

Е. О. ПЛЕХАНОВА

**ХРИСТИАНСКОЕ / ЯЗЫЧЕСКОЕ
В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР
(ВЯТСКО-КАМСКИЙ РЕГИОН)**



Ижевск
2003

ББК 86.37

П 385

Рецензенты:

Кондаков И.В., доктор философских наук, профессор

(Российский государственный университет);

Белик А.А., доктор исторических наук, профессор (Институт этнологии и антропологии РАН)

П 385 Плеханова Е.О.

Христианское/языческое в диалоге культур (Вятско-Камский регион).

Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2003. 192 с.

ISBN 5-7029-0050-2

ББК 86.37

© Плеханова Е.О., 2003

© Издательский дом «Удмуртский университет», 2003

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	4
Глава I. Начало: диалог на конфессиональном уровне	12
1. Идеал	14
1.1. Синкретизм славянского язычества и христианства	14
1.2. Языческое как платформа диалога	19
1.3. Интеграционная роль религии в колонизации Вятских земель	24
2. Воплощение	30
2.1. Дезинтеграционная роль религии	30
2.2. Христианизация/русификация	42
3. Результат	52
3.1. «Взаимоупор» язычества/христианства на территории края	52
Глава II. Продолжение диалога: культура повседневности	59
1. Идеал	60
1.1. Род и конфессиональная общность	60
1.2. Смена времени «в идеале»	80
1.3. Страшный суд как средство социального контроля	85
2. Воплощение	90
2.1. Метаморфозы рода	90
2.2. Смена времени «на практике»	98
2.3. «Личный» Страшный суд	105
3. Результат	110
3.1. Христианство/язычество в контексте Мултанского дела	110
Глава III. Кульминация: диалог культур в эстетическом плане	116
1. Идеал	118
1.1. Язычество/христианство: отражение в искусстве	118
1.2. Диктат христианства и народные традиции	131
2. Воплощение	137
2.1. Дерево как культурный конфигурактор	137
2.2. Народное творчество в пространстве языческого/христианского	148
3. Результат	163
3.1. Взаимодействие культур в развитии	163
Заключение	167
Библиография	172

ПРЕДИСЛОВИЕ

Изменения российского общества вызвали к жизни значительные экономические, политические и культурные трансформации. Их реализация сопровождалась нарастанием напряженности в сфере межкультурных контактов. Традиционные культуры народов России долгое время находились в состоянии нивелировки национальных особенностей: сначала ради укрепления могущества Российской империи, затем ради создания единой общности «советский народ». Кризис советской монокультуры и ее системы ценностей породил ситуацию противостояния, когда убежденность удмуртского народа в уникальности собственной культуры, высокая оценка ее самобытности поставили под сомнение чувство униженности и неполноценности, выработанное спецификой исторически сложившихся отношений двух народов.

Начавшийся в постсоветский период резкий рост интереса к своей культуре, этнической самоидентификации принес с собой осознание русификации как гнета. При таких условиях консолидирующим началом становится противостояние центра и региона. Нарастают тенденции к отделению, замыканию в себе, что чревато впоследствии поиском оппонентов уже среди «своих» и саморазрушением культуры. Правильно расставленные акценты помогут избежать подводных течений на пути взаимодействия культур и уберечь от потери собственного национального лица. Подобные кризисные ситуации тяготеют в культурной истории к себе подобным, что предполагает поиск корней сегодняшних проблем в иных временных пластах.

Именно анализ ситуации во временном развитии позволит проследить, как полиэтнический регион Урало-Поволжья втягивался в модернизационные процессы, в которых русская культура выступала носительницей новой информации. Время дает возможность по-новому

интерпретировать культурный материал, пересмотреть подходы и позиции, интерпретации и выводы предшественников и современников. При этом накопленные за время, прошедшее после изучаемой социокультурной эпохи, исследования и оценки часто оказываются не дополняющими друг друга, а противоречащими. Постепенно складывается необходимость переосмысления существующих концепций, перестающих быть объяснительным дискурсом сложившейся исторической ситуации, в рамках более сложной и универсальной рефлексии культуры. В данном случае предлагается возможность понимания русско/удмуртской диалоговой культуры как единого динамического процесса, когда внутренние механизмы развития и внешние «влияния» не противопоставлены, а взаимосвязаны, что может использоваться при дальнейших разработках изучения сферы современных коммуникаций.

Предметно-смысловые отношения русского и удмуртского народов в виде торгового обмена, бытовых контактов на территории Вятского края складывались приблизительно с XI–XII вв. Вплетение их в новые контексты начинается со времени, официально названного началом христианизации края – XVI в., но подлинные изменения, позволяющие назвать эти отношения *диалогическими*, происходят лишь в XIX в. Межкультурное взаимодействие как диалог культур можно и нужно рассматривать в смысле, который вкладывали в это понятие М. Бахтин, а вслед за ним С. Библер: «большой диалог», внутри которого различаются диалоги на различных уровнях: конфессиональном, бытовом, эстетическом. Так, процесс изменения традиционной удмуртской культуры анализируется не в различных оценочных категориях, а как единое целое. То есть религия, повседневная жизнь, традиционное искусство в диалогическом аспекте предстают как тесно связанные между собой феномены.

Желание выйти на мировую арену предъявило России требования установления широких дипломатических отношений с христианизированными европейскими государствами и укрепления централизованной власти внутри страны. Разрешались эти проблемы с помощью христианства. Опора на безграничную власть Ветхого завета, с одной стороны, и евангельских принципов покорности – с другой, сделало «государственное христианство» основой сильной централизованной власти и

определило своеобразие «русского» христианства. Языческая составляющая феномена «народного православия» оказала влияние на процесс христианизации Вятского края (используемый термин «народное православие» получил в науке свое освещение в работах академика А. Панченко и А. Панченко-младшего, здесь он впервые рассматривается в контексте диалога культур).

Соединясь с христианством, исходные компоненты языческих религий не утратили своего содержания, образовав «взаимоупор» (С. Аверинцев) язычества/христианства. Вообще в тех культурах, где пришедшая мировая религия не отменила более ранние мифологические системы, происходит разделение сфер влияний религий: родовая религия остается в роли религии домашней, христианство выступает в роли официальной, государственной религии. В русской культуре был «крепок домашний культ предков; христианство явилось ... с значением общественного богослужения, но оно слишком слабо коснулось домашнего культа, который продолжал существовать» [90, с. 164]. Христианство изменило образы высшей мифологии, не затронув обеспечивающую физическое существование человека мифологию низшую. Населяющие бытовую сферу универсальные языческие персонажи: водяные, лешие, домовые, русалки и т. д., вошли в христианскую традицию в виде суеверий. Не вступая в неравную борьбу с христианскими святыми, эти домашние боги перешли в категорию «нечистой силы», продолжая свое существование. Поэтому синкретизм пантеона в традиционной удмуртской культуре стал логическим завершением пути, по которому двигалась христианизация земель в пределах Русского государства.

Двоеверие, образовавшееся в культурном пространстве Вятского края, свидетельствовало о схожести данного процесса с христианизацией Руси. Борьба за преодоление и изживание язычества никогда не доводилась в России до конца. Конфессиональные разногласия лишь сдерживались христианством, победа универсализующего начала никогда не была безусловной. В результате христианское единство оказалось не целостным единообразием, а системой со сложной структурой. В этой структуре отражались интересы тех этнических групп, которые стремились даже в христианских рамках обеспечить себе са-

мобытное существование. Жизнь этих групп регулировалась своими традиционными принципами, что в свою очередь не могло не отразиться на характере христианских верований.

Противоречия выявлялись не только на конфессиональном уровне: борьба между идеальным вариантом создаваемого христианством единства и теми факторами, которые нарушали и разрывали его, особенно проявлялась на бытовом уровне. Терпимость к собственному язычеству, встроенность его в систему православия определили языческие компоненты в качестве универсального языка, используемого в диалоге культур. Начавшись в конфессиональной сфере, диалог продолжался, переходя в сферу обыденного сознания. Религиозный ритуал, секуляризируясь, входил в быт и привычки. По прошествии определенного времени, совершая действия и пользуясь предметами, человек не рефлексировал их принадлежность к конфессии, их существование самостоятельно, а религиозное звучание утрачено. Причем на этом этапе диалога происходит жесткая селекция, потому что в сфере повседневной жизни закрепляется только то, что близко менталитету христианизированного народа. Таким образом, не устраняя традиций, новации внедряются в парадигму этнической культуры, изменяя ее.

Изменение культурной ситуации в крае сопровождалось многочисленными исследованиями, поскольку внедрение христианства было орудием проведения политики централизации России. Труды Г.И. Георги («Описание всех обитающих в Российском государстве народов») и Н.П. Рычкова («Журнал, или Дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 гг.») появились на свет именно в этом качестве. С учреждением в 1657 г. самостоятельной Вятской епархии и появлением в крае священников-миссионеров в качестве источника информации стали выступать официальные документы: доклады, направленные в Вятскую духовную консисторию, храмозданные грамоты, царские указы, отчеты миссионеров о проделанной работе. Конечно, дискурс подобных источников идеологизирован (специфика данных источников — антиязыческие поучения), тем не менее они представляют несомненную ценность в оценке ситуации.

Немалый вклад в изучение края внесли этнографические исследования русских и удмуртских ученых, священнослужителей, представителей светской интеллигенции к. XIX – нач. XX в.: Н. Блинова, В.М. Бехтерева, П.М. Богаевского, И. Васильева, Б. Гаврилова, А.И. Емельянова, А.Ф. Кони, В.Г. Короленко, В.С. Кошурникова, С.К. Кузнецова, П.Н. Луппова, А. Миропольского, Н.Г. Первухина, И.Н. Смирнова. Этнографические труды данного периода характеризуются описанием не отдельных обрядов и праздников, а созданием целостной картины верований, обычаев, ритуалов удмуртов. К этим сведениям присоединялись описания пейзажей, человеческих характеров, детали, кажущиеся на первый взгляд незначительными, но все вместе это создавало ощущение достоверности и впечатление соучастия.

Для современных исследований, наоборот, характерна обобщенность, полнота, желание корректно и беспристрастно осветить этнокультурные контакты на территории края. «Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов» В.Е. Владыкина, «Удмуртский фольклор. Проблемы жанровой эволюции и систематики» Т.Г. Владыкиной, «Ансамбль как образная система в удмуртском народном искусстве XIX–XX вв.» К.М. Климова, «Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов» И.М. Нуриевой, «Удмуртская обрядовая песенность» М. Хрущовой, «Межэтнические отношения в Удмуртии» Г.К. Шкляева, «Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции» Н.И. Шутовой – эти исследования представляют собой поиски новых аспектов, систематизацию и структурирование накопленного более чем за столетие этнографического и фольклорного материала.

Проблема конфессионального аспекта этнокультурного диалога имеет языческие корни, поскольку элементы глубочайшей древности сохранялись в крестьянской культуре вплоть до начала XX в. Обращение к материалам археологических раскопок послужило выяснению первичных форм языческой мифологии и использовалось в контексте исследования для уточнения самой структуры феномена «христианского/языческого». А чтобы экстраполировать на ситуацию, формирующуюся на территории Вятского края, понимание религиозного феномена «двоеверия» Руси, более раннего по времени, использовались материалы по исследованию традиционной русской культуры. Труды Е.В. Аничкова

«Язычество и Древняя Русь» (1914), «Из прошлого калик перехожих» (1913), А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу» (1868–1869), Д.К. Зеленина «Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913» (1994), В.О. Ключевского «Курс русской истории» (1987), А.Н. Минха «Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии» (1890), Б.А. Рыбакова «Язычество Древней Руси» (1987), «Язычество древних славян» (1994) представляют то общее (суммарное или взаимодополняющее), что определяет характер традиционной культуры.

Отдельными направлениями исследования стали, во-первых, изучение влияния языческой составляющей феномена «народного православия» на процесс христианизации Вятского края, а также каким образом «взаимоупор» христианского/языческого определил характер этнокультурного диалога; во-вторых, рассмотрение христианизации края как начало диалога русской и удмуртской культур, и конфессиональный фактор, как определяющий эволюцию процесса.

Ответы требовали следующие вопросы: Какие механизмы изменений в социальной и духовной сфере привели к возникновению структуры «взаимоупора»? Какова зависимость отношений участников этнокультурного диалога от его конфессиональной составляющей? Что позволило сохранить мирные отношения между народами, населяющими край? Что более помогло объединению России: собственно христианизация или языческие традиции как пути ее адаптации в системе этнических культурных традиций?

Для анализа феномена христианского/языческого, природы его конструкта, элементов его составляющих, его влияния на различные аспекты этнокультурного диалога само явление диалога было дифференцировано на фазы. Условно эти фазы обозначены понятиями «идеал», «воплощение», «результат», что дало возможность рассмотреть картину реально складывающихся культурных изменений. Это обусловило структуру работы, где началом стало исследование механизма, позволившего русским, считавшим себя христианами, завязать диалог с удмуртами-язычниками; поиски объяснения того, почему в процессе христианизации религия сыграла интеграционную и дезинтеграционную роли, анализ русификации края как модификации процесса христианиза-

ции. В качестве результата диалоговой ситуации рассмотрено образование относительного равновесия христианства/язычества.

При анализе культуры повседневности потребовалось выделить инструменты, позволивших христианству поставить под контроль повседневную жизнь народа. В их качестве выступило, во-первых, *разрушение рода* как разделение человека с его «домашними» богами, замена кровно-родственных связей конфессиональными. Во-вторых, *время*: крещение как точка отсчета новой жизни, которая теперь потечет по общему конфессиональному руслу вплоть до Страшного суда, и объединение языческих праздников, структурирующих человеческую жизнь, с праздниками христианскими, фактическое подчинение им. В-третьих, *вечность*: вечная жизнь для всех в язычестве, независимо от индивидуальных качеств, сменяется институтом Страшного суда, решающего, кто достоин вечной жизни, как бесконечного общения с Богом, а кто обречен на вечную тьму. Категория «воплощение» позволила сделать вывод о том, что при вхождении христианских идей в традиционный быт диктат христианского времени обернулся лишь новым летосчислением, «большая» эсхатология стала «малой», а главное – «бытовая» сфера, остававшаяся в ведении «домашних» божеств, стала источником многих суеверий, спровоцировав появление знаменитого Мултанского дела – провокационной инсценировки ритуального убийства удмуртами-язычниками русских-христиан.

Сделан анализ взаимодействия христианства/язычества в пространстве традиционного удмуртского искусства: каким образом явления художественного народного творчества (песня, танец, предметы прикладного искусства) отражали связи человека с окружающим его миром, становились носителями не только утилитарных функций, но и символических. Поскольку вещи принимали активное участие в праздниках и ритуалах, то интенсивность диалога в этой области напрямую зависела от изменений, происходящих в сфере конфессиональной. Здесь межнациональным и межконфессиональным языком общения становился древний язык универсальных символов, обозначающих общечеловеческие понятия.

Таким образом, механизм развития удмуртской культуры и воздействие внешних факторов рассмотрены не как противоречащие друг дру-

гу, а как взаимосвязанные проявления единого динамического процесса. Такая направленность исследования предоставляет возможность преодолеть фрагментарно-локальный характер изучения удмуртской культуры XIX в. и прогнозировать дальнейшее развитие этнокультурного диалога. Влияние дихотомии русской культуры, как мне представляется, проявилось в образовании в культурной истории края множества оппозиций: колонизация / восприятие Вятских земель продолжением собственной вотчины, насаждение христианства / политика конфессиональной терпимости, желание приобщить инородцев к христианству/нежелание подобного конфессионального равенства. Диалог «народного православия» с язычеством не привел к победе христианства: на территории Урало-Поволжья в течение XIX в. устанавливается относительное равновесие христианского/языческого. Интенсивность диалога зависела от этого соотношения и была различна: на конфессиональном уровне органическое соединение не получилось, так как глубинные слои культуры не были затронуты; в эстетической сфере взаимопроникновение и взаимопонимание культур обеспечивалось использованием языка универсальных символов. Культура повседневности была той областью, где диалог проходил наиболее успешно. В целом можно сделать вывод, что образовавшееся относительное равновесие христианства/язычества стало продолжением ситуации, характерной для русской культуры, позволяя говорить об относительной схожести процессов христианизации Вятского края и Руси.

Различные аспекты удмуртской культуры неоднократно рассматривались учеными, однако даваемые ими характеристики взаимодействию культур на территории края более принадлежали социальной и исторической плоскостям, хотя, по-видимому, генезис их особенностей лежит в области ментальных структур. Поэтому столь важно проследить, как сквозная дихотомия русской культуры отразилась на процессе христианизации края, как бинарность оппозиций, придавая определенную драматичность культуре, одновременно гармонизирует ее динамику в целом, являясь гарантией устойчивости культурного организма.

Глава I

НАЧАЛО: ДИАЛОГ НА КОНФЕССИОНАЛЬНОМ УРОВНЕ

Христианство раздвигает представления о человеке, ограниченные горизонтом одного народа: «нести варвар и скиф, эллин и иудей». С этого момента человек принадлежит целому, в рамках которого он будет выполнять определенную роль. Происходит «образование нового этноса... христиане. У этого этноса принципиально не могло быть единства по происхождению, языку, территории» [70, с. 265]. Долг христианина – отказаться от своей индивидуальности, от своих национальных особенностей, теперь его жизненные ориентиры должны определяться не природными чертами, а сопричастностью с конфессиональной общностью. Тем не менее при освоении новых территорий христианство наполнялось новым содержанием: ментальность христианизируемого народа, сама территория, особенности языка придавали христианской вере своеобразие, позволяющее ей слиться с национальной культурой.

Своеобразие русской культуры, несущей христианство в «области потенциального православия», состоит в ее внутренних противоречиях. Стабильная противоречивость русской культуры порождает, с одной стороны, повышенный динамизм ее саморазвития, с другой – периодически обостряющуюся конфликтность, внутренне присущую самой цивилизации, и составляет ее типологическую особенность [93, с. 56]. Несовместимые ценности, нормы и традиции соединила в единое целое система «взаимопора». Относительная равновесность этой структуры – залог развития культуры, победа одной из противоположностей будет означать остановку развития, а в конечном итоге – поражение.

Формула нации должна быть дуалистична. Лишь внутренняя напряженность полярностей дает развитие, дает движение – необходимое условие всякой живой жизни.

Бинарность оппозиций сохраняется на всех культурных уровнях будучи гарантией устойчивости культуры, так как каждая составляющая является для другой толчком к развитию и залогом устойчивости. Это не только «взаимоупор» христианства/язычества фактор культуры вскрывает установившееся противостояние между культурой церковной и культурой светской. Оно существует в самой христианской среде: в смене всех эпох, во всех слоях и группах остаются различия религиозных типов, порою очень резкие (преп. Антоний и Феодосий, Иосиф Волоцкий и Нил Сорский, «святые князья» и тородивые), которые своей внутренней диалектикой обуславливают энергию исторического движения.

Феномен «двоеверия» поддерживался талящимися в глубине русской религиозности языческими пластами, причудливо переплетавшимися с народной верой [177, с. 11]. Распространение на территории всей Российской империи «русского христианства», «двоеверия», «языченного христианства», «охристианинного язычества», «народного православия» поддерживалось самой структурой жизни.

По-видимому, жесткого противопоставления язычество – христианство, вообще не существует. Фавст ругал первых христиан за то, что они перенимают древние обычаи: «Их жертвоприношения вы обратили в трапезы, их идолов – в мучеников, которые вы совершаете богослужения с заклинаниями. Вы умилоствуете тени умерших вином и кушаньями, вы празднуете языческие праздники вместе с ними, такие как календы и солнцестояния. В их жизни вы не изменили ничего» [164, с.272]. Уходя корнями в глубину общечеловеческого языческого пласта, христианство наполняется новым содержанием, помогающим ему стать «своим» на вновь осваиваемой национальной территории. Существование подобного симбиоза церковь оправдывает как проявление божественной воли. Язычество в системе христианства – божественное допущение: «Бог не может хотеть зла, но может допускать зло», – написано в «Молоте ведьм» [188, с. 15].

1. ИДЕАЛ

1.1. Синкретизм славянского язычества и христианства

Придя на Русь, христианство не застало здесь языческого культа в столь полном объеме, в котором он сложился на Западе. Нет развитой иерархии жреческого сословия, нет пышных храмовых построек [139, с. 69]. На Руси христианство появляется со своей космогонией, с кодексом нравственности, с полным вероучением, обставленное торжественной обрядностью, с невероятной красоты храмами, с церковными книгами и, по логике вещей, с появлением такой религии русское язычество должно было немедленно пасть. На деле же, в отсутствие жестких канонов, регламентирующих языческую религию, новый бог, новые верования вполне совместились со старыми. Христианство не стало переворотом, в корне уничтожающим прежнюю сакральную структуру, а обернулось все той же религией. Б.А. Рыбаков констатировал сложившуюся ситуацию как изменение формы при прежнем содержании, объясняя это тем, что «свет» новой веры в своей сущности (если не касаться социально-государственного аспекта) очень незначительно отличался от традиционной «тьмы» дедов и правдедов» [147, с. 559].

В «идеале» должна произойти смена культурной парадигмы, «на практике» же язычество благополучно сосуществует с христианством: «войти во внутренний смысл этого учения, составить стройное религиозное мировоззрение, на это не хватало его [древнерусского человека] усилий» [90, с. 590]. По сути, само принятие христианства на Руси было языческим. Как выстраивали с помощью бинарных оппозиций структуру языческого мира, так же подошли и к приходу христианства. Сложившуюся ситуацию «двоеверия» можно описать оппозицией «язычник – христианин», что идентично противопоставлению «спасшийся / грешник», или еще проще «крещеный / некрещеный». Слово «христиане» с первых времен письменности на Руси часто писалось как «крестьяне», с явной этимологией от креста. Этимология, при которой само имя Христа сближается с крестом, была более понятна народу:

Сион гора потому всем горам мати,
Что преображался на ней сам Исус Христос,
Животворящий крест.

Крест сближался с понятием «крещения», вера называлась «крещеной», и крещение Христа начало восприниматься как центральное событие в деле искупления грехов [177, с. 37]. Продолжив логическую цепочку, получим вывод, что для спасения и вечной жизни достаточно веры и крещения. Такой подход не затрагивал древних основ мировоззрения, и христианизация на Руси не осознавалась перерывом в традиции [130, с. 329]. Следствием этого в культурной памяти народа равноправными оказались «святитель» Руси Владимир и его предки-«язычники» Игорь и Святослав. В самом известном литературном памятнике Древней Руси – «Слове о полку Игореве» – мирно уживаются обращения к солнцу, упоминание языческих богов и обращения к христианским святыням [155, с. 56, 76, 80].

Взаимодействие и взаимопроникновение двух мировоззренческих систем обуславливалось тем, что перевод собственных представлений о мире с «языческого» языка культуры на «христианский» не был вполне осуществлен и осуществим. Основная масса приняла христианство из-за отсутствия твердых убеждений, а также присутствия на стороне новой религии власти. Единая направленность христианской религии должна была преодолеть барьеры, разделяющие локальные культурные образования в составе Руси. Огнем и мечом крестили новгородцев дядя Владимира – Добрыня и тысяцкий Путята, как приказ можно истолковать и приглашение Владимира киевлян для крещения: «Аще не обрящется кто заутро на реце, богат ли, ли убог, ли нищ, ли работник, противен мне да будет» [22, с. 300]. Право первенства как государственной религии оказалось у христианства, но язычество не исчезает. Церковные писатели в это самое время констатируют, что русские люди «словом наречающесе хрестияне, а поганьскы живуще» [22, с. 275]. В Новгороде волхвы продолжали действовать вплоть до XIII в.: «В лето 6735 (1227 г.) сожгоша волхвов четыре – творяху их потворы деючи. А то бог весть! И сожгоша их на Ярославле дворе» [10, с. 114]. Публичное аутодафе четверых волшебников-колдунов в

центре города говорит о значении, придающемся официальной властью волхвам: волхвы несли раскол целостному началу, олицетворявшемуся мировой религией. Культурное содержание крещения Руси составляла не только религиозная основа процессов образования русского государства, но и вхождение Руси в культурный круг христианизированных европейских стран.

Византийская империя считала каждый народ, принявший христианскую веру из рук императора и константинопольского патриарха, вассалом христианской империи [68, с. 382]. Приход христианства на Русь должен был означать увеличение числа потенциальных союзников православной Византии. Протест против подобного утверждения выразился в «значительном усилении язычества» [22, с. 384] в первые десятилетия после принятия христианства. Поддержку язычеству оказало и негативное отношение к грекам на Руси: «обнаруживал грек лесть, обман – летописец объясняет: он сделал, потому что был грек. Уже первый летописец наш записал это народное мнение о наших учителях в христианстве; обманщики эти греки, искони, говорит старый летописец» [90, с. 469].

К XI в. становится все заметнее стремление «отделить христианство от «греков», представить его как бы непосредственно полученным от апостола Андрея или результатом военной победы над греками» [110, с. 126]. В культурном аспекте это выглядело объединением людей не только в единой вере, но и в русле единой национальной истории. Считалось, что и самой русской грамоте, наряду с русской верой, присуща откровенная природа и независимость от греческих образцов: «Се буди вѣдомо всѣми языки и всѣми людми яко русскый языкъ ни откуду же прѣа вѣры сеа свѣтыа, и грамота русскаа ни кым же явлено токмо самѣмъ богомъ всѣдръжителемъ отцемъ и сыномъ и свѣтымъ духомъ. Владимиру духъ свѣтый вдохнулъ вѣру приѣати, а крещеніе от грекъ и прочіи нарядъ церковныи. А грамота русскаа явилася, богомъ дана, в Корсуни русину. От нея же научися философъ Константинъ, и отуду сложивъ и написавъ книги русскимъ языкомъ... Ты же мужъ русинъ живяще благоверно, постомъ и добродѣтелю в с чистѣи вѣрь, единъ уединивъся, и тѣй единъ от русскаго языка явися прежде крестіанъ, невѣдомъ никымъ же откуду есть» [39, с. 31]. Слово, лежащее

в основе христианства и объединяющее людей в конфессиональную общность, поддерживается Словом, объединяющим людей в единую культуру.

Отсюда начинается на Руси «саморефлексия христианской культуры в категориях самобытности и государственности» [93, с. 103]. Два события, Флорентийская уния и падение Константинополя, скомпрометировали греков в глазах русских окончательно. Полагая, что христианство греков, живущих под «басурманским игом», не может не испытывать влияния и оставаться истинным, русские стали подозревать греков в ереси, в искажении древнего благочестия. Утеря сокровища веры, по их понятиям, означала «гибель истинного благолепия во всей вселенной и воцарение на земле Антихриста» [87, с. 20]. С этого момента можно говорить о русском православии: православие на Востоке пришло в упадок, считай – погибло, единственно, где оно сохранилось, – на Руси. С падением Царьграда, откуда пришло на Русь христианство, его всемирное значение для христианского мира по наследству переходит к Москве, и Русь становится единственным убежищем истинного православия.

Инок Псковского Евросимова монастыря Филофей пишет великому князю Ивану: «Внимай тому, благочестивый царь, два Рима пали, третий – Москва – стоит, а четвертому не бывать. Святая соборная церковь этого нового Рима в твоём державном царстве ныне по всей поднебесной ярче солнца святится православной христианской верой. Знай, все православные христианские царства сошлись в одно твоё царство; во всей вселенной один ты христианский царь» [90, с. 589]. Послание свидетельствует о сложении «церковно-национальной самоуверенности» [90, с. 592] и том особом положении, в которое поставила себя Русь: «...полагают они что предания их церкви имеют одинаковое значение с Священным Писанием. С этой точки зрения они отдают предпочтение своей Церкви перед всеми прочими, утверждая, что у них сохраняются самые истинные и справедливые предания. Они перекрещивают всех христиан как скоро они переходят в русскую веру, потому что почитают их отделёнными от истинной Церкви....», – писал английский посланник Д. Флетчер [179, с.137].

Власть и религия в структуре любого общества тесно взаимодействовали в интегративной и регулирующей функциях. Приняв религиоз-

ную византийскую трактовку монарших прерогатив Бог – это «Царь Небесный», а царь – «земной бог», Русь довела ее *ad absurdum*. Отбросив евангельское разделение светской и духовной власти: «Богу богово, кесарю – кесарево», властные структуры Руси опираются на высказывание апостола Павла: «Нет власти, которая не от Бога». Византийские философы уподобляли царя земного царю небесному – всепрощающему Иисусу Христу, но когда Иосиф Волоцкий пишет, что «монарх властью подобен есть высшему Богу» [57, с. 324–325], за образец берется грозный и карающий Саваоф: «Саваоф – это неумолимый Закон, и на земле его воплощает государь» [130, с. 25]. Авторитаризм Ветхого Завета требовался русской церкви, чтобы в период опасного междоусобицы, когда на смену гибнущему социальному телу зарождалось другое, стать жизнетворным центром, ядром нового общества [167, с. 134].

