35.

²¹ Никитина Г. А. Указ. соч. С. 36.

принципу для того, чтобы родственной группе получить землю в одном месте для осуществления взаимопомощи. Кстати, как пишет Г. Е. Верещагин, такой принцип уже осуществлялся в дореволюционной общине, однако жеребьевка была все же основным принципом распределения земли. Поэтому “классовый”, как утверждается, принцип переделов в 20-е гг. таковым по сути не был, так как противоречил настроениям и желаниям удмуртского крестьянства строить производственную деятельность по индивидуально-родственному принципу.

Это подтверждается и тем, что (как мы уже писали) удмуртское крестьянство предпочитало поселково-выселочные формы землепользования; переходили к таким формам обычно несколькими семьями, надо полагать, родственными. Можно утверждать, что удмурты стремились к “золотому веку” – дообщинному, родственно-коллективному владению землей и ее обработке. Хуторская форма землепользования не получила развития, так как предполагает семейно-индивидуальный принцип пользования землей; за 1920–1924 гг. по всей области единоличными хозяйствами создано лишь 15 хуторов и 6 отрубков²². По другим губерниям России (в том числе и Вятской) такое стремление проявлялось явственно²³.

Свидетельством падения роли общины в жизни удмуртов, желания избавиться от ее опеки может служить и такой факт: неудовлетворительное посещение сельских сходов, хотя за это устанавливались денежные штрафы либо штраф отработкой²⁴. Причины для этого могли быть самыми разными, но факт игнорирования того, что ранее неукоснительно соблюдалось, налицо.

Часть удмуртского крестьянства осознавала необходимость избавления от консервативности общины и проведения землеустрой-

²² Обзор деятельности Областного исполнительного комитета Вотской автономной области. 1923–1924 хозяйственный год. С. 17.

²³ *Никитина Г. А.* Удмуртская община в советский период. С. 41.

²⁴ *Никитина Г. А.* Указ. соч. С. 173.

ства, тем самым – создания возможностей для использования улучшенных, передовых форм хозяйствования. Обследование кооперированных хозяйств в 20-х гг. показало, что основными мотивами организации колхозов в начале и середине 20-х гг. были: стремление избавиться от общинных форм землепользования, стремление ввести улучшенный севооборот. Бедняки слабо участвовали в кооперативном движении; даже те хозяйства, которые создавались, быстро распадались по причине недостатка средств, разногласий, нежелания колхозников работать и отсутствия организаторов²⁵ (причины явно не свойственные коллективам, созданным середняцко-зажиточной частью крестьянства). По-видимому, подобный состав (по имущественному положению) послужил поводом для того, чтобы они распускались, власть их не поддерживала, а, возможно, и противодействовала им в их начинаниях, так как такой метод кооперирования не вполне отвечал задачам (кооперирование беднейшей части крестьянства), поставленным властью и партией.

Слабая поддержка бедняками и батраками кооперативных форм хозяйствования обусловлена не столько их хозяйственной несостоятельностью, сколько тем, что положение в общине их устраивало (насколько можно говорить об удовлетворенности положением бедняка), так как у них преобладали иждивенческие настроения, община/родственники им помогали, недаром они ратовали за сохранение “кулацкой” верхушки деревни, препятствовали раскулачиванию. Американский исследователь Р. Сиви пришел к выводу, что “крестьянские общества являются частью культуры, в которой естественен и желателен минимальный уровень благосостояния и продовольственных запасов, поскольку это простейший способ снижения трудозатрат”²⁶. Подобный ценностный ориентир был назван им “этикой праздности”. Вывод, примени-

²⁵ Е. П. Р. Сельскохозяйственные коллективы Вотской области. С. 5.

²⁶ Бабашкин В. В. Крестьянская революция в России и концепции аграрного развития. С. 88.

мый к русскому крестьянству²⁷, срабатывал и в отношении к удмуртам (имеется в виду та часть бедноты, о которой говорилось выше). В целом же, удмуртский крестьянин был спокоен только тогда, когда имел двухгодичный запас хлеба²⁸; правда, с ним такое в пред- и послереволюционные годы случалось не часто.

Зажиточная часть деревни должна была стремиться освободиться от этой “обузы”, навязанной традицией и препятствовавшей введению передовых форм хозяйства, уйти от контроля общины над собой. И с этой точки зрения совершенно прав В. Кожин, утверждая, что “нищие не способны к революции”; революции происходит отнюдь не из-за скудости бытия людей, а от того, что их возможности, энергия и воля не умещаются в рамках существующего строя²⁹. Именно сельская беднота, получившая власть в 20-х гг., стала деструктивной силой, а середняцко-зажиточная часть деревни попыталась извлечь из этого определенную пользу. В крестьянское мировоззрение органично вписывалось понятие о том, что есть богатые, зажиточные и бедные, и никто не обвинял друг друга в том, что кто-то имеет больше, так как это “больше” добывалось только земледельческим трудом и мерой приложенных в этом деле усилий. Неслучайно, никто из дореволюционных исследователей не характеризовал удмуртов как завистливых; появление этой черты (ее упоминают часто современные исследователи) связано, несомненно, с коллективизацией: появились благоприятные условия получать и брать, не вкладывая большого труда; это уже не вписывалось в крестьянское мировоззрение как честная и достойная деятельность. Кулаки и зажиточные в удмуртской деревне (и не только в удмуртской, наверное) были вписаны в структуру социально-экономических отношений как полноправная и очень важная составляющая.

²⁷ *Бабашкин В. В.* Крестьянская революция в России и концепции аграрного развития. С. 88.

²⁸ *Михайлов А. И.* Вотячка. С. 8.

²⁹ *Кожин В.* Россия. Век XX. 1901–1938. С. 68.

Что касается положения женщин в рассматриваемый период, то в семейных отношениях ее положение ничуть не изменилось, поскольку система хозяйствования осталась той же; не изменились внутрисемейные порядки, обряды и обычаи, связанные с ее положением: приданое по-прежнему являлось собственностью по женской линии, женщина готовила большое количество холста про запас, она была хозяйкой одежды в семье, в том числе и мужской³⁰. О том, что она занимала достаточно высокое положение в семье говорит и такой случай, описанный А. Пинт: будучи в экспедиции в удмуртской деревне в 1930 г. она отметила: “приехав впервые в удмуртскую деревню, мы пошли осматривать ее и зашли в первый попавшийся двор, где, после беседы с хозяином, попросили его показать нам кенос. Подойдя к дверям кеноса, он остановился в нерешительности и предложил нам самим открыть дверь; мы сочли это неудобным и предложили ему это сделать. Он взялся за ручку дверей, но в это время женщина, стоявшая на крыльце, что-то крикнула нам. Старик моментально отпустил ручку и сказал: “Баба не велит”. Мы отошли, но уже через полчаса она сама открыла кенос и показала его нам”³¹. Оставаясь распорядительницей части имущества семьи, удмуртские женщины могли проявлять и общественно-политическую активность: быть избранными в советские органы и общественные организации³², хотя в земельных отношениях их роль по-прежнему была невелика; на сходах женщины присутствовали, только если были главами семейств, и то к ним относились снисходительно-насмешливо³³.

Однако, даже не слишком препятствуя проявлениям общественной активности (уже в советском ее понимании), общество все же считало возможным смещать ее с должностей для испол-

³⁰ Максимов В. А. Вотяки. Ижевск, 1925. С. 43.

³¹ Пинт А. К истории удмуртского жилища. С. 87.

³² Никитина Г. А. Удмуртская община в советский период. С. 115.

³³ Никитина Г. А. Указ. соч. С. 115.

нения семейных обязанностей (которые считались для нее основными) в случае, например, выхода замуж, при наличии грудных детей³⁴, что, впрочем, едва ли являлось по отношению к ним дискриминацией.

Активность женщин проявлялась и в протестах против мероприятий власти: женщины “очень часто, – говорится в одном из документов, – противодействовали переделам и коллективизации и намеченные планы выполнять не удается”³⁵. “Несознательностью” женщин часто прикрывались и их мужья, объясняя свое нежелание, например, вступить в колхоз; они понимали, что выступление против новой власти со стороны мужчин чревато более серьезными последствиями, чем если бы это делали женщины³⁶. Поэтому большая часть агитационно-массовой работы на селе в этот период была направлена на то, чтобы привлечь на свою сторону женщин: предпринимались меры по повышению уровня образования женской части населения, открывались курсы, созывались съезды и собрания.

Однако в докладах советских чиновников, посвященных успехам в работе среди женщин, скорее, желаемое выдавалось за действительное, как в свое время в донесениях священников о победе христианства. Например, в одном из документов, направленном в вышестоящую организацию из Нылги-Жикьянского ёроса написано, что женщины требуют провести беседу: “надоело нам сидеть и тухнуть дома, мы тоже хотим знать не хуже мужчин, что такое коллективизация и обобществление и, вообще, какова политика партии и правительства. Нам хочется слышать разъяснение на родном языке, обменяться между собой”. Далее в документе сообщается, что на собрании присутствовало более 120 человек, “была невиданная в нашей практике активность женщин – удмурток”. Выступило до 25

³⁴ *Никитина Г. А.* Удмуртская община в советский период. С. 115.

³⁵ *Никитина Г. А.* Указ. соч. С. 118.

³⁶ *Никитина Г. А.* Указ. соч. С. 119.

человек, основная суть их выступлений: они в принципе не против коллективизации и обобществления, но указывали на необходимость создания необходимых для этого условий, улучшить вопросы быта, наладить политпросвет работу и т. д.³⁷

Едва ли приведенный документ можно принимать за чистую монету, свидетельствующую о росте активности женщин. Скорее, это один из тех “хитрых” документов, которые в истории удмуртов уже имели место и цитировались нами выше. Внимательно просмотрим документ: едва ли в 1930 г. кто-то еще не знал, что такое коллективизация и обобществление и какова политика государства в этом вопросе; требования женщин о необходимости предварительных мер перед коллективизацией были не чем иным, как способом срыва коллективизации, агитацией против нее, поскольку приводимые в документе факты говорят отнюдь не в пользу коллективизации. Это был способ донести до “верхов”, воспользовавшись присутствием комиссии в деревне, свои мысли и надежды. В принципе женщина-удмуртка должна была быть против колхозов, так как она практически теряла контроль над имуществом, что обеспечивало ее статус в семье и обществе. Приведенный документ свидетельствует отнюдь не об успехах в деле общественно-политического просвещения женщин, а о сохранившейся в удмуртском менталитете черте, о которой говорилось выше и определяемой легендой. Суть ее заключается в следующем: при сотворении женщины божества наделили ее такими качествами, как любопытство и способность предсказывать будущее, поэтому, считал М. Бух, у вотяков женский совет очень высоко ценится³⁸.

Свое достоинство удмуртская женщина сохраняла (демонстрировала) и в среде русского населения. Вот как описывает ее поведение В. Лебедев: “изредка улыбается, когда русские останавливаются поглядеть на нее, а иногда и не улыбается и не двигает-

³⁷ Никитина Г. А. Удмуртская община в советский период. С. 117–118.

³⁸ Бух М. Вотяки. С. 136.

ся вовсе и русские обходят ее как вокруг столба, удивляясь ярчайшей одежде. Многие из них совсем не говорили по-русски, хотя приходили из деревни, отстоявшей от города всего в 15 км и кругом обселенной русскими”³⁹.

Особенно наглядно взаимодействие конструктивных и деструктивных течений (о которых говорилось выше) проявилось в деятельности новой национальной интеллигенции. Будучи в основном гуманитарной, она сосредоточила свои интересы и направление деятельности в культурно-просветительском русле, не всегда находя отклик в массах, чаяния которой были в экономической сфере. Национальная интеллигенция, по мнению профессора В. Налимова (коми по национальности), делилась на две категории (по приверженности национальной культуре): из зажиточных крестьянских семей, приобщенных к образованию русскими и разделяющую предрассудки национального характера, – попав в города и получив образование, они в деревню уже не возвращались; из выдвиненцев последних лет, часть которых ложно идеализировала свой народ, другая – не оторвалась от деревни и была занята познанием своего народа⁴⁰.

Большинство представителей национальной интеллигенции второго направления в отличие от интеллигенции других народов, поддерживали этническое, содействовали проявлению различных форм национального самовыражения: были подняты вопросы о преподавании удмуртского языка в школе, введении его в делопроизводство, о создании литературы на удмуртском языке, о паритетном представительстве в хозяйственных и властных структурах. По инициативе передовой интеллигенции в разных городах страны созданы кружки и общества, ставившие целью содействие национальному и культурному развитию этноса, пропаганду культуры и знаний среди населения, в том числе знаний

³⁹ Лебедев В. Вятские записки. С. 58.

⁴⁰ См.: Налимов В. П. Отчет этнографической экспедиции за 1925 г.

о собственном этносе. При этом краеведческие общества открывались не только в городах: например, Научное общество по изучению Вотского края имело филиалы в с. Полом Глазовского уезда и с. Сосновка Ижевского уезда⁴¹.

Именно мощная национальная ориентированность удмуртской интеллигенции послужила поводом для нанесения по ней первого репрессивного удара⁴². В результате этнически ориентированная интеллигенция была уничтожена (не только физически, но и морально). В среду не подвергшейся репрессиям интеллигенции проникли уничижительные, верноподданические настроения, этническое развитие стало рассматриваться как вредный, узконациональный уклон.

К. Герд так характеризовал новую когорту удмуртской интеллигенции: “склоки в этой среде несут не общественный, а личный характер, писатели занимаются беспринципной борьбой”, некоторых из них он называл низкими, паршивыми, гнусными, зловредными. Крайне низкого мнения он был и о национальных административных и партийных работниках⁴³. Со своей стороны, критикуемые им лица относились к нему аналогичным образом. Невысокого мнения об удмуртской интеллигенции был и сторонний наблюдатель – В. Налимов: он писал, что научная интеллигенция боится быть обманутой, заподозренной в знакомстве с человеком, у которого нелады с начальством; в рассуждениях ученого удмурта нет тонкого анализа общественных явлений. Кроме того, по его мнению, интеллигенты удмурты присоединяются туда, где чувствуют силу; они скрытны, не задаются широкими задачами; часть удмуртской интеллигенции поддерживает мнение русских, считающих, что из официального равноправия народов не вытекает их биологическое равенство⁴⁴.

⁴¹ Стрельцов В. Об оживлении краеведческой работы. С. 96.

⁴² См.: Куликов К. И. Национально-государственное строительство восточно-финских народов в 1917–1937 гг.

⁴³ Герд К. О ней я песнь пою. С. 310, 315.

⁴⁴ См.: Налимов В. П. Отчет этнографической экспедиции за 1925 г.

Несмотря на резко отрицательное мнение об удмуртской интеллигенции, К. Герд надеялся, что распри в ее среде закончатся. Он писал: “надо надеяться только на силы собственной нации. Нужно выращивать эти силы национально мыслящих, преданных интересам возрождения нации кадры. Великодержавному шовинизму можно противопоставить сплоченность удмуртских работников, их национальное самосознание, воспитание подрастающей молодежи, противостояние обрусению”⁴⁵. К сожалению, эти пожелания, высказанные более 70 лет назад, не менее, а, может быть, более актуальны в настоящее время. Именно сейчас идеи Герда должны найти воплощение в жизни; деятельность его, скорее, была адресована не своим современникам, а потомкам. Только сейчас этнос достиг того цивилизационного уровня, на котором Герд находился уже в 20-е гг.

Первая волна удмуртской интеллигенции не смогла сформировать второе поколение, последствия чего пагубно сказываются на ее менталитете до сих пор; она не может сплотиться для решения самых насущных задач этнического развития. Эту черту (раскол) демонстрируют как этносоциологические исследования последних лет, так и невысокие практические результаты ее деятельности, даже в вопросах, касающихся жизненно важных аспектов функционирования этноса и Республики (например, выборы первого президента Удмуртской республики).

Можно посмотреть на деятельность удмуртской интеллигенции 20-х, 30-х гг. и с другой стороны, хотя изложенная точка зрения найдет очень мало сторонников. Деятельность прорусской интеллигенции, может быть, не столь деструктивна в свете вышеприведенной формулы “сталинский режим выполнил свою историческую миссию” (см. стр. 107), ведь они работали именно на нее. С другой стороны – деятельность таких выдающихся деятелей науки и литературы, как К. Герд, с этой же точки зрения не

⁴⁵ Герд К. О ней я песнь пою. С. 310, 315.