Избранием митрополита Ионы «из русских» и рукоположением его вне стен Константинополя знаменуется освобождение Московского государства от Византии. Русской церкви такое «освобождение» выгод не принесло, наоборот, русская церковная иерархия становится все более зависимой от светской власти, даже в делах чисто церковных [90, с. 469]. Ответ Ивана Грозного князю Курбскому можно назвать манифестом, провозглашенным русским самодержавием: «По твоему благочестие то, чтобы самодержавие было под властью так называемого попа..., а это по твоему нечестие, если мы сами владеем данной нам от Бога властью и не хотим быть под властью вашего попа» [90, с. 370]. И почти до конца XVII в. в челобитных существовала форма обращения к царю чисто языческого характера: «Чтоб государь пожаловал и умилиствовал яко Бог» [90, с. 530].

Представителей духовенства рассматривали как государевых холопов, еще в середине XVIII в. их наказывали за провинности розгами. Впрочем, наказуемые грехи были не богословскими, а скорее светскими: Казанская консистория, констатируя поведение священнослужителей как неподобающее званию, отмечает – пьянствуют и впадают в бесчиние. Лишь указами Синода от 1767 г., а затем 1771 г. воспрещаются телесные наказания священников и дьяконов в «духовных командах». Синод приказывает за те проступки, за которые прежде наказы-

вали телесно, запрещать священнослужение, представлять к лишению священства и дьяконства, исключать церковнослужителей из причта и отсылать в светские команды для определения в военную службу, или на поселение, или в крестьянство. Но инерция велика, документы 1783 г. свидетельствуют, что духовное начальство продолжает наказывать церковнослужителей и их жен телесно, сажать священников и дьяконов в цепи, держать в железе и колодках [124, с. 77]. Все это свидетельство определенного места церкви в структуре государства, на которое церковь была поставлена.

Итоги: с принятием христианства Русь вышла на мировую арену, с замкнутостью в сфере локальной религии и, как следствие, удаленностью от стран мирового сообщества было покончено. Христианство стало опорой сильной централизованной власти. Саму силу такого «государственного христианства» составляло сочетание ветхозаветного принципа незыблемости и безграничности власти с принципами покорности и смирения евангельского учения [147, с. 456]. После выяснения соотношения светской и духовной власти ситуация внутри страны стабилизировалась за счет распределения функций. Особенностью же «русского» христианства стало то, что «менялась... форма, а содержание оставалось близким к прежнему [языческому]» [147, с. 559].

1.2. Языческое как платформа диалога

В складывающейся ситуации языческий пласт культуры с его общечеловеческими корнями явился межкультурным языком общения. Это не перевод с языка одной культуры на другой, а универсальный язык: «капища лопарей и кереметь, черемисов ... мордвы и вотяков почти точка в точку совпадают с тем, что мы имеем в древнеславянских местах культов и жертвоприношений» [20, с. 386]. Язычество – обширный общечеловеческий массив, ни славяно-русскую, ни финно-угорскую его часть нельзя воспринимать в качестве обособленного, независимого варианта первобытных религиозных представлений – вычленение возможно лишь по этнографическому, локальному признаку [147, с. 753].

Обширная Новгородская земля, родина первых русских переселенцев Вятской земли, с ее смешанным славяно-финским населением предоставляет достаточно поздние по времени свидетельства о сохранении языческих традиций. «Слышав ... прелесть кумирскую около окрестных градов Великого Новаграда: в Вотской пятине, в Чюди и в Ижере и около Корелы града ... и по всему Поморию Варяжского моря ... до Лопи до Дикие ... Суть же скверные мольбища их: лес и камение и реки и блага, источники и горы, и холмы, солнце и месяц и звезды и езера. И просто рещи – всей твари поклоняхуся яко богу и чтяху и жертву приношаху кровную бесом – волы и овцы и всяк скот и птицы», – писал новгородский архиепископ Макарий великому князю Ивану (Грозному) в 1534 г. [20, с. 311].

«Русское» двоеверие отразилось в зеркале удмуртской культуры: «вотяки, несмотря на принятие христианства, сохранили в своем религиозном мировоззрении многие языческие предания, которые, будучи выработаны в течение веков, являются для них священным наследством седой старины» [38, с. 2]. Почитание языческих богов продолжалось: Инмар, Кылдысин, Куазь составляли верховную триаду пантеона; вторую группу представляли семейно-родовые покровители: Воршуд, Мудор, Инву; и, наконец, к божествам третьей группы относились хозяева окружающей природы: Луд/Кереметь, Нюлэсмурт.

Составляющие структуру «взаимоупора» христианского/языческого можно рассматривать как субъекты диалога, в категориях сосуществования и взаимодействия. Организующие моменты диалоговой ситуации мы обнаруживаем в самом Священном писании (в «Евангелиях», «Деяниях апостолов»): отношения выстраиваются между искушаемым и искушителем, верующим и неверующим, праведником и грешником, нищим и богатым, последователем Христа и фарисеем, апостолом (христианином) и язычником.

Относительно язычества в Библии говорится, что идола «вошли в мир по человеческому тщеславию» (Прем. 14: 14), и так как причина возникновения язычества столь ничтожна, то и идолопоклонство не может быть вечным явлением в религиозной жизни. Московский митрополит Илларион рассматривал религиозные реформы как цивилизационные вехи. По его мнению, смена религии происходит «во время

своя» [68, с. 45]. То есть приход христианства неотвратим на определенном этапе исторического развития, когда народ созревает до понятия свободного выбора.

Христианство не оправдывает язычества – «они [язычники] не извинительны» (Прем. 13: 8). Если разум язычников был настолько развит, что «они в состоянии были исследовать временный мир», то они имели полную возможность из свойств вселенной вывести свойства ее Творца – «почему же они тотчас не обрели Господа» (Прем. 13: 9). Если причина не в недостатке познавательных способностей, значит, дело в нравственных качествах этих людей, и это делает их виновными за непознание Бога (Прем. 14: 21–31). Это явилось признанием существования тесной и неразрывной связи между религиозным познанием и нравственностью: как нравственная чистота делает человека способным к богопознанию, так религиозное заблуждение приводит его к нравственному падению. Так изначально люди делятся на христиан и язычников, на «чистых» и «нечистых».

Вина язычников, с точки зрения христиан, заключалась в неумении понять, что «видимые совершенства» – прекрасные и величественные явления природы – это проявление невидимого Бога, который познается через них. Главная их ошибка в том, что они, побуждаемые эстетическим чувством («пленились их красотой») или из чувства страха и зависимости пред грозными стихийными явлениями («удивились силе и действию их»), пришли к обожествлению природных явлений. Хотя в Библии указывается, что последователи натуралистического политизма «меньше заслуживают порицания», поскольку, обращаясь к далам божьим, они убеждались, «что все видимое прекрасно». Священное, проявившееся через образ бытия предмета, открывало его истинную сущность. Природа самим фактом своего существования как бы опровергала постулат, что в мире господствуют мрак и зло. Видимая красота мира имела цену сама по себе, была таким же существенным элементом, как истина и добро: и она последнее основание имела в Боге. Поэтому «от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их» (Прем. 13: 5).

Понимание природы как органического целого, исключаящего произвольное вмешательство, характерно для всех традиционных культур.

Природа никогда не представлялась человеку полностью «естественной»: она всегда имела для него определенную религиозную значимость, поскольку она – божественное творение. Это и демонстрация различных видов священного в структуре мира, и придание святости месту или объекту божественным присутствием. В удмуртской культуре самой архаичной формой сакрализации места являлась священная родовая роща Луд. Это место, посвященное хозяевам окружающей природы – лудам, первоначально представляло собой поляны посредине леса, где проходили обрядовые церемонии. Позднее святилищами, посвященными Луду, стали священные рощи. Вообще языческие сакральные места подразделялись в зависимости от объекта моления. Типологически их можно выделить в четыре группы. К первой относятся семейно-родовые святилища, ко второй – моления в лесах и рощах, к третьей – общественные молебнища, посвященные племенным и территориальным покровителям. Четвертую группу культовых мест составляют памятники, на которых проводились погребально-поминальные обряды [190, с. 91]. Кроме того, существовали общие (вне зависимости от родовой принадлежности) места для молений, для общих действ (праздника первой борозды – гырон поттон, завершения пахоты – гырон быдтон), но в глазах местного населения они не были святилищами.

Моления Воршуду происходили в куале. Г.И. Георги писал: «Зачаток храма, по мнению исследователей, мы имеем... в молитвенной куале вотяков» [63, с. 57]. Семейное святилище располагалось во дворе или на огороде почти каждой усадьбы и было местом совершения семейных обрядов. Хранителем/жрецом семейной куалы был сам хозяин семьи. Именно здесь проводились моления в честь семейного воршуда (божества-хранителя) и умерших предков. Куала представляла собой постройку с низенькой дверью, крышей, но не имевшую ни пола, ни потолка. Печки в ней не было, котел крепился на деревянной жерди, свисающей с крыши. В переднем углу куалы находилась полка наподобие божницы – мудор. Мудор удмурты «почитали столь свято, что никто не дерзнет к оной и приблизиться» [63, с. 55]. Именно здесь невидимо обитает Воршуд.

Великая куала, родовое святилище, было по размеру большим, а по устройству аналогичным семейной куале. «Великая куала могла сто-

ять в деревне во дворе хранителя куалы, за пределами селения в лесу, в укромном месте около родника или ручейка, в специально для этого огороженной рощице в самой деревне или на ее окраине» [190, с. 93]. Обрядовые действия здесь совершались в честь божеств, покровительствующих всему роду (Бигра, Уча, Бёня и т. д.). Именно здесь обитали Воршуд и Мудор (божество местности, где располагается род), Инву (божество небесной воды). В Великой куале хранились главные святыни рода – символическое изображение Воршуда в виде идола, в виде металлической пластины дэндора, священный короб (воршуд) на священной полке (мудоре) [190, с. 93]. Наименование «воршуд», кроме собственного имени божества, могло обозначать предметы, находящиеся в куале, то же самое относилось и к мудору. В.Е. Владыкин на основе изученных данных делает вывод, что Мудор – это главное дерево Великого леса (края земли), обозначающее его центр – *axis mundi* [52, с. 69]. Мудор («му» – земля, участок земли, «дор» – край, сторона, родина, родной дом) в своих вещественных проявлениях демонстрировал связь с деревом и его производными – бревном, дощечкой/полочкой [149, с. 161]. Мудором называли различные предметы, относящиеся к культу родового божества: священную полку в куале, столб, к которому полка крепилась, пихтовые ветки от священного дерева. (Позднее появился обычай, привнесенный русской культурой, называть мудором иконы, стоявшие на полке в куале или в доме, а также весь угол дома, где иконы располагались.)

О самой ритуальной церемонии, избегая подробностей, можно сказать следующее: удмурт-язычник, «выработав себе свой идеал счастливой жизни и не зная никаких других средств угодить Богу, кроме сжигания ему лучшего из своих благ, не разнообразит своего богослужения. В поле, лесу, в своем семейном святилище и в родовом шалаше ход его почти одинаков и разнится только по большей или меньшей торжественности» [38, с. 20]. Язычество и христианство объединяла вера в существование сверхъестественных сил и стремление верующих снискать их расположение. Это предполагало гибкость хода естественных событий и возможность его изменения с помощью умиловливания сил, направляющих и контролирующих ход природных явлений и человеческой жизни.

Человек, до того как стал предпринимать попытки задобрить божество молитвой и жертвоприношениями, стремился подчинить природу своим желаниям силою заклинаний. Он совершал религиозные и магические обряды, добивался благосклонности богов с помощью молитв и жертвоприношений и, одновременно, прибегал к магическим заклинаниям. Люди научились внешнему соблюдению религиозных предписаний и исповеданию религиозных учений, но в глубине души они цеплялись за старые магические суеверия, которые религия могла отвергать и осуждать, но искоренить которые она была не властна, поскольку своими корнями они глубоко уходят в ментальную структуру большинства рода человеческого.

Итоги: древнее магическое мышление сливалось с религией, как языческой, так и христианской, пронизывая культуры. Терпимость к собственному язычеству и магические анахронизмы сделали возможным диалог культур на вновь осваиваемых территориях. Характерное для Руси «встраивание» исходных компонентов языческих религий в макросистему христианства, без утраты ими своего содержания, создавало предпосылку для возникновения «взаимопора» христианства и язычества на территории Вятского края.

1.3. Интеграционная роль религии в колонизации Вятских земель

Задача любой религии в ходе исторического развития обеспечить стабильность общества по отношению к факторам неустойчивости: внутренним конфликтам и внешним завоеваниям. Мировая религия выполняет функции более глобального единства, охватывающего различные ячейки, общности и структуры более низкого, локального или социально ограниченного уровня. Христианство, поднимаясь над частностями и субкультурами, создает общие представления и нормы, сплачивающие русское государство вопреки факторам разделенности. На Руси формируется государственно-религиозная парадигма, идеалом которой является единообразие населения и гомогенность государственных территорий.

Особое положение, в которое себя поставила Русь, рождало чувство ответственности за судьбу христианской веры. «Народное право-

славие» требовало не просто хранить веру, но, подобно апостолам, нести ее в новые пределы. Это напоминает девиз Ганзы – *Navigare necesse est, vivere non necesse* – плавать мы обязаны, жить не обязаны. Христос умер за всех, в том числе и за неверных, потому церковь была обязана обратить инородцев на путь веры и истины. Как следствие, граница между христианским миром и миром инородцев очень подвижна. Просвещаемых язычников и мусульман Россия не считала собственной культурной антитезой, а их формы общественного устройства асоциальными. Вятский край, как и другие присоединяемые земли, воспринимался продолжением собственной вотчинной территории, а его население «холопами» наряду с другими категориями подданных. Возможно, поэтому Россия не проводила в отношении Вятских земель жесткой колониальной политики, рассматривая их как «область потенциального православия», а не как чужие земли.

Смутные полуисторические предания о Приуралье и его обитателях появляются ещё в глубокой древности. Например, можно предположить, что рассказы Геродота, Полибия, Диодора Сицилийского о гиперборейцах имеют отношение к древним обитателям Приуральской области, что под геродотовыми будинами (рыжеволосыми с голубыми глазами) подразумеваются удмурты. Но одним из первых действительно исторических свидетельств является рассказ Ибн-Даста о приуральской чуди. У Йорнанда в искаженных именах народов, покоренных готским королем Германарихом, можно узнать (по мнению Соловьева) чужд, весь, мерю, мордву, черемисов и даже пермь. Во времена Страбона предполагаемые предки нынешних удмуртов Приуралья – *уды* (*utiī*) жили в прикаспийских степях по реке Кули (Уд-Дон). Они явились сюда из Азии, отделившись от другой ветви вотского народа, который поселился в пределах Петербургских и Новгородских земель – так называемая Водская пятина, а позднее расселился по верховьям реки Вятки [142, с. 128].

Первые контакты русских колонистов с местным населением относятся, видимо, к XII в., когда усобицы усилили бродяжничество в стране [90, с. 139]. В 1174 г. часть жителей Новгородской области стали искать новые места поселения из-за борьбы между двумя партиями, одна из которых держала сторону Киевского князя, а другая – Андрея Боголюбского. Междоусобица завершилась победой последней, и нов-

городцы, поддерживавшие Киевского князя, оставили город. Некоторые из них оказались на территории Вятского края [86, с. 2]. В начале XIII в. многие жители Владимиро-Суздальской, Нижегородской земель, спасаясь от монголо-татарского ига, бежали в глухие вятские леса. Так увеличивалось русское население края.

Найдя «свое место», требовалось оборудовать его, обжить, и все эти действия предполагали жизненно важный выбор. Это – «сотворение мира» и поэтому размещение на новой территории предполагает ее освящение. Христианство должно было маркировать территорию как обжитую, стать цементом, скрепляющим начавшееся взаимодействие двух народов, а универсальные языческие интарсии позволили найти пути взаимопонимания. Так с проникновением русских на северо-восток в бассейн Северной Двины, Вятки и Камы, вплоть до Уральского хребта, укреплялись основы русской государственности и веры.

Началом целенаправленной политики колонизации и христианизации новых земель можно считать 1552 г., когда стопятидесятитысячное русское войско обложило Казань, и началась знаменитая осада, завершившаяся 2 октября падением города. Противостояние под Казанью имело не только военно-стратегическое значение, это была встреча христианской Европы и исламской Азии. Взятие Казани и насаждение христианства во всем новопокоренном крае диктовалось потребностью создания жестко централизованного Русского государства. Сделать столицу полумесяца христианским городом было важным пунктом этого плана. «В глазах современников поход на Казань имел значение крестового похода» [142, с. 132–133].

Отсутствие жесткого и последовательного давления язычества дало возможность начать диалог, но первые контакты были лишь спонтанной реакцией отдельных групп людей на определенные условия жизни. При всей длительности и близости фактических связей это нельзя считать началом диалоговой ситуации, речь идет лишь о мирном сосуществовании при обилии незанятых земельных угодий. В.О.Ключевский подводит итог этой встрече, говоря: «Встреча финнов с русскими в Поволжье не имела следствием сильной борьбы ни племенной, ни религиозной, ни антагонизма общественных классов, ни контраста религиозных верований» [90, с. 164].

Дальнейший период, с конца XVI в. до середины XVIII в., был важен как время создания условий для дальнейшего распространения христианства, с одной стороны, и превращения логических и предметно-смысловых отношений в диалогические – с другой. В это время имели место, во-первых, податная и судебная реформа, произведенная в 1588 г. царем Федором Иоанновичем; во-вторых, подвиги преподобного Трифона Вятского, Чудотворца; в-третьих, учреждение в 1657 г. самостоятельной Вятской епархии во главе с архиепископом Гурием [172, с. 70].

Указ Петра I от 1717 г. о переписи вотяков по дворам для обложения их подушной податью, а равно и для того, чтобы они несли рекрутскую повинность, дал толчок началу христианизации края. По указу «новокрещенные освобождались на 3 года от рекрутской повинности, которую они боялись ужасно; также даровались им различные льготы...» [31, с. 632]. Крестившихся в 1724 г. двух удмуртов было явно маловато, и в дальнейшей политике государства (указы от 1.09.1720; 23.09.1721; 17.06.1722; 3.04.1735) акцент на систему льгот и поощрений подтверждался. За восприятие святого крещения инородцы награждались крестами, одеждою, обувью и деньгами. Если крестилась семья, ей выдавалась икона с изображением Спасителя и Богородицы. В целом дело христианизации Вятского края носило характер, обычный для Петровских реформ. По замечанию В.О. Ключевского, «всякий отдельный указ Петра несравненно лучше отличался большей определенностью, чем совокупность указов. Отсюда бессвязный характер реформы... последствием этой детальности работы было то, что упускался из виду общий план, и являлось желание делать напоказ» [90, с. 722].

Заинтересованность в христианизации как инструменте интеграции народов империи заставляла русских правителей поддерживать линию, намеченную Петром I. По указу Анны Иоанновны от 11 сентября 1740 г. «для умножения христианского закона и вящего утверждения в вере новокрещенных инородцев» были увеличены ассигнования на миссионерское дело; определялась денежная награда и льготы новокрещеным; поощрялись смешанные браки; при крещении вводилось восприемничество русских; объявлялось об устройстве церквей; в г. Казани была создана Контора новокрещенских дел [12]. При Екатерине характер политики не изменился: «от содержащихся под караулом по мало-

важным делам [инородцам] в первом или другом маловажном проступке — воровстве потребовать святого крещения, потом освободить от ареста» (указ от 28 мая 1764 г., изъясненный в указе Вятской духовной консистории за №1202) [50, с. 18–19].

Льготы со стороны правительства, неприменение кардинально жестких мер в деле христианизации предполагали использование священнослужителями исключительно метода убеждений. Когда в 1830-х годах, с учреждением среди вотяков Вятской губернии специальной миссии, на местах начались сильные преследования за совершение молений по языческим обрядам и за уклонение от исполнения христианских обязанностей, эти преследования не встретили поддержки с высочайшей стороны. В качестве примера двойственности государственной политики имеет смысл привести полностью постановление по делу о языческом жертвоприношении Чутырских вотяков, расследованное Сарапульским земским судом в октябре 1836 г. и переданное на рассмотрение Вятской духовной консистории.

«Для искоренения давней преданности новокрещенных Вахрушевых к язычеству, не могущей не служить поводом к совращению других и в наказание за действие в качестве наставника при языческих обрядах однодеревенцев своих, требовать, чтобы Кондратий Вахрушев ... выслан был в ... Вятский Успенский Трифонов монастырь на 2-месячное в оном покаяние и увещание.

Василия Вахрушева, который всю свою жизнь носил ... звание наставника языческого и при 52-летней старости никогда не был удостоиваем святого Причастия, выслать во время поста к приходскому его священнику и велеть через 2-недельное слушание наставлений духовного своего отца и хождение в дерковь на молитву очистить совесть свою покаянием и сподобиться, если достойным будет признан, св. Причастия. Тому же духовному исправлению и в той же мере подвергнуть Трофима, Андрея и Софрония Байкузиных, так как всех их совесть, по собственному их сознанию, осквернена языческими жертвоприношениями, при том же ни один из них не бывал ни однажды у св. Причастия.

Что же касается до Федора Байкузина, Филиппа и Григория Вахрушевых [которые] ... отрицаются от богомолия в шалашах со времени

их женитьбы на русских девках, не налагая на них епитимьи, предоставить духовному их отцу иметь внимательное за ними наблюдение» [171, с. 124–125].

По этому делу в январе 1837 г. было документально зафиксировано первое царское указание относительно вятской миссии, существующей с 1830 г. Оно совершенно определенно представляло точку зрения, по которой языческое жертвоприношение являлось проявлением непросвещенности народа, их привязанности к языческой старине, а не умышленным сопротивлением власти: «Так как действие сих вотяков есть плод невежества и старинного предубеждения, то ограничиться в сем случае только духовным увещанием исполнявшему должность жреца Василию Вахрушеву и сыну его Кондратию по усмотрению Вятского епископа и засим производство оного прекратить» [171, с. 126].

Можно констатировать, что политика государства была скорее направлена на преодоление антагонизма между православием и другими конфессиями, нежели на безусловную замену их христианством [144, с. 49]. На Вятку были неоднократно сообщаемы высочайшие повеления императора Николая I, который в XIX в., веке интенсивной христианизации края, приказывал «не преследовать сих людей за невежество, но местному духовенству стараться заменять таковые языческие обряды установленными православной церковью молебствиями» [171, с. 132]. Направление, заданное с самого верха, привело к тому, что русское духовенство, миссионерствующее в крае, не вело упорной христианской пропаганды. Отсутствие рвення частично объяснялось и низкими доходами священнослужителей: «Число духовенства очень значительно, потому что здешние города разделяются на несколько небольших приходов. Хотя без всякого соблюдения равенства между ними относительно числа домов и соразмерности собирающегося в них народа, как бывает везде, где не заботятся о распространении познания и учения о Боге, чего, впрочем, и невозможно достигнуть там, где, вследствие неравного распределения обывателей и приходов, происходит неравенство и недостаток в жалованьи для безбедного отправления должности» [179, с. 121].

Итоги: сложившееся положение можно назвать характерным для истории любой религии. Все происходящее – борьба между

идеальным вариантом создаваемого единства и теми факторами, которые разрушают его. Разногласия христианством сдерживались, но его победа никогда не была полной и безусловной. Как следствие, интеграция, которую несло христианство, предстала в Вятском крае не в виде единообразия, а как сложная структура, в которой заявляли о себе особые интересы этнических групп, стремившихся в созданных рамках обеспечить свое самобытное существование. Жизнь этих групп регулировалась своими традиционными принципами, являвшимися с точки зрения всеобщего универсализующего начала частностями. Своеобразие интеграции придало русской культуре официальный характер, возлагавший на нее ответственность за политику русификации и ограничения «инородных» культур» [78, с. 50].

2. ВОПЛОЩЕНИЕ

2.1. Дезинтеграционная роль религии

К концу XIX в. большинство удмуртов считались христианами, некрещеной оставалась их весьма незначительная часть. Русский крестьянин в XIX в., несмотря на тысячелетнее пребывание в христианстве, не мог избавиться от наследия языческих предков в своем мировоззрении. От народа, находившегося в сфере влияния христианства около 100 лет, ждать иного не приходилось: «Нельзя не заметить, что первые [удмурты], принявшие более сотни лет тому назад христианство, в то же время сохранили неприкосновенно свою веру и свои религиозные обряды, так что они исповедуют православие лишь видимым образом, а в жизни являются совершенно такими же язычниками, какими были их деды» [35, с. 16].

Сложившаяся ситуация выявила две противостоящие, не сливающиеся в единое целое позиции диалоговой ситуации: «русский/инородец» и «православный/язычник». Христос говорил: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч.

Ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку – домашние его» (Матф. 10: 34–36) Новая религия, принеся идею единения, захватила и ее обратную сторону. Разделение, заложенное в христианстве изначально, поддержанное дихотомией русской культуры, реализовалось на территории удмуртского края. Можно рассматривать это как разделение человека с его домашними, языческими богами. Родственные чувства и связи отступали перед новыми религиозными воззрениями: «Замкнутость рода выражалась родовой религией, родовым жрецом; с христианством явился общий жрец – священник и общий сборный пункт – церковь» [90, с. 98].

Государство, указами даруя льготы, старалось подчеркнуть оппозицию «крещеный-некрещеный» (христианин-язычник): образовавшиеся от дачи льгот в казне недоимки, уплату податей и рекрутскую повинность за новокрещеных правительство возложило на некрещеных [172, с. 152]. Так христианство разделяло людей, разрушало родственные отношения. Заставить человека отказаться от родственных связей, подкрепленных родовой религией, трудно. В самой русской культуре был «крепок домашний культ предков; христианство явилось между ними со значением общественного богослужения, но оно слишком слабо коснулось домашнего культа, который продолжал существовать» [172, с. 164]. Не вступая в неравную борьбу с христианским Богом и христианскими святыми, домашние боги перешли в категорию «нечистой силы», продолжая свое существование.

Не задействуя механизмов внутреннего изменения культуры, борьбу на новых землях вели с овеществленным мировоззрением инородцев. Документально зафиксировано, что 28 февраля 1838 г. священник села Мултан отнял у вотяков деревни Сюндыга идола. 27 октября того же года священник села Сюмси отобрал у вотяков 7 дендоров. В 1841 г. священник Капачинский села Узниское расположил своих прихожан нарушить воршуды. В 1840 годах священник Сатрапинский собрал в своем приходе 7 воршудов, и при общей сходке жителей тех селений, где они были найдены, сжег их. Священником села Полом Петром Мышкиным был отобран серебряный идол весом в 4 фунта [171, с. 380]. Такие сведения подавались священ-

послужителями как доказательство их работы и свидетельство укрепления веры на новых землях.

В Библии о подобном сказано: «Низверглись, пали вместе; не могли защитить носивших, и сами пошли в плен» (Ис. 46: 2). При частых войнах, практиковавшихся в пределах ассиро-вавилонской империи, существовал обычай, по которому победители старались захватить божество побежденных. Для побежденных это считалось большим позором (наподобие плена войскового знамени) и важной добычей для победителей, которые таким образом думали удержать в своей зависимости и поклоняющуюся этим богам народность [168, с. 162].

Разрушались места молений: «На том месте, где ныне находится город Вятка, прежде была вотяцкая деревня с общественною куалюю. Когда вотяки были вытеснены оттуда русскими, то и куалу решились разрушить. Много русских, собравшись, начали ломать верх куалы, в это время вылетел из куалы голубь, и полетел по направлению к церкви. Пролетая мимо церкви, он как будто под влиянием какой-то неведомой силы подлетел очень близко к стене церкви и, приставши к ней, остался так до тех пор, пока издох и свалился на землю. Видевшие это вотяки заплакали, потому что это, по их мнению, было предзнаменованием того, что русская вера притянет к себе вотяков-язычников и убьет их веру. Что и исполнилось, потому что между глазовскими вотяками теперь уже нет ни одного некрещеного» (записано в деревне Кулаково Глазовского уезда Вятской губернии) [58, с. 152].

Существование приведенной легенды свидетельствует о сложении на территории Удмуртии культурно-психологического типа населения, для которого характерны довольствование гарантированным минимумом, неприхотливость, отказ от чрезмерных желаний и приспособляемость, покорность судьбе, умение видеть главное в соблюдении заветов и предписанных норм [78, с. 194]. Особенности этнического характера упрощенно, плакатно, но достоверно переданы в жанре анекдота:

Сидит удмурт на стуле, ерзает.

— Ты чего никак не успокоишься, тебе неудобно?

— Дак тут гвоздь в стуле.

— Так пересядь.

— Дак, может, привыкну еще [54, с. 190].

Отпор обидчику в соответствии с местными традициями мог выразиться в самоубийстве на огороде или воротах обидчика. Такая месть считалась одной из злейших [95, с. 38]. По традиционным представлениям, «заложные» мертвецы (умершие неестественной смертью) превращаются в духов — кутысы (досл. «хватающий, ловящий»), которые вредят живым, насылают болезни, и особенно опасны места их насильственной гибели [83, с. 366]. Добровольно жертвы им не приносили, и, вредя людям, они склоняли их к принудительным жертвоприношениям. Месть, когда удмурт «вешался или вспарывал себе живот в его [врага] дворе» [31], своим существованием подтверждала чидан (терпение) в качестве матрицы национального поведения: решительные действия передоверялись духам загробного мира.