выглядит такой идеально-перспективной, поскольку сам Герд считал, что его деятельность не находит отклика в массах, а, тем более, среди его литературных оппонентов. И. Клестов считает, что удмурты в то время не были готовы воспринять его идеи⁴⁶, более того, этнос стремится нейтрализовать проявления творческой индивидуальности в эпохи революций и революционных ситуаций⁴⁷. Призывы Герда ложились на совершенно неподготовленную почву и в подъеме национального самосознания не дали существенных результатов. Впрочем, это осознавал и сам К. Герд; характерны его строки:

Мы сеем и сеем...
А жать подспеют за нами другие,
Может быть, свяжут в снопы тугие,
Может быть, стопчут посевы благие...
Пусть!
Мы сеем и сеем...

Раскол общества в первые годы Советской власти произошел не только среди элиты, но и в народных массах; для одной части был характерен всплеск национального самосознания, стремление к поиску исторических корней своего народа. Другая часть населения отказывалась от своих традиций, языка, например, от использования его в системе школьного обучения. Однако эти изменения в самосознании как в ту, так и в другую сторону, не являлись естественным развитием менталитета прошлых поколений (хотя не исключено, что в скрытом виде они существовали и ранее), а были “наведенными”: с одной стороны – пресса того времени буквально пестрела выражениями типа “отсталый вотяцкий народ”, с другой – появлялись материалы об историческом прошлом народа, способствовавшие подъему национального самосознания. Вместе с тем,

⁴⁶ *Клестов И. К.* К философской реконструкции мира Кузубая Герда. С. 85, 90.

⁴⁷ *Васильев С. Ф., Шибанов В. Л.* Под тенью Зэрпала. С. 151.

апологеты и того и другого направления ставили перед собой одинаковую цель: вывести удмуртский народ на новые рубежи культуры, хотя пути для этого выбирали разные.

В 1920 г. создана Вотская автономная область, одной из декларируемых целей этого акта было поднятие культуры удмуртского народа. Вместе с тем, утверждается, что удмурты не были готовы к этому, что они были лишь объектом манипуляции центральной власти⁴⁸. Однако стоит задаться вопросом: такую ли автономию хотели удмурты, та ли “свобода” им предоставлена, соответствовала ли она удмуртскому менталитету? Возможно, та форма самоопределения, предоставленная в 1920 г., была чужда удмуртам, но даже ее некоторая часть удмуртов встретила с восторгом⁴⁹: происходил поиск путей для сплочения этноса, культивирование ее своеобразия; на различных конференциях и съездах стал использоваться удмуртский язык; появились публикации об истории отдельных родов (воршудов), начались поиски древних корней, в том числе среди батыров – богатырей. В ответах на анкету “Влияние Октябрьской революции 1917 г. на быт нацмен” (обследование проведено в 1924–25 гг.) часто встречается самоназвание “уды”, хотя официально этнос обозначался термином “вотяки”. Этноним “уды” вызывает некоторое недоумение, так как он никогда до этого относительно удмуртов не употреблялся (так же как и в последующее время). Его появление, вероятно, связано с трудами К. Герда, использовавшего этот термин, который получил известность в среде интеллигенции; именно они заполняли анкеты (исследование предусматривало заполнение одной анкеты на населенный пункт). Использование этнонима можно интерпретировать как отрицание прежнего, неравноправного положения удмуртов.

Результатом революционных преобразований в стране стал подъем образовательного уровня населения. Уже перепись населения 1926 г. зафиксировала 25,8 % грамотных. Однако было ли

⁴⁸ *Клестов И. К.* К философской реконструкции мира Кузебая Герда. С. 85, 90.

⁴⁹ *Никитина Г. А.* Удмуртская община в советский период. С. 71.

стремление к грамотности таким массовым, или она насаждалась “сверху”? Культура, как неотъемлемый элемент общества (в узком смысле), должна развиваться с развитием общества (социальным, политическим, хозяйственным и т. д.), чего у удмуртов в 20-х гг. пока не наблюдалось. Можно сделать вывод (хотя это предмет отдельного серьезного исследования), что грамотность в определенном смысле тоже была насильственной.

Косвенным подтверждением этого является, например, то, что к сородичу, выбившемуся в элиту (получившему образование) удмурты (уже в 20–30-х гг.) не относились как к части их моральной общности, от него не ожидали, что он будет нести определенные обязательства перед удмуртами. Городские удмурты, особенно получившие образование, подвергались ассимиляции: уже второе поколение их практически не владело родным языком. Это, по мнению И. Клестова, вело к сохранению неравенства удмуртов и русских, так как наиболее способные принимали русскую этническую принадлежность с целью преодоления статуса “второсортности”, а это та часть населения, которая могла бы ликвидировать фактическое неравенство⁵⁰.

Истоки нигилизма этой части населения нужно искать в условиях существования этноса; явление может быть связано как с попыткой личности решить свои индивидуальные проблемы, так и с попыткой преодоления цивилизационного отставания удмуртского этноса, основанного на осознании этого отставания. Вместе с тем, смена позиций интеллигенции (и не только удмуртской), как правильно полагает Л. Г. Березовая, связана с тем, что личность интеллигента перестает быть результатом выработки собственных духовных ценностей, а является результатом культурного насилия, внешнего воздействия (образования)⁵¹.

⁵⁰ *Клестов И. К.* Удмурты в контексте проблемы освоения менталитета современности. С. 70.

⁵¹ *Березовая Л. Г.* Нетипичная личность в историческом пространстве, или эффект “белой вороны”. С. 126.

Кроме того, ставя целью догнать доминировавший в государстве этнос – русских, удмурты были обречены видеть только “спины” впереди идущих; сосредоточивая усилия на этом, они были вынуждены повторять выбранную не ими траекторию движения, лишены возможности поиска нового, собственного пути к цели. Эта порочная практика существует до сих пор.

В середине XX в. удмуртская интеллигенция (как и вся советская) из “прослойки” между народом и властью, выполнявшей функции амортизации властного давления на массы, превратилась в проводника так называемого социального заказа, а точнее – аппаратных директив, в массы⁵².

В первые же годы после Октябрьской революции, с отделением церкви от государства, власти начали борьбу с церковью и религией, объявив ее “опиумом для народа”. И здесь сразу обнаружилась слабость, неукорененность православия среди удмуртов: отказываясь от соблюдения христианских обрядов и обязанностей относительно безболезненно, они стали более привержены языческим обрядам⁵³. По мнению С. Лурье, крестьянская масса в России по сути была языческой, но само язычество было христианоориентированным⁵⁴. Именно эта близость к язычеству позволила русским крестьянам (во всяком случае, ее части) без серьезных проблем не только смириться с гонениями против церкви (а некоторой частью ее и поддержать), но и приблизиться к удмуртскому язычеству. В некоторых случаях русские крестьяне в Удмуртии были даже инициаторами молений⁵⁵. Можно говорить даже о ренессансе язычества. Об этом, например, свидетельствует и такой документ: крестьяне д. Новая Вамья в 1924 г. приняли специальный приговор “Никому из деревни не забывать старые религиозные обряды. Все праздники праздновать и соблюдать по старому,

⁵² Козлова О. Н. Интеллигенция в Российском обществе. С. 167.

⁵³ Никитина Г. А. Удмуртская община в советский период. С. 128–129.

⁵⁴ Лурье С. В. Как погибла русская община. С. 148.

⁵⁵ Никитина Г. А. Указ. соч. С. 129.

следить друг за другом, чтобы в праздники никто не работал. А то Бог побьет градом всю деревню за одного виновного”. За неисполнение приговора предусматривались и меры наказания⁵⁶. Любопытный факт (с точки зрения христианско-языческого взаимодействия) зафиксирован в с. Укан Глазовского уезда: здесь проведено жертвоприношение в церковной ограде, при этом жертвенное кушанье готовило “начальство церкви” (так в статье – *Г. Ш.*)⁵⁷.

Катализатором укрепления язычества явились с одной стороны – относительная свобода 20-х гг., с другой – тяжелые послереволюционные годы, особенно 1921–22 гг., когда в стране свирепствовал голод. Возобновились и крупные моления, совершаемые кругом деревень. Так, отряд комплексной экспедиции Центрального музея народоведения в 1930 г. в д. Нижние Юри наблюдал моление, происходившее в течение 20 дней⁵⁸; в 1931 г. в молении в д. Большая Кибья, длившемся 4 дня, участвовало около 1 тыс. человек; в д. Оркино в молении, длившемся 5 дней, участвовали жители 5 деревень⁵⁹. Массовые и продолжительные моления уже исследователи конца XIX в. относили “к прошлому”. Возрождение язычества привело и к совершенно новому для удмуртской религии явлению: в некоторых селениях возникла культовая организация “*вӧсьсь-тур*” (собрание жрецов). Она собиралась 2 раза в год для организации молений; членами этой организации могли быть только жрецы – действующие и бывшие⁶⁰. Религиозная элита продолжала оставаться не только бескорыстной, но чрезвычайно ответственно относилась к исполнению своих обязанностей: так, жрец большой куалы с. Ильинское Кузьма Пупыдов, во время гражданской войны мобилизован-

⁵⁶ *Никитина Г. А.* Удмуртская община в советский период. С. 128.

⁵⁷ См.: *Заезжий.* Деревенские праздники и жертвоприношения – выгоды попам, а не крестьянам.

⁵⁸ *Белицер В. Н., Маркелов М., Сидоров С.* Удмурты. С. 59–60.

⁵⁹ *Филиппов В.* Родовые пережитки в удмуртских колхозах. С. 107.

⁶⁰ *Маркелов М.* О пережитках родового строя в современном быту удмуртов. С. 69.

ный в Красную армию, в пасхальную ночь сбежал из части, чтобы организовать моление для односельчан (без него оно было невозможно), затем вернулся в часть, пройдя за ночь 30 км.⁶¹

Можно сказать, что с утратой некоторыми явлениями традиционной культуры этносплывающей роли, данную функцию попыталось взять на себя язычество, которое, к тому же, приобрело новые черты, хотя в целом базировалось на традиционных формах.

С началом коллективизации взгляды партии на религиозные действия удмуртов кардинально меняются: жертвоприношения и моления стали рассматриваться с классовой точки зрения, как умышленное уничтожение поголовья скота. Руководители молений объявлялись врагами народа и подвергались тем или иным формам репрессий. Тем не менее, они продолжались: к примеру, в д. Силодзил Як-Бодьинского района в мае 1933 г. организовано жертвоприношение по языческому обряду; в том же году произошло моление в д. Пазял Больше-Учинской волости⁶². С середины 30-х гг. удмуртские моления были вообще запрещены⁶³. Однако это совсем не значит, что исполнение языческих обрядов и ритуалов совсем прекратилось; запрет, по-видимому, соблюдался лишь относительно общественных жертвоприношений; обряды, не связанные с убоем скота сохранялись, хотя исполнялись, можно сказать, тайно.

Прямой административный запрет на проведение общественных молений, запрет на традиционные праздники (якобы, связанные с религией) и поминальные обряды привели в целом к падению роли традиционной культуры и ослаблению психологического единства этноса; исчезли массовые действия сплывающего характера, что привело к утрате традиционных опор морально-религиозного характера. В новых условиях почувствовала дискомфорт и народная культура: новая власть стала делать упор в социально-культурном развитии народов на различного рода учреждения культуры (надо пола-

⁶¹ См.: *Налимов В. П.* Отчет этнографической экспедиции за 1925 г.

⁶² *Никитина Г. А.* Удмуртская община в советский период. С. 189.

⁶³ *Никитина Г. А.* Указ. соч. С. 131.

гать, чтобы поставить ее под контроль). Однако народная культура, бывшая ранее продуктом творчества масс, никогда не была связана ни с какими “учреждениями”; именно их создание и поставило ее на грань вымирания, так как деятельность учреждений культуры была крайне формализована; культура может развиваться только на основе свободы творческой деятельности. К тому же, появившиеся социальные различия между различными группами населения привели к росту этнического самосознания у одних и падению ее – у других. В этом отношении этнос все более поляризовался, социально-психологические реакции стали различны – от некоторых форм протеста до полного прития новаций вплоть до враждебного отношения к своей этнической группе.

Мы уже говорили о том, что в XIX в. удмуртские крестьяне не предпринимали практически никаких силовых (впрочем, как и других) мер против экономического угнетения. В первые годы советской власти экономический гнет настолько усилился, что крестьянство вынуждено было предпринять вооруженные меры против власти: в августе – октябре 1918 г. практически вся территория Удмуртии была охвачена так называемыми “кулацкими” мятежами: крестьянские отряды численностью до 100 тыс. человек очистили от красноармейских отрядов Глазовский и Сарапульский уезды, в Вавожской и прилегающих волостях участие в восстании приняло около 3 тыс. человек⁶⁴, еще в 1920 г. отмечалось, что “вотяки по своей несознательности идут против советской власти”⁶⁵. О неприятии удмуртами новой власти говорит и такой факт: руководством страны не были приняты предложения о создании национальных войсковых частей, так как были опасения, что “они будут контрреволюционными, особенно вотяки”⁶⁶.

⁶⁴ Народное сопротивление коммунизму в России: Урал и Прикамье, ноябрь 1917 – январь 1919 г. С. 349.

⁶⁵ См.: Протокол заседания 2-го Вятского рабоче-крестьянского съезда вотяков в г. Сарапуле, Вятской губернии.

⁶⁶ См.: Протокол № 1 общего собрания работников вотской секции отдела по делам национальностей Елабужской трудовой коммуны совместно с представителями от вотяков при политотделе 2 армии.

Однако основной фронт борьбы крестьянства – не открытые выступления, они бывают довольно редко, борьба ведется постоянно, исподволь. Чисто крестьянские методы повседневного сопротивления: волокита, симулирование, дезертирство, притворная уступчивость, воровство, саботаж, браконьерство (порубка казенного леса), уклонение от налогов, сборов и повинностей и т. д. Данные формы борьбы широко применялись, так как они не требуют координации действий или планирования⁶⁷.

Особенно ярко проявились указанные методы в борьбе с коллективизацией. Наверное следует задаться вопросом: почему в ВАО темпы коллективизации были самыми высокими, как ни в одной области страны (86 % к 1 марта 1930 г.)⁶⁸. Только ли дело в усиленном нажиме и принудительных мерах. Наверное, нет. Скорее всего, удмуртское крестьянство использовало тот же прием, который оно применяло в историческом прошлом; здесь мы видим прямые аналогии в поступках при коллективизации и, к примеру, при христианизации: удмурты под нажимом соглашались принять условия властей, однако при первом удобном случае отказывались от принятых новшеств. Согласившись вступить в колхозы, они при первой же возможности (известное письмо И. Сталина) в таком же массовом порядке покидали их. К весенней посевной кампании 1930 г. в колхозах Удмуртии осталось всего 14,3 % крестьян и лишь к 1933 г. процент коллективизации снова достиг уровня, позволившего считать Удмуртскую область сплошной коллективизации (69,9 %)⁶⁹.

Удмуртские крестьяне проявляли чрезвычайную осторожность, прежде чем вступить в колхоз; более того, они совершенно сознательно и очень хитроумно, как справедливо полагает Г. Никитина, прикрывались расхожей фразой/формулой “нам, удмуртам, и так сой-

⁶⁷ *Скотт Дж.* Оружие слабых: повседневное сопротивление и его значение. С. 285.

⁶⁸ *Никитина Г. А.* Удмуртская община в советский период. С. 155.

⁶⁹ *Никитина Г. А.* Указ. соч. С. 161.

дет; мы, удмурты, темные и некультурные”⁷⁰. Активно в антиколхозном движении участвовали женщины: так, в д. Люлли они организовано выступили против отвода земли колхозу, в д. Якшур организовали выступление против отобрания кулацкого скота⁷¹. Движение против коллективизации, как видим, отстаивало не только хозяйственную самостоятельность, но и прежние социальные порядки: отмечены случаи принятия решений типа “до тех пор не организуем колхоз, пока не восстановите кулаков и зажиточников”⁷²; в д. Гордино Балезинского ёроса одному из раскулаченных крестьяне купили лошадь и выстроили избу, когда у него отобрали и эту лошадь, односельчане купили ему корову⁷³.