Русские исследователи отмечали: «Терпеливый это народ, спокойный и тихий. Ссор и драк между ними почти никогда не бывает; даже пирушки обходятся без шума и ссор» [182, с. 9]. Чувства не находят выхода наружу. Народ, обладающий таким менталитетом, не будет сражаться с наступающей властью и религией, он предпочтет уступить. Не трусость, скорее разумное желание выжить, измениться внешне, сохранив внутреннее состояние, мировоззрение. По легенде главный жрец племени ватка сказал собравшемуся народу: «Наше свободное счастливое время прошло, теперь вотяков всех будут крестить, не слушать начальства нехорошо — жить нельзя, лучше не давайте начальству напрасно притеснять себя, *принимайте русскую веру, а жить можно по-своему*» [58, с. 150–151]. Так менталитет «организует» незаметное на первый взгляд противостояние.

Способствовало противостоянию и качество подготовки священников-миссионеров. До сих пор документально неизвестно, откуда появлялись священники в Вятском крае. Вопрос этот представлял неразрешимую загадку даже для Московского митрополита Ионы: «Не вемы, како нарицати вас священником, от кого имеете поставление и рукоположение и духовное наказание» — писал святитель вятскому духовенству в 1452 г. [172, с. 59]. Е.Е. Голубинский в «Истории русской церкви» делает предположение, что вятские отчасти привозили себе священников из пограничных с ними русских территорий, отчасти с этих же территорий священники приходили и прибегали к ним сами. Причем в чис-

ле этих священников были священники запрещенные и расстриженные, и даже священники-самозванцы [68, с. 764]. Приходское духовенство, вербуемое без должного контроля и плохо образованное, в целом — интеллектуально и морально — оказалось не на уровне своей задачи, что искажало христианское вероучение, создавая почву для религиозного синкретизма и бытового суеверия.

Третий Вятский Преосвященник архиепископ Дионисий, бывший на Вятской епархии 18 лет, начиная с 1700 г., по отзывам современников, «был кроме российской грамоты ничему не учен, да и епархиальных своих учености и дальней в чтении славяно-российских книг исправности не требовал, умеющий как ни есть прочитывать псалмы Давидовы по его рассуждению к произведению на все степени священства и другие духовные чины были достойными» [13, с. 199]. Возглавивший в 1737 г. Вятскую епархию преосвященный Лаврентий Горка организовал славяно-латинские училища, вызвав учителей из Киевской академии. Однако одними указами инертность общей массы духовенства было не преодолеть — дело заглохло, не получив поддержки со стороны центра и при отсутствии желающих учиться. Во второй половине века при поддержке правительства десятый Вятский епископ Варфоломей Любарский, возглавлявший епархию с 1758 г., восстановил на Вятке училища. В них, кроме латинских классов по риторике, преподавались также философия, догматы богословия, география, арифметика.

В XIX в., при Амвросии II, в 1822 г. были открыты три духовных училища — в Вятке, Сарапуле и Яранске, в 1838 г. — в Глазове и Нолинске. Теперь только прошедшие десятилетний курс училища могли быть назначены не только на священнические, но и на дьяконские и псаломщические должности. Полное образование считалось неременным условием для занятия духовных должностей [13, с. 200]. Казалось бы, теперь идеи христианства, несомые образованными пастырями, уровень компетентности которых контролировался самим государством, быстро распространятся в языческой среде. Но требование от лиц духовного звания определенного уровня знаний и образования уравнивалось Циркуляром от 1884 г., которым признавалось, что для пастырей церкви не так важно просвещение, как жизнь обрядности. Люди,

не получившие семинарского образования, стали назначаться не только на дьяконские, но и на священнические места [13, с. 200].

По этому поводу тот же Д. Флетчер замечает: «Священники суть люди совершенно необразованные, что, впрочем, вовсе неудивительно, потому что сами поставляющие их епископы точно таковы же и не извлекают никакой особенной пользы из каких бы то ни было сведений или из самого Священного Писания, кроме того, что читают его и поют. Общая их обязанность состоит в том, чтобы отправить литургию, совершать таинства по принятым у них обрядам, хранить и украшать образа, наконец, соблюдать все другие обряды, принятые их Церковью» [179, с. 121]. Духовенство почти безграмотно, и это почти традиция. В XV и XVI вв. на Руси высшая и низшая иерархия находились практически без дела – учить было некого и нечему. В XVII в. на священников, которые любили говорить в церкви проповеди, смотрели весьма неодобрительно, называя их высокоумными и гордыми, близкими к ереси [90, с. 470]. В 1786 г. в Казанской епархии из священноцерковнослужителей «неисправных в чтении и не умеющих совсем читать по книге, писать и петь» оказался 381 человек [124, с. 78]. Сами русские иерархи начинают жаловаться на недостаток грамотности в русском народе и на невежество в духовенстве. Архиепископ новгородский Геннадий говорит, что трудно отыскать священников, умеющих читать богословские книги, что они, раскрыв книгу, читают по памяти, не обращая внимания на то, что напечатано в книге [90, с. 470].

По воспоминаниям исследователя края П.Н. Луппова, окончившего в середине XIX в. Вятскую епархиальную школу, среди 300 учеников чтение не было популярным занятием: «Один из наших товарищей увлекся чтением книг <...> «Вот погоди, сойдешь ты с ума», – предостерегали мы его, а иногда и прямо отбирали у него книгу» [116, с. 37]. Эта низшая духовная школа, которую проходили пастыри и архипастыри, для многих членов низшего клира являлась окончательным учебным заведением. Данные, приведенные П.Н. Лупповым, позволяют себе представить общий уровень учащихся: «Успешность учеников духовного училища в наше время нельзя было назвать не только блестящей, но даже хорошей. Из 29 человек поступивших вместе со мной в 1-й класс училища через 4 года окончили курс лишь 5 человек (или 17%),

через 5 лет – 9 человек (31%), в том числе трое в 3 разряде, то есть без права поступления в духовную семинарию; через 6 лет – 4 (14%), в том числе 1 без права поступления в семинарию, и через 7 лет – 1 человек. <...> Итак, только 17 человек (59%) достигли конца училищного курса и из них лишь 5 человек своевременно. Из 49 человек окончивших училище в 1880 г. без переэкзаменовки поступили в семинарию всего 8 <...> Впрочем, нужно заметить, что неуспешность нашего курса не была чрезвычайной и вообще выдающейся в нашем училище, а принадлежала, по-видимому, к числу обычных вещей» [116, с. 29–31].

Показатели учебы отражают специфику жизни на периферии. А именно: «совершенное отсутствие на Вятке книг и книжных людей и разнузданная жизнь Вятского населения, что могло способствовать лишь понижению духовной деятельности священников, ослаблению умственных интересов. <...> Ввиду этого малообразованному, не обладавшему средствами для нравственного влияния на паству, лишенному нравственной поддержки Вятскому духовенству грозила участь увлечения общим течением жизни, идти не впереди паствы в качестве ее духовных руководителей, а за паствою, не отличаясь от нее образом жизни. И духовенство не избегло этой участи» [172, с. 60], что можно назвать одной из составляющих дезинтеграционной функции христианства.

Положение осложнялось устремлением в новые земли священников-маргиналов, которым очень плохо жилось у себя на родине, то есть по преимуществу священников сельских, бывших по образованию гораздо ниже городского духовенства [117, с. 298]. Пороки, которыми страдало духовенство, по мере удаления от центра усиливались. Главным пороком в Вятском крае, как и по всей стране, было пьянство. В 1808 г. «духовное начальство подтверждает духовенству, чтобы они из дома в дом по своим прихожанам для гульбы не ходили» [124, с. 78]. Сохранились документы, свидетельствующие о том, что в 1819–1821 гг. у духовных лиц брались подписки о том, чтобы «сохранять себя в трезвости и благонравии, гнушаться пороков, в особенности пьянства» [124, с. 34].

Еще одним аспектом проблемы соответствия духовенства своему сану была семейная жизнь. Жена – первый и ближайший слуга мужа, в обязанности которой входит домашний обиход, и она же его правая рука

в работе с паствой. Жены священников не разбирались в религиозных христианских тонкостях, а как хранительницы традиций домашнего очага верили в силу низших домашних божеств, были полны суеверий и не лишены пороков, присущих мужскому полу. Так, в 1827 г. архиерей Ириней указывает, что «при служении праздничных молебнов за священноцерковнослужителями ходят их жены, часто в нетрезвом виде. Бражничают и просят платы». Архиерей строго воспрещает подобное «таскание» [124, с. 78].

Влияние жены на мужа велико, но потенциальные возможности жены священника и ее социальная роль были оценены лишь в XIX в., когда Елабужское епархиальное училище взялось за женское образование, имея в виду подготовку именно жен для священников: «Внешние влияния, дух времени проникают и в епархиальные училища. Дух времени требует, чтобы и супруги священников были более образованны, чем ныне» [13, с. 78–79]. Женское образование было желательно еще и потому, что многие воспитанницы впоследствии становились учительницами земских школ, где влияние самих священнослужителей было меньше [13, с. 81]. На рубеже XIX–XX вв., не ограничиваясь средним образованием, многие воспитанницы стремились в высшие учебные заведения на педагогические и высшие курсы в медицинский институт. Поэтому было предложено реорганизовать епархиальные училища в восьмиклассные, чтобы воспитанницы «в будущем не сетовали на воспитавшие их учебные заведения за малую степень образованности и неподготовленность для жизненной борьбы» [13, с. 81]. С точки зрения церкви – это распространение ее влияния, охватывающее различные сферы жизни, а также способ преодолеть разделение духовенства и паствы и усилить звучание христианской доминанты

Еще в 1788 г. епархиальное начальство обратило внимание на то, что некоторые священники женаты на простых крестьянках, в то время как дочери духовенства, по бедности, выходили за крестьян [124, с. 79]. Такие «неравные браки», соединяли людей с различным уровнем развития, а, может быть, наоборот, констатировали отсутствие этой разницы. Во всяком случае, служители церкви смешивались с тем, что называется «простонародьем». Христианство в их понимании являл причудливую смесь христианства и язычества, уменьшая требователь

ность по отношению к пастве, но помогая ладить с людьми. Особенно это касалось низшего клира, дьячков и пономарей, к которым новокрещенные вообще питали расположение. По крайней мере жалоб на них поступало гораздо меньше, нежели на священников. Сохранилось множество прошений, наподобие обращения новокрещеного Никиты Пепеляева от имени жителей села Глазовского в январе 1752 г. к Вятскому епископу Антону с просьбой оставить у них дьячка Никифора Анисимова «за смирение его» [172, с. 239].

Почти полная неграмотность, отсутствие духовных интересов, пьянство и жены, взятые «из простых», свидетельствовали о низком культурном уровне духовенства. Усилению разделяющей роли религии способствовало и то, что христиане по определению считали себя выше местного населения. Все это вместе взятое определило специфику отношений духовенства и паствы. Недаром Камчатский епископ Иннокентий (впоследствии митрополит Московский) обращал на это серьезное внимание, выражая в составленной им инструкции миссионеру мысль, что не должно подавать новокрещеным повода думать, что, принимая христианство, они становятся рабами своих просветителей [215]. Казанский Архиепископ Филарет целый год не решался отпустить миссионеров «в жребий служения их», не надеясь, что они сумеют обращаться с инородцами «во спасение их и в назидание, а не в разорение и последней слабой веры» [172, с. 55].

Взгляд на религию как на рычаг управления, взгляд с точки зрения внешних проявлений и обрядности, взгляд «разделяющий» сохранился вплоть до XX в. На съезде духовенства Вятской епархии в 1905 г. было отмечено, что местные священники делят мирян на «благочестивых» и «неблагочестивых». Подобная классификация была расценена как явление «крайне ненормальное»: «И где критерий для такой классификации? Если внешняя жизнь, то далеко не всегда люди, не строго придерживающиеся обрядовой стороны, действительно люди неблагочестивые; если проявляемая во вне религиозность, то опять внешняя религиозность далеко не всегда является выражением истинно-религиозной настроенности. Есть много людей интеллигентных и высокообразованных, которые имеют глубокую, искреннюю веру, но благочестие понимают своеобразно, справедливо полагая, что корень его не во

вне, а внутри человека, почему они не сочувствуют так называемому внешнему благочестию» [13, с. 217]. Но оценка съездом сложившейся в крае ситуации мало что меняла, поскольку такое «деление» укоренилось очень глубоко.

Свой вклад в ситуацию противостояния внесли труды миссионеров. Документально было зафиксировано, например, что из назначенных миссионеров в течение 3-х лет два миссионера не успели еще объехать свой район и больше проповедовали вблизи своего прихода, третий умер, и место его никем не было замещено, четвертый просто даже не выезжал для миссионерской проповеди [171, с. 89]. Миссионер протоиерей Шубин доказывал превосходство христианской религии исключительно материальными соображениями, говоря, что «языческие жертвоприношения, которые вотяки совершали и, может быть, намерены совершить, не только бесполезны, но и богопротивны. Что сим поклонением вотяки не умоляют, а оскорбляют Бога, в доказательство чего приводит пример, что хотя русские по-вотьяцки не молятся, но живут достаточно, ни один вотьяк не имеет работником русского, а вотьяков множество находится в работниках у русских» [171, с. 308]. Неподготовленные к навязанной им деятельности миссионеры ограничивались только формальным выполнением врученной им инструкции. Своими периодическими и кратковременными наездами в инородческие селения они не только не оказывали никакого положительного воздействия, но скорее причиняли вред, подрывая авторитет священников (и самой церкви) в глазах местного населения. Миссионер являлся время от времени к пастве в сопровождении полицейских чиновников и «требовал к себе инородцев на увещание». В глазах народа между чиновником и проводником Евангельской истины стоял знак равенства: «на все вопросы миссионера они обыкновенно отвечали уклончиво, в споры с ним не вступали» [9, с. 62], и думали только о том, чтобы быстрее уйти домой. О разъяснении основ христианской веры речи не шло: «У нас сельские-то начальники лихим матом гонят на исповедь» (из разговора двух крестьян с. Садинского в церкви) [172, с. 254].

В качестве самостоятельной линии в этнокультурном диалоге Вятско-Камского региона можно выделить оппозицию языковую: удмуртский – русский. Богослужение в инородческих приходах с самого начала

совершалось на церковнославянском языке. Об этом свидетельствуют рассуждения князя Щербатова о миссионерстве среди инородцев Казанского края. В 1776 г. он писал, между прочим: «Не приняли труда ни Священного писания на их язык перевести, ни священникам оному изучить, чтобы его им толковать» [117, с. 222]. Поскольку каждый человек имеет право славить Бога на своем языке, от Бога же и полученном, проповедование слова Божия должно предлагаться на языке, для просвещаемого народа родном. Это подтверждается текстом Деяний Святых Апостолов: «И исполнились все Духа Святаго, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать» (Деян. 2; 4). Спаситель преподал апостолам дар языков для проповедования, что свято соблюдалось их преемниками во все времена. Реальная попытка преодолеть разделение, вызванное двуязычием, была сделана известным переводчиком священных и богослужебных книг на инородческие языки и основателем центральной крещено-татарской школы и инородческой учительской семинарии в Казани Н.И. Ильминским.

Главная его идея состояла в преодолении языкового барьера с другой стороны: если вместо русского человека религиозное образование получит инородец, он, несомненно, станет лучшим священником и миссионером. В качестве примера берется японская миссия. В христианских миссиях в Японии сами японцы состоят священниками, учатся в семинарии, посылаются в Россию для получения высшего образования в академиях, и для своего народа являются лучшими пастырями [13, с. 202]. Н.И. Ильминский говорил: «Мои снаряды – инородческие книги, школы и причт во главе со священником».

Большая часть мер по преодолению языкового барьера осталась в области предположений. Камнем преткновения было все то же – отсутствие подготовленных к миссионерской деятельности среди духовенства епархии в среде инородцев [9, с. 55]. В подходе, который должен был бы обеспечить епархию священниками, владеющими удмуртским языком, знающими древние обряды настолько, чтобы успешно с ними бороться, подготовить кадры из самих местных жителей, владевшими ситуацией, также была заложена разделительная функция. Особенность системы Н.И. Ильминского состояла не в том, чтобы поставить из инородцев священников, а в том, чтобы подгото-

вить учителей или подручных для священников. Но даже в урезанном виде право инородцев на получение ими соответствующего образования и занятие ими должностей, искони предназначавшихся для русских, вызвало большой протест среди русского духовенства. «Национальная самоуверенность», непререкаемая правота в понимании христианства, поддерживалась прошедшими после крещения столетиями. Со времени раскола памятливы горькие слова: «Православную веру до такой степени истребили, что в твоём Русском государстве прежней веры и следов не осталось, и эти новые учителя новой вере нас учат, словно мордву или черемисов». Повторим: *«...словно мордву или черемисов, словно мы и не слыхали о православной истинной вере»* [90, с. 598]. Сама постановка христианина-русского на одну доску с христианином-удмуртом оскорбляла национально-религиозные чувства русских священнослужителей.

Возмущение вторжением в сферу религиозного (как в сферу управления), считающуюся чисто русской, ощущалось еще в начале XX в. Полемика о том, меньше ли у священников-инородцев религиозная настроенность и пастырский идеал, чем у русских священников, или нет, разгоревшаяся на съезде духовенства Вятской епархии в 1905 г., была завершена словами отца-депутата Блинова, что «если бы они [инородцы] не шли далее подручного, то дело было бы хорошо». Депутатская комиссия постановила: в многопричтных инородческих приходах священники-инородцы должны занять места не настоятелей над русским духовенством и русской паствой, а вторые и третьи, будучи «сотрудниками» русскому духовенству в деле миссии [13, с. 201]. И не более.

Итоги: разделение между верующими и неверующими, в процессе христианизации края предстало разделением сфер влияния религий. Родовая религия, уступая религии официальной, государственной, не исчезла, а осталась в роли «домашней». Таким образом, установилось относительное равновесие, сохраняющееся на протяжении столетий. Духовенство поддерживало равновесную структуру. Формально участвуя в искоренении язычества, оно в то же время старалось сохранить существующее положение, дававшее им преимущество перед инородцами. Русские священники считали, что а priori имеют преимущество перед священ-

послужителями-инородцами. Обладая невысоким культурным уровнем, священнослужители стремились указать инородцам вполне определенное (и достаточно унижительное) место. Дихотомия русской культуры в сфере религиозного приводит к многоплановому разделению: «православный – язычник», «русский – инородец», «имеющий право – знающий свое место», «русский язык – удмуртский язык», где каждая пара имеет собственное самостоятельное звучание, сочетающееся, но не сливающееся с другими.

2.2. Христианизация/русификация

Государственная политика колонизации и христианизации определялась политической потребностью заселения окраин как способа упрочения в них русского господства. Особенностью русской колонизации было то, что избытки русского населения переселялись не в заморские колонии, а в местности, представлявшие как бы прямое продолжение районов, выпускающих переселенцев. Приобретаемые территории являлись продолжением России: «край, где живут русские, где присутствует русская власть, – уже вполне русский, но окончательно он превращается в Россию, когда в нем построены Церкви» [13, с. 117]. Доиндустриальное архаичное удмуртское общество в силу своего определения было обречено: пришедшие «крестьяне не ставят своей задачей русификацию края. Но и следов не осталось от чуди, от вятичей, от мещеры, но племена эти не истреблены, не вымерли как индейцы в Америке, а ассимилировались с русским населением... Эволюция совершалась постепенно, сама собой, без лишней поспешности... Связь русских пришельцев с инородцами-аборигенами во многих случаях прочно цементировалась под восьмиконечным крестом» [120, с. 118]. Опозиция «православный – язычник» в этническом аспекте превратилась в оппозицию «русский – нерусский».

Согласно статистическим материалам, русские селились как отдельно от удмуртов, так и совместно с ними, причем бывали случаи, когда удмурты при переселении к ним русских выселялись на новое жительство, оставляя русским удмуртское наименование селения [172, с. 473].

Отдельные примеры подтверждают общую тенденцию: в первой половине XIX в., когда начался усиленный приток русского населения на территорию проживания удмуртов, борьба за равноправие у коренных жителей приняла вид неорганизованного протеста: изоляция от иноэтнической среды, уход вглубь лесов, миграция в другие районы страны. Массовое движение на восток преследовало цель ограждения собственной самобытной культуры, так как речь шла о создании на новом месте «собственного» мира. Человек никогда не менял жилье с легким сердцем, покинуть уже построенный «мир» очень трудно. Переселение было реакцией на изменение внешних обстоятельств, на наступление «русского мира».

В конце концов заселенность земель остановила миграцию местного населения. По сведениям протоиерея Стефанова от 1838 г., из 691 селения (20 приходов) уже 73 селения (10,5%) – смешанные. Во многих приходах, кроме того, были селения исключительно с русскими жителями (в Елганском и Мухинском приходах – по 2 удмуртских селения, остальные – русские, в Святицком приходе – 5 удмуртских селений, в Утинском – 6). Елоховский приход Глазовского уезда в 1830-х годах (по свидетельству приходских священников) состоял на 1/3 из русских, в Святогорский приход, открытый в 1837 г., пожелало перейти 710 удмуртов и 543 русских; в составе Карсовайского прихода, открытого в 1841 г., – 195 русских из 1307 человек всех прихожан; Кулигинский приход, открытый в 1837 г., полностью русский. Даже в Кекоранском приходе Сарапульского уезда, считавшемся глухим местом, при его открытии в 1843 г. оказалось 11 человек русских при 547 местных жителях. В Саралинском приходе Елабужского уезда единственная удмуртская деревня окружена русскими селениями; такое же положение в приходах Крымско-Слудскинском и Дерюшевском [172, с. 472].

К середине XIX в. инородцы Вятского края оказались в различной степени близости с русскими. «Русское влияние сильнее чувствовалось там, где инородцы жили смешанно, в одних деревнях с русскими, и уступали им численностью; где их соседями на значительном расстоянии являются также русские, где сверх того они приходят в соприкосновение с многочисленными случайными гостями – русскими, как, например, на больших почтовых и коммерческих дорогах. Мы вправе

ожидать самой слабой степени обрусения там, где все перечисленные условия отсутствуют» [156, с. 5–6]. Сильнее всего были русифицированы западные части Глазовского уезда, районы около Ижевска и Воткинска, восточная часть Сарапульского уезда и места по большим почтовым трактам – Вятско-Пермскому и особенно Сибирскому.

Увеличение государственных территорий автоматически означало увеличение христианской ойкумены: «Долг переселенцев перед государем императором, который как любящий отец печется о всех подданных, особенно о крестьянах, убеждая их между собой жить в мире со своими соседями инородцами и иноверцами, чтобы иноверцы, видя добрые дела их, прославляли Отца Нашего, иже на Небесах» [120, с. 3]. Слились две парадигмы: религиозная и государственная. Христианская религия поддерживает единство и мощь империи, а государство настойчиво культивирует христианство, делая его религиозной опорой самодержавия. В таких условиях русское переставало быть этнической характеристикой и становилось государственной: все, что служило процветанию православной государственности, являлось русским [120, с. 116]. Возмущенно прозвучало высказывание некоего публициста в адрес руководителя военных действий на Кавказе в 1877–78 гг.: «Лорис-Меликов не армянский генерал, а русский генерал из армян!» [120, с. 27].

Задача русского духовенства формулировалась так: «Нужно стараться, прежде всего, внутренне обрусить иноверцев, в церковном и в гражданском смысле, то есть научить их мыслить и чувствовать по-христиански и по-русски» [8, с. 70]. Так христианизация края обернулась русификацией. Учитывая характер христианизации, это были стороны одной медали, так как *«обрусение, прежде всего, должно состоять в усвоении инородцами религиозно-христианских понятий»*. Кто усвоил себе эти понятия, тот уже внутренне обрусел, хотя бы выражал их на своем родном языке» [9, с. 69].

Всякое проявление национальной обособленности, национального чувства для русского человека дискомфортно как нарушение общегосударственной однородности, и по мере возможности он стремился его нейтрализовать [9, с. 118]. Население в глазах правительства делилось на не противящихся русской власти и тех, кто держится традиционных этнических обычаев. При этом проявления этнического рассматрива-

лись как досадная заминка, потому что финал все равно был предре- шен: каждый народ должен был раньше или позже слиться с русским или исчезнуть. Самобытная удмуртская культура перечеркивалась толь- ко за то, что она «не русская». Отношение к инородцам, неизменное от начала колонизации края и вплоть до XX в., озвучил на съезде духовен- ства Вятской епархии в 1908 г. отец председатель (протоиерей Николай Огнев): «Инородцы наши представляют отжившие, вымирающие пле- мена, без истории, литературы и прошлого. Надо привить их к русской культуре. В этом выход их из состояния вымирания» [9, с. 205]. Хрис- тианизация уничтожила свободу выбора, оставив один путь эво- люции межкультурного взаимодействия – ассимиляцию.

Но главную роль в деле христианизации/русификации сыграло не духовенство, а начавшийся диалог местного населения с русским: «Не задаваясь целью миссионерствовать среди вотяков и смотря на них, в общем, довольно презрительно, русские поселенцы производили на них большое влияние; это влияние выражалось в русификации вотс- кого населения» [172, с. 479]. В 1835 г. юкаменское духовенство докла- дывало начальству: «Новокрещенные наши, живя более между русски- ми крестьянами и обращаясь между ними, начинают привыкать к тем же обрядам церковным» [172, с. 479]. Именно влиянию русского насе- ления приписывают успехи в деле христианизации духовные власти, так как отношения, сложившиеся между ними и местным населением, ставили сам результат миссионерской деятельности под сомнение «Священник Двинянов в обращении вотяков в христианскую веру дей- ствовал и трудился отчасти ревностно... , но от действий и трудов его не произошло никаких особенных успехов; хотя 1410 человек обоего пола волостей Чутырской и Дебесской ... оставили обряды . . и все христианские требы исправляют по примеру русских, но таковое обра- щение их в христианскую веру последовало не столько от действий его, Двинянова, сколько от того, что они, живя на сибирском тракте и вблизи приходских своих сел, довольно уже обрусели». Остальные но- вокрещенные Сарапульской округи, на которых простиралось и не про- стиралось действие миссионера Двинянова, были «мало утверждены в вере христианской, исключая вотяков Нечкинского, Козловского и час- тью Даниловского и Завьяловского приходов, которые хотя лучше про-

чих вотяков имеют расположение к христианской вере, но сим обязаны не действиям оного миссионера, а приближенностью жительства своего к городу Сарапулу» [171, с. 85–86].

Этим же объяснялась и различная степень сохранения язычества: «состояние крещеных вотяков относительно веры и христианских обязанностей было неодинаково: оно различествовало по мере разности в местных их обстановках и времени обращения к христианству. Живущие близ городов, при трактах и в самих приходских селах, просвещенные святым крещением в давние года нисколько не уступают русскому народу расположенностью к церкви» [171, с. 161]. Трудно сказать, что представляет собой подобный вывод – желаемое положение вещей, при котором живущие рядом люди соблюдали внешние ритуалы, оформляющие их быт: крестины, свадьбы, еженедельные походы в церковь, или, если взглянуть глубже, «расположенность» русского и удмуртского народа к церкви действительно на одном уровне, только этот уровень представляет собой пласт общечеловеческих языческих воззрений, обернувшихся сходными в пространстве христианства суевериями.

Русская культура навязывалась сверху, сопровождаясь насилием, как любая монокультура [130, с. 324]. В качестве причин, оправдывающих русификацию, насаждение русского языка, выдвигалось соблюдение государственных интересов, выраженное в централизующей, объединяющей функции языка, а также бедность инородческих наречий, их недостаточность для обозначения отвлеченных понятий [13, с. 70]. Поэтому преподавание христианского учения всем инородцам России велось исключительно на русском языке. Русский язык являлся носителем новой культуры, выступал как официальный язык государства, как язык межнационального общения, как средство христианизации. Первоначально разделяя общество, язык впоследствии становился инструментом человеческого общения. Наличие общего языка и общей системы образования предоставляло возможность интенсивного обмена плодами духовной деятельности.

Языковая оппозиция «русский – удмуртский», обособившаяся внутри «большого диалога», разрешалась путем просвещения/обучения русскому языку. Воплощая в жизнь слова Христа: «Истинно, говорю вам, если

не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Матф. 18: 3), в миссионерском деле считалось, что «первое всего верные и надежные проводники христианских истин – дети, а потом и среди взрослых...» оно распространится [9, с. 201]. Взяв на себя дело просвещения и обучения детей, христианская церковь в 1830-х годах организовала миссионерские школы для местного населения. В идеале начала христианского, общечеловеческого и гражданского просвещения должны были преподаваться на родном языке. На практике в «первейшую обязанность» школе вменялось обучение русскому языку [86, с. 62].