Стремление к свободному труду усилило в период коллективизации и переселенческое движение. Только за пределы области и только за 4 года ее существования заявки на переселение поступили от 20 % населения⁷⁴. Правда, источники не указывают национальную принадлежность желающих переселиться, но, надо думать, что среди них было немало удмуртов. Кроме того, среди удмуртов распространялись слухи, что в Сибири не будут создаваться колхозы, результатом чего явилось массовое переселение в этот регион. В Красноярском крае, Томской области в неосвоенных местах, причем севернее границы зоны “рискованного земледелия”, образовалось несколько районов со сплошным удмуртским населением⁷⁵.

Одной из форм сопротивления новой власти являлся отказ от обработки земли, так как урожай с него заведомо должен был быть отобран. По-видимому, данная форма протеста была настолько распространена, особенно среди зажиточной части, что последо-

⁷⁰ Никитина Г. А. Удмуртская община в советский период. С. 70.

⁷¹ Никитина Г. А. Указ. соч. С. 183.

⁷² Никитина Г. А. Указ. соч. С. 189.

⁷³ Никитина Г. А. Указ. соч. С. 104.

⁷⁴ Народное хозяйство. 1921–1926. С. 88.

⁷⁵ См.: Шкляев Г. К. Межэтнические отношения в Удмуртии. С. 133.

вало указание местным властям (сельсоветам) “не допускать частичного отказа от земли зажиточно-кулацкой частью”⁷⁶.

Формой протеста (как предполагает Г. Никитина), стало и значительное увеличение изготовления и употребления кумышки (самогона)⁷⁷. Крестьяне резонно решили, что лучше все пропить, чем отдавать задаром зерно властям, а имущество колхозам.

Бесспорно, далеко не все удмурты отрицательно относились к новой власти, часть их безоговорочно поддержала ее, связывая с Советской властью надежды на лучшую жизнь; совершенно добровольно организовывались и колхозы, в работе которых были налицо положительные сдвиги⁷⁸.

Характеризуя начало 20-х гг., можно прийти к выводу, что история предоставила удмуртам (впрочем, как и другим народам страны) уникальную возможность свободного развития без идеологического, административного, политического давления (хотя нельзя сказать, что свобода была полной). Ввиду крайней слабости новых органов власти на местах, деревня в этот период жила по собственным законам, власть же ограничивалась фискальными функциями. Однако свобода даже в этих пределах дала возможность проявить национальные чаяния, высказать национальные обиды, начать/заложить основы национального строительства в собственном понимании, устроить жизнедеятельность по тем канонам, которые соответствовали бы национальной психологии. Периодом серьезных социально-экономических потрясений стали 20-е гг.; в такие периоды, как правило, вырабатываются черты, способствующие сохранению, выживанию. Удмуртский этнос проявил склонность к развитию созидательной деятельности, это был период, когда этнос сумел проявить свои изначальные черты, хотя период был кратковременным, и основ-

⁷⁶ Никитина Г. А. Удмуртская община в советский период. С. 58.

⁷⁷ Никитина Г. А. Указ. соч. С. 112.

⁷⁸ Никитина Г. А. Указ. соч. С. 71.

ные усилия ушли на нейтрализацию или устранение негативных последствий предыдущей эпохи. И если сделать попытку дать краткую характеристику национального менталитета, которая выявилась в данный период, то его можно охарактеризовать так: свободный труд.

Новые течения в самосознании удмуртов, бывшие до революции в скрытом состоянии, отчетливо проявились именно в этот период: это, прежде всего, избавление от инонационального давления – размежевание с русскими, нежелание вступать с ними в одни колхозы, нежелание иметь русских в качестве руководителей и т. д. Отчетливо проявилось и стремление удмуртов строить хозяйственную деятельность по родственно-индивидуальному принципу: в период коллективизации многие колхозы создавались именно по этому принципу (по “родовому”, как тогда писалось), однако власть вела с ними борьбу (непонятно – почему), такие колхозы распускались⁷⁹, хотя они могли стать самыми жизнеспособными. По сути дела, такие объединения уже существовали в рамках общины, в новых условиях они могли стать основой сельскохозяйственного производства. Патронимии сохранились до начала 60-х гг. не только как родственный союз, но и как совладельцы определенного имущества (например, бань, некоторого сельскохозяйственного инвентаря).

Исходя из изложенного, современные попытки фермеризации села, основанные на индивидуализации, в удмуртской среде кажутся совершенно бесперспективными, так как это противоречит национальному менталитету удмуртов. Более результативным окажется другой путь – укрепление коллективных начал, но не “всеобщего” коллективизма, а т. н. “азиатского”, основанного на приоритете групповых ценностей.

В последующем этническое постепенно теряло значение. С 30-х гг. происходило отмирание элементов реальной автоно-

⁷⁹ *Лекомцев И. М.* Поездка в Удмуртскую АССР. С. 156.

мии, усилилась языковая и этническая ассимиляция⁸⁰, под мощной пропагандой коммунистических идей складывается территориальная общность, интересы и сознание людей интегрируются (включая людей разных национальностей), появляются новые символы, общие цели и устремления, формируется территориальное самосознание. Если до революции и в первые годы Советской власти противопоставление “удмурт – русский” обладало повышенной актуальностью, то уже с 30-х гг. эта сторона отношений теряет свое первенствующее положение, доминирующими становятся профессиональные, социальные и другие интересы. Это привело, по мнению Л. Н. Терентьевой, к тому, что для этнических процессов стало характерно одновременное протекание процессов консолидации наций и их сближение, активное восприятие русского языка и культуры⁸¹. Здесь можно согласиться с тезисом о русском языке, но не с проникновением русской культуры; это была некая усредненная “советская” культура.

Однако, выводы об ассимиляции удмуртов (угрожающей, якобы, существованию этноса) основаны, как правило, только на ограниченном количестве данных, в основном языковых. Действительно, переписи населения показывают неуклонное снижение доли лиц, считающих родным удмуртский язык. Национальное самосознание формирует не только язык; это – знание своих корней, происхождения, ощущение соучастия в событиях, через которые прошел этнос и т. д. Для выявления этого уровня самосознания требуется не просто заглянуть в справочник и списать оттуда цифры: нужны совершенно иные методы и способы фиксации национального самосознания, а также принципиально иной инструментарий исследований. Даже несмотря на сокращение использования удмуртского языка, его значение в сознании очень

⁸⁰ Дьячков М. В. О национально-территориальной, национально-государственной и национально-культурной автономии. С. 101.

⁸¹ Терентьева Л. Н. Некоторые стороны этнических процессов в Поволжье, Приуралье и Европейском Севере СССР. С. 51.

высоко; рискнем даже предположить, что оно имеет тенденцию к росту: люди стали оценивать язык не только как средство коммуникации (здесь его роль действительно падает, и это объективный процесс), а как культурную ценность, требующую сохранения и бережного к себе отношения⁸².

Поэтому разговоры об угрожающей ассимиляции удмуртов, на наш взгляд, беспочвенны: стоит сравнить данные о количестве удмуртов по первой переписи населения Российской империи (1897 г. – 420,7 тыс. человек и 1989 г. – 746,8 тыс. человек), чтобы понять, что почти двойное увеличение численности этноса за 90 лет мало похоже на ассимиляцию. Колебания прироста населения в отдельные межпереписные периоды (от 1 % до 10 %) вызваны так называемой манипуляцией этнической принадлежностью в зависимости от социально-политической обстановки в стране и колебаниями национальной политики государства.

Отдельные стороны жизнедеятельности этноса в 20–30-х гг. здесь задеты вскользь. К примеру, невозможно дать объективную характеристику рабочему классу из удмуртов; скорее всего, он еще и не сформировался. Хотя источники говорят о его постоянном численном росте, однако говорить о каких-то общих чертах, характеризующих данную группу населения, невозможно: люди в городах долго не задерживались, текучесть кадров была очень высокой. К примеру, на Ижстальзавод в 1933 г. в течение 8 месяцев было принято 2 457 удмуртов, а уволилось 2 378 (за тот же период)⁸³.

⁸² Шкляев Г. К. Еще раз о некоторых тенденциях развития этнического самосознания удмуртов. С. 134.

⁸³ См.: Отчет о работе Обл. КК ВКП/б/ с 14 по 15-ю областную партконференцию.

Литература

- Бабашкин В. В.* Крестьянская революция в России и концепции аграрного развития // *Общественные науки и современность*. 1998. № 2.
- Белицер В. Н., Маркелов М., Сидоров С.* Удмурты. Ижевск–М., 1931.
- Березовая Л. Г.* Нетипичная личность в историческом пространстве, или эффект “белой вороны” // *Общественные науки и современность*. 1998. № 6.
- Бух М.* Вотяки. Гельсингфорс, 1892. Рукописный перевод с немецкого А. Маркина. Библиотека УИИЯЛ.
- Васильев С. Ф., Шибанов В. Л.* Под тенью Зэрпала. Ижевск, 1997. Т. 1.
- Верещагин Г. Е.* Общинное землевладение у вотяков Сарапульского уезда // *Собр. соч.* Ижевск, 1998. Т. 3. Кн. 1.
- Герд К.* О ней я песнь пою. Ижевск, 1997.
- Дьячков М. В.* О национально-территориальной, национально-государственной и национально-культурной автономии // *Социологические исследования*. 1993. № 11.
- Е. П. Р.* Сельскохозяйственные коллективы Вотской области // *Удмуртское хозяйство*. 1927. № 1. Сельскохозяйственные коллективы Вотской области. Ижевск, 1927.
- Заезжий.* Деревенские праздники и жертвоприношения – выгоды попам, а не крестьянам // *Ижевская правда*, 1924, 30 августа.
- Кара-Мурза С. Г.* Советская цивилизация. Кн. 1. От начала до Великой Победы. М., 2002.
- Клестов И. К.* К философской реконструкции мира Кузубая Герда // *Об этнической психологии удмуртов*. Ижевск, 1998.
- Клестов И. К.* Удмурты в контексте проблемы освоения менталитета современности // *Об этнической психологии удмуртов*. Ижевск, 1998.
- Кожин В.* Россия. Век XX. 1901–1938. М., 1999.
- Козлова О. Н.* Интеллигенция в Российском обществе // *Социально-политический журнал*. 1995. № 1.
- Куликов К. И.* Национально-государственное строительство восточно-финских народов в 1917–1937 гг. Ижевск, 1993.
- Лебедев В. В.* Вятские записки. Л., 1933.
- Лекомцев И. М.* Поездка в Удмуртскую АССР // *Советская этнография*. 1936. № 1.

Лурье С. В. Как погибла русская община // Крестьянство и индустриальная цивилизация. М., 1993.

Максимов В. А. Вотяки. Ижевск, 1925.

Маркелов М. О пережитках родового строя в современном быту удмуртов // Советская этнография. 1931. № 3–4.

Михайлов А. И. Вотячка. Л., 1927.

Моценников А. Предварительные итоги Всесоюзной переписи 1926 г. по Вотской автономной области // Удмуртское хозяйство. 1927. № 1.

Налимов В. Отчет этнографической экспедиции за 1925 г. // Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 420, л. 32.

Народное сопротивление коммунизму в России: Урал и Прикамье, ноябрь 1917 – январь 1919 г. Документы и материалы. Париж, 1982.

Народное хозяйство. 1921–1926. Ижевск, 1926.

Никитина Г. А. Пчеловодство у удмуртов в конце XIX – начале XX века // Хозяйство и материальная культура удмуртов в XIX–XX веках. Ижевск, 1991.

Никитина Г. А. Удмуртская община в советский период. Ижевск, 1998.

Обзор деятельности Областного исполнительного комитета Вотской автономной области. 1923–1924 хозяйственный год. Ижевск, 1925.

Отчет о работе Обл. КК ВКП/б/ с 14 по 15-ю областную партконференцию // Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 26, л. 10.

Павлюченков С. Отвлекаясь от идеологических и моральных императивов // Отечественная история. 2000. № 4.

Пинт А. К истории удмуртского жилища // На удмуртские темы. М., 1931.

Протокол № 1 общего собрания работников вотской секции отдела по делам национальностей Елабужской трудовой коммуны совместно с представителями от вотяков при политотделе 2 армии // Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 109, л. 92.

Протокол заседания 2-го Вятского рабоче-крестьянского съезда вотяков в г. Сарапуле, Вятской губернии // Архив УИИЯЛ, оп. 2Н, д. 109, л. 224, 229.

Савостьянов И. Конъюнктурный обзор народного хозяйства ВАО за первое полугодие 1926–1927 года // Удмуртское хозяйство. 1927. № 1.

Самоуправление // БСЭ. М., 1975. Т. 22.

Скотт Дж. Оружие слабых: повседневное сопротивление и его значение // Великий незнакомец. Крестьяне и фермеры в современном мире. М., 1992.

Советская Удмуртия. Ижевск, 1940.

Стрельцов В. Об оживлении краеведческой работы // Удмуртское хозяйство. 1927. № 1.

Терентьева Л. Н. Некоторые стороны этнических процессов в Поволжье, Приуралье и Европейском Севере СССР // Советская этнография. 1972. № 6.

Филиппов В. Родовые пережитки в удмуртских колхозах // Советская этнография. 1932. № 1.

Ширяев П. Л. Землеустройство ВАО. Его нужды и достижения // Удмуртское хозяйство к десятилетию Октябрьской революции. Ижевск, 1927.

Шкляев Г. К. Еще раз о некоторых тенденциях развития этнического самосознания удмуртов // Об этнической психологии удмуртов. Ижевск, 1998.

Шкляев Г. К. Межэтнические отношения в Удмуртии. Опыт историко-психологического анализа. Ижевск, 1998.

Очерк 7. Современное состояние и проблемы менталитета удмуртов

В 90-е г. XIX в., снова как и в 20-е, в стране произошел процесс радикальной смены типа собственности и механизмов хозяйствования; они затронули и село, где проживает основная масса удмуртского населения.

В XX в. кардинально изменилась социальная структура удмуртов: представленные в начале века практически только крестьянским сословием, в конце его уже имелся мощный слой рабочего класса и национальной интеллигенции. К концу 70-х гг. доля удмуртов в некоторых отраслях промышленности достигла их доли в населении республики¹. Вместе с тем, удмурты занимают, как правило, рабочие места, не требующие высокой квалификации, заняты в большей степени исполнительской деятельностью; даже в конце 90-х гг. доля удмуртов среди инженерно-технических работников во всех отраслях промышленности едва достигала 6 %². К сожалению, ожидать прогрессивных сдвигов в ближайшее время в этом направлении не приходится: количество студентов-удмуртов в вузах республики постоянно сокращается, при этом обучающихся по техническим специальностям очень мало. Так, в 1998 г. в Ижевском государственном техническом университете на некоторых факультетах не было ни одного удмурта, а в целом по университету они составляли лишь 10,6 %³. Таким образом, качественного роста национального рабочего класса не происходит.

Удмурты по-прежнему отдают предпочтение сельскохозяйственному труду: почти половина опрошенных в ходе исследования 1994–

¹ Рабочий класс Удмуртии. С. 262.

² Шкляев Г. К. Социально-профессиональный состав удмуртской интеллигенции. С. 31.

³ Бехтерев С. Л., Бехтерева Л. Н., Крылова А. С. Опыт этнического мониторинга. С. 100.

1995 г. отметила, что данный вид деятельности наиболее полезен для общества и лишь 11,8 % назвали в качестве предпочтительного труд в промышленном производстве⁴. Правда, в последние годы престиж сельскохозяйственного труда падает, особенно среди молодежи. Сохраняются традиционные представления и в вопросе о праве собственности на землю, сформировавшиеся в советское время (теперь их можно называть традиционными): большинство крестьян против разрушения колхозов и совхозов: по данным уже упомянутого исследования менее 20 % жителей села (включая не работающих в сельском хозяйстве) согласны с радикальным реформированием земельных отношений, с передачей сельхозугодий в частную собственность. По-прежнему доминирующими в сельском хозяйстве Удмуртии остаются колхозы и совхозы; удельный вес продукции фермерских хозяйств в объеме сельскохозяйственной продукции остается очень незначительным. На весну 2000 г. доля пахотных земель, принадлежащих фермерским хозяйствам, в общей массе пахотных угодий Удмуртии составляла лишь 1,2 %⁵. Уже в начале 90-х гг. по инициативе самих крестьян начался процесс разделения крупных колхозов на мелкие кооперативы, однако это не принесло положительных результатов: собственность была разделена не по справедливости, сельхозпродукция и результаты труда разделялись далеко не по величине трудового вклада. Негативные процессы в новых сельскохозяйственных образованиях привели к тому, что часть крестьян, не выходя из колхозов, не становясь фермерами, живет за счет приусадебного хозяйства, при этом пользуясь льготами и возможностями пребывания в колхозе, они имеют возможность улучшить свое материальное благополучие; в результате усиливается социальная напряженность между жителями села⁶.

⁴ Шкляев Г. К. Межэтнические отношения в Удмуртии. С. 152.

⁵ См.: Байтеряков Н. Жеч-а мылкыдыд, фермер?

⁶ См.: Байтеряков Н. Указ. соч.; Алексеев Н. В. Ждать или что-то делать!

Считается, что выразителем сознания общественного организма является интеллигенция. Деятельность представителей национальной интеллигенции, а также результаты их деятельности являются составляющими этнокультурного процесса и во многом определяют вектор этнического развития⁷. В целом, интеллигенцию по ее роли в процессе этнической мобилизации можно разделить на “элитную” и “рядовую” части. В современной научной литературе, касающейся этнического поведения интеллигенции, речь, как правило, идет только об ее элитной составляющей. При этом практически вся ее деятельность оценивается как попытка “хождения во власть”, используя при этом лозунги национального возрождения⁸. Как же в этом отношении выглядит удмуртская национальная интеллигенция?

Утверждение о том, что 90-е гг. характеризуются сдвигом этнического из сферы духовной культуры и психологии в сферу политики⁹, на наш взгляд, можно отнести лишь к незначительной части интеллигенции. Что же касается удмуртской элиты, то это утверждение более чем спорно. “Хождение во власть” присуще и определенной части удмуртской интеллигенции, но это ее очень малая доля, притом не пользующаяся авторитетом и влиянием ни среди большей части “элиты”, ни среди “простого” населения. Данная черта удмуртской интеллигенции, на наш взгляд, как это ни покажется странным, характеризует ее с лучшей стороны: во-первых, при нынешнем всеобщем неуважении властей всех уровней, вхождение в эти структуры, по ее мнению, только компрометирует их (а мнение населения для них очень важно); во-вторых, – стремление к власти, как правило, требует определенной перестройки психологии личности. Среди удмуртов это происходит медленно.

⁷ К интеллигенции принято относить людей, имеющих высшее образование и занятых умственным трудом. См.: *Козлова О. Н.* Интеллигенция в Российском обществе. С. 163.

⁸ *Губогло М. Н.* В лабиринте этнической мобилизации. С. 106.

⁹ *Губогло М. Н.* Указ. соч. С. 106.

Поведение удмуртской интеллигенции существенно отлично и в других аспектах. М. Н. Губогло на убедительных примерах показал, что важнейшей составной частью теории и идеологии этнической мобилизации, целью ее пропагандистской деятельности является расширение социально-генетической памяти народа за счет удревнения ее истории¹⁰. Данный тезис никак нельзя отнести к удмуртской интеллигенции: происходит лишь детализация древней истории удмуртов, углубление и расширение знаний об этносе, не предпринимаются какие-либо попытки пересмотреть устоявшиеся факты древней истории, происхождения и этнической истории. Если это и делается, то только на основе реальных научных фактов – вновь добытых или ранее замалчивавшихся. Правда, имеются попытки отдельных лиц, далеких от науки, расширить древний ареал расселения удмуртов, но они настолько абсурдны, не соответствуют историческим реалиям, что даже не подвергаются критике.

Другой канал этнической мобилизации – присвоение как можно большего числа культурных героев, “золотых” эпох, замечательных событий и достижений¹¹. В отличие от предыдущего направления, здесь можно высказать упрек в адрес удмуртской творческой интеллигенции. Известно, что исторические знания – неотъемлемая часть системы воспитания. Историческая память должна хранить сведения о событиях и личностях, связанных с борьбой за землю, свободу и национальную независимость. Все народы гордятся своим историческим прошлым, стремлением к свободе, военными успехами, количеством убитых врагов, числом жертв во славу своих богов. В истории удмуртского народа таких страниц тоже немало. Как же они интерпретируются и освещаются общественными науками? Рассмотрим несколько примеров. После вхождения территории Удмуртии в состав Русско-

¹⁰ Губогло М. Н. В лабиринте этнической мобилизации. С. 111.

¹¹ Губогло М. Н. Указ. соч. С. 112.

го государства во второй половине XVI в. здесь прокатилась волна массовых восстаний против Московского владычества, против сбора непосильных поборов. В монографии “Удмурты. Этюды из истории IX–XIX вв.”, рекомендованной в качестве учебного пособия для учителей и учащихся старших классов, нет ни чувства гордости за народ, восставший против заведомо более сильного врага, нет восхищения его мужеством; наоборот – народ осуждается за то, что позволил во-влекать себя в авантюру восстания, исход которого был предрешен¹². В другом учебном пособии, предназначенном для учащихся 5–7 классов, этому событию посвящено всего 4 коротеньких предложения, без какой-либо оценки этого факта¹³. И эти книги предназначены для воспитания молодого поколения?!

Могли бы послужить укреплению национального самосознания и другие факты из истории удмуртов, если бы они получили адекватную оценку, интерпретацию в современной историографии. К примеру – Мултанское дело по обвинению удмуртов в человеческом жертвоприношении. Справедливо называя этот процесс позорным, мы почему-то чужой позор берем на себя и вот уже более столетия пытаемся снять вину за неосуществленный предками акт жертвоприношения. Более чем странно при этом, что вся заслуга в том, что удмурты не были осуждены, приписывается В. Г. Короленко и демократической общественности России; между тем, ничего не известно и об отношении народа к этому процессу, мало сведений о поведении односельчан и родственников обвиняемых, а также их самих. Может оказаться, что роль демократов только в том, что они раздули это дело до вселенских масштабов. Ответы на эти вопросы, скорее всего, привели бы к иному выводу: это – Победа удмуртов. Они выиграли дело! Евреи, к примеру, против которых было возбуждено около десятка подобных дел¹⁴, не считают себя опозоренными, а гавайцы, если

¹² Гришкина М. В. Удмурты. Этюды из истории. IX–XIX вв. С. 40.

¹³ Владыкин В. Е. и др. Даур куара. С. 78.

¹⁴ См.: Короленко В. Г. К вопросу о ритуальных убийствах.

и не гордятся, то наверняка не испытывают угрызений совести по поводу того, что их предки некогда съели английского мореплавателя Джеймса Кука.

Современный период в истории удмуртского этноса является своеобразным рубежом, когда меняется этническое лицо удмуртов, этнос приобретает новое качество, можно предположить, – переходит в иное цивилизационное состояние. Это выражается в том, что национальное самосознание становится все более автономным, падает роль коллективного сознания в действиях индивида, этничность из внешнего (материальная культура, обряды, ритуалы) переходит во внутренний мир человека. Вместе с тем, факты падения роли традиционной материальной и духовной культуры в жизнедеятельности этноса оцениваются национальной интеллигенцией и учеными, как правило, отрицательно и считаются свидетельством ассимиляции, национального нигилизма; современная ситуация рассматривается как критическая в воспроизводстве этноспецифических качеств. На этом понимании строятся концепции этнического строительства, предпринимаются попытки так называемого возрождения этноса, наблюдается стремление вернуть в этническую практику утрачиваемые, но внешне эффектные атрибуты национального.

Бесспорно, в среде удмуртского народа достаточно много творческих, высокоинтеллектуальных личностей, творцов. Но их творческий потенциал воплощается, как правило, в рамках традиционной культуры (вернее – в национальном варианте социалистического реализма), из которой этнос не то чтобы вырос, но ощущает ее недостаточность в нынешних условиях.

Творчество интеллигенции направлено на поддержание традиционной культуры, ее деятельность удерживает народную культуру от прогрессирующего упрощения и размывания, но этого явно недостаточно в современных условиях. Вместе с тем, нужно отметить, что “традиционализм” удмуртской интеллигенции базируется/сохраняется не на пустом месте: традиционен в целом весь этнос. Так, 28,6 % опрошенных в ходе уже упомянутого исследо-

вания согласились с тем, что к лицам, пренебрегающим родным языком и традициями своего народа, возможно применение определенных мер воздействия. Учитывая подобные умонастроения, представители как творческой интеллигенции, так и политики вольно или невольно должны строить свой имидж в зависимости от мнения общества.

Итак, люди с творческим потенциалом сознательно остаются в своем традиционном обществе, чтобы его сохранить, так как достаточно часто попытки “выйти” из него в среде удмуртской интеллигенции (а данный шаг является ничем иным, как попыткой преодоления цивилизационных рамок, переходом к творчеству в иных цивилизационных понятиях) оцениваются как нигилизм, ассимиляция, предательство национальных интересов.

Между тем, всемирную известность приобрели те личности, которые не ограничивались в своем творчестве и деятельности узкоэтническими рамками. К ним можно отнести востоковеда Бичурина, философа Питирима Сорокина, скульптора Эрзю, композитора Эшпая, танцовщиков Рудольфа Нуреева и Надежду Павлову, поэта Геннадия Айги, историка Ключевского, космонавта Николаева и других¹⁵, составляющих национальную гордость народов, представителями которых они являются. Творчество и деятельность каждого из них стали престижным пластом этнической культуры и мощнейшим фактором формирования этнического самосознания, причем в большей степени, чем десятки трудов, созданных в рамках традиционной культуры.

Умонастроения современной творческой интеллигенции во многом характеризуют/демонстрируют картину “погони” мысли за происходящими событиями, отставания от них. Приверженность “традиции” является следствием неумения приспособиться к современности, – с одной стороны и своеобразной попыткой сопротивления

¹⁵ Гузенкова Т. С. Проблема самоидентификации национальной интеллигенции республик Поволжья и Прикамья. С. 51.

меняющемуся миру – с другой. Опору на традиционное, а порой и попытки ее “изобретения”, можно рассматривать как стремление доказать, что удмурты тоже “не лыком шиты”, что культурные явления, присущие русскому народу, присущи и удмуртам, что они не отсталые, хотя разница (реально существующая) вовсе не свидетельствует об отсталости, о разном культурном уровне, оцениваемом как “лучше – хуже” или “ниже – выше”, а всего лишь о различии. Доказывая это, мы теряем национальную специфику, отходим от истинно национального. С этой точки зрения, например, попытки К. Герда, как в целом очень положительное явление, доказать, что у удмуртов имеются и песни с текстами, на обвинения/утверждения о том, что у вотяков даже песен (в полном смысле этого слова) не существует, привели к тому, что удмуртские гуры/крези без слов стали считаться признаком крайней отсталости, остались вне научного интереса, хотя в действительности это уникальный слой народной культуры, своеобразная форма общения с природой. В результате удмуртская культура теряет конфликтный потенциал, между тем высокая мера конфликтности по отношению к миру – не деструктивна для этнической культуры; вредит, скорее, ее недостаток, когда культура лишается внутренней напряженности¹⁶.

С этой точки зрения не способствуют повышению внутренней напряженности этнической культуры и созданные в 90-х гг. национально-культурные общества. Этническая мобилизация в Удмуртии не успела набрать обороты и в первой половине 90-х гг., движение не выходило за рамки национально-культурных и языковых требований¹⁷. Поэтому подавляющая часть населения (2/3), озабоченная, скорее, экономическими проблемами, либо вообще не знает об их существовании, либо не знакома с их деятельностью. При этом даже среди тех, кто в той или иной мере осведомлен об этом, оценка работы обществ лишь у половины заслужи-

¹⁶ Лурье С. В. *Метаморфозы традиционного сознания*. С. 35.

¹⁷ Губогло М. Н., Смирнова С. К. *Феномен Удмуртии*. С. 297.

вает положительной оценки. Правда, в конце 90-х гг. деятельность ассоциации “Удмурт кенеш” активизировалась (в том числе и в экономической сфере), однако серьезной защитой экономических интересов коренного населения по-прежнему никто не занимается.

Однако слабая эффективность национального движения все же зависит не от указанных факторов. Один из сновных, на наш взгляд, заключается в том, что в нем практически отсутствует радикальное крыло, которое непременно должно быть в любом, в том числе и этническом движении. В удмуртском национальном движении оно зачахло в самом начале, причем не без “помощи” самой же удмуртской элиты (имеется в виду созданный по инициативе Симанова Н. В. “Удмуртский клуб”, с его исключительно мягким радикализмом, созданный в 1988 г. и просуществовавший два года). Клуб перерос в общество “Удмуртская культура”, которое уже не имело указанной черты. Современное национальное движение протекает исключительно в тех рамках, в которых это ему дозволяется. Не удивительно поэтому, что этническую элиту пугают даже политические инсинуации о несуществующем в действительности сепаратизме финно-угорских народов¹⁸; хотя вряд ли было бы неуместным более тесное (в том числе и политическое) единение финно-угорских народов в то время, когда тюркское и славянское единство не только декларируется, но и осуществляется на деле. Однако идея К. Герда о том, что “Пермские (биармийские) финны, в целях сохранения себя и возрождения как нации, призванной жить собственной исторической жизнью, имеет полное и неотъемлемое право самоопределения, вплоть до отделения от России...”¹⁹, конечно, неприемлема (в последней ее части).

Кроме того, национальное движение достаточно консервативно в расширении своей базы. Так, предложение укрепить его за счет русскоязычных удмуртов (доля которых в Удмуртии постоян-

¹⁸ См.: например, *Аверин И. А.* Великая Суоми стремится к Енисею.

¹⁹ Цит. по: *Куликов К. И.* Дело “СОФИН”. С. 195.

но увеличивается), встречено прохладно²⁰, во всяком случае, не нашло еще адекватной реакции.

Очень редки примеры осмысления политики центральных властей по отношению к финно-угорским республикам²¹ и противостояния их действиям, хотя подобные меры являются насущной задачей национальных движений. В свое время В. И. Ленин сумел предотвратить распад государства, предоставив народам России различные формы автономии (пусть даже и ограниченные). Нынешняя власть, декларируя те же цели, поступает наоборот: постепенно ущемляются права республик (причем в большей степени финно-угорских), законодательство приводится в жесткое соответствие с федеральным, что может серьезно ущемить права народов. Это – кратчайший путь к разрушению многонационального государства, которое превращается из федеративного в унитарное. У власти нет четкой ориентированности в создании новой идеологии (и едва ли она в ней нуждается – *Г. Ш.*), поэтому она не вмешивается в обществоведческие науки; это дает ученым определенную свободу действия²². Обществоведы создают такие теории (в области национальных отношений, например, этносы вообще не признаются реально существующими, а главенствующими считаются интересы личности), осуществление которых может создать в России крайне серьезные проблемы. Утешает здесь только одно: никакая идея (хорошая или плохая) в России не может быть доведена до логического завершения.

Что касается “рядовой” интеллигенции, то и она еще не нашла своего места в национальном движении. Вот несколько примеров. Хотя среди нее больше всего лиц, заявляющих о неодобри-

²⁰ См.: *Бабинцев С. М.* Национальная идентификация русскоязычных удмуртов /социально-политические и культурно-просветительские аспекты проблемы.

²¹ См.: например, *Куликов К. И.* Уровни суверенитета Удмуртии и Татарстана.

²² Массовый утилитаризм как импульс динамики общества. С. 51.

тельном отношении к людям, пренебрегающим своим языком и культурой (86 %), однако в среде ее самой уважительного отношения к народной культуре не ощущается – наблюдается явное несовпадение декларируемого и реального поведения. Среди них только 52 % считают удмуртский язык родным, 39 % перешли на русский; они не отличаются большей, по сравнению с другими группами населения, приверженностью передачам удмуртского телевидения; лишь небольшая часть слушает передачи удмуртского радио (имеется ввиду регулярное прослушивание). Правда, здесь надо иметь в виду и качество этих передач; представители интеллигенции наиболее требовательны в этом вопросе. Почти половина (49 %) представителей удмуртской интеллигенции против преподавания удмуртского языка в школах республики, среди других групп населения – всего 25 %. Утверждение о необходимости сохранения народной культуры также не подтверждается на деле: среди них больше всего лиц, безразличных, к примеру, к традиционной народной одежде. Часть удмуртской интеллигенции против предоставления удмуртам льгот при поступлении на учебу, в продвижении по службе. Вместе с тем, 52 % ощущают наличие национальных проблем в Удмуртии; эта цифра самая высокая по сравнению с другими группами населения. С одной стороны – это явно мало, так как национальные проблемы очень ощутимы, они видны и не вооруженным научными знаниями взглядом. Если же под проблемами понимать лишь наличие конфликтных ситуаций, то с этой точки зрения – 52 % – это много, так как таковых в Удмуртии практически нет. Таким образом, можно говорить о неумении оценивать ситуацию, об отсутствии ориентиров в социальных вопросах. С другой стороны – в качестве межэтнических конфликтов могут восприниматься микроконфликты, в частности, оскорбление национального достоинства на бытовом уровне: социологические исследования показывают, что доля людей, которые полагают, что их национальное достоинство подвергается оскорблениям, среди удмуртов увеличивается. Однако, данный факт может быть связан с ростом этничности, этнического самосозна-

ния: то, что сейчас расценивается как оскорбление, ранее могло восприниматься иначе.