Предоставлением права добровольного выбора обучать или не обучать детей в таких школах и осуждением практики казанских миссионеров, в чьи «новокрещенские школы», существовавшие с XVIII в., детей для обучения отбирали силой, Синод надеялся получить расположение населения [172, с. 127]. Однако «вотьяки весьма мало пользовались этими школами. В списках учеников школ за время 1750–1774 гг. мы насчитали всего 29 вотьяков» [142, с. 209]. В 1848 г. священник Верхосвятицкого прихода Глазовского уезда констатирует: «Никто из крестьян по какой-то закоснелой беспечности нимало не заботятся об образовании своих детей; многие считают ненужным образование, говоря: деды наши были неученые, да жили еще лучше нас, да и научи-ка нынче парня, так он и будет баловень, а работушка на ум не взойдет» [172, с. 476]. Страх нарушить традиционное течение событий столетиями противостоял новации – делу просвещения.

Восприятие печатного/русского слова с недоверием породило множество слухов, мешавших русским нововведениям. Слабое развитие обучения детей грамоте отчасти объяснялось распространением молвы, что детей обучают в школах даром потому, что готовят их на военную службу. «Разные неучи, – писал в 1840 г. священник с. Святицкого, – внушили мысль крестьянам, что дети их, обучавшиеся в училище, почислятся в кантонисты и отберутся куда-то под пороховую казну» [172, с. 476].

В XIX в. ситуация изменилась: увеличился объем официального и бытового общения, выросла скорость обмена информацией (русские восприимчивы при крещении, совместное проживание, поддержание контактов с центральными и местными властями). К концу 1840-х годов на

уезд Вятской губернии в среднем приходилось по 15 училищ с 38 учащимися в каждом. Овладение русским языком как орудием культуры обеспечивало приобщение к духовным сокровищам огромного региона, незнание языка оставляло удмуртское население в локальной замкнутости [185, с. 181]. С другой стороны, русская школа, русское просвещение прививали удмуртской культуре вненациональные, инородные элементы.

Вследствие изменения тактики ведения миссионерского дела, когда главной заботой правительства становится не привлечение новых членов церкви, а утверждение в христианской вере ранее крещеных, все более насущным становится требование изложения основ веры на языке обращаемого народа. Казанский архиепископ Амвросий писал в Синод об инородцах Казанской епархии: «Соображая невежество племен сих, незнание богослужебного российского церкви языка, незнание их языка священниками, в кои определяются по недостатку знающих те языки и незнающие оных, не полагаю я, чтобы когда-либо просветились они светом веры, если не будут переложены на их наречия по крайней мере некоторые богослужебныя книги» [167, с. 222]. Ответной репликой диалога звучит: «Мы не умеем и не знаем, как молиться, поелику не знаем и не понимаем русского языка» [171, с. 290]. Разноязычие оставалось по-прежнему значительным препятствием в деле христианизации.

Это осознавалось и на самом верху. Митрополит Казанский Тихон издал следующий указ: «1723 года прошедшего февраля 26 дня, по указу Его Императорского Величества, Святейший – правительствующий Синод, рассуждая о употребляемой по церквам в Великий пост чтении, согласно приговорным, вместо прежних чтений читать новопечатные буквари с толкованием заповедей Божьих, распределяя оные умеренно, дабы приходящие в церковь Божию и готовящиеся ко исповеди и святых тайн причастию люди, слыша заповеди Божия и истолкования их и осмотряся в своей совести, лучше могли ко истинному покаянию себя приуготовить» [171, с. 245]. Но на практике указ Тихона, калькирующий указ свяще, не был осуществлен.

Как говорил создатель славянской письменности инок Кирилл, «просвещение народа без письмен его языка подобно попыткам писать на воде» [176, с. 158]. Русские исследователи начали фиксировать лексику удмуртского языка с 20-х годов XVIII в. В печатных изданиях при помо-

щи латинских букв было зафиксировано: в работе Страленберга – 29 удмуртских слов, в трудах Миллера – 275. В «Сравнительном словаре» П. Палласа и словаре Дамаскина удмуртские слова передаются уже с помощью русских букв. И, наконец, издание в 1775 г. Петербургской Академией наук «Сочинения, принадлежащие к грамматике вятского языка» положило начало удмуртской письменности [17, с. 22–23]. В 1819–1823 гг. сначала Библейским обществом, а затем Священным Синодом были переведены на удмуртский язык Евангелия (от Матфея и от Марка), а в 1823 г. издано Евангелие от Матфея [76, с. 23]. Напечатанные на одном из диалектов, они не получили широкого распространения, не смогли прижиться. Книги были разосланы в 1894 г. по приходам, которые должны были оплатить их (за счет средств паствы), что также не способствовало популяризации духовной литературы [142, с. 209].

Удмуртский язык для русского духовенства представлялся непреодолимым препятствием. В Вятском епархиальном училище, по отзыву уже упоминавшегося бывшего воспитанника П. Луппова, главным «камнем преткновения были языки» [116, с. 11]. Неудивительно, что открытая кафедра инородческих языков для русских священнослужителей за полстолетия своего существования не подготовила практически ни одного священника, владеющего языком настолько, чтобы суметь поучать паству на ее языке. Даже с оговорками, что воспитанники инородческих курсов предназначались для работы не с людьми образованными, а с «простым народом», что цель курсов была не подготовить христианских лидеров и проповедников, а приготовить людей верующих и близких к инородцам, знакомых с их языком и бытом, дело все равно оказалось слишком сложным. По мнению епархиального миссионера Емельянова, не только одного года, но и 5 и даже 10 лет мало, чтобы достаточно ознакомиться с инородческим языком. «Многие пастыри теоретически знают инородческий язык, но практически не могут хорошо им пользоваться и пасомые их не понимают. Русский человек не может построить речь по понятиям инородцев. Даже люди с академическим образованием и то не могут хорошо говорить по-инородчески» [13, с. 201]. Такое мнение было весьма распространено, и на протяжении нескольких веков продвижение в этом направлении малоэффективно. Дело не во множестве диалектов, а в нежелании «опуститься» до инородческого языка.

Попытки подойти с другой стороны – открытие стипендий в духовно-учебных заведениях для подготовки священников-инородцев, которые языком владели изначально, также не увенчались успехом. Само обучение велось на русском языке, и ученики либо забывали родной язык и начинали считать себя русскими, либо не могли овладеть началами христианского учения. Дело опять свелось к обучению русскому языку. Отношения внутри этих заведений представляли собой уменьшенный вариант диалогической ситуации, сложившейся в крае. Профессор Казанской духовной академии И.Я. Порфирев, бывший воспитанник Вятской духовной семинарии, рассказывал, что семинаристы-инородцы все учились очень плохо и служили всеобщим посмешищем. Вынося от товарищей всяческие насмешки, тычки, издевательства, бедняги забирались куда-нибудь в укромное место и там приносили «жертву кереметю», прося его наказать своих обидчиков. Ни один из этих инородцев не достиг священства. И здесь ситуация сложилась не в пользу христианства, школы не только «не оказали благотворного влияния на инородцев, но даже значительно задержали развитие школьно-просветительского дела среди инородцев, так как инородцы, прошедшие через эти школы, оказались в жизни нравственно искалеченными людьми, чем только увеличили нерасположение инородцев к ним» [9, с. 59].

Многие инородцы благодаря русскому воспитанию уже не умели на родном языке ни читать, ни петь. В священнослужители попадали люди не только неподготовленные, но и не всегда соответствующие должности по чертам характера. Иллюзорное впечатление сопричастности русской культуре спровоцировало проявление таких качеств, как самохвальство, гордость, придирчивость. Отрицательные черты экстраполировались на всю нацию в целом или приписывались враждебности, направленной против русских: «Когда ... вотяк, облаченный в духовный сан, открыто указывает на несправедливое отношение к себе со стороны русского духовенства, то про него говорят, что он враждует против русских» [9, с. 61]. В силу этого причты, где священник – инородец, а псаломщик или дякон – русские, или наоборот, то есть смешанный причт характеризовался как «ненормальный». При таком отношении русского духовенства инородцы начинают чувствовать, что общечеловеческие права на них не распространяются.

Русская культура доминирует, намечается тенденция превращения межкультурного диалога в монолог русской культуры. «Дайте инородцу русскую (православную) душу, и за душой и русская форма и русский язык придут сами. На русских пастырях церкви лежит нравственная и ответственная обязанность придти на помощь меньшим братьям. Обрусение, прежде всего, должно состоять в усвоении инородцами религиозных христианских понятий. Кто усвоил себе эти понятия, тот уже внутренне обрусел, хотя бы выражал их на своем языке. Проводником христианских идей в самую глубь сознания служит родной язык. Являясь средством христианского просвещения, инородческий язык является и средством усвоения всего русского, возбуждения в них чувства связи с русским народом. Таким образом, внутреннее обрусение инородцев ведет к внешнему в языке и прочем» [9, с. 71]. В реальной жизни возникали недоразумения из-за служб, ведущихся на инородческом языке. В смешанных приходах русские заявляли протест против служения на чужом для них языке, а духовенство не разъясняло прихожанам идею подобного богослужения, преследуя свои личные цели [9, с. 61]. Позиции, уравнивая друг друга, тормозили дело христианизации. Неустойчивое положение оказалось на редкость устойчивым.

Итоги: обучение основам христианской веры обернулось обучением русскому языку, христианизация – русификацией. В жизнь воплощался постулат о том, что нерусские также являются русскими, если они православные. Недаром удмурты принятие христианства называли «вступление в русские» (зуче пырыпы). Манифестируя это «de iure», «de facto» русские не придерживались этого постулата. Русские священники рассматривали претензии священнослужителей-инородцев на священнические должности не в качестве пути распространения христианства, а как посягательство на законную территорию и доходы [9, с. 61]. Инородческое духовенство непременно должно служить в инородческих приходах, а не стремиться в русские. Получается, что священник-инородец, в принципе, менее христианин, нежели сама русская паства. Русские священноцерковнослужители, хорошо знающие инородческий язык, также должны были занимать места в инородческих, или смешанных, но не чисто русских приходах. Полу-

чая, возможно, выиграли в деньгах, они проигрывали в престиже. С вторжением в свою среду пусть и образованных, но чужаков, представители русского духовенства не могли примириться. В итоге и этот шаг по пути христианизации не поколебал сложившуюся систему христианства/язычества.

3. РЕЗУЛЬТАТ

3.1. «Взаимоупор» язычества/христианства на территории края

Поддерживаемый древней этнической религией «самозащитный потенциал» удмуртов помогал им противостоять изменяющимся историческим условиям. Постулат «надо терпеть» (отраженный в поговорках: «Удмурт рожден для терпения», «И каменная глыба раскалывается, и земля разверзается, а человеку терпеть суждено» и т. д.), был, возможно, единственной приемлемой моделью защиты в создавшихся исторических условиях. Толерантность удмуртского народа, расцениваемая как отсутствие силы, вызывала со стороны русских пренебрежительное отношение к удмуртам. В их многочисленных побасенках об удмуртах последние выступали недалекими, неумелыми. Наименование «вотьяк», данное народу, согласно словарю В. Даля означает «болван, дурак, разиня» [73, с. 619]. Ментальные особенности удмуртов используются в корыстных целях. Например, проходившего по Мултанскому делу Семена Красного урядник избил кнутом для получения нужного свидетельства, зная, что удмурт кричать и жаловаться не будет. На вопрос председателя суда, почему же он не оказывал сопротивления, подследственный отвечал: «[Урядник] кричал крепко, я испугался. Наша в сердцах-то трусливой-боязливой, ровно заяц» [74, с. 129].

Пренебрежение соседей способствовало выработке негативного отношения к русским и проявлению определенного стереотипного поведения. Стереотипы вызывают ожидание определенного поведения, невольное подтверждение этих ожиданий, как в русской поговорке: «Назовут

свиньей – и захрюкаешь» [103, с. 110]. «Существенную сторону культурного контакта имеет наименование партнера, которое равнозначно включению его в «мой» культурный мир, кодирование «моим» кодом и определение его места в моей картине мира», – писал Ю. Лотман [111 с. 118]. Таким «кодированием» выглядит удмуртская поговорка «Русский – медведь, татарин – волк, удмурт – рябчик». Люди начинают смотреть на себя «чужими глазами», взглядом придирчивым и непонимающим. Начинают видеть себя такими, какими их представляли себе русские. Внутри самой удмуртской культуры начинают звучать разные голоса: убежденность в ее самобытности, уникальности и самобычване, чувство униженности и неполноценности [78, с. 175]. Высокое самосознание, нашедшее отражение в легендах об удмуртских батырах (богатырях) и их победах над предводителями других племен, сосуществует и перекликается с уничижительным отношением к себе.

Историческая ситуация рождает ощущение, что человеку выгоднее быть русским, нежели удмуртом: «...вотяк ... вполне овладевший русским языком и усвоивший внешние особенности русского быта, перестает считать себя инородцем и ... говорит, что он русский. Есть местности, где такие «русские» считаются не единицами и не десятками. Дети и внуки таких «русских» сливаются вполне с действительным русским населением края; последняя связь, соединяющая обрусевшего инородца с его родичами, порывается, когда окружающие позабывают, что предок такого-то лица был ... вотяк» [156, с. 6]. При этом отношение к русским весьма прохладное. По свидетельству удмуртского этнографа Г.Е. Верещагина, «русский мужик, не знакомый с вотяцким языком, в глазах вотяка является мошенником, шулером. <...> Если зайдет русский к вотяку, вотские женщины страшат им своих детей, говоря «зйбыт! їуч пыриз» (смирно! русский зашел), и на все вопросы русского отвечают молчанием, хотя и могут удовлетворительно объясняться по-русски» [50, с. 61]. Тем не менее к XIX в. взаимоотношения между народами перешли в диалогическую фазу. Вступая в диалог, две культуры не почувствовали при встрече вражды и непримиримой противоположности своих верований.

«Народное православие» принесло свое понимание христианства, и дело не только в языческой составляющей. Прежде всего выделялся и

возвышался образ Иисуса Христа. Его постоянным эпитетом был «Царь Небесный», то есть понимание Христа в народе неизбежно приближалось, выражаясь богословски, к монархианству [177, с. 121]. В этом отражение сближения власти Бога с властью царя, а точнее сакрализации царской власти, особенно в эпоху роста московского самодержавия, когда Иван Грозный считал, что он «властию подобен есть высшему Богу» [57, с. 324]. «Народный» образ Христа, Небесного Царя, нес религию не любви, но закона, и как спущенный свыше закон воспринималось христианство на Вятских землях. Под этим влиянием в удмуртском пантеоне по ассоциации с Иисусом Христом возвышается Инмар (что отмечают многие исследователи: П. Богаевский, В. Харузина и т. д.), являя собой синкретичный образ. Поэтому неудивительно, что «...новокрещане из вотяков ... с соблюдением христианских обязанностей не оставляют и языческих своих обрядов» [171, с. 149], а иконам в языческих молельнях воздаются почести наравне с идолами [172, с. 550].

Языческими чертами отличалось на Руси и почитание Богородицы. Культ Богоматери сливался с элементами народной религии Матери-Земли. Иначе говоря, произошло «углубление космологического смысла богородичного догмата» [177, с. 120]. Еще в XIV в. о священниках писали: «...череву работни (чревоугодливые) попове уставиша трепарь прикладати рождества богородици к рожаничье трапезе» [61, с. 25]. То есть в праздник Рождества Богородицы, 8 сентября, русские люди, давно принявшие крещение, устраивали «вторую трапезу» в честь рожаниц: «...смешаешь с идольскою трапезою трисвятыя богородици с рожаницами в прогневенье богу» [61, с. 47]. При таком устойчивом слиянии Богородица продолжает оставаться родительницей мира, а празднование рождества Богородицы являлось по существу праздником урожая.

Неудивительно, что образ Богородицы в Вятском крае сочетает в себе черты христианские и языческие – Шунды-мумы (Матери Солнца). Священник А. Виноградов в рапорте от 8 июня 1838 г. о совершенном вотяками с. Нылгижикьи и д. Жужчесь Пельги жертвоприношении докладывает: «Святые иконы при стечении народа принесены были на находившееся в хлебном поле на расстоянии от церкви с версту то самое место, где они прежде производили моление по языческому обычаю. Здесь отправлен был молебен Господу Иисусу и Божией Матери

с коленопреклонением и водоосвящением, а по молитве на посеяние окроплены были святою водою: озимовый хлеб, собравшиеся люди обоого пола при целовании животворящего креста. ...Но что далее? Трое из них сели близ животного, приготовленного к закланию, держа в руках маленькие чашки, наполненные кумышкою; за ними все стояли на коленях; из сих стоявших трое или четверо читали вполголоса молитвы, а прочие по окончании, примерно, каждой молитвы, отвечали: омин или аминь; главное содержание молитв состояло в том, чтобы Бог услышал их моление, чтобы хранил семейства их от зла, чтобы обогащал их скотом и чтобы дал урожай хлеба. Чтение молитв продолжалось до окончания заклания животного, коего кровь выпущена была в корыто для варения с оным животным, а часть вылита на огонь; по окончании заклания все встали и начали пить кумышку и пиво, принесенные из каждого дома, потчивая оными друг друга, к сему же молению принесены были караваи хлеба с положенными наверху каждого испеченными на сковороде яйцами; оные хлеба предварительно были благословлены и окроплены святою водою» [171, с. 200].

Моление идет о ниспослании хорошего урожая, то есть Богородица выполняет функции богини плодородия, синкретизируясь в восприятии людей с ее образом. Именно так описывается в рапорте от 21 октября 1846 г. за № 7548: «Священник Вершинин с волостным головою отправились на место собрания вотяков и нашли там следующее: вотяков мужеска и женска пола около 1000 человек; все они были в трезвом состоянии; у них на столе, покрытом белой скатертью, была поставлена икона Божией Матери, пред которой было наложено денег медью с рубль; на спрос священника, что они тут делают? вотяки отвечали: по старинному обычаю собрались перед сенокосом попить. Для чего икона? Пред начатием пира надо де помолиться богу, чтобы он дал ведро. На сделанное священником Вершининым увещание вотяки подпискою обязались не собираться никогда на подобные пиршества, а найденные у них деньги представить в церковную казну» [171, с. 145].

По аналогии с христианской Троицей в удмуртском пантеоне, божества Инмар–Кылдысин–Куазь составляют ту же конфигурацию, а также появляется божественный антипод Инмара – Кереметь. Арабским словом *karamat* – «сверхъестественное чудо, сила святого» у болгарс-

кого населения Среднего Поволжья обозначали поначалу духа могилы святого. Позднее этим термином стали называть целое кладбище и, наконец, отдельно стоящие группы деревьев как места пребывания духов умерших предков или знаменитых людей [190, с. 236]. Этот термин прижился в удмуртской среде, и понятие, им обозначаемое, слилось с древним культом священной рощи – Лудом [52, с. 202–203]. В результате возник образ Керемета как брата Инмара и могущественного источника зла. Хотя по древним представлениям Луд не считался представителем злого начала, просто был строг, требуя от людей особого почитания, поскольку именно от него зависел результат земледельческих работ. Керемет сопровождал человека с левой стороны, подталкивая его к неблагоприятным поступкам, Инмар находился справа, охраняя его [58, с. 142].

Сарапульские удмурты под именем «Кылчин» чтили ангела, посредника между богом и человеком [100, с. 416]. Образ Кылдысина двойственен как и природа ангелов, которых нельзя причислить ни к мужчинам, ни к женщинам. По сведениям Н.П. Рычкова, Кылдысин – божество в женском образе [149, с. 157], через сто лет он – седой строгий старец. У казанских удмуртов Инмар-Кылчин выглядит как человек в белой одежде с белыми волосами – ангел [212]. Эволюция женского божества плодородия в поздней христианской традиции привела к ассоциациям с ангелом-хранителем. Слово «Кылдысин» – общепермское: «кылдысь» – создающий, творящий, оплодотворяющий, и «син», что в коми языках, в языке води и саамов означает – жена, женщина, мать, самка. Таким образом, «Кылдысин» – плодоносящая, творящая женская сила [52, с. 213]. Такой Кылдысин занимает второе место после Инмара в небесной иерархии, выполняет функции божества земли и плодородия, осуществляет посредническую роль между главным богом Инмаром и людьми. Земной же его двойник Му-Кылчин сохраняет свое женское обличие.

Структура этического и метафизического мира народной религии сложна. Кроме Христа и Богородицы к небесным силам принадлежат святые, крепче всего связывающие мир онтологии и этики, небо с землею [177, с. 118–119]. Образы святых, чьи корни уходили в язычество, пользовались особым почитанием. На Илью-пророка были полностью

перенесены функции славянского языческого бога Перуна, также объезжавшего небо на конской упряжке. Илья-пророк в пространстве традиционной удмуртской культуры ассоциировался с Гудыри-мумы – Матерью грома. Как и Илья, она каталась во время грозы на огненной колеснице, и грохот ее колес отдавался громом в ушах людей. Особое почитание Ильи-пророка на территории Вятского края объяснялось сближением образов в их языческой ипостаси.

Очень популярен был на Руси образ Николая-угодника: «Русские предпочитали молиться святому Николаю, отождествляя его с самим Богом» [154, с. 274]. В славянской народной традиции Николай-угодник воспринял некоторые черты дохристианского мифологического персонажа, выступавшего иногда как злой дух. На связь с демоническими персонажами указывал физический недостаток Николая – хромота, он даже имел эпитет «хромой дьявол». Язычество не знало нравственных положений. Добром считалось то, что полезно, злом то, что вредит. «Злая сила» могла быть и доброй, если действовала на пользу. Но, независимо от характера сверхъестественных сил, люди уважали и почитали их, потому что они могущественны (такой взгляд, применительно уже не к божествам, а к «сильным мира сего», характерен для обыденного сознания и в наше время) [65, с. 161].

Придя на удмуртскую территорию, образ Николая-угодника нашел родственные черты в образе Нюлэсмурта. Нюлэсмурт (леший) по своему значению выделялся из ряда низших божеств удмуртской мифологии. Г.Е. Верещагин даже сообщал, что это «первый и самый главный бог в плеяде языческих богов у глазовских вотяков – бог лесов и ветров... Ему приписывается и поддержка языческого культа вотяков. Словом, он пользуется громадным влиянием» [51, с. 177]. Такое выделение Нюлэсмурта, вероятно, связано с тем громадным значением, которое имел лес в жизни удмуртов. Это сродни восточнославянским представлениям о Николае Дуплянском, обитающем в лесу, в дупле, о связи Николая с охотой, с лешим [51, с. 274]. Семантика образа Николая-угодника сделала его особо почитаемым не только русскими, но и удмуртами: «вотяки и бесермяне здешние ... чествуют особенно Св. Николая, пророка Илию» [211, с. 9].

На территории Вятского края, как и на самой Руси, образы святых синкретичны благодаря сосуществованию рядом христианского и языческого. В качестве иллюстрации процитируем отрывки из рукописи священника К. Сатрапинского о состоянии прихода Укан Вятской губернии Глазовского уезда: «Вотяки здешние, кроме малого числа татар, все христиане. Под именем Вылыс Инмар Кылдысин на своем наречии исповедуют Высочайшее Существо, Творца всех Бога. Читая краткую молитву: во имя Отца и Сына и Святого Духа, дают заметить, что они имеют понятие и познания Пресвятой Троицы, чествуют святых Угодников, особенно первых Апостолов Петра и Павла Святых и Иуду. Никона, Бессребренников Косьму и Дамиана, Великомученика и Победоносца Георгия, Пророка Илию, благоговеют пред иконою Пресвятой Богородицы, призывают Ангела Хранителя, боятся дьявола, желают царствия небесного и страшатся мук ада, хотя и не с верным понятием православного учения о таковых предметах» [171, с. 257]. Установившееся двоеверие, при котором святые высшего пантеона видоизменились, а низшие божества, ведавшие домашним хозяйством, просто перешли в христианскую традицию в виде суеверий, было перенесено в процессе диалога культур на территорию Вятского края. Синкретизм пантеона в традиционной удмуртской культуре был естественным завершением того особого пути, по которому двигалась христианизация земель в пределах Русского государства.

Итоги: приход христианства можно назвать фактором, способствовавшим складыванию диалоговой ситуации, в то же время межкультурный диалог, начавшись в сфере повседневности, меняет сферу конфессиональную. Сам механизм вхождения новой религии в традиционную культуру, изменения языческого пантеона, предпочтение одних и тех же божественных образов подводит нас к выводу, что христианизация Вятского края проходила по тому же сценарию, что и христианизация Руси. Как в свое время на Руси, религиозные обряды, начинаясь в церкви, могли завершиться в языческой роще, и наоборот [117, с. 113]. В языческом ритуале реализовывались менталитет народа, осознание своей этнической самобытности, ощущение целостности бытия, в совершенном порядке ритуала преодолевалась хаотичность мира,

представляли преходящими обыденные события. «Верования столетиями сохраняют свою силу, ибо ментальность изменяется чрезвычайно медленно», – писал Марк Блок [34, с. 14]. Как когда-то русские, местные жители считали, что вернее заручиться поддержкой и своих богов, и пришлых. «На языческие моления порой приглашали православного священника: священник служил перед языческим жертвоприношением православный молебен, затем покидал моление ... Иконы ставились возле священных деревьев» [122, с. 176]. Подобный синкретизм был явлением общечеловеческим [148, с. 285].

Глава II

ПРОДОЛЖЕНИЕ ДИАЛОГА: КУЛЬТУРА ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Реальность повседневной жизни не складывается из простой череды событий и вещей, им сопутствующих. Быт – это «обычаи, весь ритуал ежедневного поведения, тот строй жизни, которые определяет распорядок дня, время различных занятий, характер труда и досуга, формы отдыха, игры, любовный ритуал и ритуал похорон. Связь этой стороны быта с культурой не требует пояснений. Ведь именно в ней раскрываются те черты, по которым мы обычно узнаем своего и чужого. <...> Эти нормы принадлежат культуре, они закрепляются в формах бытового поведения, всего того, о чем говорится: «так принято, так прилично». Эти нормы передаются через быт и тесно соприкасаются со сферой народной поэзии. Они вливаются в память культуры» [112, с. 12]. Повседневная жизнь, вплотную соприкасающаяся с человеком, обеспечивающая его физическое существование, является для него главной. По выражению П. Бергмана и Т. Лукмана, по сравнению с реальностью повседневной жизни, другие реальности оказываются конечными областями значений, анклавами в рамках высшей реальности. Высшая реальность окружает их со всех сторон, и сознание всегда возвращается к Высшей

Реальности как из экскурса [30, с. 47]. Искусство и религия также создают конечные области значений, которые вписываются в Великий круговорот повседневности.

Обширную область культуры повседневности, не фиксирующуюся ни вещественно, ни письменно, составляли обычаи, ритуалы, суеверия, привычки, система оценок, передаваемые устно. Устойчивость традиции объясняется ее изначальной связью с ритуалом. Ритуал, подвергаясь секуляризации, утрачивает религиозное звучание. По прошествии определенного времени, совершая действия и пользуясь предметами, человек не рефлексировал на тему их принадлежности к конфессии. Специфика бытовых традиций состоит в том, что, имея конфессиональную основу, они существуют самостоятельно. Культурные традиции, языческие и христианские, втягивались в процесс секуляризации.

Ориентация на прошлое удовлетворяла потребности человека в стабильности и сохранении своего рода: «отцы и деды наши не знали этого, да жили же не хуже нашего» [124, с. 13]. Любая новация рассматривалась нарушением нормального хода событий, любое новшество «должно было ждать годы или даже столетия, чтобы войти или быть внедренным в реальную жизнь» [40, с. 358–359]. Инстинкт самосохранения культуры проявлялся не только в виде блокирования, но и в виде экспертизы новаций. Возникнув вне традиции и поначалу противостоя ей, новация, пройдя отбор, со временем включалась в культурную традицию, становилась ее составной частью.

1. ИДЕАЛ

1.1. Род и конфессиональная общность

Обращаясь к истории повседневной жизни, «мы легко различаем в ней глубинные формы, связь которых с идеями, с интеллектуальным, нравственным, духовным развитием эпохи самоочевидна. <...> Мир

идей неотделим от мира людей, а идеи – от каждодневной реальности» [112, с. 10]. И когда процесс христианизации изменяет парадигму традиционной культуры, меняется структура повседневной жизни. Сфера религиозного не просто соприкасалась с культурой повседневности, изменяя ее, она изменялась сама. Сколь бы широка ни была сфера религии или ее влияние на человеческую жизнь, она не только не подчиняла ее целиком, а, напротив, сама испытывала деформирующее воздействие.

Языческая религия, религия родовая, давала человеку поддержку предков и обеспечивала непрерывную связь между поколениями. Душу новорожденному дают предки, считали удмурты, и обращались к ним с молитвой в случае тяжелых родов [38, с. 46]. «Сама кровная связь получала свою силу и поддержку в связи религиозной. Так определяли родство и сами древние: по их понятиям родные те, у кого одни и те же домашние боги» [38, с. 80]. В традиционной удмуртской культуре тесная связь рода с религией выражалась в обычае, запрещающем девицам в родительском доме «принимать участие в жертвоприношении Воршуду, так как они впоследствии уйдут в другой дом» [38, с. 73]. Чтобы заручиться покровительством воршуда новой семьи, требуется более или менее продолжительное время. Показателен ответ мужчины-удмурта на вопрос, почему его жена не участвовала в поминках, происходивших перед началом летних полевых работ: «Она еще недавно взята в дом» [38, с. 48]. Документально зафиксированы прецеденты, когда муж не решался пойти на жертвоприношение родовым богам, совершаемое родственниками жены, так как его присутствие (как чужака) может быть оскорбительно для божества этих мест. Языческие родовые божества, если позволительно так выразиться, соблюдали практику разграничения молящихся. Требовалось «умение совершать моление обрядом данного племени». Божества лично присутствовали среди своих поклонников и принимали лишь те моления, которые совершались по обрядам рода, которому они покровительствовали: «Оди вотяк из племени Юсь молился своему божеству, как это принято у племени Имъез; допущено это было лишь на том основании, что он обучил свое божество принимать такие моления, которые совершаются у племени Имъез» [38, с. 73].

Удмуртский воршуд можно определить как «домовой дух предков» [82, с. 127]. Кроме того, воршуд – это понятие рода, поколения, относящееся исключительно к лицам женского пола, это фамилия матери, переходящая через дочку к внучке и таким образом сохраняющаяся в потомстве [132, с. 15]. Названия наиболее известных воршудов: бигра, жумъя, дурга, зикъя, кумъя, мэнъя, пурга, селта, тукля, уля, пэбъя, какся, чабъя, эбга, чипъя, комментирует исследователь традиций удмуртского народа Б. Гаврилов: «Откуда происходят эти названия воршудов и имели ли эти слова когда-нибудь значение в языке вотяков – неизвестно. Можно полагать, что они получили свои имена от счастливых, по понятию вотяков, женщин. Даже можно думать, что под видом воршуда прежние вотяки молились этим когда-то бывшим счастливым женщинам, предполагая, что если они сами могли заслужить счастье, то и других могут осчастливить» [58, с. 160]. Этими родовыми именами, а не именами, данными при рождении, по удмуртским обычаям называли замужних женщин. В течение XIX в. обычай сохранялся: «В настоящее время ... если младенец женского пола, то ей дается имя воршуда. До замужества этим именем никогда и никто ее не называет, а в доме мужа – так, но дети называются по воршуду отца» [58, с. 169]. Делалось это, по-видимому, чтобы отметить их непринадлежность к тому роду, в супружескую связь с которым они теперь вступали. Для этого имелись серьезные основания: женщина не могла стать женою мужчины, принадлежащего к одному с нею роду, она должна была иметь своих предков и свою куалу [77, с. 37–38].

Для моления в чрезвычайных обстоятельствах требовалось собрание на моление всех родственников, даже тех, что на данный момент живут в разных семьях – «кимяху бо закон отец своих и преданья» [90, с. 23]. Именно такой сбор требовался для удачной варки кумышки – алкогольного напитка, употреблявшегося в удмуртских молениях. Кумышка у удмуртов была в распоряжении женщин. Если дома только мужчины, то гостя ею угощать не будут. Угощали кумышкой либо жена хозяина, либо его дочь [49, с. 116]. При угощении гостя кумышкой первую рюмку хозяин всегда выпивал сам. При его отсутствии хозяйка подносила рюмку кому-нибудь из взрослых членов семьи или ребенку

мужского пола, на худой конец, отпивала несколько капель сама. Это объясняется тем, что в ритуалах, связанных с культом воршуда, кумышка становится символом/знаком счастья.

«Счастье не в кумышке, да кумышка на время дает человеку веселье, побеждает тоску и печаль, следовательно, напиток этот служит человеку как бы благодетелем, дающим веселье, а счастье заключается в веселье. Подать такой напиток чужому,.. значит, отдать ему свое счастье» [49, с. 116]. Счастье дома – это нечто осязаемое, вещественное. Его можно украсть в виде снопов с полосы у тех членов общины, у которых хлеб родится хорошо. Это присвоение частицы чужого счастья. С этой же целью воруют снопы льна, если свой не родится, крадут в ночь на Иванов день огородные овощи, даже воруют из клетей печеный хлеб, если свой печется неудачно [99, с. 41].

Счастье и благоденствие семьи ставились в прямую зависимость от почитания воршуда. Приемный сын, обладающий всеми правами родного, строит тем не менее на дворе приемных родителей святилище для воршуда своей кровной семьи, задабривая воршуда принимаемой семьи жертвоприношением, чтобы он ужился «со вновь приведенным воршудом». Человеку, оставляющему родную семью навсегда, для счастья необходима зола из очага родного святилища: «Уходящий «в зятя» или «в сыновья» приносит с собой своего Воршуда ...принесенную золу кладут в очаг шалаша принимающей семьи. Но делать это иногда воздерживаются, опасаясь, что в случае ссоры и, как ее следствия, ухода из принявшей семьи нельзя уже будет взять своего воршуда и придется, таким образом, потерять свое счастье» [38, с. 35]. Если же приемный сын или зять не принесут своего воршуда, они будут жить на счастье принявшей их семьи, которого не всегда хватает [38, с. 85]. Воршуд – покровитель семьи, обитающий в куале, был тесно связан с родовым воршудом и родовым святилищем. Если по какой-нибудь причине семья прекращала свое существование, то золу, священную коробку и другие принадлежности семейной куалы уносили в родовую куалу [190, с. 92]. При переносе воршуда на новое место приговаривают: «Благослови, Воршуд! Иди за нами на новое место! Не гневайтесь, старики умершие!». Культ воршуда и культ предков, взаимно дополняя друг друга, составляли единое целое.

С приходом христианства воршуд в ипостаси домового духа обосновался в сфере «домашней» религии. Христианство, ограничив пространство обитания воршуда, придало ему новые недобрые черты. Накладываясь на доброе, эти черты придали ему некую двойственность [186, с. 39]. Христианство разрушало старинный родовой союз с «домашней» религией, родственные связи отступали перед связями религиозными.

Стремление церкви сделать человека частью конфессиональной общности на бытовом уровне выливалось в процесс распада рода на отдельные семьи [90, с. 98]. Дав человеку собственную индивидуальную судьбу, отличную от естественного окружающего его коллектива, христианская религия меняет само отношение к роду – основе традиционного общества. Ослабил старинный родовой союз и процесс колонизации. Колонизация Вятского края, как и любая другая колонизация, не могла совершаться целыми родами. «Отдельные семьи, даже отдельные члены семей углублялись в лес и основывали колонии... колонизация производила постоянное выделение из родового союза отдельных членов» [90, с. 99].

Во 2-й половине XIX в. понятие рода как объединения, подчиненного главе-большаку, у местного русского населения исчезает. Не фиксируется даже преданий о союзах, существовавших некогда. Например, «в Вожайском починке домов 20 одного рода считаются», но единого большака у них нет – «всякий сам себе хозяин» и «не запомнят того времени, когда бы они жили нераздельно». О «том времени» говорят лишь факты существования названий русских поселков и деревень: починок Колабино – от Колабина, дер. Чукавинка – от Чукавина и т. д. Так, жители деревни Чукавинки имели одну общую фамилию – Чукавины, что не мешало им заключать между собой браки, так как они считали себя «по старому родству», говоря словами крестьян, «может лет сто есть, как они на это место выехали». А до того они жили в селе Двонак, где остались семьи с фамилией Чукавины, которые за родственников вообще не считаются. То есть имеющие одну фамилию могли и не считать себя родом. Вот данные М. Харузина о деревне Ярушкино Сарапульского уезда Вятской губернии: 5 домов – Бабины, 10 – Буслаевы, 9 – Пушины, 6 – Шевяковы, 4 – Романовы, несколько

домов – Сабуровы. Из них некоторые считают себя родственниками, некоторые – нет, поэтому браки между однофамильцами (которые не считают себя родственниками) заключаются [181, с. 8].

В составе местного русского населения начинают преобладать «малые семьи»: мать, отец, ребенок, иногда престарелые родители. Случаи разделов «больших семей» часты уже с 40–50-х годов XIX в., а с 60-х начинается стремительное деление крестьянских хозяйств. В большинстве случаев раздел семьи снижал ее благосостояние. Крестьяне это ясно осознавали, но деление продолжалось, несмотря ни на что. Действовали факторы эмоциональные: несправедливость главы семьи, предпочтение отцом кого-то из детей, жесткая внутрисемейная иерархия (неограниченная власть главы семьи освящалась христианством). Девушка была обязана выйти замуж, самая худая «партия» была предпочтительнее унижительной участи старой девы. Многие русские пословицы свидетельствуют о том, что девичеству всегда предпочитали брак: «Жизнь без мужа – поганая лужа», «Девушка тогда родится, когда в невесты годится». Эта архаическая черта христианством была освящена, но взгляды общества на добрачную половую свободу девушек резко изменились. Существование добрачной половой свободы – живая память о таком виде родственного союза, как общинный брак. Пережитки этого брака, даже при полном изменении бытовых условий и обычаев, держатся очень долго.

Существуют документальные свидетельства длительного существования общинного брака у славян: «Радимичи и вятичи и север один обычай имяху... брацы же не бываху в них, но игрища межю селы. Схожахуся на игрища, на плесанье и на вся бесовская игрища и ту умыкаху жены себе, с нею же кто совещаеся; имеху же по две и по три жены. Радимичи, и вятичи и север ... браци не возлюбиша; но игрища меж сел и ту слетахуся рищюще на плясания, и от плясания познаваху которая жена или девица до младых похотение имать, и от очного воззрения и от обнажения мышца и от перст ручных показания и от престней даралагания на престы чужая, тож потом целования с лобзанием и плот с сердцем разжегшися слагахуся, иных поймающе, а других, поругавше, метаху на насмеяние до смерти» [10, с. 115].

Еще в XIX в. в некоторых уездах невинности девушки не придавалось большого значения, наоборот, девушка родившая быстрее находила себе мужа, чем сохранившая девственность [206]. «Незаконнорожденный ребенок у девушки нисколько не бесчестит ни ее, ни ее родителей, и этими последними – в особенности, если это мальчик – воспитывается охотно и пользуется такою же любовью, какую пользовался бы и законнорожденный». На замечание, что выбранная им для сына невеста погуливает, спрашиваемый крестьянин отвечал: «Что же за беда, что погуливает! Ведь плевок моря не портит» [207]. Действительное бесчестье грозило девушке не в случае утери деавственности, а если ее после этого не брали замуж [138, с. 171].

Различная реакция на добрачную половую свободу девушки свидетельствует о формировании позиций под влиянием различных религий. Там, где родовая память и родовая религия живы, там нет негативного отношения к добрачной половой свободе женщины. В религии рода имеет значение не личная чистота, а объективно-природная норма половой жизни. Поэтому в перечне тяжких грехов мы не находим блуда (греха против девства), а только прелюбодеяние как извращение родового закона [177, с. 24]. Продолжение рода было важнее, чем нравственные принципы. Христианская церковь долго боролась с этим реликтом языческой морали. В правиле Митрополита Кирилла (XIII в.) говорится: «Мы слышали, что в пределах новгородских невест водят к воде и ныне не велим, чтобы это так было, и повелеваем это проклинать. Мы слышали, что в субботу вечером собирается вместе мужи и жены и играют бесстыдно и скверну творят в ночь святого воскресенья» [197, с. 5]. Еще позже по времени игумен Елизарова монастыря Памфил в послании к псковскому наместнику князю Ростовскому (1505 г.) говорит, что при наступлении праздника Рождества Предтечева почти весь город приходит в смятение – раздается музыка, начинаются игры, сопровождаемые пляскою и пением. «В это время мужам и отрокам бывает великое прельщение, замужним женщинам беззаконное осквернение и девам растление» [197, с. 6]. Подобное смешение полов по Стоглаву происходило не только в Иванов день, но и на ночных игрищах накануне Рождества Христова и Богоявления [162].

Для русской культуры, как культуры православной, несмотря на отдельные рудименты, подобные отношения – пройденный этап, а вот «между вотяками ... бывает много незаконнорождений, это факт, доказанный для села Каросовайского Глазовского уезда, почти исключительно населенного этим племенем, у которого есть обыкновение не выдавать дочерей своих замуж, пока они не забеременеют» [158, с. 55]. Татары, проживавшие на той же территории, о подобной свободе отношений говорили, что «нет на свете распутнее вотской девки». То, что это не «распутство», свидетельствует факт, отмечаемый всеми исследователями удмуртского народа: женщина-удмуртка, до замужества отличавшаяся – с христианской точки зрения – легким поведением, после свадьбы становилась строгой и целомудренной. Корни такой метаморфозы в древнем мировоззрении, по которому женщина, свободная от брачных уз, принадлежит всей общине. Остатками общинного брака являлся и описанный М. Харузиным обычай «гостеприимного гетеризма», когда хозяин предлагает гостю свою жену или дочь. Правда, фактического материала существования такого обычая в XIX в. нет. Сам исследователь рассказывает об этом с чужих слов, а в конце заключает, что в Сарапульском уезде, который он изучал, такой обычай не встречается, а о нравственности замужних женщин все отзываются с похвалой [181, с. 11].

Рудиментом древнего родового обычая была «игра в жены», описанная знаменитым физиологом В.М. Бехтеревым. В одних местах это было игрой взрослых, в других она уже модифицировалась в детскую забаву. Игра состояла в следующем: собираются парни и девушки. Парень выбирает себе пару по сердцу, и таким образом все разделяются на «жениные пары» (по местному выражению). Поиграв вместе, пары уединялись в укромных местах, потом снова сходились и продолжали игру, что нередко сопровождалось драками между парнями из-за девушек [31, с. 4]. В таком виде игра существовала в Глазовском уезде. Другой ученый – М. Харузин описывает эту же игру в Сарапульском уезде уже, так сказать, в «детском варианте». Здесь вместо «жениные пары» говорят просто – «пары». И даже не считается необходимым, чтобы пара была «девочка-мальчик», она может состоять из двух мальчиков или двух девочек [181, с. 10].

В тех местах, где от обычая остался только обряд или даже и он полностью исчез, целомудренное поведение ценилось высоко, и свобода половых отношений, одобрявшаяся прежде народом, носившая религиозный оттенок, становится в глазах общества развратом. Главенствующую роль в исчезновении этих отношений сыграла христианская церковь. Теперь это – преступление. За это можно судить: «по приговору волостного суда Бузулукского уезда два крестьянина за изнасилование девушки платят ее родителям 10 руб., а судьям $\frac{1}{2}$ ведра водки» [203]. Речь идет не о нарушении прав женщины как человека (далее мы рассмотрим отношение к женщине в русской крестьянской культуре), наказывается именно проступок как проявление древней половой свободы. Обладая не только духовной, но и юридической властью, церковь вмешивается в жизнь своих прихожан, решает их судьбу, и идти вразрез с нормами поведения, диктуемыми ей, – опасно.

«Указ Великого Господина Преосвященнейшего Вениамина, епископа Вятского и Великопермского, из духовного приказа села Вожгальского заказчику Петропавловской церкви попу Григорию, о взимании пени и наказании плетью блудников и блудниц, 1741 года февраля 26 дня.

По справке в архиерейском духовном приказе в грамоте великого господина святейшего Кира-Иоакима Московского и Всея Руси и всех северных стран патриарха во 1687 г. мая 31 дня к преосвященному Ионе, архиепископу Вятскому, написано:

Которая вдова приживет беззаконно или девка родит младенца, а по расспросам и речам на тех людех, с кем беззаконно прижили, с очных ставок по розыску вместо наказания велено править пеня по два рубли по осми алтын по две деньги, а вдовы и девки, родящие беззаконно, наказываются смирением отсылным в новодевичьи монастыри или смирением плетью, дабы им и на то смотря другим неповадно так беззаконно жить.

...такovým блудницам очистительные молитвы давать и младенцев святым крещением просвещать невозбранно, только священником таковых на исповеди увещевать, дабы впредь от такового беззакония унялись.

...Буде же которая женка или девка приживали блудного младенца, да погубит до смерти некрещеного ... присылать под крепким караулом в архиерейский духовный приказ к следствию» [171, с. 54–55].

Христианство не только изменило отношение к добрачной половой свободе девушки, оно изменило самые отношения внутри семьи, поставив их под контроль церкви. Отношения между мужем и женой должны регулироваться теперь не обычным правом, а официально-церковными законами. На практике же произошло слияние обычных и официальных норм. Взаимные права и обязанности супругов, родителей и детей были сведены в Собрании Законов Российских к нескольким нормам:

- муж сообщает жене свой чин и звание и все права, сопряженные с его положением;

- жена именуется по званию мужа;

- супруги обязаны жить вместе;

- муж обязан любить жену, жить с ней в согласии, уважать, защищать, извинять ее недостатки, доставлять жене пропитание и содержание по состоянию и возможности своей;

- жена обязана повиноваться мужу своему, как главе семейства, пребывать к нему в любви, почтении и в неограниченном послушании, оказывать ему всякое угождение и привязанность как хозяйка дома;

- жена обязана повиноваться воле мужа, хотя и не освобождается от обязанностей в отношении родителей [97, с. 200–204].

Внутрисемейные отношения, таким образом, строились по принципу: «Глава есть мужеви Христос; жене глава – муж. ... Не мози, сын», возвести главы женские выше мужни, али то Христу надругаешься» [81, с. 49]. Без разрешения мужа жена не смела даже выйти из дома. Муж карал за все, что, по его мнению, являлось провинностью. Традиция повиновения дочерей родителям, а жен мужьям, освященная православной моралью и закрепленная официальным законом, бытовала повсеместно. Дела о браках без согласия родных оставались подсудны патриаршему, а с появлением Синода – общему духовному суду [138, с. 150]. Выбор брачных союзов для членов семьи в традиционной русской культуре считался прерогативой большака, причем мнение самого брачующегося в расчеты не входило. Жесткая власть большака, закрепленная религией, обусловила существование принудительных браков, семейные нелады, ссоры, нередко заканчивавшиеся тяжкими семейными преступлениями.

Прецеденты многочисленны на всем громадном пространстве действия христианской традиции: «Из Соликамского уезда Пермской губернии пишут, .. что в этом уезде, в крестьянском быту, чуть ли не каждую неделю возникают у мировых судей и судебных следователей дела о жестоком обращении мужей с женами. Один, например, ставит ежедневно жену свою голыми ногами на дробь и наказывает плетью, заставляя перед иконами класть земные поклоны и каяться в прежних грехах. Другой привязывает жену за ноги к потолочной перекладине и сечет неизвестно за что. Третий бьет и тиранит свою жену только за то, что она ему не нравится. Четвертый пьянствует и бьет жену просто-напросто «по пьяному делу» и так далее. Есть такие мужья, которые не бьют и не секут своих жен, а выгоняют их на улицу и держат на морозе по целым ночам из боязни совершить смертоубийство или оставить на теле следы своего неистового обращения. Недавно в с. Казанском всплыло дело, относящееся к последней категории истязаний жены посредством мороза» [223].

Такое обращение не является чем-то из ряда вон выходящим, скорее это можно рассматривать как часть традиционной русской крестьянской культуры. По крайней мере в таком ключе комментирует подобный инцидент газета «Волжско-Камское слово»: «Василий Крюков, возвратясь из военной службы домой, сильно рассердился на жену свою, крестьянку Елабужского уезда села Качки Феклу Крюкову: в его отсутствие она прижила сына. Изо дня в день стал он бить и мучить ее. По словам Феклы Крюковой, 30 июня 1880 г. он завел ее на кладбище и, положив в яму, стал забивать ей в рот свалившийся с могилы крест, потом давил ее этим крестом в грудь, горло, ухо, живот. «Нет, сразу я тебя не убью, — сказал муж, бросил крест в сторону и увел жену домой. При приходе домой он снова стал ее бить и потом подвесил ее за волосы к потолочной балке» [230].

Власть мужа, укрепленная церковью, считалась непререкаемой, никто не смел встать между ним и его женой, что приводило к деспотизму: «Крестьянин Криворучко, житель с. Войтовки, с первого же дня женитьбы был недоволен своею женою, что он часто высказывал жалобами перед соседями, а подчас и кулаками, которыми наделял свою жену... Криворучко изрядно выпил и стал привязываться к жене. Дети

их (сын и невестка), постоянные свидетели раздоров, предвидя грозу, посоветовали матери отправиться на чердак и там просидеть дня два, пока не минет беда. Мать послушалась. Двое суток в холодную погоду она пробыла на чердаке. На третий день утром она решилась сойти и первым делом погнала корову в стадо. На обратном пути она зашла к соседке и пробыла целый день. Здесь ее и нашел муж. Он кинулся на нее и принялся колотить руками и ногами. Избив жену до полусмерти, Криворучко стал тащить ее за волосы домой. Несчастливая не в состоянии была двигать ногами и по дороге свалилась, лишившись чувств. Толпа крестьян окружала ее. Муж тем временем пошел домой и привел лошадь. Привязав к хвосту лошади умирающую жену, он поволок ее домой. Когда этот кортеж прибыл домой, то дети, испугавшись свирепого вида своего отца, вышли из избы и издали стали наблюдать за ним. Они заметили только, что отец затопил печь и возился около ее. Ни стонов, ни криков не было слышно. Врач, производивший вскрытие тела убитой, нашел ясные следы ожогов на животе и ногах. Надо полагать, что Криворучко прикладывал к ее телу раскаленное железо» [227].

Эти дела стали известны, поскольку разбирались в окружном суде. Но в суд попадала малая часть дел, лишь те, что отличались особой жестокостью, большинство же «не выносили сор из избы». Скрывали это женщины, так как муж считался в своем неограниченном праве, и скрывать что-то ему просто не приходило в голову. Уверенность в том, что муж имеет неограниченную власть над женою, мужчина над женщиной, формировала для женщины реальность совершенно ужасную. Учительница Марфа Артынова 11 декабря пришла к хуторянину Клименко, чтобы получить плату за обучение его сына. Не застав хозяев дома и прождав их около часу, Артынова ушла к себе домой. В тот же день К. обнаружил пропажу 100 рублей. Подозревая учительницу, он вместе со своим работником отправился к ней на квартиру и учинил тщательный обыск, причем подозреваемую раздевали донага. Отобрав у нее собственные ее 48 рублей, они ушли. Но на следующий день вернулись, снова требуя 100 рублей, говоря, что ворожея показала на нее. Ее привели на кладбище, привязали к кресту и стали избивать палкой. После чего бросили ее там. На следующий день А. вернулась на кладбище, чтобы найти сорванный с нее платок. Но один из мучителей, оказавший-

...я там, набросил ей на шею петлю из пояса и, произнеся «прощайся с белым светом, воровка!», перекинул другой конец пояса через крест так, что ноги девушки повисли в воздухе. Потом он гнал ее пинками, заставлял есть землю, а доведя ее до квартиры и не добившись ничего побоями, он вместе с другим работником «схватил Артынову, открыл ей рот и железными щипцами произвел мучительную операцию над языком, сжимая его зубьями щипцов и вытаскивая наружу» [199].

Одно из самых распространенных наказаний – прогнать жену, приязанную к лошади, по улицам – обязательно включало в себя наличие зрителей, то есть людей созерцающих, не вмешивающихся. Таковым предстает священник Андрей Троицкий: «10 октября в селе Куликове Краснослободского уезда мне пришлось видеть потрясающую картину супружеского варварства... За шею лошади с правой стороны привязана веревкою под грудь женщина... Одна рука ее на свободе, другая привязана к туловищу ее веревкою. Всадник этот едет с ноги на ногу и выбирает себе дорогу там, где погрязнее и помокрее. Едет и беспрестанно сечет ремненным кнутом привязанную женщину, приговаривая разные непристойности. Там, где она споткнется и повиснет на своей привязке, он, не останавливаясь ни на секунду, усиливает удары свои и кнутом, и ногой. Женщина до того уже изувечена, что она еле бредет и давно уже не в силах ответить на удары ни одним вздохом. На плечах ее от ударов кнутом остались одни лоскутки рубашки, и те все обгарены кровью? Кровь капает на землю частыми каплями. Толпа всякого возраста и пола людей с каждым шагом возрастала... Большая часть женщин и детей плакали и рыдали, даже некоторые мужики не могли удержаться от слез.

Кто именно и за что так бесчеловечно тиранил эту бедную женщину, я не знаю... Процессия эта ... продолжалась ... всего на расстоянии 15 верст. По приезде ... не вводя жену в избу, привязал ее к сохе и там оставил на всю ночь. Не знаю, теперь жива ли она, но будет чудо, если она переживет все это» [211]. Показательно, что сам батюшка ни из простого человеколюбия, ни из христианского милосердия не вмешивается. Об этом можно судить по отсутствию рассказа. В массе действия мужа одобрялись: «...ушла из дома жена, муж нашел ее в соседнем селе и обратился за советом к знакомым мужикам. Те вполне

разделили мнение, что *жену нужно проучить, как следует, да так, еще чтоб и их бабам неповадно было*. В результате муж запряг жену вместо пристяжной к кореннику и прогнал 15 верст до дома, у порога которого жена и умерла» [219]. В таком нередко встречающемся наложении материализуется понятие, по которому жена приравнивалась к рабочему скоту. Христианский закон здесь подкреплялся обычным правом: «К числу преобладающих народных воззрений относится представление мужа о жене как о животной рабочей силе, поступившей к нему в собственность, как о рабе, вещи... Волостной суд крепко придерживается древних обычаев и не видит причин, почему бы жену не рассматривать собственностью своего мужа, как и лошадь своего хозяина» [174, с. 223].

Для вызова к себе со стороны мужа подобных действий женщине вовсе не нужно было быть виноватой, достаточно, чтобы ее муж считал так. При описании подобного случая «Московскими ведомостями» (только там муж после «прогона» жены заставил ее еще молотить зерно, зверски избив цепом, когда она лишилась чувств), который дошел до суда, говорится, что во всех свидетельских показаниях по этому делу звучало, что «жена его отличалась всегда тихим, скромным нравом и предупредительностью к мужу» [201].

Самый суд, куда могла обратиться женщина, состоял из мужчин, разделявших эти убеждения. В «Русском курьере» описывается, как жена одного зажиточного крестьянина рискнула обратиться в суд с жалобой на мужа, «обвиняя его в том, что муж морил ее голодом и холодом, привязывал раздетую донага к столбу на улице и просил проходящих бить жену, а в случае отказа – бил сам; иногда он клал ее связанною на землю и верху наваливал целые груды бревен и камней, последствием чего у нее оказалась сломана рука». Муж к разбору дела просто не явился. Несмотря на это, суд признал его невиновным, мотивируя свое решение тем, что «у мужа над женою – власть, нельзя же, чтобы жена не чувствовала власти мужа». Этим процесс не кончился. На следующий день муж принес в тот же суд жалобу на жену и, по его приговору, женщину высекли тут же на суде публично и нещадно [228].

В наказании жены не было ничего необычного, так как христианской традицией закреплялось право мужа наказывать жену за малей-

шую провинность, «учить». Поэтому не только волостным судом, но и общественным мнением подача жалобы на мужа считалась поступком неприличным и унижающим женщину больше, чем ее мужа [96, с. 7]. В «Трудах комиссии по преобразованию волостных судов» встречаются следующие сведения: «По известным суду решениям волостных судов крестьянка, жалующаяся на жестокое обращение с нею мужа, вместо законного удовлетворения приговаривается к наказанию телесному, потому что, по мнению крестьян, разделяемому их судом, жена составляет собственность мужа» [174, с. 472]. После просмотра большого количества материала мною был найден лишь один уникальный случай – приговор Челвинско-Русаковского волостного суда (Пермского уезда) о наказании розгами мужа за побои, нанесенные жене [210].

Влияние христианства на институт рода в удмуртской культуре было гораздо меньшим в силу особенностей христианизации и особенностей ментальности. Власть удмуртского хозяина (кузё) также была освящена Богом, хотя и не христианским: «Вотяки в старое время жали не серпом, а каким-то инструментом, вроде ножа, которым вырезали каждую соломинку отдельно, почему жать им было крайне трудно. Тогда Инмар пожалел их и послал им с неба серп, который был положен на плечо кузё. Как скоро последний увидал его, то сначала испугался и никак не мог понять его назначения, затем старался снять его с плеча, но сделать ему это не удалось, так как, потянув его книзу, он обрезался. На помощь пришли его домашние, но и те тянули так неумело и сильно, что сделали на плече еще больший разрез, и только увидев кровь, они поняли назначение этой вещи и способ, которым ее должно снять с плеча. Таким образом, Инмар, посылая семье вотяков необходимое для нее земледельческое орудие, передал его в руки кузё, который является хранителем семейного культа и исполнителем всех религиозных семейных обрядов» [35, с. 45]. Само положение кузё в семье обставлялось внешними знаками почета: в каждой избе в переднем углу около стола стоял стул, на котором мог сидеть только глава семьи, даже если жив его отец, который по старости не может уже управлять хозяйством [35, с. 20]. Он совершал молитвы. В традиционном удмуртском обществе сильная власть кузё, как пережиток родового строя, сохранялась, но члены подчиненных ему семей пользовались большей

свободой, нежели в русских семьях. Хотя браки заключались преимущественно с выгодой для всего рода и требовалось разрешение хозяина на брак, но сплошь и рядом браки совершались по любви.