Что касается экономических взглядов удмуртской интеллигенции, то и здесь проявляется ее отличное от основной массы населения мнение. К примеру, в ее среде наибольшая доля согласных с передачей земли в частную собственность; несколько неестественно и, на наш взгляд, ненормально, выглядит желание удмуртов с высшим образованием отдать землю всем желающим, в том числе и не жителям Удмуртии.

К характеристике интеллигенции нужно еще добавить, что среди них выше доля людей, пессимистически настроенных по поводу своего будущего. С одной стороны – это свидетельствует о попытках анализа существующего положения, с другой – они не видят приемлемого выхода из сложившейся ситуации.

Приведенных примеров, по-нашему, достаточно, чтобы сделать вывод, что по отдельным показателям, характеризующим отношение к национальной культуре (разумеется, только по тем, которые были включены в программу указанного обследования), удмуртская интеллигенция не отражает общенациональное мнение.

Почему же так происходит? Почему национальная интеллигенция не является авангардом в отстаивании национальных интересов?

Первая причина, как это ни выглядит парадоксально, кроется в ее образованности. Система образования в СССР была направлена на так называемую интернационализацию, на принижение индивидуальности, обезличку, привитие консервативно-стационарных ценностей, ценности покоя и инерции возобладали над ценностями обновления²³. И чем больше человек учился, тем больше подвергался этому давлению. В российской социологии даже существует мнение, что современная российская интеллигенция не представляет народ, не выражает его интересы, мешает его духовному развитию²⁴.

²³ Кон И. С. Психология социальной инертности. С. 66.

²⁴ Володин Э. Интеллигенция и народ. С. 159.

Вторая причина низкой социальной активности удмуртской интеллигенции кроется в ее происхождении. Начиная с 20-х гг., практически вся интеллигенция формировалась из выходцев из крестьянской среды, даже нынешняя – это в большинстве сельские уроженцы. Закончив вузы и оставшись в городах, они сохраняют крестьянский менталитет, а вернувшиеся в деревню большей частью снова окрестьяниваются. В. И. Ленин так характеризовал крестьянский менталитет: бедность сознания своей бедности; привычка жить не задумываясь, жизнь не научила их и не могла научить, где искать ответы на поставленные вопросы; мелкобуржуазность подготовила удивительную доверчивость и бессознательность; сплоченность, организованность, сознательность гораздо ниже чем у рабочих²⁵. Эти черты характеризуют не только дореволюционное крестьянство, они проявляются, может быть, даже более выпукло, и сейчас.

Неслучайно поэтому, удмуртский народ не видит в собственной среде национальных лидеров: лишь около 8 % опрошенных ответили, что среди удмуртов имеются лица – лидеры, пользующиеся у них авторитетом. Да и сама интеллигенция не склонна к лидерству.

Осознание отсутствия лидеров говорит и о том, что в обществе существует определенная социальная потребность, «заказ» на таких людей, но он не удовлетворен, не выполнен; можно заключить, что сознание так называемой лидирующей группы этноса, его интеллектуальной прослойки не выше массового сознания, массовых потребностей.

Из сказанного, как нам кажется, можно сделать вывод: без определенной прослойки активных людей с личностным сознанием, преодолевших рамки традиционной цивилизации, позитивные изменения в обществе, адекватные современным требованиям, невозможны. Следовательно, нужно менять систему подготовки

²⁵ Ленин В. И. ПСС. Т. 5. С. 25; Т. 17. С. 211; Т. 34. С. 128; Т. 21. С. 51.

кадров национальной интеллигенции. В настоящее время она направлена лишь на количественное увеличение лиц с высшим образованием, ее цель – “догнать”, тогда как необходимы качественно новые методы, постановка новых задач. Такой задачей могла бы стать подготовка слоя потомственной интеллигенции, которая была бы свободной от корпоративно-клановых претензий и объединена национальными интересами.

Независимо от действий/бездействия этнической элиты, не являющейся, как видим, ни выразителем умонастроений народа, ни силой, определяющей вектор национального движения (порой привносящей в него хаос), формируется этническое движение «вниз». Социальная адаптация протекает в двух формах: меньшая часть населения готова активно приспосабливаться к новой среде и новым условиям, основная же часть предпочитает пассивную форму приспособления, вплоть до дезадаптивного поведения: повышенная конфликтность, пьянство и т. д.

Реформы последнего десятилетия раскололи общество по степени материального благополучия, что отразилось и на этническом поведении людей. Упомянутое этносоциологическое исследование показало, что не столько реальные перемены, сколько ожидание будущих изменений влияет на характер этнического поведения. Ожидание неприятностей, ухудшения своего положения, мобилизуя защитные механизмы, усиливает и негативные чувства к этническим партнерам. Эти чувства, не только не покидают россиян, но, по всей видимости, и усиливаются. Негативные настроения будут возрастать как среди удмуртов, так и среди их этнических партнеров – русских: оптимистический настрой характерен примерно для трети опрошенных, однако реально смогли улучшить свое положение в ходе реформ менее 10 % населения (что согласуется с официальной статистикой и с результатами исследований, проведенных в других регионах страны). Следовательно, большую часть оптимистов ожидает разочарование, соответственно, возможен и рост негативного отношения к

реформам вообще, так и к представителям других национальностей. Правда, ожидание перемен к худшему в разных этнических средах проявляется по-разному. Так, среди русских, ожидающих от дальнейших изменений только плохое, считающих удмуртов толерантными в 3 раза меньше, чем среди оптимистов. Среди удмуртов, независимо от ожиданий от будущего, оценка русских в плане рассматриваемого нами качества практически не зависит, однако среди пессимистов резко, более чем в 2 раза, возрастает самооценка своей толерантности. Таким образом, разница в оценке своей и чужой групп резко возрастает²⁶. Механизм данного психологического феномена пока не ясен, тем не менее, указанный факт вполне обоснованно можно рассматривать как накопление протестного потенциала (в удмуртской среде).

К национальной проблематике традиционно примыкает религиозная. Многие национальные движения в стране положили исторически сложившуюся взаимосвязь национальных и конфессиональных норм и ценностей в основу своих политических, идеологических платформ. Не избежало этого и национальное движение в Удмуртии: воссоздаются традиционные языческие моления, намечается попытка придать им общеудмуртское звучание и даже существует проект создания национального языческого центра, чего в истории удмуртов никогда не было.

В предыдущих очерках мы отметили, что удмурты были очень терпимы в области религии и принимали в свой пантеон иноэтнических богов. Так они отнеслись и к православию. Подобное отношение они, естественно, ожидали и от христианства, но оно поступило как раз наоборот: проявило крайнюю агрессивность к удмуртскому язычеству. С сожалением надо отметить, что негативное отношение к удмуртским традиционным верованиям и к удмуртскому этносу в целом проявляется и в настоящее время. Правда,

²⁶ Шкляев Г. К. Толерантность в культуре межнационального общения населения Удмуртии. С. 71.

исходит оно не от самой церкви и ее иерархов, а от отдельных представителей русской интеллигенции, в том числе и научной. Христианство преподносится как высшее благо для удмуртов, так как они, якобы, были до этого на крайне низком уровне развития²⁷.

В последние годы исследованию религиозности населения России, в том числе и Удмуртии, уделяется очень мало внимания. Связано это, мы предполагаем, с тем, что церковь, обласканная государством, и светская власть не заинтересованы в получении реальной картины религиозности населения. Вместе с тем, независимые исследования (финские ученые) убедительно показали, что религиозность в России остается практически на одном уровне: раньше, при “социализме” доля верующего населения сильно занижалась, а теперь она в той же степени завышается²⁸.

Исследование, проведенное нами на территории Удмуртии, показало, что население ее отличается веротерпимостью. Отношение к возрождению христианства замерялось в нашем случае через взгляды опрошенных на объявление Рождества и Пасхи государственными праздниками, хотя этот ход может признаваться и неудачным по сравнению с прямым вопросом об отношении к религии. Оценка данного факта практически одинакова в обеих национальных группах: положительным его считают 82,4 % удмуртов и 82,0 % русских; причем цифры не имеют соотнесенности с местом жительства опрошенных (город, село). Однако с повышением уровня образования (в обеих национальных группах) наблюдается уменьшение доли лиц, положительно относящихся к данному факту; среди удмуртов эта тенденция выражена гораздо резче: так, разница между крайними группами (по образованию) среди русских составляет всего 5,2 пункта, среди удмуртов – 22,5 пункта. Лишь небольшая доля опрошенных отрицательно относится и к

²⁷ См.: например, *Князева О. Р.* Этнический фактор и политика. С. 52.

²⁸ См.: *Каарийнен К., Фурман Д. Е.* Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности). № 6. С. 40.

попыткам возрождения языческой религии удмуртов. Почти половина удмуртов считает это явление положительным, такого же мнения придерживается 21,6 % русских. На первый взгляд может показаться, что отношение к православию гораздо лучше, чем к язычеству. Однако объяснить разное отношение к двум религиозным течениям можно следующим образом: подавляющее большинство населения (не только русские, но и удмурты) практически ничего не знает о язычестве, поэтому большинство опрошенных затруднились дать определенный ответ на этот вопрос.

Отрицательно относящихся к возрождению язычества (так же как и православия) больше среди удмуртов с высшим образованием. Однако это не является проявлением остатков воинствующего атеизма либо нигилизма, отрицательного отношения к национальным традициям и культуре; здесь проявляются материалистические позиции интеллигенции; она, как никакая другая группа населения, осознает, что попытки реанимации церкви не следует рассматривать как усиление духовности (что широко декларируется), как приобщение к достижениям православной культуры; церковь стала средством достижения политических целей, средством формирования имиджа отдельных политиков; на это тратятся немалые, надо думать, средства налогоплательщиков. Только в 90-е гг. в Удмуртии открыто 38 церквей в дополнение к 19 существовавшим²⁹. В недавнем телевизионном интервью (сентябрь 2001 г.) патриарх Алексей признал, что церковь не в состоянии одна финансировать такое масштабное строительство и восстановление. Невольно возникает вопрос, поставленный еще неизвестным О. Бендером: “Почем опиум для народа?”, но адресованный уже не церковникам, а современным политикам.

Участившееся обращение к церкви в последние годы является реакцией сознания на кризисные события. Степень религиозности удивительно точно соответствует градации населения по

²⁹ Губогло М. Н., Смирнова С. К. Феномен Удмуртии. С. 329.

уровню личного дохода³⁰. Отсутствие навыков адаптации к меняющейся реальности, когда темпы изменения ситуации превышают возможные темпы психологических изменений привело к тому, что часть населения религиозное начинает трактовать как основу стабильного существования. Религиозное “возрождение” будет продолжаться, исходя из сказанного, пока существует кризисная ситуация. Отжившие социальные структуры никогда не восстанавливаются. Исследование финских ученых почти идеально подтверждает стереотип, созданный советской пропагандой – о религии как мировоззрении уходящего³¹. Вместе с тем, перед обществом стоит трудный вопрос: “какие новые социальные явления должно создавать новое время и как они должны опираться на прежнюю социальную реальность?”³²

Как следует из предыдущих очерков, в формировании и развитии национальной психологии удмуртов доминировала женщина. Как же в современных условиях с этой точки зрения выглядит ее позиция? Исследования, проведенные в Удмуртии, показали, что признаки, связывающие людей со своим этносом, слабо коррелируют с полом опрошенных; имевшиеся различия не давали повода говорить о женщине как о носителнице традиционного. Анализ взаимосвязи пола опрошенных и признаков идентификации с этносом, полученных в ходе исследования 1994 г., показывает, что данный фактор обнаруживает себя лишь в несколько большей приверженности женщин к народным обычаям и традициям, некоторой ностальгии по вышедшей из употребления народной одежде. Остальные факторы (язык, духовная культура, происхождение и т. д.), включенные в разработку, какой-либо зна-

³⁰ *Кааррайнен К., Фурман Д. Е.* Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности). С. 40.

³¹ *Кааррайнен К., Фурман Д. Е.* Указ. соч. С. 40.

³² Современные концепции аграрного развития. С. 26.

чимой закономерности при распределении их в соответствии с полом не обнаруживают.

Однако было бы ошибкой “списывать со счетов” удмуртскую женщину как фактор, определяющий развитие этнического самосознания. Отмечаемый российскими этнологами факт “перехода” этнического из области материальной и духовной культуры в психику, присущ ей в гораздо большей степени, чем мужчинам. Так, она острее чувствует наличие национальных проблем, что выражается в большей доле признающих неравноправное положение своего народа; в необходимости предоставления льгот удмуртской молодежи (особенно сельчанам); в осознании отсутствия среди удмуртов политических лидеров; у нее очень высокое мнение о духовных качествах своего народа (к примеру, 52,0 % их считают удмуртов более трудолюбивыми, чем остальные народы, тогда как среди мужчин таковых 38,1 %). Очень показателен ответ на вопрос об отношении к людям, пренебрегающим родным языком, традициями своего народа: опрошенные здесь единодушны – отношение к ним негативно, однако женщины проявляют к ним особую “агрессивность”, более трети из них считают даже возможным применение к ним определенных мер воздействия. Сохраняют женщины и традиционное отношение (неприязнь) к этническим партнерам – русским (можно рассматривать это как отношение к внешнему миру в целом). Исследования, проведенные в стране, обнаружили следующую закономерность: наиболее толерантную позицию в межэтнических отношениях во всех этнических группах занимают женщины³³. И в Удмуртии русские женщины более терпимы к другим (по сравнению с русскими мужчинами). Однако, удмуртки “не подчиняются” общей для страны закономерности: они менее толерантны, их показатели в этом отношении почти в 2 раза ниже, чем у мужчин-удмуртов. Правда, трудно су-

³³ Козлов В. Е. Детерминанты межэтнической толерантности в условиях полиэтнической городской среды. С. 133.

доть, насколько поведение женщин в этом отношении влияет на этническую психологию народа в целом, однако надо думать, что оно имеет определенные последствия. К примеру, на фоне улучшения межэтнических отношений в 80-е гг., социологические исследования тех лет в Удмуртии показали, что декларируемая толерантность и реальное поведение не совпадали; более того, имели тенденцию к разнонаправленности изменений: если на вербальном уровне толерантность возрастала, то в реальном поведении – наоборот. Например, если доля респондентов, заявлявших, что им безразлична национальность брачного партнера, увеличивалась, то в реальности вес межнациональных браков постоянно сокращался. Правда, следует отметить, что количество межнациональных браков в целом определяется не только позицией женщин в этом вопросе.

Несмотря на то, что женщины в большей степени озабочены тем, что в этносе нет политических и национальных лидеров, в активной общественной деятельности они участвуют меньше мужчин. Среди них отсутствует феминистическое движение, если понимать под этим реакцию на доминирование мужского начала (впрочем, для удмуртской женщины это и не нужно). Женщины самоутверждаются в “мужской” культуре, женское движение по своей направленности носит чисто мужской характер: во главу угла ставятся такие задачи, как увеличение представительства во властных структурах, сокращение безработицы, выплата пособий, усиление мер против алкоголизма и наркомании, прекращение войн и т. д. Хотя выдвигаются и “материнские” цели (улучшение положения многодетных семей и матерей-одиночек), а также “национальные” (культурное развитие удмуртского народа, принятие мер для изучения удмуртского языка, истории и культуры), но они свойственны общественным движениям в целом по стране.

Результатом взаимодействия множества факторов, часть из которых рассмотрена и в данном очерке, является этническое самосознание, находящее отражение в идентификации со своим этносом. Для выявления и анализа представлений населения об этнич-

ности сознания, о факторах, идентифицирующих индивида с этносом, в анкеты трех этносоциологических исследований в Удмуртии (1968, 1979, 1994 гг.) был включен вопрос о том, что сближает, роднит опрашиваемых с людьми своей национальности³⁴.

Ведущее место в ряду факторов, идентифицирующих индивида с этносом, согласно исследованиям 1968 и 1979 гг., занимал язык, однако наблюдалось постепенное падение его роли, как среди горожан, так и сельских жителей. Материалы указанных обследований показали ослабление этнических свойств не только языка, но и материальной (одежда, жилище и пища) и духовной (национальные обычаи, привычки, обряды) культуры. Правда, в сельской местности выросла роль народного творчества, профессионального искусства, а также психических черт, однако, этот рост был настолько незначителен, что можно было говорить об ослаблении этнического самосознания удмуртов в целом. Нужно еще заметить, что при сокращении доли лиц, назвавших какие-либо показатели в качестве связующих с этносом, менее всего сокращение наблюдалось в группе тех, кто называл этнопсихологические факторы, а также народные обряды и традиции. Достаточно высокий интерес к обрядовой жизни опрошенные обнаруживали уже в период исследования 1968 г., правда, тогда он зафиксирован в оценках экспертов (интервьюеров), а не в оценках самих опрашиваемых³⁵. Таким образом, в 70-е гг. происходило заметное снижение этничности удмуртов (вывод сделан, разумеется, только на основе данных, полученных в результате вышеуказанных обследований). Вместе с тем, утверждение о том, что в этот период наблюдалось перемещение этнического из области традиционной материальной культуры и традиционного быта в сферу профессиональной духовной культуры и психики³⁶, на наш взгляд, было еще недостаточно обоснованным.

³⁴ Подробнее см.: *Шкляев Г. К.* Еще раз о некоторых тенденциях развития этнического самосознания удмуртов.

³⁵ *Пименов В. В.* Удмурты. С. 210.

³⁶ *Пименов В. В.* Указ. соч. С. 210.

К середине 90-х гг. (по данным исследования 1994 г.) система этнической идентификации удмуртов претерпела серьезные изменения, хотя создается впечатление, что этничность удмуртского народа постоянно ослабевает; однако, было бы ошибкой, на наш взгляд, делать преждевременные выводы.

Исследование 1994 г. показало, что почти наполовину, по сравнению с данными 1968 г., уменьшилась доля лиц, идентифицирующих себя с этносом посредством языка; в то же время достаточно неожиданным явилось высокое значение признака “народные обычаи и традиции”. Имевший тенденцию к постепенной утрате своего значения в качестве признака, идентифицирующего с этносом, он к середине 90-х гг. в сознании этнофоров усилился настолько, что перекрыл показатели, отмеченные исследованием 1968 г. Вместе с тем, людей, соблюдающих и исполняющих народные обряды с тех пор, вероятно, стало меньше, – традиционная обрядность постепенно уходит из быта. Следовательно, она, бывшая вне индивида, перешла в область его сознания, психики, сохранилось лишь их знаковое значение.

С этой точки зрения нужно, на наш взгляд, подходить и к языку: в качестве идентифицирующего с этносом признака в 1994 г. его назвали 45,4 % опрошенных (для сравнения – аналогичная доля в исследовании 1979 г. составляла 66,9 %). Удмуртским языком в настоящее время свободно владеют (пишу, читаю, говорю) лишь 60,8 % удмуртов (исследование 1994 г.). Однако, этот факт нельзя рассматривать как языковую ассимиляцию, – это, скорее всего, результат издержек и недостатков школьного образования, а также узости сферы функционирования удмуртского языка. Тем не менее, 75,6 % респондентов назвали удмуртский язык в качестве родного (среди них, как видим, значительна доля и не владеющих им свободно), а 93,2 % удмуртов знание удмуртского языка считают полезным и нужным; большинство опрошенных (88,4 %) желают, чтобы их дети владели удмуртским языком. Таким образом, несмотря на сокращение сферы функционирования языка, его значение в сознании этнофоров очень высоко. Можно предполагать, что называя язык в качестве сближающего с

этносом признака, опрошенные оценивали его не как средство коммуникации, а как культурную ценность, требующую сохранения и бережного к себе отношения. Следовательно, и язык, оценивая его в качестве этноконсолидирующего признака, можно рассматривать как важный элемент сознания, психики.

Что касается роли материальной культуры как средства идентификации с этносом, мы имеем только косвенные данные. Национальная одежда, к примеру (одежда – наиболее этничная отрасль традиционной материальной культуры), судя по данным исследования 1994 г., нравится лишь 43,8 % опрошенных, а треть респондентов либо выразила безразличие к ней, либо вообще ее не знают: и это не удивительно – традиционная одежда практически вышла из употребления. Поэтому можно предположить, что оценка одежды (нравится – не нравится) относится, скорее, к современным формам, мало похожим на традиционную, либо к сценическим вариантам, еще более отдаленным от традиционных форм.

Таким образом, этническая психология заняла доминирующее положение в ряду факторов идентификации индивида с этносом.

Современный период в истории удмуртского народа является своеобразным рубежом, связанным с изменением идентификационной модели; периодом, когда меняется “этническое лицо” удмуртов, что, в свою очередь, является показателем того, что этнос приобретает качественно новое состояние; можно предположить (с большой долей условности) – переходит в иное цивилизационное состояние.

С этой точки зрения стремление вернуть в этническую практику утрачиваемые, но внешне эффектные атрибуты национального, будет малопродуктивным.

Изменение социально-политической обстановки в стране способствовало, на наш взгляд, изменениям во внутриэтнических отношениях, причем, в худшую сторону. На вопрос “Как Вы считаете, изменились ли отношения людей Вашей национальности между собой в течение Вашей жизни?” (исследование 1994 г.), лишь

половина удмуртов охарактеризовали их как неизменные. Более четверти опрошенных отметили их ухудшение и лишь 6,0 % считают, что изменения произошли в лучшую сторону. Правда, большая часть молодых затруднилась дать определенный ответ на этот вопрос. И это естественно, так как им пока нечего сравнивать, их социализация происходила уже в период, когда начались “перестроечные” изменения, повлекшие за собой и изменение этнических характеристик всех этносов.

Некоторый отход от традиционных стандартов общения, падение роли внутриэтнических связей (в оценках опрошенных) компенсируется, как это уже было в истории развития этнической психологии, усилением значимости других структур, а именно ближайших родственников, на которых не распространяется эмоциональное отчуждение. В затруднительных ситуациях большинство опрошенных (71,6 %) полагаются только на них.

На помощь родственников уповают в большей степени люди старшего возраста, молодежь в трудных ситуациях предпочитает обращаться к друзьям. Как и ожидалось, наиболее сильны родственные связи и взаимопомощь в сельской местности, здесь же сильны и соседские связи, тогда как в городе они неинтенсивны. В городе выше и доля лиц, заявивших, что им никто не помогает. Это говорит о том, что удмуртское население еще не полностью адаптировалось к городским условиям.

Воздействие на сознание индивидов с целью повышения внутриэтнических связей может быть более продуктивным. С этой точки зрения необычайно возрастает значение мер, направленных на усиление интенсивности внутриэтнических информационных связей и их плотности. В качестве основного канала здесь могут служить историко-этнографические знания (знания объективные, не несущие печать этнополитических пристрастий авторов, как это часто случается в трудах удмуртоведов как удмуртской, так и русской национальности). Их необходимость осознается во всех слоях общества: к примеру, 65,6 % опрошенных считают нужным

вести курс этнографии в программу школьных занятий, причем среди горожан данная необходимость ощущается в гораздо большей мере, чем среди жителей села.

Большую роль в этом могли бы сыграть средства массовой информации. Однако, по наблюдениям авторов монографии “Феномен Удмуртии”, удмуртская пресса характеризуется ограниченностью обсуждаемых проблем, чаще всего обращена не в будущее, а в прошлое³⁷. Предполагается, что данная тематическая направленность создает условия для национальной консолидации, однако, по-видимому, именно поэтому удмуртскоязычные СМИ не пользуются популярностью: регулярно, к примеру, слушают удмуртское радио лишь около четверти опрошенных. Еще меньшей популярностью пользуется удмуртское телевидение.

Полученные материалы свидетельствуют о некоторых различиях в показателях, характеризующих этническую психологию городского и сельского населения, людей разного возраста и уровня образования. Исследования также показывают, что влияние указанных факторов на изменение этничности имеет постоянный и долговременный характер и связано с эволюционным развитием удмуртского этноса. Несколько выпадает из этой закономерности признак “народные обычаи и традиции”, но и его трансформация в иное качественное состояние связана с достаточно длительным развитием.

Однако было бы ошибкой полагать, что современные реформы и связанная с ними кризисная ситуация никаким образом не сказались на изменении самосознания удмуртов (и других народов страны). В последнее время некоторыми социологами утверждается (эмпирические исследования это подтверждают), что основными критериями дифференциации общества в нашей стране становятся уровень доходов и способы его получения³⁸. Было бы ошибкой отрицать влияние этого фактора и на изменение этничности.

³⁷ Губогло М. Н., Смирнова С. К. Феномен Удмуртии. С. 385.

³⁸ Климова С. Кто живет в нашем городе, или опыт стратификации, предпринятый случайным прохожим. С. 24.

В программу исследования 1994 г. был включен вопрос “Как на Вашей жизни сказались внедрение в стране рыночных отношений?” Мы предполагаем, что лица ответившие “В лучшую сторону” имели в виду улучшение своего материального положения и увеличение доходов, и в меньшей степени – некие мифические демократические свободы.

Исследование показало, что связь со своим этносом у лиц с высокими доходами ослабевает: среди них значительно выше доля тех, кто не назвал ни одного признака идентификации с этносом; резко падает роль языка, народных обычаев и традиций, черт характера и психики. Правда, при этом несколько возрастает доля лиц, идентифицирующих себя посредством признака “происхождение”, но это отнюдь не компенсирует общего снижения этничности. Соответственно падению роли практически всех признаков в идентификации с этносом, данная категория лиц видит значительно больше различий между удмуртами и русскими (скорее, на наш взгляд, придает значение этим различиям).

“Этническое” поведение таких лиц, по нашему мнению, связано с их деловой активностью. По-видимому, быть представителем национального меньшинства в системе современного бизнеса не практично. Это подтверждается и тем, что в среде аналогичной группы русского населения существует мнение, что удмурты стали “высовываться”. Предполагать, что подобное “этническое” поведение лиц, одобряющих современные реформы, связано с их молодостью (среди них 39,5 % составляет молодежь) нет оснований, так как в группе молодежи в целом приверженность традиционным культурным ценностям характеризуется более высокими показателями. Можно было бы также предположить, что этничность данной группы населения связана с уровнем образования (лица с высшим образованием по отдельным признакам менее привержены национальной культуре), однако исследование показало, что более четверти лиц этой категории не имеют даже среднего образования.

Таким образом, можно констатировать, что появляется новый фактор, делящий этнос на категории, характеризующиеся разной степенью приверженности этнической культуре – “уровень доходов и способ его получения”.

Показателем этнической “зрелости”, с известной мерой осторожности, можно принять результаты выборных кампаний – по числу голосов, поданных за кандидата “своей” национальности. Хотя этнические различия в предпочтениях избирателей – одна из наименее разработанных проблем в российской этнологии³⁹, к тому же избиратели не всегда голосуют по этнической принадлежности кандидата, а по иным критериям⁴⁰, тем не менее, проанализируем с этой точки зрения выборы Президента Удмуртии 2000 г.

Согласно исследованию 1994 г., если бы выборы президента проводились в то время, за кандидата-удмурта проголосовало бы 53,2 % удмуртов и 9 % русских; для части электората (44,8 %) национальность президента была безразлична, он должен обладать, прежде всего, деловыми качествами. Среди удмуртов сторонников президента-удмурта было больше в сельской местности, так же как и среди русских; наибольшее неприятие его обнаружили русские в возрасте до 25 лет и русские горожане. Исходя из такого расклада, кандидат-удмурт получил бы в то время 22,8 % голосов избирателей.

Во время выборов 2000 г. кандидат-удмурт (П. Н. Вершинин) набрал 23,9 % голосов. На первый взгляд кажется, что никаких существенных сдвигов в настроениях электората не произошло. Обычно считается, что кандидат титульной национальности набирает больше голосов в районах преимущественного расселения этноса. Действительно, в целом по республике по мере уменьшения удмуртов в районе, процент голосов за П. Н. Вершинина

³⁹ Губогло М. Н., Смирнова С. К. Феномен Удмуртии. С. 281.

⁴⁰ Губогло М. Н., Смирнова С. К. Указ. соч. С. 281.

сокращался; этим можно было бы объяснить его относительную неудачу, если бы из этого “правила” не было серьезных исключений. Так, наибольшее число голосов П. Н. Вершинин получил в районах, населенных преимущественно удмуртами (Алнашский, Можгинский, Мало-Пургинский, Шарканский), однако в Глазовском – всего 11,7 % (доля удмуртов в районе 79,1 %), а в Ярском и Юкаменском районах с долей удмуртов более 60 % соответственно 12,8 % и 5,3 %. В то же время в Граховском и Камбарском районах доля голосов за кандидата-удмурта была выше удельного веса удмуртов в населении районов. Ясно, что подобный разброс мнений не связан с особенностями предвыборной кампании: в республике одно телевидение, одни и те же газеты и радио; предполагать, что группа поддержки П. Н. Вершинина была менее талантливой, тоже нет оснований. С этой точки зрения интересны результаты выборов в г. Ижевске (доля удмуртов 17 %): здесь все современные пиаровские технологии не сыграли никакой роли, – как отлученные от СМИ (в смысле реальной оценки кандидатов), так и их владельцы не получили преимущества, а выиграл тот (Н. А. Ганза), на кого было самое большое количество компромата, и обвинения в его адрес были самыми серьезными.

Расклад голосов в пользу того или иного кандидата имеет четкое географическое деление (среди удмуртского электората): согласно исследованию 1994 г. кандидат-удмурт получил бы в южной зоне 49,5 % голосов, в центральной – 41,7 %, в северной – 47,2 %. Выборы 2000 г. показали, что умонастроения удмуртского электората существенно изменились во второй половине 90-х гг.: за П. Н. Вершинина по выделенным зонам проголосовали соответственно 55,1 %, 40,9 %, 13,8 % избирателей. Особое значение для выборов в Удмуртии имеет предпочтение избирателей г. Ижевска, где проживает почти половина населения республики: в 1994 г. кандидат-удмурт получил бы здесь 10,5 % голосов, в 2000 г. здесь за П. Н. Вершинина проголосовало 20,1 % избирателей.

Поведение удмуртского электората в зависимости от географических зон (а она соответствует делению удмуртов на северных и южных) наталкивает на серьезные размышления. К этой проблеме мы еще вернемся, здесь же пока согласимся с мнением М. Н. Губогло и С. К. Смирновой, что наибольшего внимания и изучения требует население, проживающее в Удмуртии, а не за ее пределами⁴¹: от него зависит во многом судьба республики и судьба этноса.

Литература

- Аверин И. А.* Великая Суоми стремится к Енисею // Век. 1999. № 39.
- Алексеев Н. В.* Ждать или что-то делать! // Удмуртская правда. 1999. 2 июня.
- Бабинцев С. М.* Национальная идентификация русскоязычных удмуртов /социально-политические и культурно-просветительские аспекты проблемы // Роль удмуртской интеллигенции в дальнейшем развитии нации. Ижевск, 1999.
- Байтеряков Н.* Зеч-а мылкыдыд, фермер? // Удмурт дунне. 2000. 6 апреля.
- Бехтерев С. Л., Бехтерева Л. Н., Крылова А. С.* Опыт этнического мониторинга. М., 2000.
- Владыкин В. Е.* и др. Даур куара. Ижевск, 1998.
- Володин Э.* Интеллигенция и народ // Общественные науки и современность. 1991. № 3.
- Гришкина М. В.* Удмурты. Этюды из истории. IX–XIX вв. Ижевск, 1994.
- Губогло М. Н.* В лабиринте этнической мобилизации // Отечественная история. 2000. № 3.
- Губогло М. Н., Смирнова С. К.* Феномен Удмуртии. М., 2001.
- Гузенкова Т. С.* Проблема самоидентификации национальной интеллигенции республик Поволжья и Прикамья // Конфликтная этничность и этнические конфликты. М., 1994.
- Козолова О. Н.* Интеллегенция в Российском обществе // Общественно-политический журнал. 1995. № 1.

⁴¹ Губогло М. Н., Смирнова С. К. Феномен Удмуртии. С. 152.

Каарийайнен К., Фурман Д. Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. 1997. № 6.