Сохраняя свой локальный мир, удмурты старались поддерживать в семье дружеские отношения. «Крайняя привязанность к семье является одной из наиболее проявляющихся черт его [удмурта] характера» – этот факт единодушно констатируют все исследователи быта удмуртского народа [35, с. 15; 60, с. 57]. В исторических источниках случаев жестокого обращения мужей с женами среди местного населения не зафиксировано. «Вотяки весьма миролюбивый и трудолюбивый народ. Эти два качества преобладают в их характере. Между собой они очень дружны, я никогда не видел драки между ними. Я наблюдал их во время праздника: все были пьяны, но ни одного случая раздора не заметил» [53, с. 213]. Мужья советовались с женами, дети оказывали одинаковый почет отцу и матери: «40-летний вотяк отказался от табака, отказался на том основании, что тут находилась его мать, а перед ней курить «засорно» [35, с. 48]. Почтительное отношение к женщине свидетельствует о сильном влиянии языческой архаической культуры, в которой женщина занимает почетное место.

Присущие удмуртской культуре дружеские внутрисемейные отношения, при относительной свободе ее членов, были гораздо выгоднее для «большой» семьи. Мир и согласие в семье становятся залогом ее процветания и существования, их стараются сохранить даже во время конфликтных ситуаций, разрешая дело мирным путем. Так, если один из родственников пьет и его долю работы приходится выполнять остальным, то кузё увещеваниями пытается исправить ситуацию, и лишь исчерпав все доводы, таких становящихся в тягость родственникам «отсаживают врознь». Кузё говорит. «Ссориться с тобой я не буду, ступай, живи себе, как знаешь» [181, с. 7]. Изгнанному (жапотэм) дается участок земли, ему строится изба, дается скот, орудия труда. Он даже не перестает считаться родственником, мирные отношения сохраняются, теряется только его право на участие в разделе наследства главы семьи, так как он получил свою долю при отселении. Хотя наличие пьяницы для удмуртской семьи несвойственно, появление случаев пьянства можно отнести к русскому влиянию. Не только русское

крестьянство, духовенство, долженствующее показывать жизненный пример и обличать пороки, вело весьма нетрезвый образ жизни. По сведениям XVIII в., этот порок настолько был распространен в среде духовенства, что казанский епископ Лука Конашевич прибег к такой мере, как предписание всем дьячкам и пономарям доносить на пьянствующих священников и дьяконов под угрозой за неисполнение этого телесного наказания и отрешения от церкви [171, с. 507]. В 1747 г. Вятский епископ Варлаам вновь требует от Консистории наблюдения за тем, чтобы «священники в вотских приходах за пьянство и грабительские взятки удалялись» [4]. Но и в следующем XIX в. ситуация остается прежней, о чем свидетельствует рапорт епископу от дьячка села Кильмезь-Селты с весьма картинным описанием своего священника: «Сегодня у него гости, завтра он сам в гостях, сегодня он пьян, завтра пьян и послезавтра пьян ... съездить куда-нибудь к больному или исправить какую-нибудь потребу в храме, это он пока в состоянии исполнить, но и то не всегда» [7].

Важным средством регулирования семейно-брачных отношений служил учет христианской церковью степеней родства и свойства. Родство делилось на кровное и духовное. Близость или отдаленность кровного родства определялись степенями, степени считались по числу рождений. Между отцом и сыном одно рождение, следовательно, одна степень родства; между дедом и внуком два рождения, и потому две степени родства. Руководствуясь византийской традицией, православная церковь приняла за основу правило, запрещающее брак в кровном родстве до седьмой степени. Указом 1810 г. предлагалось руководствоваться «законами Моисеевыми» (Левит: 18) и 54-м правилом Трулльского собора» [107, с. 43]. Согласно этому указу, кровное родство должно считаться препятствием к браку до четырех степеней включительно. Поэтому перед свадьбой идет выяснение, нет ли между женихом и невестой родства. Это характерно как для русских, так и для удмуртов. Вот описание со слов крестьянина Чубукова из деревни Ярушкино Сарапульского уезда: «Семейные советы у нас бывают. Сперва идет разбирательство на дому у женихова отца. Соберутся родители, крестный, дядя, и промежду себя разбирают, не приходится ли они невестиному-то отцу родственниками с какой-нибудь стороны. И у невестина отца бывает такое разбира-

тельство промеж ихних родственников. Потом к попу. Поп в церкви спрашивает общество, нет ли между женихом и невестой какого родства. Попы у нас сами себя оберегают, чтобы после, в случае чего, оправдаться: делал, мол, по приходу оклик» [181, с. 19].

В том случае, когда родство было обнаружено, и русские и удмурты полагались на священника, которому положено знать, кого можно обвенчать, кого нет. Но если для русских крестьян авторитет христианской церкви, не разрешающей подобный брак, был непререкаем, то удмурты не смотрели на запрет со стороны церкви как на серьезное препятствие. Тем более что народной традицией удмуртов разрешались более близкие родственные браки, нежели у русских. Они сначала подарками пытались задобрить священника, чтобы он обвенчал их в обход закона. Если же священник продолжал настаивать на своем, то просто продолжали жить вместе, не обращая на это внимания. Что говорит о гораздо большем почтении к старинным традициям, нежели к элементам пришедшей культуры, почтении к обычному праву, нежели к официальным законам. Надо думать, что совместное жительство не смогло бы продолжаться, если бы ситуация перевернулась, то есть если бы священник разрешил, а общество запретило.

Кроме этого, под влиянием христианства входит понятие духовного прелюбодеяния. С целью вовлечения индивида во взаимодействие христианство устанавливало особые ритуалы в повседневной жизни, это прежде всего, духовное родство (побратимство, крещение и т. п.). Духовное родство устанавливалось на основе восприятия окрещаемого и купели во время обряда крещения. В духовном родстве считаются восприемник, сам окрещенный, его биологические родители и родственники этих лиц по нисходящей линии. Степени духовного родства определялись так: восприемник относится к воспринятому, как отец, — в первой степени родства; к биологическим родителям воспринятого — во второй степени, как их брат; к биологическим братьям воспринятого — в третьей степени, как дядя. Сами отношения между восприемником и воспринимаемым приравнивались к отношениям кровного родства между родителем и ребенком.

Духовное родство в глазах местного русского населения имело огромное значение. Крестных отца и мать почитали иной раз и больше,

кровных. Кровный отец смотрит на своего кума, как на близкого человека, выказывая ему знаки уважения. Несмотря на такое отношение, русские ясно различали родство духовное и кровное. При всем уважении к церковному закону, по которому кум — ближайший родственник, родственники ближнего круга считаются ближе — здесь одна кровь. Местное удмуртское население понимало духовное родство по-своему: «Одна вотячка подарила мне крест: зови, говорит, меня крестной. Ей, вишь ты, любопытно было, чтобы кто-нибудь ее звал крестной матерью. (Ситуация практически игровая.) Теперь я ей всегда говорю «крестна». Жениться я на ней уже не могу, потому что она мне все равно что мать крестная, кума... А то вот я раз был в бане да забыл там крест-то свой. Попался один человек. У которого два (!) креста было на шее, он мне один и дал: «Назови, говорит, меня крестным». Так мы с ним и стали крестовые братья, потому мы с ним однолетки». То есть обмен совершился не в закрепление глубоких, эмоциональных отношений между людьми, а по чисто внешним приметам, когда ситуация, прожитая и прочувствованная в одной культуре, переходит в другую в виде инсценировки.

Понятие о братании, скрепляемом обменом креста, у удмуртов соединилось с понятием новоприобретенных при крещении ребенка родственников, не делая разницы в понятиях «крестный отец», «крестная мать», «крестный брат», братанье не отличалось от кумовства. Например, если между обменявшимися крестом существовала значительная разница в возрасте, то младший обращался к старшему «крестный батюшка», старший же звал младшего «крестовым сыном», обращение «крестовый брат» имело хождение лишь между приблизительно сверстниками. Это обычай, более свойственный русской культуре, нежели традиционной удмуртской, соответственно и встречался чаще у русских, чем у удмуртов. Описанное не раз в русских народных сказках братание заключалось на эмоциональной основе людьми, родственными по духу, и было призвано помочь им противостоять превратностям судьбы. Всегда после заключения обычай подвергался испытаниям опасностью, разлукой. Это родственные и эмоциональные связи, протянутые сквозь расстояние. Ощущение того, что обычай побратания должен сопровождаться чем-либо необычным, выразилось в том, что

в деревне, где люди встречаются постоянно и ситуаций опасных, пограничных со смертью, не возникает, такой обряд как форма закрепления дружественных отношений встречается редко. Удмурты, приезжавшие по делам в город, братались с теми знакомыми, у которых они останавливались. Обряд совершался по русской традиции: обмен крестами со словами «будь ты мне братом» и троекратное целование. Позже можно было обмениваться подарками, отдаривались чем-либо равным по цене полученному. Подарки играли второстепенную роль: отдаривание не считалось обязательным, обиды в этом не было. Это говорит об утере подарком первоначального смысла. Побратимы обменивались не просто подарками, это были части вещи, разделенной пополам, для того чтобы впоследствии можно было опознать друг друга. Отпадает надобность в подобном маркере, и сам подарок становится необязательным. У удмуртов вообще подарок одному побратиму привозит не другой побратим, а его жена. Обычай еще раз модифицируется: отдаривать положено того, кто принес подарок, и вот гостинец получает женщина. Существовал и собственный обычай, сходный с русским побратимством: «Приходя к соседу, крестьянин приносит каравай хлеба, который разделяет с ним, говоря: я не буду искать ни в чем на тебя, а ты не делай этого на меня» [36, с. 28].

Русские побратимы «крестового брата» за родственника не считали, четко отделяя его от кума (родственника духовного). Хотя в том и в другом случае родственные связи закреплялись с помощью креста, препятствием это, например к заключению брака, не становилось. Духовное родство в крестьянской среде XIX в. почитали не меньше биологического родства. И все-таки нарушение духовного родства и свойства казалось меньшим грехом, чем родства кровного. В удмуртскую культуру обряды, связывающие людей духовно как не имеющие глубоких христианских корней, принимаются по принципу, по которому бытуют собственные обряды, – «так наши деды делали» – без теоретических объяснений.

Итоги: христианская ответственность за собственную судьбу сыграла важную роль в выделении индивида из родового коллектива, давая человеку возможность проявить свою индивидуальность даже в выборе родственников. не по крови, а по духу.

Это не просто разрушение кровнородственных связей, но прерогатива духовного родства как знака преданности, вовлечение человека в единую конфессиональную общность. Родовые божества теперь должны были потесниться, чтобы дать место христианским святым. При этом не наблюдается яростной религиозной полемики на бытовом уровне, потому что «в самом славянском сельском населении вследствие слабого усвоения христианства не могло развиваться религиозной ревности» [90, с. 164].

1.2. Смена времени «в идеале»

«Созерцая любое дерево – символ Древа Мира и образ Космической жизни, человек досовременных обществ был способен выйти к высшей духовности: понимая значение символа он мог приобщиться к жизни во всеобщем», – писал Мирча Элиаде [192, с. 131]. С помощью священного дерева в язычестве организовывались пространство и время. Сформировался устойчивый семантический комплекс: корни дерева – нижний мир – кости – предки рода; крона – потомки, верхний мир. Корни и крона дерева не были жестко противопоставлены: между ними существовала возможность семантических переходов как между началом и концом, востоком и западом и т. д. Амбивалентность основных образов мироздания позволяла «помещать» предков и вверху, и в нижнем мире, в природе [192, с. 53]. Разграничивая мифологическое пространство, дерево воспринималось овеществленным моментом перехода из одного мира в другой: время, существующее реально, время прошедшее и время будущее.

В языческом мифе время двигалось по кругу, сообщая это движение реальному пространству. Сама логика чудесного в языческом мифе как бы произвольно играет временем и пространством. Играя пространством и временем, чудесное по своему произволу растягивает или вовсе их сжимает, не выходя при этом из предметной вещности мира. Пространство остается евклидовым, события протекают во времени, но сам чудесный акт или предмет в них не нуждаются. Можно жить без возраста в любом возрасте; можно возвращать былую юность; можно прожить вторую жизнь – воскреснуть после смерти [67, с. 23–24].

Круг цикличного времени был разорван иудаизмом: в нем время получило начало и стало конечным. Яхве проявлялся уже не в космическом времени, а во времени историческом, необратимом. Деяния Яхве – это его личные шаги в истории. Гнев Яхве, выраженный в падении Иерусалима, уже не тот гнев, что Яхве обрушил на Самарию [192, с. 73]. Христианство идет еще дальше – в нем заложена идея открытости исторического процесса. Религия возникла не в исторических сумерках, а на глазах у всех. Сама историчность Христа несомненна и удостоверена очевидными фактами. Учение христиан проповедовалось среди современников Христа. В маленьких иудейских общинах все знали друг друга, и невозможно было бы говорить людям: среди вас жил Иисус из Назарета, если бы на самом деле такого человека не было. Иудеи от начала преследовали христиан именно потому, что кощунством представлялось поклонение Христу, которого многие знали и родственники которого продолжали жить среди них: «... они изумлялись и говорили: откуда у Него такая премудрость и силы! Не плотников ли Он сын? Не Его ли мать называется Мария, и братья Его Иаков и Иосей, и Симон и Иуда? И сестра Его не все ли между нами? Откуда же у Него все это?» (Мтф. 13.53–57). Или, говоря словами писания, «они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих» (Рим.1: 21). Само свидетельство о Христе, переданное через разных людей, создает образ, имеющий несомненные признаки одной реальной личности, точно как Его учение даже в разной передаче сохраняет характер одной идеи, которая последовательно выражалась во всех словах и действиях Христа [41, с. 68].

Священными книгами у христиан являются книги исторические, их литургии отмечают – наряду с эпизодами земной жизни бога – события из истории церкви и святых. В этом отличие христианства от других религиозных систем, которые основывали свои верования и ритуалы на мифологии, не подвластной человеческому времени. В христианстве сакральное время сосуществует с категорией земного, мирского времени и «обе эти категории объединяются в категорию времени исторического» [71, с. 119]. Так циклическое время мифов сменяется временем линейным: от ветхозаветной эпохи (начала) через рождение и смерть Иисуса Христа (кульминация) к истории как результату страстей гос-

подних (т. е. завершению рода человеческого). Теперь «жизнь человека разворачивается сразу в двух временных планах — в плане эмпирических преходящих событий земного бытия и в плане осуществления божьего предначертания» [71, с. 121]. — «Если мы выходим из себя, то для Бога; если же скромны, то для вас» (Коринф. 5: 13).

Проблема времени играла одну из важнейших ролей в процессе смены язычества христианством. Время для человека перестало быть однородным и непрерывным. Появилось время, профанное, мирское, время, понимаемое как обычная временная протяженность, в которой разворачиваются действия, лишённые религиозной значимости. С другой стороны, периоды сакрального времени, и с помощью ритуалов человек мог «переходить» от обычного течения времени к времени священному. Система действий ритуала, разработанная на протяжении многих поколений, противопоставлялась миру обыденности. В его совершенном порядке обыденные события отстранялись, лишались значительности и представляли мелкими и преходящими. Церемонии, праздники, ритуалы создавали постоянно действующую структуру, через которую человек включался в единообразную жизнь религиозной общности. Причем именно в тех значимых моментах, где он действовал не индивидуально, а являлся частью целого. (Мирча Элиаде считает возможным рассматривать праздники как регулярное возвращение к коллективной жизни) [191, с. 147]. При обязательной демонстрации причастности к вечности, повторяемой снова и снова, человек испытывал чувство растворения в общности и исчезновение движения времени. В таком повторении исчезали события индивидуальной жизни, а вместе с ними и реальность конкретного человека. Благодаря институту христианской церкви человек вливался в конфессиональную общность, и само время менялось для него.

В православных традициях Руси человеческое бытие, взятое в целом, трактовалось как эхо прошедших событий, отождествляющихся с вечностью. Церковный год был своеобразным эхом бесконечной череды годов, «обновлением» этой череды. Главное событие Православия — Воскресение Христово — «обновлялось» затем в течение всего церковного года, каждый седьмой день, когда совершалась литургия, и снова праздновалось Воскресение. Пасха, недели, наконец, год как таковой —

все это как бы раскаты эха от одного события, которое одновременно существует в вечности, в историческом прошлом и настоящем. Церковный год в отличие от года языческого был не простым повторением, а именно отпечатком, «обновлением», «эхом» [130, с. 68]. Принцип эха можно было приложить не только к церковному, но и к мирскому обиходу, пусть и с некоторыми ограничениями.

Таким образом, мир повседневной жизни получил пространственную и временную структуру, соотносимую со структурой религиозной. Время и пространство были не априорными понятиями, существующими вне и до опыта, они могли быть даны лишь в самом опыте, составляя его неотъемлемую часть, которую невозможно выделить из жизненной ткани. Поэтому время не столько осознавалось, сколько непосредственно переживалось [71, с. 111]. Следовательно, понятие времени всегда тесно связано с понятием жизни как таковой. И когда в жизни общества происходят изменения на конфессиональном уровне, в повседневной жизни также происходит перестройка временных представлений.

Изменяя языческое пространство и языческое время, церковь получала орудие социального господства, мощный инструмент контроля над обществом, над жизнью и сознанием его членов (Жак Ле Гофф). Число дней недели у удмуртов, как и у других народов, вначале было связано с первичным счетом по пальцам, отсюда и первоначальная пятеричная система счисления: «вордиськон» (досл. – «рождение, возникновение», понедельник), «пуксён» («становление», вторник), «вирнунал» (досл. – «кровавый день», день жертвоприношений, среда), «покчи арня» (четверг), «быдзым нунал» (досл. – «великий день», пятница). Под русским влиянием число дней недели увеличилось до семи: добавились «кёс нунал» (суббота) и «эуч арня» (воскресенье). Название четверга дословно звучит как «малая неделя», а в дальнейшем переводится как «маленькое воскресенье». Воскресенье – день, который своим названием и значением непосредственно связан с христианством, переводится как «русская неделя». Вообще же неделя семидневная, имеющая «киную» конфессиональную основу, приносит с собой и иные, русские названия дней недели.

Накладывая собственное литургическое время на время природных и сельскохозяйственных циклов, церковь получала возможность подчи-

нить себе сознание и жизнь верующих. Христианское время приобрело статус более значительный, нежели быть просто внешним признаком, или параметром исторического развития, или одним из компонентов культуры. В пространстве христианского времени менялся сам человек, менялись его отношения с миром, он становился, с точки зрения православной традиции, «эхом». Принявший крещение человек становился «тезоименен» некоему святому, становился отражением, эхом этого святого. Подобно тому, как Христос считался «новым Адамом», «Чин причащения» в Требниках XVII в. мог носить заглавие «Чин поновления». Это значило, что говевший, исповедавшийся и причастившийся Святых Тайн человек обновлялся, т. е. очищался от греховных наслоений, становился ближе к идеалу. «Поновление» есть как бы «одревление» человека [130, с. 19].

Для человека задавался определенный размеренный и неторопливый ритм жизни. Живший в сфере религиозного сознания человек мерил свои помышления и труды мерою христианской нравственности, старался избежать суеты, ценил «тихость, покойность, плавную красоту людей и событий». Всякое его деяние ложилось на чаши небесных весов. Воздаяние считалось неотвратимым, поэтому нельзя было жить «с тяжким и зверообразным рвением», нельзя было спешить, следовало «семь раз отмерить». Пастыри учили древнерусского человека жить «коснея и ожидая». «Косность» была равновелика церковному идеалу благочестия, благолепия и благочиния» [130, с. 17]. Церковь назначала время для постов и молитв, для труда и досуга, разграничивала время будничное и праздничное. Введя пост, церковь поставила в определенные рамки питание, ограничила сексуальную жизнь верующих. Церковь ритмизировала время, в ее руках находились средства его отсчета: «Колокольный звон – символ церковного контроля над временем» [72, с. 200].

Итоги: в процессе христианизации, циклическое время мифов в повседневной жизни уступило историческому времени христианства. С помощью контроля над временем церковь диктовала человеку самый ритм его жизни; оценивая же его поступки с точки зрения христианской морали, церковь контролировала и жизнь вечную. Церковный контроль над временем был одной из существен-

ных и далеко не вполне изученных форм контроля над обществом [72, с. 199]. Человек, вырванный из «природного» течения времени, начинал жизнь в другом ритме, в другой исторической реальности, возвращаясь в «свое измерение» в праздничных ритуалах.

1.3. Страшный суд как средство социального контроля

Время для человека имеет начало и конец, оно ограничивает земную жизнь человека. Человек же стремится к бессмертию, вечности. Вечность — это удел Бога, измерить ее нельзя. Тем не менее христианская церковь овладевает и этой несравненно большей ценностью. Кто достигнет вечного блаженства в соединении с Богом, кто обречен на вечные адские муки — будет решать Страшный суд. Любая религия — это, прежде всего, разрешение, как жизненное и умоглядное, проблемы смерти. Христианская религия под смертью подразумевает не совершенное уничтожение, но лишь лишение бессмертия как блаженного общения с Богом на небе. В Библии пророк Исаия изображает умерших людей как находящихся во власти какой-то чуждой силы «Мертвые не оживут» (Ис. 26: 13–19). Он выражает общее мнение людей, что от смерти избавления нет (Иов 7: 9; 10: 21; 16: 22).

«Рефаимы не встанут», то есть те, кто стал бессильной тенью, не могут восстать к жизни (Ис. 14: 9; Пс. 87: 11; Притч. 2: 18; 9: 18; Иов 26: 5). Подобный мотив, фиксирующий представление о мире мертвых как о мире теней, звучит в удмуртском рассказе «В гостях у покойницы», записанном Г.Е. Верещагиным. В нем мертвая свояченица надевает на мужика рубашку, а по возвращении в селение «пришел он домой и видит своих семьян обедающими за столом. Он разговаривает с ними <...> сел за стол, но никто его не видит. Семейные смотрят туда сюда, но не видят. Всякий перестал и есть» [50, с. 165–166]. Надевал рубаху из «того мира», которая по значению равна савану, человек как бы умирает для близких. Для живых он невидим, слышен лишь его голос. Этот рассказ свидетельствует, что представления о смерти схожи для различных культур и религий.

Назначение смерти состоит в том, чтобы подвергшиеся ей уже не имели возможности снова ожить. Сам Бог уничтожает людей, и царство

мертвых все время растет. «Ты умножил народ» – речь идет о той же силе смерти, так как никто из царства смерти не мог вернуться к жизни, и обитатели его умножаются и умножаются в числе. Но в мертвых жажда спасения погасла не совсем. В царстве мертвых – усилия опять вернуться к жизни, усилия такие же мучительные, как мука рождающей женщины. Надежда мертвых не напрасна – мертвецы могут восстать под действием чудотворной Божественной силы (Прем. 2: 23–24). Получение «воздаяния за святость», которое состоит в бессмертии, доступно каждому. Смерть не входила в первоначальные планы творческой деятельности Бога и не составляла одной из сущностей человеческой природы. Состояние смерти составляло нечто вошедшее в мир в силу постороннего воздействия, поэтому будущая судьба каждого зависела от него самого. Так как смерти Бог не сотворил, она является следствием нравственных причин (Прем. 1: 12–13), отсюда следует естественный вывод, что «справедность бессмертна». Праведные тоже умирают, но для них это лишь переход к другой жизни. Определение бессмертия вложено в саму природу человека. «Ибо Он создал все для бытия» (Прем 1: 14) – всю тварь, весь человеческий мир, весь духовный мир (Еф. 1: 10), все созданное в совокупности, всю вселенную создал Он для продолжения жизни, для бессмертия.

Приход христианства создает разрыв, которого не было в язычестве: между духовным и телесным, данным и вечным, кажущимся и подлинным. Мировая религия, с одной стороны, объясняет складывающуюся судьбу человека в ее земном существовании, с другой – призывает человека к изменению своей судьбы. Если в языческих культурах воздаяние и наказание осуществляются в цепи поколений, прежде всего ближайшим родственникам и потомкам, то такое решение перестает оправдывать себя с того момента, когда идея «личной ответственности прорывает безличные родовые связи» [16, с. 198].

Зерна от плевел, а праведников от грешников будет отделять Христос, как дарователь закона, и именно Ему надлежит напоминать о нем. Таким напоминанием встречает Он грешную душу по смерти, с грозным указанием на закон встречает Он весь человеческий род на Страшном суде [177, с. 84]. В первой главе исследования уже говорилось о сложении ситуации, в которой образ Христа в «народном православии»

видоизменился и приобрел черты сурового «Судии». Такое «тяжкое искажение христологии, потемнение веры в Христа-Спасителя обуславливает трагическую безнадежность эсхатологии. Слабый просвет остается, конечно, и в ней – достаточный для того, чтобы поддерживать силы в изнемогающем от страданий человечестве» [177, с. 120].

Это главная тема русского православия – тема страданий. Парадокс в том, что народ отвращает взоры от страданий распятого Христа, для того чтобы искать страдания в жизни человеческой [177, с. 103]. Это непрерывно продолжающееся осознание своей вины (Прем. 5: 2–5), как состояние души в аду (Прем. 1: 14; 18: 13–20). В традиционном обществе каждый судит о своем поведении, ориентируясь не на такие чисто субъективные категории, как вина, совесть и тому подобное, а на их внешние соответствия окружающему обществу в виде последствий поступка (например стыда), что предполагает постороннюю поведенческую реакцию. В христианском мире, когда человек становится полигоном для сражения темных и светлых сил, каждый лично отвечает перед Богом.

Слово «суд» употреблялось в русской культуре в значении «судьба»: «ни хитру, ни горазду, ни птице суда божия не минути» [155, с. 46]. С приходом христианства с его идеей Страшного суда человек открывает, что не только Бог властен в его судьбе/смерти. Он сам может изменить свою судьбу, он открывает в смерти собственную индивидуальность. Человек начинает ощущать себя главным лицом ритуала. Это его «отход», это он пускается в путь (канон, читаемый над умирающим называют «отходною» [23, с. 280]), в путь, сформированный его личными действиями.

При этом индивидуальная судьба конкретного человека оказывается отражением общей судьбы человечества. Между «малой» и «большой» эсхатологией, то есть посмертным судом над каждой душой и общим судом, ожидающим воскресший человеческий род, существует тесная связь [177, с. 105]. Общее «паломничество» от грехопадения до Страшного суда все люди совершают вместе, что говорит о наличии четко маркированного исторического начала. Христианская цивилизация была запущена мощным импульсом: было не только начало, было задано и направление движения к определенной цели – к концу времен:

«Будьте долготерпеливы до пришествия Господня» (Иак. 5: 7). Он наступит: «Вот земледелец ждет драгоценного плода от земли и для него терпит долго, пока получит дождь ранний и поздний» (Иак. 5: 7). Появляется нечто новое – состояние напряженного ожидания, несвойственное дохристианским цивилизациям. Страшного суда ожидают ежегодно и ежечасно: «Претерпевший же до конца спасется» (Мк. 13: 13).

Знамена, предвещающие Страшный суд, постоянно описываются в древнерусских летописях. Например, у Кирилла Туровского конец света выглядит таким образом: «Посем, огонь неугасимый потечет от востока до запада, поядая горы и камене и древа, и море иссушая; твердь же яко бересто свертится, и вся видимая сущия вещи, развеет человек, вся от ярости огненная яко воск истают, и сгорит вся земля. И сквозь той огонь подобает всему человеческому роду пройти... В них же суть мало имущие сгрешения и неисправления, яко человеци, понеже есть Бог един без греха, да сим огнем искушени будут, очистятся и просветятся тела их яко солнце, по добродетели их: праведным дает свет, и грешным опаление и омрачение. Прешедшим же им огненную сию реку, огненная си река, по божию повелению, послуживше и отшедши к западу, учинится во озеро огненное на мучение грешным. Посем будет земля нова и ровна, якоже бе искони, и бела паче снегу, и потом повелением Божиим пременится и будет яко злато; изидеть из нея трава и цветы и много различии и неувядающе никогда же ... и возрастут древа не яко видимая си суще, но высотою, лепотою, величеством невозможно есть изглаголати усты человеческими» [23, с. 22–23].

Страшный суд – это не конец, а разрушение, за которым следует новое начало: «Ибо надлежит всему тому быть; но это не еще не конец» (Мтф. 24:6). Начало наступит, когда до основания разрушится старый мир. В этом непрерывность активного развития человека. В этом объяснение смен исторических веков многих цивилизаций: если Страшный суд – перестройка мира, то вполне возможно перестроить его самим. В этом же отголоски язычества: смерть, которая равна рождению, и «иной» мир, который существует как зеркальное отражение этого мира – кто здесь жил хорошо (т. е. богато), там будет жить худо, и наоборот. Бесклассовое общество К. Маркса и постепенное исчезновение исторических антагонизмов точно повторяют миф о Золотом веке,

который, согласно многим традиционным верованиям, знаменует начало и конец истории [192, с. 127].