Климова С. Кто живет в нашем городе, или опыт стратификации, принятый случайным прохожим // Знание – сила. 1993. № 5.

Князева О. Р. Этнический фактор и политика. Ижевск, 2000.

Козлов В. Е. Детерминанты межэтнической толерантности в условиях полиэтнической городской среды // Этнический фактор и политика.

Кон И. С. Психология социальной инертности // Коммунист. 1988. № 1.

Короленко В. Г. К вопросу о ритуальных убийствах // Сочинения. Пг. 1914. Т. 9. Ижевск, 2000.

Куликов К. И. Дело «СОФИН». Ижевск, 1977.

Куликов К. И. Уровни суверенитета Удмуртии и Татарстана. Ижевск, 1999.

Ленин В. И. ПСС. Т. 5; Т. 17; Т. 34; Т. 21. М. 1959.

Лурье С. В. Метаморфозы традиционного сознания. СПб., 1994.

Массовый утилитаризм как импульс динамики общества // Общественные науки и современность. 1998. № 6.

Пименов В. В. Удмурты. Опыт компонентного анализа этноса. Л., 1977.

Современные концепции аграрного развития // Отечественная история. 1993. № 2.

Шкляев Г. К. Еще раз о некоторых тенденциях развития этнического самосознания удмуртов // О национальной психологии удмуртов. Ижевск, 1998.

Шкляев Г. К. Межэтнические отношения в Удмуртии. Ижевск, 1998.

Шкляев Г. К. Толерантность в культуре межнационального общения населения Удмуртии // Этно-национальные доминанты в культуре и искусстве народов Урало-Поволжья. Ижевск, 2001.

Шкляев Г. К. Социально-профессиональный состав удмуртской интеллигенции // Роль удмуртской интеллигенции в дальнейшем развитии нации. Ижевск, 1999.

Вместо заключения

Вернемся к “феномену Удмуртии” (см. Предисловие). В связи с его обнаружением возникает вопрос: каков “вклад” удмуртов и других этносов Удмуртии в его создание? Как показали наши и другие исследования, культурные трансформации, пережитые удмуртами и русскими, были разного свойства, поэтому было бы неверным результаты изменений, происшедшие в культуре удмуртов, описывать и объяснять языком русской культуры; удмуртская и русская культуры по целому ряду параметров существенно отличались друг от друга.

В чем же причина этих различий? Прежде всего – в основе культур. Обратимся к идее, высказанной Ю. М. Лотманом. Среди возможных способов классификации культур и цивилизаций автор выделяет деление на письменные и бесписьменные. По его мнению, ошибочна современная точка зрения, согласно которой дописьменные культуры являются предшественниками письменных. На евразийском пространстве история так и развивалась, однако тысячелетнее существование дописьменных культур доинкских цивилизаций Америки служит свидетельством устойчивости и дописьменных цивилизаций¹.

Древние удмурты воздвигали хорошо укрепленные города, имели развитое ремесло, металлургию, достигли высокого уровня общественных отношений, но не оставили письменности (последнее обстоятельство ставит под сомнение у современных исследователей наличие у них даже начатков государственности). Правда, в эпосе удмуртов, составленном М. Худяковым, имеется отдельная песнь, посвященная Священной книге, написанной на бересте пусами (тамгами), существовавшей у удмуртов. Однако,

¹ Лотман Ю. М. Несколько мыслей о типологии культур. С. 11.

это, скорее, оправдательный миф позднего происхождения; поиски удмуртской письменности, можно быть уверенным, будут безуспешными. Можно считать, что удмуртская культура сформировалась как бесписьменная.

По мнению Ю. М. Лотмана, письменная культура (цивилизация) фиксирует в коллективной памяти исключительные события, именно они попадают в хроники и летописи и подлежат запоминанию; она постоянно умножает число текстов; здесь характерно внимание к причинно-следственным связям и результативности действий, то есть она ориентирована на прошлое; будущее определяется исходя из анализа прошлого. Бесписьменная культура (цивилизация) стремится сохранить в коллективной памяти не исключительные события, а сведения о порядке, о законах. Вспомним легендарную Книгу – устная традиция вложила в ее содержание именно эти ценности:

на кенеше порешили
люди с общего согласия...
чтобы ввек не позабыл(ся)
все(м) богам молитв порядок,
все молитвы и обряды,
строй суда и справедливость –
записать порядок в книгу,
сохранив его навечно².

Здесь на первом плане не летопись, а календарь, обычай, ритуал; культура ориентирована не на умножение текстов, а на повторное их воспроизведение; созданные культурой предметы и явления не материализуются в словесный текст, а включаются в ритуал³. Коллективная память в устной культуре фиксирует природные символы (отдельные примечательные деревья, рощи, урочища, а также созданное человеком: идолы, курганы, могильники,

² Цит. по: *Васильев С. Ф., Шибанов В. Л.* Под тенью Зэрпала. С. 296.

³ *Лотман Ю. М.* Несколько мыслей о типологии культур. С. 5.

святилища); огромную роль в устной культуре играют предсказания, гадания, пророчества; в целом бесписьменная культура направлена на будущее⁴. Так, например, удмуртские святилища – это не только места поклонения предкам и почитаемым божествам, это – в большей степени – места гаданий и определения будущего: на святилище Чумойтло (XI–XIII вв.) обнаружено скопление 33 наконечников стрел, которые могли быть вбиты (скорее, выстрелены – *Г. Ш.*) в дерево; на святилище Лек Ошмес (XVI – нач. XX вв.) стояла ель, в которую вбивали металлические предметы⁵. Обряды, несомненно, преследовали предсказательные цели. Исходя из такой направленности культуры, чрезвычайно важную роль в обществе играли гадатели, ворожцы, люди, понимающие и правильно истолковывающие предвещения⁶. Если письменная культура природные явления воспринимала как текст, подлежащий прочтению, то устная – как напоминающие или предсказывающие знаки⁷.

Приведенные в предлагаемой книге сведения показывают, читатель может в этом убедиться, что удмурты сохраняли на протяжении своей истории многочисленные черты/явления бесписьменной культуры, составившие ядро национальной психологии. Какие психические механизмы в этом участвовали, как это удалось в условиях постоянного смешения этносов и столкновения разных культур, в отсутствии условий для непрерывности культурной традиции – еще один парадокс удмуртской цивилизации.

Сохранится ли в будущем ядро национальной психологии удмуртов и в какой степени? Исследователи не раз обращали внимание на различия в восточном и западном образах мышления: первой присуща женственная природа, в отличие от культуры евро-

⁴ *Лотман Ю. М.* Несколько мыслей о типологии культур. С. 5.

⁵ *Шутова Н. И.* Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: опыт комплексного исследования. С. 9, 10.

⁶ *Лотман Ю. М.* Указ. соч. С. 6.

⁷ *Лотман Ю. М.* Указ. соч. С. 10.

пейской – мужской по преимуществу. Мужское начало характеризуется преобладанием активной преобразовательной-познавательной доминанты, способствующей активному созданию инструментов покорения природы. На современном этапе эта доминанта вырождается в агрессивно-потребительское отношение к Природе, другим людям, другим народам. Женское начало – более мягкое, более пассивное, направлено на сохранение традиции и следование установленному ритуалу⁸. Кроме того, западная культура отличается ярко выраженным индивидуализмом, интересы личности здесь превыше всего; восточную характеризует коллективизм; интересы семьи, группы находятся на первом месте.

По признанию ряда авторитетных ученых, человечество в настоящее время находится в состоянии перехода от мужской модели развития общества к женской. На Западе необходимость такой переориентации начала осознаваться уже в послевоенные годы: предприняты попытки объединить европейские нации вокруг коллективных ценностей; сейчас опыт восточного коллективизма все более активно внедряется в культуру Запада⁹. Один из основоположников школы мир системного анализа И. Валлерстайн пишет о современной европейской системе: “нам отчаянно нужно изучить альтернативы сущностно более рациональной исторической системы, заменить безумную, умирающую систему, в которой мы живем”... “мы, пребывая в огромной неопределенности по поводу того, куда идем, должны стремиться найти в нашем прошлом, каким мы его изобретаем сейчас, доброту и красоту, вмонтировать это видение в наше будущее”¹⁰. П. Гейтрелл убедительно доказывает, что страны так называемой второй модерни-

⁸ Сухарчук Г. Д. Восток–Запад: историко-психологический водораздел. С. 33.

⁹ Сухарчук Г. Д. Указ. соч. С. 32, 33.

¹⁰ Валлерстайн И. Альбатрос расизма: социальная наука, Йорг Хайдер и сопротивление. С. 46.

зации, в том числе и Россия, должны были показать другие модели развития, по сравнению со странами, которые стали на путь модернизации ранее¹¹. Согласно с такими оценками западной культуры и ведущие российские ученые: так, академик Н. Н. Моисеев писал, “что возможности индивидуализма уже, может быть, близки к нулю”¹², а Л. Н. Гумилев – что “европоцентризм явление бедственное, а иногда даже гибельное”, что тюрки и монголы могут быть искренними друзьями, а англичане, французы и немцы могут быть только хитроумными эксплуататорами¹³. Тем не менее, по-прежнему считается, что современная модернизация в России должна идти по пути вестернизации, что западный путь развития – эталон для подражания, что другие типы цивилизаций являются лишь “догоняющими”. Аналогичный вывод с полным основанием можно сделать и о русскоцентризме. Л. Н. Гумилев писал, “изучать иной опыт можно и должно, но стоит помнить, что это именно чужой опыт. Конечно, можно попытаться “войти в круг цивилизованных народов” но, к сожалению, ничто не дается даром”¹⁴. Ценой интеграции с русскими в любом случае будет полный отказ от традиций и последующая ассимиляция.

Государственность должна строиться исходя из принципа первичности прав каждого народа на определенный образ жизни, таким образом обеспечиваются и права отдельного человека¹⁵.

Приведенные в очерках сведения, на наш взгляд, свидетельствуют о примате женского в удмуртской культуре. Правда, здесь нужно оговориться, что понятие “женское начало в культуре” и “высокий статус женщины в обществе” понятия не тождествен-

¹¹ *Гейтрелл П.* Чем больше Россию модернизировали, тем более отсталой она становилась. С. 64.

¹² *Моисеев Н. Н.* Современный антропогенез и цивилизационные разломы. С. 52.

¹³ *Гумилев Л. Н.* Ритмы Евразии. С. 31, 38.

¹⁴ *Гумилев Л. Н.* От Руси до России. С. 293.

¹⁵ *Гумилев Л. Н.* Указ. соч. С. 292.

ные, однако смысловое содержание, заложенное в них, близко. Следовательно, можно сделать вывод, что удмуртская цивилизация гораздо ближе к той модели человеческого общества, к которому оно стремится, и переход к ней здесь более легок в осуществлении. Ближе не только по сравнению с западной культурой, но и русской, которая тоже признается имеющей женское начало¹⁶. Вместе с тем, российское общество уже три с лишним столетия (вместе с ним и удмурты) стремится вписаться в европейскую культуру, не отказавшись от этой идеи и сейчас. Правда, удмурты не стремились строить жизнь по русскому образцу; более того, сопротивлялись этому. Однако в советское время были полностью или частично разрушены механизмы, препятствующие этому процессу, ценности западной культуры (посредством русских) проникали и разрушали традиционные ценности удмуртской цивилизации.

Одной из первых пострадала удмуртская женщина. В традиционной культуре внешнее давление в большей степени воспринимали мужчины, – живя в условиях перманентного насилия, которое постоянно становилось все жестче и жестче, мужчина приходил к мнению, что лучшее было в прошлом. Женщина, по сравнению с мужчинами, испытывала гораздо меньшее внешнее давление; она была формальной главой семьи, поэтому будущее она видела в будущем своих детей; определяя развитие семьи, она тем самым “тащила” и “этнический воз”. Меняя свою роль в обществе, женщина все больше подвергается внешнему давлению, меняется ее природа, культурная ориентация приобретает мужской характер. Таким образом, эмансипация удмуртской женщины явилась не только ее историческим поражением, но и обернулась ущербом для этноса. Этнос теряет женское начало, а этническая культура – футурологическую направленность. В целом, эмансипация женщины является инициативой мужчин (но не уд-

¹⁶ См., например: *Трофимов В. А.* Роль женщин в сохранении национальных традиций и духовных ценностей русского народа.

муртских), чтобы поставить женщину впереди себя. Хотя “освобождение” удмуртской женщины началось позднее по сравнению с подругами других народов, тем не менее, оно сыграло определенную роль в изменении менталитета удмуртов. Однако, было бы неверно говорить о том, что психология женщины, ее роль в структуре этноса полностью изменились.

Особенности народной культуры/цивилизации во многом определяются религиозным фактором; верования сопровождают развитие человечества с момента ее возникновения. Уже памятники верхнего палеолита (40–18 тыс. лет назад) свидетельствуют о наличии у людей религиозных представлений. Это эпоха формирования человека современного типа *Homo sapiens*. В это время стали изготавливаться разнообразные каменные и костяные орудия. Даже у людей более раннего периода – неандертальцев – некоторые ученые находят приметы религиозных представлений¹⁷. Таким образом, Вера возникла одновременно с первыми трудовыми навыками; известную формулу Энгельса можно с полным основанием дополнить: “Труд и Вера создали человека”. Религия сопутствовала развитию человека, шла параллельно с развитием Труда, освящая его; верования изменялись/трансформировались как только они переставали соответствовать нормам Труда и богатства. Вспомним с этой точки зрения раскол христианства на католичество и православие; западноевропейскую Реформацию, поставившую интересы личности на первый план и провозгласившую накопление богатства угодным Богу; победу атеизма в советской стране. К этой же категории можно отнести развитие удмуртского Воршуда. Как только результаты труда были отчуждены от человека, религия стала не нужна, не случайно коммунистам так быстро и сравнительно легко удалось привить населению страны атеистические идеалы.

Религия формировала религиозно-этические установки на характер и способы осуществления экономической деятельности,

¹⁷ Токарев С. А. Религия в истории народов мира. С. 28–29.

а главное – на формы ее мотивации, считал М. Вебер¹⁸. Однако, как справедливо писал академик Н. Моисеев, не столько религия формирует цивилизацию, сколько сама цивилизация выбирает ту или иную религию, адаптирует ее к своим духовным и материальным потребностям¹⁹. Таким образом, можно сказать, что именно Труд определял развитие религии и вектор этого развития, а Труд, отчужденный от Веры, приводит к деформации сознания человека: он эволюционирует либо в тунеядца, либо в стахановца, – то и другое одинаково плохо.

Все исследователи религии удмуртов, исходя из европеизированного понимания Бога, считали главным божеством удмуртов Инмара; единственным, оказавшимся правым, был Г. Е. Верещагин, утверждавший, что это – Воршуд²⁰, ведь именно он олицетворял Труд, богатство и этику труда (правда, в последующих трудах он отходит от этой точки зрения). Для успешного прогресса/развития человечества одним из необходимых условий является наличие Веры; в связи с этим перед современной философией стоит решение крайне трудной задачи: как соединить/совместить необходимость Веры с материалистической точкой зрения на мироздание, господствующее в современном мире.

Хотя история знает немало попыток соединить науку с верой, все они оканчивались, как правило, победой одной из сторон и преданием анафеме – другой. Проанализировать различные формы религии через отношение к труду пытался лишь М. Вебер. На огромном материале он показал, в частности, что магические элементы наиболее характерны для земледельцев, рационалистический характер носит религия городских сословий, для народов-завоевателей и военного сословия характерна вера в судьбу, рок²¹. Именно послед-

¹⁸ *Гайденко П. П.* Социология Макса Вебера. С. 131.

¹⁹ *Моисеев Н. Н.* Современный антропогенез и цивилизационные разломы. С. 15.

²⁰ *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. С. 81.

²¹ *Гайденко П. П.* Социология Макса Вебера. С. 34.

нее добровольно-принудительно внедряется в сознание россиян тем режимом, который существует в стране: поощряется повальное увлечение астрологией, издается многочисленная литература, в этом активно участвуют средства массовой информации и само государство: астрологам даже присуждаются ученые степени.

Считается, что в мировых религиях проблема спасения – одна из центральных в религиозной этике. Однако Вера не путь к спасению души, а в современном рационалистическом обществе это мало кого привлекает. На протяжении всей истории человечества она освящала те нормы трудовой морали, которые существовали в обществе. Следовательно, можно заключить, что бывшие в течение столетий религиозные догматы мировых религий, чтобы соответствовать современным требованиям жизни, нуждаются в реформировании, трудовая этика должна занять в них доминирующее положение. К примеру, в православии (российский вариант) большинство прихожан – старушки, уже не связанные с постоянным трудом; к этому возрасту происходят определенные перемены в психологическом состоянии людей, именно православие соответствует как нельзя лучше лишь этому психологическому состоянию. Другая заметная категория прихожан, если верить телевидению, – политики, доходы которых явно не соответствуют мере вложенного труда, однако они, хотя и кладут на себя крестное знамение, вероятно, произносят и имя Божие, деяния их, скорее, направляются Сатаной; дружба с ними только компрометирует Церковь.

В связи с вышесказанным встают вопросы: какая религия нужна сегодня? как вписываются в современные условия “возрождающиеся” православие и язычество? По мнению ученых, восточно-христианские общества оказались в положении неудачников в современном мире²²; в то же время языческие культуры Азии, придерживающиеся принципов взаимопонимания и диалога в семье, группе, обществе, имеют большой религиозно-нравственный по-

²² См.: Экономика, язык, культура. С. 35; Коваль Т. Б. Этика труда православия.

тенциал и в условиях рынка. Даже эксперты ЮНЕСКО признали адаптированность к рынку принципа неформального примирения сторон “идти между”, предписывающем избегать крайностей, идти на диалог и компромисс, выражать уважение друг к другу ради достижения согласия²³. Удмуртские этические нормы “*тупаса улэ*”, “*эн керетэ*” очень близки к указанным нормам. К тому же, языческие формы верований гибки, легко приспосабливаются к меняющимся условиям; эволюция язычества это не вытеснение старого, а наслоение на него, добавление к старому²⁴. Вместе с тем, “возрождающемуся” язычеству будет очень трудно адаптироваться в современных условиях, так как ее естественное развитие было искусственно прервано на многие десятилетия.

Но и эту точку зрения надо воспринимать критически. Нет правильной или неправильной Веры. Каждый народ вправе иметь и исповедовать ту, которую он изначально выбрал и которая соответствует его трудовой этике и морали. Было бы большой ошибкой навязывать свою веру другим народам, никакая из религий не имеет права на прозелитизм. Будущее не за религией и не за атеизмом. Оно – за мировоззренческой неопределенностью и эклектикой²⁵.

Практически все авторы, так или иначе касавшиеся будущего удмуртского народа предрекали ему полное исчезновение в результате ассимиляции с русскими. Так, В. Рогозин в 1881 г. писал, что “народу этому остается недолго существовать”²⁶; М. Хомяков в начале XX в. заметил, что удмуртский народ “будет зачислен статистиками будущего в великороссы”²⁷; И. Смирнов даже рискнул определить про-

²³ Массовый утилитаризм как импульс динамики общества. С. 60.

²⁴ Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья. С. 4.

²⁵ Каарийнен К., Фурман Д. Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности). С. 41.

²⁶ Рогозин В. Волга. С. 383.

²⁷ Хомяков М. М. О краниологическом типе чепецких вотяков в связи с общим развитием вотской народности. С. 263.

должительность жизни этноса: “не пройдет, может быть, столетия до тех пор, как последний вотяк сделается русским”²⁸. Несмотря на мрачные предсказания, численность удмуртов росла, со времени прогноза И. Смирнова она увеличилась почти вдвое, предрекаемой полной ассимиляции не произошло, хотя, несомненно, что она происходила с той или иной степенью интенсивности постоянно. В чем же ошибка предсказателей? Ведь все факторы, свидетельствовавшие об ассимиляции удмуртов в момент написания вышеуказанных строк были налицо: происходила утрата языка; росло количество национально-смешанных браков – основного канала ассимиляции; происходил переход на ценности русской культуры как в материальной, так и в духовной сферах; постепенно происходил отказ от традиционных верований и обрядов. Во-первых, указанные процессы, имевшие место среди определенной части населения, они переносили на весь этнос; во-вторых, – отказываясь от использования родного языка, отдельных обрядов и ритуалов, элементов материальной культуры, люди, тем не менее, не ассимилируются, сохраняют национальное самосознание, продолжают причислять себя к материнскому этносу. В-третьих, усиление одного процесса всегда сопровождается активизацией противоположного: этнос “включает” защитные механизмы, вырабатывает эффективные меры противодействия и чем активнее происходит ассимиляция, тем действеннее меры, препятствующие этому процессу.

Ученые часто ошибаются, народ – никогда. В этом нас убеждает эпос: это не только повествование о былых героических временах, но и предостережение потомкам. Вот как трактуются результаты исторического развития удмуртов:

²⁸ *Смирнов И. Н.* Вотяки. С. 260.

стали глупы ныне люди,
знают меньше предков старых
потеряли путь-дорогу,
сбились с правильной тропинки.

Вина за все это возлагается на русских: они вытеснили удмуртов в леса, собирали непосильные налоги. Но могут наступить и более худшие времена:

Впереди еще мрачнее,
будет новая порода
с муравьев те люди ростом
им конями мыши будут
так погибнет постепенно
человечья вся порода.

Но этого не произойдет, если следовать заветам предков:

Пусть те подвиги героев
служат в жизни нам примером,
старики пусть мудры будут,
пусть отважны молодые,
пусть удмурты помнят храбрость
силы доблестных батыров,
пусть, внимая древним песням
станут лучше и добрее,

пусть в сердцах желанье будет
сделать жизнь светлее, чище,
жить по правде, жизнью предков
прославляя Кылдысина²⁹.

Как показало наше исследование, удмурты на протяжении всей своей истории стремились придерживаться этих принципов, дистанцировались от влияния русского населения, не следовали русским образцам.

²⁹ Цит. по: *Васильев С. Ф., Шибанов В. Л.* Под тенью Зэрпала. С. 302.

Следуя дурному примеру предшественников, попытаемся и мы сделать некоторый прогноз относительно будущего удмуртского этноса. Единственной, пожалуй, теоретической разработкой, достаточно полно и аргументированно разработанной, могущей помочь в этом вопросе, является теория Л. Н. Гумилева: согласно ей, у каждого народа есть момент рождения, развития и умирания, как у любого живого организма³⁰; продолжительность жизни этноса составляет 1,5–2 тыс. лет. Пока данная теория признается далеко не всеми учеными.

Практически все прежние умозаключения о быстрой ассимиляции удмуртов базировались на поведении северных удмуртов и очень мало подобных сведений о южных. Можно предположить, что различное “этническое” поведение северных и южных удмуртов связано с тем, что по сути – это два разных этноса. Эти две группы единого теперь народа сформировались на разной антропологической основе (по европо-монголоидному соотношению) – в уральский кластер вошли только северные удмурты³¹. Связано это, по-видимому, с тем, что во второй половине IV в. значительные массы угорского населения по долинам рек Сылвы и Чусовой перешли Урал и поселились на Каме и ее притоках, а отдельные группы дошли до Чепцы и Вычегды, где ассимилировались в среде местного приуральского населения³². Для северных удмуртов регион их нынешнего расселения является местом формирования этноса: об этом говорят и данные этнокультурных изысканий: так, орнаментальный комплекс чепецкого населения в III–XII вв. являлся узколокальным, характерным только для данного района³³, основные черты его прослеживаются и в последующем. Уже в раннем средневековье северные удмурты имели начатки государствен-

³⁰ Гумилев Л. Н. Ритмы Евразии. С. 159.

³¹ Моисеев Н. Н., Козинцев А. Г. Еще раз об антропологическом своеобразии уралоязычных народов. С. 58.

³² Очерки истории Югры. С. 25–26.

³³ Семенов В. А. Из истории удмуртского народного орнамента (III–XII вв.). С. 291.

ности, создали высокоразвитую культуру, даже в XVI–XVII вв. они, по сравнению с южными, представляли собой более монолитную этническую группу³⁴. Южноудмуртская этническая группа сформировалась значительно позднее из разноплеменного населения, основную массу которых составляли, вероятно, переселенцы с Вятки. При смене ландшафта этнос вынужден либо исчезнуть, либо выработать новые формы адаптации, что означает смену стереотипа поведения, а это свидетельствует о появлении нового этноса³⁵. О смешении здесь различных по происхождению групп населения свидетельствуют и средневековые могильники (например, по направлению могильных ям)³⁶. Начало формирования этнокультурного единства можно отнести лишь к IX–XI вв.

К выводу о существовании двух различных социумов, южного и северного, приводит и анализ героических преданий. Они практически не контактировали друг с другом³⁷ (на территории современного проживания), с одной стороны в силу того, что с XI–XII вв. северная и южная части пермского этнического массива стали тяготеть к разным полюсам (славянскому и тюркскому)³⁸, с другой – из-за географической отдаленности. Эпические герои южных удмуртов и “свой” мир находятся в полном согласии: в легендах о них говорится с уважением, преклонением перед их отвагой, храбростью и физической силой. В основе их авторитета – харизматические черты, они представляют народ и служат ему, большинство их избраны обществом на роль предводителей, они – одиночки, у них нет дружины, они – руководители вооруженного народа. Такое положение свойственно периоду разложения ро-

³⁴ Шутова Н. И. Удмурты XVI – первой половины XIX в. С. 100.

³⁵ Шутова Н. И. Указ. соч. С. 64.

³⁶ Шутова Н. И. Указ. соч. С. 64.

³⁷ Смирнов А. П. Памятники феодального строя среди удмуртов (IX–XIII вв.). С. 185.

³⁸ Белых С. К. Пермские истоки этногенеза удмуртского народа (проблемы распада прапермской общности. С. 121.

дового общества и ранним этапам классового. Южноудмуртские батыры находятся в родственных отношениях: Бурсин и Селта – братья, Можга и Бия, Микола и Антамир – тоже. Это говорит о начале формирования семейной/наследственной власти, узурпации власти отдельными кланами.

В легендах Дондинского круга (северные удмурты) это уже явственный, завершенный процесс. Авторитет и власть дондинских богатырей основываются уже на наследственном праве, они имеют свои дружины, взаимоотношения их с обществом не всегда безоблачны: народ платит им подать, и, если притязания богатырей слишком велики, то народ может и убить их. Сожаления по поводу гибели богатырей Дондинского круга в легендах не так ярко выражены, как об этом повествуют предания южных удмуртов. Характеристики Донды и его сыновей в большей степени соответствуют реальным историческим лицам (вероятно, таковыми они и были). Указанные различия свидетельствуют о разном уровне социального развития южных и северных удмуртов в до-русскую эпоху: последние находились на более высоком уровне государственности и социальных отношений. Вероятно, именно потому, что удмуртский героический эпос представлен отдельными, отражающими разные общественные отношения сюжетами, М. Г. Худякову не удалось объединить их, создать единый эпос.

Таким образом, можно говорить о разновозрастности южноудмуртского и североудмуртского социумов. Особенности исторического пути предполагают и особенности будущего развития. Исходя из этого, можно заключить (согласно теории Л. Н. Гумилева), что южные удмурты в настоящий исторический период находятся в стадии расцвета, тогда как северные уже прошли этот этап. Есть ли надежда на этническое возрождение северных удмуртов? Несомненно, есть, история знает немало примеров исключения из правил. Во-первых, русский этнос уже не представляет притягательную силу для малых народов; более того, как считает А. Зиновьев, началась деградация русского народа, его великая роль уже

позади³⁹. Во-вторых, как показали последние исследования, наибольшую зависимость демографические факторы проявляют от нравственно-эмоционального состояния общества; демографические перемены нельзя объяснить социально-экономическими параметрами⁴⁰. Исследование показало, что пессимистические настроения серьезно ухудшают межэтнические отношения, следовательно, ведут к сокращению количества межэтнических браков. Нынешнее состояние государства только способствует развитию пессимизма.

Процесс изменения этнических свойств удмуртов, вероятно, пойдет по так называемому “шотландскому” пути: частичная культурно-языковая ассимиляция при сохранении национального своеобразия и этнической идентичности.

Литература

Белых С. К. Пермские истоки этногенеза удмуртского народа (проблемы распада прапермской общности) // Дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. Ижевск, 1998.

Валлерстайн И. Альбатрос расизма: социальная наука, Йорг Хайдер и сопротивление // Социологические исследования. 2001. № 10.

Васильев С. Ф., Шибанов В. Л. Под тенью Зэрпала. Ижевск, 1997. Т. 1.

Верещагин Г. Е. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. Собр. соч. Т. 2. Ижевск, 1996.

Гайденко П. П. Социология Макса Вебера // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.

Гейтрелл П. Чем больше Россию модернизировали, тем более отсталой она становилась // Отечественная история. 2000. № 6.

Гумилев Л. Н. От Руси до России. М., 2002.

Гумилев Л. Н. Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. М., 1993.

Гундаров И. А. Духовное неблагополучие и демографическая катастрофа // Общественные науки и современность. 2001. № 5.

³⁹ См.: *Зиновьев А.* Русские обречены на вымирание.

⁴⁰ *Гундаров И. А.* Духовное неблагополучие и демографическая катастрофа. С. 59.

Зиновьев А. Русские обречены на вымирание // Версия. 2000. № 2.
Каарийнен К., Фурман Д. Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. 1997. № 6.

Коваль Т. Б. Этика труда православия // Общественные науки и современность. 1994. № 6.

Лотман Ю. М. Несколько мыслей о типологии культур // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.

Массовый утилитаризм как импульс динамики общества // Общественные науки и современность. 1998. № 6.

Моисеев Н. Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы // Социально-политический журнал. 1995. № 5.

Моисеев Н. Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы. Эколого-политологический анализ // Вопросы философии. 1995. № 1.

Моисеев Н. Н., Козинцев А. Г. Еще раз об антропологическом своеобразии уралоязычных народов // Второй международный конгресс этнографов и антропологов. Резюме докладов и сообщений. Уфа, 1997. Ч. 1.

Очерки истории Югры. Екатеринбург, 2000.

Рогозин В. Волга. М., 1881. Т. 2.

Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории. 1974. № 1.

Семенов В. А. Из истории удмуртского народного орнамента /III–XII вв. // Вопросы финно-угорского языкознания. Ижевск, 1967.

Смирнов А. П. Памятники феодального строя среди удмуртов (IX–XIII вв.) // Записки УдНИИ. 1937.

Смирнов И. Н. Вотяки. Казань, 1890.

Сухарчук Г. Д. Восток–Запад: историко-психологический водораздел // Вопросы истории. 1998. № 1.

Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1986.

Трофимов В. А. Роль женщин в сохранении национальных традиций и духовных ценностей русского народа // Женщины и общество. Ижевск, 1998.

Хомяков М. М. О краниологическом типе чепецких вотяков в связи с общим развитием вотской народности. Казань, 1910.

Шутова Н. И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: опыт комплексного исследования // Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. докт. ист. наук. М., 2000.

Шутова Н. И. Удмурты XVI – первой половины XIX в. Ижевск, 1992.

Экономика, язык, культура // *Общественные науки и современность.*
2000. № 6.

Содержание

Предисловие	3
Очерк 1. Этническая психология по литературным данным	15
Очерк 2. Некоторые черты психологии эпического этноса (IX–XIII вв.)	59
Очерк 3. Черты этнической психологии удмуртов XIV–XVII веков	96
Очерк 4. Этническая психология удмуртов в XVIII – первой половине XIX в.	134
Очерк 5. Черты этнической психологии удмуртов XIX – начала XX в.	184
Очерк 6. Изменения в этнической психологии удмуртов в советское время	218
Очерк 7. Современное состояние и проблемы менталитета удмуртов	251
Вместо заключения	281

Печатается по рекомендации ученого совета
Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН и
НИСО УрО РАН по плану выпуска 2002 г.

Шкляев Георгий Кузьмич

Очерки этнической психологии удмуртов

ЛР № 020764 от 24.04.98 г.

Художник В. Е. Романов

Корректор И. В. Широбокова

Оригинал-макет, компьютерная верстка Н. Ю. Бегешевой

Технический редактор Е. И. Иванова

НИСО УрО РАН № 63(03). Подписано в печать 12.11.03. Формат 60x84 ¹/₁₆.

Бумага офсетная № 1. Гарнитура Тип Таймс. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 17,4. Уч.-изд. л. 15,64.

Тираж 500 экз. Заказ № 3138.

Удмуртский институт истории, языка и литературы

Уральского отделения Российской академии наук.

426004 Ижевск, ул. Ломоносова, 4.

Отпечатано с пленок в Ижевской республиканской типографии.

426057 Ижевск, ул. Пастухова, 13.