Раскрывая через обновление всю свою полноту, религия несет в себе готовность отдать свое содержание. Такое движение религии – не просто смена ее форм, а процесс, в котором сакральное неуклонно подвергается десакрализации. Религиозное как бы перетекает во внерелигиозное. Элементы религии, теряя свой священный характер, становятся достоянием быта, хозяйственной жизни, культуры [41, с. 68]. Тема Страшного суда, как кульминация темы страданий, прочно вошла в русскую культуру. Рисующий в своих пьесах типические картины русского быта А.Н. Островский в пьесе «Горячее сердце» показывает купца Курослепова, который, будучи не в силах с похмелья разобрать, что творится вокруг, первое, на что думает, – на Страшный суд: «И с чего это небо валилось? Так вот и валится, так вот и валится... Вот как оно страшно, когда не знаешь что на свете... Жутко как-то. И сон это я видел али что? Дров будто много наготовлено и мурины. Для чего, говорю, дрова? Говорят: грешников поджаривать. Неужто ж это я в аде?.. И какой это на меня страх сегодня!.. И что, ежели, вдруг теперь светопреставление! Ничего мудреного нет! Оченно это все может случиться, потому... вот смолой откуда-то запахло и пел кто-то диким голосом и звук струнный или трубный, что ли... Дожили!.. Да еще мало по грехам нашим! Этакое дело начинается... Представилось мне, что последний конец начинается. Да ведь и то сказать, долго ли» [129, с. 130]. Такое восприятие мало похоже на ожидание преображения в евангельском духе: «не все мы умрем, но все изменимся» (Коринф. 15: 52).

Итоги: христианская религия провозглашена не как сбывшееся явление, а как цель, как задача, как требование внутреннего преобразования человека. Преобразования Страшного суда – следствие внутреннего преобразования людей. Вечная жизнь теперь не дается «автоматически», как в язычестве, ее надо заработать, отстрадать. К. Маркс в своей революционной теории заимствует и развивает один из самых великих эсхатологических мифов, а именно: искупающую роль Иисуса Христа («избранник», «помазанник», «невинный», «посланец»; сродни – пролетариату), чьи

страдания были призваны изменить онтологический статус мира. Поэтому Страшный суд – последняя надежда угнетенных: «недаром в Евангелии он показан лишь в своем социальном аспекте – как суд над жестокосердыми» [192, с. 127]. Христианство генерирует ценности, взгляды и нормы, которые поначалу ощущаются как чужие, но затем принимаются традиционной культурой, и, утрачивая свое религиозное значение, прочно входят в повседневную жизнь.

2. ВОПЛОЩЕНИЕ

2.1. Метаморфозы рода

В XIX в. тесное взаимодействие русских и удмуртов в местах общего расселения, на фабрично-заводских предприятиях и отхожих промыслах способствовало увеличению интенсивности этнокультурного диалога. При этом христианские традиции оказывали опосредованное влияние на скорость распада удмуртского рода. В 1846 г. неизвестный автор писал в «Вятских губернских ведомостях», что «в селениях, близ Сибирского тракта, вотяки смешались с русскими, сами обрусели и составляют довольно резкую противоположность с теми, которые живут в местах, удаленных от уездных городов и больших дорог». Если по данным 1874 г. относительно «казанских вотяков» «каждая деревня представляет совокупность индивидуумов одного рода: все обитатели ее находятся в далеком или близком родстве между собой и ведут свое происхождение, по преданию, от одного родственника», семьи большей частью многочисленны и разделы «не в обычае» [169, с. 12], то это говорит о незначительном русском влиянии.

В XIX в. остатки родовых союзов еще сохранялись, но «большие семьи» стали редкостью: «Нынче у нас, коли, при отце несколько братьев жили вместе, то после него всё больше порознь расходятся» [181, с. 8]. В селе Пурга «до сдачи Ижевского оружейного завода в аренду имелись избы, где по 20 «мужиков» [мужчин] жили под властью одного

большака. На время описания [1882 г.] – 139 дворов, из них только у 5 изб один большак, остальные живут отдельно» [181, с. 8]. Тем не менее родовое начало у удмуртов, по сравнению с русскими, читалось более ясно. Удмуртская община называлась «бускель», так раньше назывались даже не соседи, а живущая рядом кровная родня (в деревнях, со смешанным населением, был принят русский термин – мир») [99, с. 31]. В отличие от русских, начало пахоты и ее окончание назначались сходкой (кенеш) всей общины. Начало и конец работы отмечались языческими обрядами. В силу обычаев, никто (кроме русских новоселов) не начинал полевых работ в одиночку, никто не смел работать в то время, когда остальные молились на жертвоприношении. За несоблюдение требуемого обычая и языческой верой ослушник подвергался денежному или водочному штрафу в пользу мира [99, с. 40–41]. Сохранение общих обрядов и молений, когда «старший в доме управляет домом и совершает молитвы» [211], являлось показателем существования рода.

Так заинтересованность рода в своем продолжении перевесила в удмуртской культуре отрицательное отношение христианства к добрачной половой свободе, под его влиянием изменился лишь традиционный брачный возраст. До 1830 г. нижняя граница брачного возраста определялась церковными предписаниями для девушек – 13 лет, для юношей – 15 лет. Источником таких установлений были сложившиеся представления крестьян о совершеннолети и практика брачных союзов. Впоследствии церковно-государственное право увеличивает нижний возраст для вступления в брак до 16 и 18 лет соответственно.

Вступивший в противоречие с церковным законом обычай заключения ранних браков уступил ему, постепенно утратив прежнюю силу. По удмуртской традиции браки заключали между малолетними сыновьями и женщинами в возрасте. Причина подобного явления в том, что дочь, как работницу и помощницу, семья старалась отдать замуж попозже (тем более что удмуртская девушка до замужества пользовалась половой свободой). В XVIII в. в семейных списках новокрещеных встречаются такие союзы, муж – 8–12 лет, жена – 20–30 лет [3]. В течение XIX в. неравные по возрасту браки сохраняются. Сарапульское Духовное Правление 22 июня 1835 г. доносило епископу Иоанни-

кию, что в Нечкинском приходе «некоторые новокрещенные побрали жен за своих малолетних сыновей» [5]. Христианская церковь смотрела на это не слишком строго. Подтверждением служит указ Святого Синода от 11 ноября 1835 г., разрешавший «брак пятнадцатилетнего с тридцатилетней вотянкой» [6]. Церковь не отказывалась заключать подобные браки, дабы не отягчить прихожан, которые все равно будут жить вместе, но подобным бракам противилась, так как они создавали почву для снохачества.

Само снохачество в русском и удмуртском семейных институтах имело различное значение. У удмуртов снохачество большей частью оправдывалось слишком юным возрастом мужа, снохачество в русской традиционной крестьянской культуре – это заручение женщины покровительством старшего в семье. «Снохачество – явление обыденное в быту и происхождением своим обязано... семейному строю... в котором царит бесконтрольная авторитетная воля батеньки» [229]; «14 мая прошлого года [1882 г.] Евдокия Хеврич заявила полиции, что со дня выхода ее замуж, в течение двух лет, тесть постоянно обременял ее тяжелыми работами и наносил ей побои, вследствие чего она пыталась уйти к матери, но тесть запер в сундук все ее вещи и не допускал ее к пользованию таковыми. Когда же она хотела взять из сундука белье, то тесть нанес ей сильные побои хворостиной, а потом связал руки и привязал ее к столбу, у которого она простояла весь день. На суде обвиняемый виновным себя не признал, заявляя, что *он только учил невестку повиноваться старшим*. Факт преступления на судебном следствии вполне подтвердился, тем не менее присяжные заседатели, в которых были сами крестьяне, кроме одного чиновника, вынесли оправдательный приговор» [205].

Опасаясь снохачества как отношений, противоречащих христианской морали, христианство само их провоцировало безоговорочной властью большака: свекор, как и муж, имел «право жизни и смерти» над невесткой [211, 213, 194]. Среди русского населения края (как на всех территориях, входящих в сферу влияния православия) утверждение «всякому мужу глава Христос; жене глава – муж; а Христу глава – Бог» (1 Кор. 11: 3) предоставляло мужу безоговорочную власть над женой: «жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью» (1 Тим. 2: 11). Отражением

данной позиции в сфере повседневности стала система наказаний, предусматривающая ответственность родителей за проступки детей, а мужа – за проступки жены [175, с. 15]. То есть за женами и детьми не признавалось способности на самостоятельные поступки, вследствие чего за них отвечали их дееспособные члены семьи.

Как собственность мужа, жена могла быть уступлена во временное пользование, или, помимо ее воли, продана навсегда: «Пьяный муж при целом семействе жестоко избил свою жену уздою за то, что она не пошла по его приказанию ночевать с его приятелем,... между тем как этот приятель предлагал ей за то 3 рубля, и такой поступок нашел еще одобрение у старших членов семейства: мужа де во всем следует слушаться, а деньги в доме пригодятся» [197, с. 26]. В большинстве своем такие сделки заключались в пьяном виде, но если муж, протрезвев, отказывался от нее, в глазах односельчан она все равно считалась законной. Вступить за женщину мог только свекор. Правда, при изучении документальных материалов встретился лишь один случай, когда «старик отец прогнал нахалов, затем дал своему сыну строгое внушение и заставил просить прощения у жены», – случай поистине уникальный. Причем сама сделка обществом была также сочтена законной, и «на третий день, по его [купившего] настоянию и по требованию свидетелей, продавец должен был выкупить свою жену» [204].

Архаичность удмуртской культуры, следы почитания женщины – продолжательницы рода предоставляли ей преимущества, в отличие от «вторичности» женщины в христианской традиции: «Ибо не муж от жены, но жена от мужа» (1 Кор. 11: 8). Поступки женщины ценились соответственно ее ценности в обществе. Согласно протоколу уездного суда №5831/2156, в 1854 г. женщина-удмуртка Сизнерской волости была признана Малмыжским уездным судом виновной в убийстве свекра «с целью обороны от покушения на ее изнасилование» [171, с. 506]. Ей присудили 20 ударов розгами – приговор невероятный по своему снисхождению. Документально зафиксированных сведений о жестоком обращении с женщинами среди удмуртов я не нашла. Возможно, кроме традиционного желания улаживать дела миром и высоко ценимых добрых отношений в семье, свою роль сыграло то, что муж, по обычаю, был младше своей жены.

Второй брак во взаимодействующих культурах оценивался равно негативно, правда, в силу разных причин. Неодобрительный взгляд русских крестьян выработался под влиянием христианских понятий о единобрании. Повторный брак оправдывался в том случае, когда он вызывался необходимостью женского ухода за детьми или настоятельными потребностями хозяйства. Хотя интересы продолжения рода могли и противостоять христианским нормам: В «Пермских губернских ведомостях» описывался церковный суд над крестьянином-двоеженцем, которому общество дало «ручательную подписку»: «Мы вполне знаем и видно по медицинскому свидетельству, выданному первой жене его Лукии, что таковая по случаю болезни к сожитию с мужем неспособна, и даже она, по сочувствию к мужу, выдала ему от имени своего подписку на свободное прожительство, потому он на второй жене Александре Артемовой, с разрешения духовно-священнослужителей, женился, а потому... просим... отменить арест, за что мы ручаемся и отвечаем круговую нашу порукою» [231].

Если овдовел кузё, он спешил жениться повторно, но не из-за необходимости замены рабочей единицы. В пространстве архаической культуры одинокий человек воспринимался как противоестественное событие, как отклонение от «нормы». Возникали сомнения в его «нормальности» вообще: «вдовцом живет лишь плохой» [181, с. 7]. Вина человека заключалась в противостоянии традиции, по которой, если человек «нормален», то есть не ребенок и не старик, он не должен быть один. При несоблюдении традиции возникали подозрения о наличии тайных пороков. Хотя, как и у русских, у удмуртов семейным идеалом было проживание с одной женой. Во многих удмуртских сказках герои гибнут из-за пегих коней и вторых жен. В сказании о богатыре Янтамыре герой, погибая из-за второй жены, в отчаянии восклицает: «Пегая лошадь только тогда лошадь, когда нет лошади; женщина (имеется в виду вторая жена) только тогда жена, когда нет жены» («валтэмлес вал кошо вал, кышнотэмлис кышно кышно мурт») [58, с. 147].

После введения христианства сами формы брака еще долгое время оставались чисто языческими. Из Правил митрополита Иоанна (XI в.) видно, что в его время брак простых людей не сопровождался венчанием, и даже в народе существовало мнение, что венчаться должны

только бояре и князья [145, с. 94, 101]. Заключение браков без церковного благословения продолжалось и после, вызывая неудовольствие и строгие меры со стороны церковной власти. В 1410 г. митрополит Фотий писал к новгородцам о наложении трехлетней епитимьи на живущих с женами без церковного благословения: «Учите их и приводите к православию, чтобы они с благословением соединялись с женами, а если не захотят жить с благословением, то вы разлучайте их; если же не послушают вас, и вы попы не принимайте их приношений и не давайте им ни даров, ни Богородицына хлеба; а которые вас послушают, тем давайте причастие. Да давали бы вам поруку по себе в том, что вперед будут жить целомудренно и вас слушать» [1, с. 369]. О существовании многочисленных браков без венчания упоминает и митрополит Иона в послании к вятчанам (1456 г.): «многие де христиане с женами незаконно в невенчании живут» [2, с. 498]. Вследствие увещаний, строгих преследований, непризнания законными браков, заключенных без церковного благословения, обычай венчаться постепенно распространялся повсеместно. Даже в тех районах, где по отдаленности церквей браки заключались без церковных обрядов, венчание впоследствии все-таки происходило [196, с. 118].

Брачные обряды в контексте феномена «христианского/языческого» можно разделить на церковное венчание и собственно свадьбу. Заключение брака при посредстве одного из этих обрядов с неисполнением другого объясняется историей борьбы, которая происходила между учением церкви и обычаем, выработанным в течение многих столетий. И венчание, и свадьба имели в глазах народа юридическое значение, но более важную роль играл древнейший из этих обрядов — свадьба. У удмуртов замужество с венчанием, но без свадьбы не считалось общественно признанным, в то время как свадебный пир без венчания позволял считать брак заключенным. После свадьбы, бывало, и до 5 лет жили без церковного благословения. Иногда возраст брачующихся считался с официальной точки зрения непозволительным и тогда «года выжидали», иногда не было денег заплатить священнику. Вследствие непризнания законом действительности христианских браков без венчания обряд потерял в глазах венчающихся религиозное значение и рассматривался как гражданский обряд, необходимый для

заклучения брака. Увеличение количества «малых» семей не изменило представления о браке как о виде гражданской сделки, лишь освящаемой благословением церкви.

Замкнутая в домашнем кругу удмуртская женщина была строгой хранительницей языческого культа, противостоящей влиянию христианства. Это отмечалось всеми наблюдателями того времени: «Женский пол, – писал миссионер Стефанов в 1851 г. о Глазовском уезде, – обращается сам и увлекает мужчин назад» [172, с. 560–561]. Ему вторит в рапорте епископу Неофиту миссионер с. Мултан: «Вотьяки Мултанского прихода хотя и исполняют христианские обязанности, но, блязнясь предрассудками и упорством женского пола, увлекаются и в язычество» [172, с. 184]. Сложившаяся ситуация поддерживалась не только женским противостоянием новой религии, но и формальным отношением к делу самой церкви. «Некоторые из них, особенно из женского пола, и перекреститься не умеют; на исповедь ходят только лица мужского пола и то не все и больше из боязни штрафа, налагаемого за небытие у исповеди», – сообщал в 1835 г. протоиерей-ревизор, миссионер Малмыжского и Сарапульского округа [172, с. 163]. Ни в рассматриваемый период времени, ни ранее каких-либо особых мер по обращению женской половины населения не предпринималось. Так реализовывалось христианское воззрение, по которому женщина безоговорочно повинуетя своему мужу. К миссионерам и приходским священникам на беседы по вопросам веры являлись только мужчины, а подчинение им женщин в вопросах веры подразумевалось.

Девочки не обучались в школах, так как «крестьянская девушка здешнего края, не желая почему-либо вступить в брак, начинает дни девственной жизни с того, что обучается у другой девицы грамоте. Это последнее условие так необходимо, по мнению крестьян, для девственной жизни с религиозным характером, что между ними есть странное убеждение, будто девице, случайно даже выучившейся грамоте, неприлично идти замуж, что это для нее грех» [232, с. 130]. Невыделение женщин из общей массы населения, непроведение с ними религиозной работы было, без сомнения, большим тормозом к внедрению христианства в массы удмуртского населения: дети с ранних лет воспитывались в том же уважении к языческим традициям, которым традиционно отличались их матери [172, с. 560–561].

На территории Вятского края двигателем, меняющим соотношение религий в пользу христианства, становятся смешанные браки: «Поселившись вблизи вотяков, русские, естественно, вступали в различные отношения с ними, практически знакомили их с русскими обычаями; вотяки первоначально уклонялись по возможности от близкого общения с русскими, потом начинают перенимать понемногу то, что они видели у русских, кое-где вступали в брак с русскими девицами, что способствовало еще более тесному дальнейшему сближению» [171, с. 211]. Муж скорее принимал веру жены, нежели наоборот. Жена, не разделяющая язычества мужа, воспитывала детей в духе и букве христианской веры. Например, в 1835 г. в Дебесском приходе некая русская девица, вышедшая замуж за удмурта, обратила в христианство не только мужа, но все его семейство [209]. Безусловно, свою роль играла и престижность брака с русской девушкой.

Смешанных браков с течением времени становилось все больше. По свидетельству миссионера Стефанова от 1830 г., касающегося Садинского прихода: «В деревнях Сибирской, Лумпинской, в починке Новиковском, Сибирском, у верховья реки Юдчи у всех вотяков жены были взяты из русских, в деревне Садинской почти наполовину, в деревне Багумовской – у многих, в деревне Тарасовской – только 1 брак. Смешанные браки наблюдались в приходах Дебесском, Чутырском, Воткинском, все 3 прихода Сарапульского уезда, Еловском. Еловские вотяки брали себе в невесты даже из соседних русских приходов (Николаевского, Низевского, Польшинского, Садинского)» [172, с. 481]. Священник А. Попов свидетельствует, что «в починках Королевском, Шабоковском, Асемовском вотский элемент и вовсе поглотился элементом русским, глубоко потонув в нем от бракосочетания с русскими женами, одежду носят русскую и говорят все по-русски, отличаются от русских лишь произношением буквы «х» (как «ю»))» [221]. Но к концу XIX в. христианское влияние ощущалось не только в факте смешанных браков. Конфессиональное различие начало ощущаться и между соплеменниками. Так, «одна вотячка в Даниловском приходе в 1830 г. приняла христианство, имея в виду выйти замуж за крещеного вотяка» [171, с. 76].

Итоги: «Сфера поведения – очень важная часть национальной культуры, и трудность ее изучения связана с тем, что здесь стал-

живаются устойчивые черты, которые могут не меняться столетиями, и формы, изменяющиеся с чрезвычайной скоростью» [112, с. 13–14] Можно сказать, что изменения в бытовой сфере традиционной удмуртской культуры проходили медленнее тех же процессов в культуре русской. На протяжении XIX в. местные жители «обычаев, перешедших от предков, придерживались упорно» [49, с. 23], это – проявление не только архаичности культуры, но и ментальности удмуртского народа.

2.2. Смена времени «на практике»

В традиционной культуре господствует идея круга, «коловоращения жизни». Год, как основополагающая единица времени, слагался из раз и навсегда данных, повторяющихся элементов [130, с. 68]. Единичный факт не имел самостоятельной ценности – подлинную реальность могли получить лишь акты, освященные традицией, регулярно повторяющиеся. Таким образом, архаическое общество отрицало индивидуальность и новаторское поведение. Нормой было вести себя как все, как поступали люди испокон веков. Жизнь человека в традиционном обществе представляла собой постоянное повторение поступков, ранее совершенных другими. Прошлое возобновлялось, персонифицировалось в человеке, повторявшем характер и поступки предка, который как бы вновь рождался в одном из своих потомков. В пределах рода передавались имена, а вместе с ними и внутренние качества их носителей. Культ предков был связан с языческим отношением ко времени, которое осознавалось в форме смены поколений. Понятие поколения воспроизводило ощущение живой преемственности человеческого рода, куда человек включался как связующее звено, соединяющее настоящее с прошлым, и через которого нити тянулись в будущее. Счет на поколения отражал локальное восприятие и исчисление времени [71, с. 109].

Время, присущее традиционным культурам, – время природное, не событийное, не нуждающееся в точном измерении и не поддающееся ему. Человек поклонялся силам природы, подчинялся природному ритму, и подобная зависимость человека от смены годовичных периодов выработала специфическую структуру его сознания. На взгляд людей

архаического общества в природе не было развития, а лишь регулярное повторение ритмичного кругового движения. Все движется, все течет, но не вперед, а по кругу, а следовательно, всегда по одному и тому же пути, вечно по одному и тому же шаблону, как, например, движение солнца: «Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит» (в более точном переводе с еврейского «задыхаясь, спешит к месту своему») (Екк. 1: 5). Библейское выражение указывает на утомление от вечно однообразного движения [168, с.236]. Такое вечное возвращение «на круги своя», не изменение, а повторение стало определяющим моментом сознания и поведения человека. То, что год в язычестве складывался из заданных раз и навсегда, повторяющихся элементов, иллюстрируется календарно-обрядовым фольклором.

В отличие от него церковный год не воспринимался отпечатком года предыдущего. Православное понятие «обновления» подразумевало движение одновременно вперед и вспять, попытку приблизиться к идеалу, находящемуся в глубоком прошлом, в вечности. Принцип отражения прошлого в будущем, как в язычестве, так и в христианстве, предоставлял конфессиям возможность взаимодействия. Языческий год славян, определявшийся самой природой, делился на две половины: зимнюю и летнюю, и начинался с первого весеннего месяца – марта. Это отразилось и на конфессиональном уровне. Именно к марту относили народные поверья и апокрифы сотворение мира и первого человека «Март месяц – начало всем месяцам, иже и первый наречется в месяцах, ему же свидетельствует Моисей законодатель, глаголя: месяц же вам первый в бытия – вся тварь Богом сотворена бысть от небытия в бытие, марта же месяца в 21 день и первозданный человек, родоначальник Адам, рукою божию создан бысть» [79, с. 130]. После принятия христианства церковь, руководствуясь византийским календарем, приняла годичный круг – сентябрьский. Но в житейских делах приблизительно до конца XV в. продолжался мартовский счет.

В традиционной удмуртской культуре год также делился на две половины: с марта и с сентября. Половины были тесно связаны между собой и являлись как бы отражением друг друга: какая погода была в марте, такая же будет и в сентябре. Время со второй половины июня по вторую половину июля называется инвожо дыр. В «осенней» поло-

вине года этому соответствует время со второй половины декабря по вторую половину января – вожо дыр. Таким образом, январь соответствует июлю, февраль – августу, март – сентябрю, апрель – октябрю, май – ноябрю, июнь – декабрю. Если в декабре снѣг, то в июне будет дождь, если стужа, то будет жара.

Начало месяцев в удмуртском времяисчислении совпадает примерно с 15–20 числом русского календаря [50, с. 74]. Названия месяцев определялись самой природой: куака толзѣ (вороний месяц) – март, когда вороны ищут на дорогах лужицы, чтобы напиться; ош толзѣ (бычий месяц) – апрель, когда из лужи уже и бык может напиться; тулыс или куар толзѣ – весна или листовой месяц; инвожо толзѣ – месяц божества Инвожо; сизыыл пал – осенняя пора; сизыыл – осень; куар усѣн – опадание листьев; коньы вуон – приход белки (смена белкой меха); шур кышмон – замерзание рек; тол сур – зимнее пиво (зимние пирушки, аналогичные русским святкам); тол шор – середина зимы (соответствовало русской Аксинье-полужимнице); тулыс пал – весенняя пора.

Сутки (уй-нунал) делились на «нунал» – день и «уй» – ночь, а также на подчинявшиеся этому главному делению «чук» – утро и «жыт» – вечер [52, с. 222]. Сутки делились на 11 частей. В качестве точек отсчета использовалось как природное время, так и бытовое счисление, что также было характерно для традиционных культур: чукна (утро) – чукна сиськон дыр (время утренней еды, завтрака); нуназе шор (середина обеда, полдень); жыт (вечер) – жыт пал сиськон (еда под вечер, ужин); акшан дыр (время божественного Акшана, т. е. сумерки); уй (ночь) – колон дыр (время сна); уйшор (полночь); югытан (рассвет) – султон дыр (время пробуждения).

Ночью время определялось по пению петухов и по звездам. Самыми приметными из звезд были: Кузь быжо кизили – созвездие с длинным хвостом (Большая Медведица) или Ыыр-йыл кизили – созвездие над головой, потому что говорят, что это созвездие в полночь находится над самой головой; жок кук кизили – ножки стола (пояс Ориона); зоринча кизили – по этой звезде определяют приближение утра (Сириус); исьникут кизили – изношенный лапоть (Северный Венец); шерпуж кизили – редкое решето (Плеяды) [49, с. 196–197].

Личное время жизни человека также определялось в соответствии со сложившимися народными представлениями:

1–5 лет – время зеленого детства (вож пинал дыр)

5–12 лет – детское время (пинал дыр)

13–24 лет – юное время, молодость (егит дыр)

25 лет – время стать зрелым, совершеннолетие (быде вуэм дыр)

25–44 лет – мужицкий век (воргорон дыр), бабий век (нылыкышно дыр)

45–60 лет – время изношенности, старость (сарыкмон дыр)

60–65 лет и далее – время возвращения детства (кыт бертон дыр).

С XIX в. время стабильных, неподвижных «структур» ушло в прошлое, и летосчисление стало вестись по-русски. Изменились маркеры времени – праздники. В основе праздника лежала определенная и конкретная концепция природного (космического), биологического и исторического времени. Праздники в «несобытийное» время традиционной культуры отмечали переломные, кризисные моменты в жизни общества. Моменты смерти и возрождения, смены и обновления всегда были ведущими в праздничном мироощущении. Эти моменты – в конкретных формах определенных праздников – создавали специфическую праздничность [27, с. 14]. Любой праздник был важной первичной формой человеческой культуры и имел глубокое смысловое, мирозерцательное содержание. Ни цели усовершенствования общественного труда, ни передышка в труде сами по себе не могут стать праздничными. Праздник поднимал человека над обыденностью, соединял его с вечностью, стирал во вновь созданном временном пространстве все социальные границы.

Церковные праздники по всей христианской ойкумене приурочивались к языческим календарно-обрядовым праздникам. Освященное церковью сближение аграрного времени со временем литургическим ставило первое под контроль второго. Официальные церковные праздники были праздниками государственными, они освящали существующий строй и закрепляли его. Официальный христианский праздник утверждал стабильность, неизменность и вечность всего существующего миропорядка: существующей иерархии, существующих религиозных политических и моральных ценностей, норм, запретов. Связь со временем стала формальной, те смены и кризисы, которые отмечали язы-

ческие праздники, стали для христианских праздников только временными точками [27, с. 15].

В отличие от праздника христианского, освещающего социальное неравенство, праздник традиционный нес временное освобождение от существующего строя, делая всех равными: «Человек возвращался к себе самому и ощущал себя человеком среди людей» [27, с. 15]. Недаром праздничные обряды тысячелетиями вырабатывали особый язык форм и символов, который выражал единое мироощущение народа. Народный праздник это «...подлинный праздник времени, праздник становления, смен и обновлений. Он был враждебен всякому увековечению, завершению и концу. Он смотрел в незавершенное будущее» [27, с. 15]. Подлинная праздничность была неистребима, и «вотьяки новокрестьяне, не довольствуясь одними молитвами Св. Церкви, по отправлении святых икон присоединяли еще свои молитвы по-прежнему обыкновенно» [171, с. 200].

В отчете епископа Неофита «по обозрению в 1838 г. Вятской епархии и приходов вотякских в Глазовском, Малмыжском и Сарапульском уездах», представленном в Св. Синод от 20.10.1838. за №5277 отмечалось: «В разных приходах, обращая внимание на нравы и обычаи новокрещенных вотяков, секретно узнал, что многие из них не оставляют прежних языческих привычек: некоторые вместо воскресного дня празднуют пятницу, а многие и воскресный день празднуют по христианскому закону, и пятницу по-прежнему их языческому обычаю.<...> При сем и прежние свои языческие мольбища не разрушают и скрытно в них совершают по временам языческие жертвоприношения по прежнему вышеупомянутому обычаю. Определенного времени для сих жертвоприношений насчитывают семь, а именно:

1) в Новый год или крещение, называемые ими толсур, что означает праздник зимы;

2) в неделю сыропустную, называемую ими взй арня, значит масляная неделя;

3) в день Святой Пасхи, называемый ими быдзим нунал, значит Великий День;

4) в праздник Св. Пятидесятницы, называемый ими быдзим сур, значит праздник лета, или великий праздник;

5) в день Петра и Павла, называемый ими квар сур, значит праздник цветов;

6) в день пророка Илии, называемый ими виль сур, значит новый праздник;

7) в день Косьмы и Дамиана, называемый ими сиъыл сур, значит праздник осени» [172, с. 136].

Другим фактом, отмечающим изменение человеком своих временных координат, можно считать смену языческого имени на христианское, что символизировало начало новой жизни после крещения. Установившееся двоеверие поначалу привело к двойному имени: «В XVI и XVII вв. еще держался обычай у русских, кроме христианского имени, давать и различные прозвища, которые употреблялись даже и в деловых бумагах, и нередко переходили в фамилию потомков: например, Первый, Смирный, Красный, Третьяк, Шестак, Дружина, Неупокой, Козел и т. п. <...> так что только во время похорон знакомые узнавали ... настоящее имя покойного, а не как привыкли его звать» [140, с. 460].

Среди удмуртского населения памятью о язычестве было так называемое «банное имя», «имя, даваемое бабкой при рождении ребенка, вотяками, считавшимися христианами» [35, с. 40]. Поскольку многие обратились в христианство не в силу убеждения, а по расчету, обращение в христианство и означало лишь перемену имени. Христианское имя употреблялось только в официальных случаях, в обращении же между собою продолжали пользоваться прежними языческими именами [9, с. 57]. Миссионер Шубин свидетельствовал, что «имя, нареченное бабкой, остается при вотяке на всю жизнь, а нареченное священником употребляется при обращении с русскими, при написании ревизии и духовных росписей» [172, с. 503–504]. Можно было просто не найти человека, не зная его «домашнего» имени. «В настоящее время [1880 г.] малмыжские вотяки бросили этот обычай, потому что на волостных сходах и судах происходили недоразумения вроде следующего. В одно волостное правление потребовали ... человека по имени Иван Михайлов; но в означенной деревне такого человека не нашлось, то есть ни одножителю его, ни он сам не знали, что его так зовут, а звали Питашем» [58, с. 168].

Крещенные удмурты до XX в. давали младенцам через бабушек свои имена. Имена делились на старинные, употребляемые раньше; соот-

носимые со временем рождения младенца; соотносимые с местностью. «У вотяков Казанских и доныне продолжают бабушки давать имена новорожденным. Вот несколько таких имен: Гэрэй (от «гэры» – соха; рожденный во время пашни), Уракай (от тат. «урак» – серп; рожденный во время жатвы), Туктар (от тат. «остановиться»; ребенок, родившийся после нескольких умерших детей и названный так для того, чтобы не умер) [58, с. 168]. Хотя в течение XIX в. христианские имена приживались: «В прежнее время по отдаленности вотских жилищ от сел и нехотению их расставаться с прошлыми обычаями многие вотские дети легко могли долго оставаться без крещения и умирать не сподобясь этого таинства, даже и по приятии родителями их христианской веры. Ныне же всякий вотяк, благодаря внушениям церковнослужителей, знает, что нехорошо, если младенец умрет без крещения, и потому старается окрестить своего младенца в следующее же после рождения его воскресенье. <...> При крещении просят священника наречь имя их новорожденному более легкое для произношения и не такое, какое носят уже старшие дети в семье их» [58, с. 169].

Итоги: христианство стремилось не просто заменить собою языческую религию, оно претендовало на большее – на контроль над всею жизнью человека. Время стало инструментом для осуществления этого намерения. Крещение дает человеку новую жизнь, для которой нужен и новый отсчет времени. Объединяя время христианских праздников и богослужений со временем праздников языческих, церковь подчиняла контролю естественно выработанный жизненный ритм. При этом присущий христианству линейный аспект времени (из прошлого в будущее, от сотворения мира до конца света) в обыденном сознании отступает на второй план. На первый план выходит новая структура летосчисления. Характерна фраза, иллюстрирующая синкретизм христианского и языческого, из рассказа Моисея Дмитриева, проходившего свидетелем по Мултанскому делу: «На моем позиме находился мирской шалаш для молений. Там молятся два раза в год. В Крещение и в Пасху» [74, с. 130].

2.3. «Личный» Страшный суд

Среди русских частиц есть одна, очень точно отражающая ряд особенностей русской культуры и русского национального характера. Речь идет о частице «авось». Русская частица «авось» подводит краткий итог теме, пронизывающей насквозь русский язык и русскую культуру, – теме судьбы, неконтролируемости событий, существованию в непознаваемом и не контролируемом рациональным сознанием мире. Если у нас все хорошо, то это лишь потому, что мы овладели какими-то знаниями или умениями и подчинили себе окружающий нас мир [45, с. 77–79]. Магия, помогавшая осваивать мир, соединила для людей языческую и христианскую религию в единое целое.

Понятие судьбы равнялось понятию суда/смерти: «Суд от Бога ему пришел», – говорится в послании Мономаха Олегу Святославичу. Судьба олицетворяла силы природы. Благотворные или разрушительные, но всегда неотвратимые. Понятие счастливой судьбы и несчастной также устанавливалось нечеловеческими силами, как устанавливалась смена дня и ночи, лета и зимы, жизни и смерти.

«Погаснет ли зажженная свеча?
Поющий молодец разве дурак?
Если от Бога не предназначено умереть,
От нужды человек разве умрет?» –

пели удмурты [59, с.13]. Смерть – один из коренных параметров коллективного сознания. Живущие страшатся смерти. У всех народов существует множество примет и совершается множество обрядов, говорящих об этом страхе, присутствующем всему, что связано с концом человеческой жизни. Забота об умерших сочеталась со страхом перед предками, боязнью испортить отношения с ними. В представлениях удмуртов загробный мир являлся зеркальным отражением реального мира. Народная традиция не рекомендовала сильно убиваться и горевать об умершем, иначе он будет приходить к живым, но это будет не умерший родственник, а его отражение-оборотень из загробного мира. Поэтому погребальные обряды были направлены на нейтрализацию вредоносной силы, исходившей от покойни-

ка, на защиту от всего загробного мира. Таким образом, забота о благополучии, которое обеспечивали предки, сочеталась с желанием дистанцироваться, очиститься от контактов с ними.

По традиционным представлениям, смерть как реальное существо общалась со своим приходом. Приход смерти в мир живых обставлялся предзнаменованиями и приметами. Например, как только была запряжена лошадь, чтобы отвезти покойного на кладбище, надо было отъехать очень быстро, чтобы лошадь не успела опорожниться, – иначе в доме будет новый покойник. Если изготовленный гроб оказывался длиннее покойника, то верили, что из этого дома кто-то еще умрет. То же могло случиться, если покойник, умирая, не закрыл глаза. Глаза покойнику закрывали обычно сразу, но если должен умереть еще кто-то, закрыть их не удавалось [60 с. 148, 150]. Местные русские верили, что «если оживет покойник и уйдет из церкви, то это обстоятельство должно вызвать смерть 12 священников, причем один умрет из этой же церкви. Но если убить ожившего, то попы освобождаются от грозящей кары. Отсюда, естественно, поверье и вывод, будто «попы убивают оживших покойников» [142, с. 180].

В языческом понимании смерть была настолько реальна, что могла даже персонифицироваться. При опаживании крестьянами селения для ограждения от повальной болезни всякий попавшийся на дороге считался смертью, против которой и совершается обряд. Его жестоко избивали, поэтому, завидя шествие, всякий старался как можно быстрее скрыться. В этом обряде воплощались представления о смерти как о реальном существе. Как с реальным существом со смертью можно было заключить сделку: повальная болезнь, по народному убеждению, прекращалась, если зарыть живого человека в могилу. «В 40-х годах XIX в. в одном селении для прекращения холеры столкнули в приготовленную могилу старуху и живую засыпали землей. <...> При опаживании бывали такие случаи: бросали жребий, и на кого он падал, того зарывали в яму вместе с петухом и черной кошкой» [197, с. 35]. Такое погребение имело значение умиловляющей жертвы. Существует еще более позднее по времени свидетельство, что в эпидемию холеры 1861 г. крестьянин для спасения себя и своего семейства от болезни принес в жертву родственницу, девочку: закопал ее живьем в землю [170, с. 311]. Смерть можно было обмануть: «Лишь только ро-

дится младенец, место, где он лежал в чреве матери, немедленно относят на ... задний двор ближайшего соседа. Вместе с тем делают деревянную куклу, представляющую мальчика или девочку, смотря к какому полу принадлежит новорожденное дитя. Куклу и место родильницы кладут в маленький гроб и зарывают в землю. Сделав это, не сомневаются, что новорожденный будет жить долго» [218].

Сущность похорон заключалась в обрядах, окончательно устраняющих покойника из общества живых. Русские горшок, из которого обмывали покойника, солому, которая была под ним постлана, гребень, которым ему расчесывали голову, увозят из дома и оставляют на рубеже с другим селением или кидают в реку, т. е. удаляют смерть за пределы родового владения [23, с. 34]. Погребальные обряды должны ввести усопшего в общество мертвых и воспрепятствовать ему вмешиваться в жизнь живых. Умершие могут вернуться, если живые не совершили ритуалов, необходимых для их посмертного существования. Чтобы оградить себя от подобных посещений, удмурты, внося гроб для покойного в избу, снимали дверь избы с петель и клали ее в другую сторону от крючных косяков; вынося гроб во двор, ставили его на обрубок бревна и вертели 3 раза против солнца, чтобы покойник не нашел дороги назад. С этой же целью весь сор в избе, оставшийся от приготовлений к отправлению покойного, одежда, в которой он был перед смертью, увозилась с ним же и выбрасывалась по пути на кладбище, в овраг или просто в лес [49, с. 45; 56, с. 184]. Это не означало разрыва всяких отношений между живыми и умершим. Однако на будущее эти отношения будут строго урегулированы [105, с. 199]. Комплекс представлений, связанных с погребением предков, являлся универсальным, этнические особенности сказывались лишь в деталях и в сочетаниях второстепенных признаков или в одновременности появления этих признаков, тоже в большинстве случаев общих для многих народов [147, с. 74].

Элементы родовой религии проявлялись в этнических особенностях погребальных обрядов на протяжении XIX в. Если в удмуртском селении совместно проживали представители нескольких родов, покойников, принадлежащих к разным родам, погребали раздельно. Тогда в окрестностях располагалось несколько родовых или семейных могильников. С приходом христианства на похоронах и поминках ста-

ли использовать христианские атрибуты – кресты, иконы, свечи, проводилось отпевание покойников. Появились некоторые ограничения: запрещалось оставлять пищу и напитки на могиле во время похорон и поминок, а также сопровождать умершего необходимыми для жизнедеятельности вещами и едой [190, с. 145].

Важным элементом дохристианской традиции было захоронение умершего в относительно неглубокой грунтовой яме. У некрещеных групп удмуртского населения покойных укладывали в неглубокие ямы вплоть до конца XX в. Могила удмуртов-христиан достигает глубины 1,5 – 2 м. Обычай укладывать умерших в глубокие ямы с использованием гробов свидетельствовал о замене традиционных представлений христианскими нормами [190, с. 142]. Возможно, этот факт объясняется вот чем. У пророка Исайи шеол представлялся местопребыванием душ умерших, находящимся под землею: «Ад преисподней» (Ис. 14: 9) – по евр. *scheol mittachat* – шеол, находящийся внизу. Происхождение такого представления можно объяснить тем, что тела умерших погребались в земле. «Во глубине преисподней» (Ис. 14: 15) по Исае означает собственно: «вглубь ямы». Очевидно, ад и яма (могила) для пророка Исайи были понятиями, подобными друг другу. Могила представлялась как бы дорогою в шеол: где кончалась могила, там открывался вход в шеол.

Ритуалы, связанные со смертью, были составляющей частью общей стратегии человека в отношениях с природой. Уходя из мира людей, человек воссоединялся с миром природы. Миры были тесно связаны: прикасавшийся к покойнику не должен был сеять, потому что семена, брошенные его рукой, мертвели и не всходили. Если кто-нибудь умирал во время сева, то в некоторых деревнях еще в XIX в. до похорон не решались сеять. После выноса тела зерном, как символом жизни, посыпали лавку, где лежал покойный, и всю избу. Поминальные празднества приобретали двойственный характер: с одной стороны, оставшиеся в живых горевали по покойным родичам, сожалели о вечной разлуке с ними, с другой – покойные соединялись с природой, и надо было отметить их радость при весеннем пробуждении природы.

В начале весны, когда по языческому обряду праздновалось обновление природы и чествование пробудившихся от зимнего сна предков,

христианская церковь установила празднование Лазарева воскресения (в субботу на 6-й неделе Великого поста) и Пасхи (Светлое Воскресение), официально утверждая победу жизни над смертью («Смертик, смерть поправ») [23, с. 289]. По свидетельству Стоглава, во вторник на Фоминой (Радоницу) и в четверг (день, посвященный громовику, рукоя которого возжигается пламя жизни) на 7-й неделе Великого поста 1-й день, называемый «Семиком», жгли солому и кликали мертвых (у удмуртов этот день назывался «Четверик нунал»). Такие обрядовые посещения кладбищ объяснялись представлениями о том, что вместе с обновляющейся природой мертвецы чували дух жизни и обретали утраченные силы. В апреле-мае покойники, по мнению поселян, скорбели по прежней жизни и жаждали свидания со своими родственниками; чтобы утешить их, «старухи выходят ранним утром на могилы и окликают родителей, причитывая» [23, с. 288].

У удмуртов поминовения разделялись на частные и общие. Семейные совершались в день смерти покойника, после похорон, в случае болезни кого-нибудь из семьи или падежа скота. Общие поминовения бывали весной, перед наступлением сезона полевых работ, и осенью, после уборки хлеба. Под влиянием христианской традиции поминовения стали делать в дни поминовения усопших, назначенные христианской церковью: во вторник на Фоминой неделе и в Покровскую субботу [142, с. 180]. Хотя удмурты продолжали почитать умерших предков в любых событиях, выходящих за рамки «нормальной жизни» [47, с. 47, 59–61; 48, с. 93, 104, 125–126; 37, с. 56].

Христианская модель смерти на практике должна была отвечать реальным потребностям верующих, для этого она впитывала чуждые христианству мотивы и фольклорные традиции. В Послании к коринфянам апостол Павел пишет, что преисполнившиеся божьей благодатью жили, «ожидавая явления Господа нашего Иисуса Христа, Который и утверждает вас до конца, чтобы быть вам неповинными в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 1: 4–8). Грядущий Страшный суд будет твориться не только над всем человечеством, но и над конкретным человеком, и индивид, отвечая сам за свою судьбу, становится достоин индивидуального («малого») Страшного суда. Его жизнь должна была получить завершение в окончательной оценке не когда-то з

неопределенном будущем, а сразу после смерти. Страшный суд, ожидаемый в «конце времен», вплотную приближается к сегодняшнему дню, превращаясь из суда над родом человеческим в суд над отдельным умирающим. Это было наглядное свидетельство силы воздействия народных верований на христианскую доктрину.

Итоги: языческие ритуалы, выработанные в течение тысячелетий, предоставляли возможность жизни в другом мире, поддерживая состояние «прирученной смерти» (Филипп Арьес). Языческие погребальные обряды разных народов имели свои этнические особенности, христианские же идеи рождали тенденцию к унификации погребальной обрядности и сопровождающих их поминальных действий. Под влиянием христианства погребальная обрядность удмуртов трансформируется: погребение производится в гробах, при погребении умерших ориентируют на запад, могилы становятся глубокими. Сами поминки по умершим стали соотноситься с днями поминовений согласно христианскому календарю. Языческие представления, в свою очередь воздействуя на христианство, породили идею «личного» Страшного суда. Неясность, существовавшая относительно Страшного суда у христианских теологов, дала возможность появлению двух концептов смерти – в повседневно-массовом ее восприятии и в христианской версии. Но обе модели существовали в одном и том же сознании, а потому пересекались, порождая новые синкретичные формы.

3. РЕЗУЛЬТАТ

Христианство/язычество в контексте Мултанского дела

Древние верования, сохранившиеся в пространстве христианства, трансформировались в суеверия и предрассудки:

Предрассудок, он обломок
Древней правды – храм упал,

А руин его потомок
Языка не разгадал...

(Баратынский Е.А.)

Исследователи быта удмуртского народа констатировали, что «...нельзя не отметить крайнего суеверия вотяка. Каждый шаг в его жизни обставлен какою-либо приметою» [35, с. 15]. Ситуация не говорила о невежестве и недостаточной просвещенности удмуртов, подобное было характерно также для русского населения (местного и не только). В качестве иллюстраций приведем несколько примеров. У русского населения Приуралья существовал обычай, по которому в «пасхальную ночь промышляющие рыболовством отщипывали от своей свечи небольшой кусочек воска, клали его за пазуху, а самую свечу прикрепляли у входа к дверям или косякам с приговором: «Как сюда валит теперь народ, так бы шла летом и рыба в сети». После заутрени отщипнутый кусочек воска от свечи приносился домой и хранился до времени рыбной ловли, когда его частицы прикрепляли к сетям, приговаривая: «Как Пасхой в церковь шел народ, так теперь рыба иди в сеть» [142, с. 180]. Удмурты верили, что если человеку удастся обойти вокруг коня с христианским нательным крестом, то он станет верно слушать хозяину [69, с. 148].

Христианские мотивы звучали в удмуртских заклинаниях-куриськонах: «Когда мертвого человека тень рыба увидит, тогда пусть увидит то, что для рыбной ловли я ставлю! Когда церковный крест рыба увидит, тогда пусть почует!» [52, с. 323–324]. В случае потери вещей или денег совершался следующий обряд: потерпевший брал с божницы икону Николая-угодника, клал на стол и раскладывал на иконе небольшие куски хлеба, льняное семя и волчьи жилы. Свеча с божницы прикреплялась к волчьим жилам с приговором: «Кто украл, пусть того скорчит, как скрючиваются от огня волчьи жилы». Взяв в руки льняное семя, хозяин приговаривал: «Как сохнет это семя, пусть так же сохнет и вор». После этого пострадавший съедал с женой по куску хлеба с иконы, это же проделывали приглашенные им односельчане, в числе которых должен был быть и вор [49, с. 208]. Можно было при потере денег попросить церковного сторожа поставить свечу на люстру в церкви. Трудно

сказать, почему «русский Бог» должен помочь и «жестоко наказать» обидчика, но вера в его помощь была проявлением еще одного синкретизма верований [50, с. 131].

Поверья во множестве бытовали в обеих культурах, что свидетельствовало о жизненной силе языческих корней. Но как ни суеверен русский крестьянин, он (по сравнению с инородцами) ощущает себя христианином, какое бы понятие в это слово ни вкладывалось. Русское общественное мнение обвиняло в языческих грехах именно инородцев. Устойчивость стереотипов, бытующих в русском народе, продемонстрировало знаменитое Мултанское дело: русские «самые правильные» христиане; инородцам не стать такими же христианами, как русские; инородцы всегда в душе останутся язычниками; если уж кровавые жертвоприношения существовали в славянском язычестве (документально случаи были зафиксированы и в XIX в.), описывались в Ветхом Завете (Авраам и Исаак), то у инородцев они просто обязаны были существовать в образе «более страшном» – в виде человеческих жертвоприношений.

Состав суда, люди с образованием, начитанные журналисты, просто обыватели, публикующие заметки в газетах, русские крестьяне и мастеровые – все оказались на одном уровне по косности убеждений. Одни судили, другие комментировали, третьи внимали, но влияние предубеждений ощущалось во всем: «Тут невежественны все, начиная с отупевшего в захолустье товарища прокурора, засохшего в форме судейской; присяжных местных обывателей, верящих во всякую нелепицу; подсудимых, не могущих хорошенько вымолвить слова в свою защиту; и кончая защитником, частным поверенным с образованием из уездного училища, защитником, хорошенько даже не познакомившимся с делом. Мало того, невежественна местная газета, которая, не читая даже самого судебного отчета, по одному обвинительному акту судит и рядит в таком важном вопросе, с такою развязностью, как в вопросе о какой-нибудь городской мостовой», – писал А.Н. Баранов [119, с. 15]. Осуждая людей за собственные против них предубеждения, суд официально подтверждал бытование суеверий.

В средствах массовой информации факт существования человеческих жертвоприношений не подвергался сомнению. Особое доверие вы-

зывали выступления в печати местных уроженцев, срабатывал стереотип: «раз там живет, значит знает». В Киеве на съезде естествоиспытателей и врачей в 1898 г. с докладом «О языческом культе вотяков» [33, с. 185] выступил вятский уроженец Н.Н. Блинов, его сообщение о приношении «двуногой жертвы», доказывавшееся несколькими случаями загадочных смертей, распространилось по всей России [38, с. 53].

В.Г. Короленко писал: «Самые невинные обряды благодаря преследованиям совершались в глухих местах, вызывая тем самым подозрения. Теперь [после упоминавшегося выше указа Николая I о конфессиональной веротерпимости в крае] вотяки совершают свои моления открыто, но русское население продолжает думать, что втайне совершаются ужасные дела» [38, с. 22]. «Петербургские ведомости» напечатали: «Если мы знаем божество с таинственным культом, то можем ли отрицать, что это не есть культ каннибальский, требующий человеческой жертвы, или, по крайней мере, человеческой крови? Если лошади, быки режутся открыто в жертву богам, то без сомнения таинственно режется что-нибудь более серьезное, что же это может быть, как не человеческие жертвы?». Подобные высказывания столичной газеты позволяют представить себе умонастроения провинции.

Язычество с его непонятными обрядами пугало, рождая готовность верить любым слухам. Газета «Волжский Вестник» напечатало сенсационную статью о намерении язычников Малмыжского уезда Вятской губернии принести в жертву богам своего приходского священника о. Базилевского, который чудом избежал смерти [235]. Впоследствии был найден врач земской больницы, сообщивший, «что Б. жив, не ранен, лечится у него от *delirium tremes* (белой горячки) и приносим в жертву вотяками не был», что опубликовано в статье «Мнимое человеческое жертвоприношение» в «Казанском Биржевом Листке» [213]. Но само опровержение не получило такого распространения, как сообщение о жертвоприношении.

Волна слухов нарастала, несмотря на реальные объяснения очевидцев [74, с. 80]. Русский крестьянин рассказывал: «Были мы в деревне Пандерке. Остановились мы у хорошего нашего хлебосола. А священник у нас порядочный, из себя толстый. Тут и вышел этот разговор ничтожный. Хозяин говорит: «Батюшка, ты вот какой толстый, не едзи

смотри [по вотякам], смотри тебя замолют. Им нынче попа нужно!» Шуткой! А там и пошло... [74, с. 112]. Крестьянин Дербышев говорил: «Со мною никогда не было такого случая, чтобы вотяки меня собирались «замолить». Я ходил к ним на моления, и надо мной шутили: «Когда-нибудь «замолят» тебя вотяки». Отсюда и пошел слух, но это неправда» [38, с. 19].

Сообщения о человеческих жертвоприношениях множились, вызывая ответную реакцию: «В год напечатания в «Волжском Вестнике» сообщения о жертвоприношении попа рабочие Сюгинского стекольного завода, находящегося в Можгинском приходе (Елабужского уезда), знавшие об этом сообщении из читаной в заводе газеты, отправились в соседнюю деревню к вотякам на праздник. Вотяки всех незваных гостей чем могли угостили, а подвыпившие гости, вместо благодарности, стали над ними же надругаться. Дебоширство незваных гостей было так оскорбительно, что вотяки решили выпроводить их из деревни силой. Гости оскорбились и, чтобы отомстить вотякам, отправились в Можгинское волостное правление, где заявили, что вотяки покушались принести их в жертву. К счастью для вотяков, в волостном правлении пьяным жалобщикам не поверили» [74, с. 215].

Несмотря на многочисленные опровержения, вера в древнее язычество была сродни вере в чудеса: никто их не видел, но все точно знали об их существовании. Свидетель Иоанн Ергин (священник, служивший в Мултанском приходе более четырех лет), не удосужившись познакомиться с языческими обрядами, на вопрос защитника о том, кому поклоняется местное население, отвечал: «Они так говорили: «Тому же Богу кланяемся, как и вы, а если в лесу, так потому, что деды так поклонялись. А есть еще кереметище, тут уж, я полагаю, молятся дьяволу...» [74, с. 79–81]. Заметим, что слова о поклонении Единому Богу скомпрометированы высказыванием о молении дьяволу (а где дьявол, гам и человеческие жертвоприношения). Все это очень походит на простой ответ станового пристава Е.М. Тимофеева, который на вопрос товарища прокурора «Какое впечатление вы вынесли о причине смерти?» отвечал: «Видно было, что убит вотяками» [74, с. 45]. Выступление священника, церковного историографа и этнографа П.Н. Луппова, рассмотревшего более 600 дел Вятской консистории о «состоянии но-

вокрещенных вотяков» за столетие и не нашедшего упоминаний о человеческих жертвоприношениях, осталось не услышанным [74, с. 200].

Суд шел над целым народом *по представлениям* о нем другого народа. Обвинитель Раевский в зале суда вполне официально заявлял: «...господа, приговора вашего ждут не одни эти люди – его ждут тысячи вотяков, их соплеменников, чтобы узнать – продолжать ли им этот обряд» [74, с. 193]. Вторичная отмена обвинительного приговора по Мултанскому делу в официальных сферах Петербурга произвела значительное волнение. Как вспоминал А.Ф. Кони: «При первом служебном свидании со мною министр юстиции Муравьев выразил свое недоумение по поводу слишком строгого отношения сената к допущенным судом нарушениям и сказал о том затруднительном положении, в которое он будет поставлен, если государь обратит внимание на то, что один и тот же суд по одному и тому же делу два раза постановил приговор, подлежащий отмене» [94, с. 456]. А.Ф. Кони пытался разъяснить, что дело переросло бытовым уровнем, что «судебным расследованием <...> производится суд над целой народностью или целым общественным слоем и создается прецедент, могущий иметь на будущее время значение судебного определения виновности той или иной группы населения» [94, с. 453]. Выступлениями В.Г. Короленко и А.Ф. Кони был создан общественный резонанс, о Мултанском деле узнали в Европе, что и помогло изменить ход судебного процесса.

Благодаря своим древним корням суеверия очень живучи. Газета «Совершенно конкретно» № 49 за 2000 г. публикует высказывание студенток УдГУ корреспонденту: «Пусть перестанут приносить в жертву животных – это отвратительно! Не говоря уж о человеческих жертвоприношениях. Слышали о Мултанском деле? Их, конечно, оправдали, но все равно это дело темное» [233].

Итоги: переход христианских представлений на бытовой уровень сопровождался серьезными трудностями. Во-первых, традиционные обряды, имея конфессиональную основу, хоть и утрачивают эту связь в своей бытовой ипостаси, но свою незыблемость сохраняют. Во-вторых, божества низшего порядка, «обслуживавшие» бытовую сферу в русской и удмуртской культурах, практически идентичны. Здесь трудно говорить о каком-либо влиянии,

так как низшая мифология универсальна. В-третьих, проникновение в эту зону христианства при неизменности статуса языческих божеств породило массу суеверий, просуществовавших вплоть до XXI в. Мултанское дело фактом своего существования поставило риторический вопрос: «А были ли приняты достаточные и целесообразные меры для выполнения Россией, в течение нескольких столетий владеющей Вятским краем, своей христианско-культурной просветительной миссии?». Риторический вопрос не подразумевает ответа, напрашивается лишь вывод, что долголетнее существование синкретизма верований свидетельствует об известной уступчивости христианства.

Глава III

КУЛЬМИНАЦИЯ: ДИАЛОГ КУЛЬТУР В ЭСТЕТИЧЕСКОМ ПЛАНЕ

С падением Константинополя на Русь двинулись миссионеры и художники, с помощью которых передача основ веры шла через художественные образы, через особенную символическую полифоническую структуру. Народ не читал Евангелия, больше полагаясь на услышанное и увиденное в церкви, что привело к созданию на Руси культурно-философского образования – «умозрения в красках». Символические притчи Христа послужили основой для визуального воплощения догматов христианской веры. Универсальный язык символов, использовавшийся в языческом искусстве, стал действовать и в христианском.

Ю.М. Лотман определял символы как «один из наиболее устойчивых элементов культурного континуума. Являясь важным механизмом памяти культуры, символы переносят тексты, сюжетные схемы и другие семиотические образования из одного пласта культуры в другой. Диахронно пронизывающие культуру константные наборы символов в значительной мере берут на себя функцию механизмов единства: осуществляя память культуры о себе,

они не дают ей распасться на изолированные хронологические пласты. <...> Пронизывая толщу культуры, символ реализуется в своей инвариантной сущности. <...> Символ будет выступать как посланец других культурных эпох, как напоминание о древних основах культуры. С другой стороны, символ активно коррелирует с культурным контекстом, трансформируется под его влиянием и сам его трансформирует. Его инвариантная сущность реализуется в вариантах» [113, с. 12].

Имея глубоко архаическую природу, символ восходит к дописменной эпохе, когда определенные (и, как правило, элементарные в начертательном отношении) знаки представляли собой свернутые мнемонические программы текстов и сюжетов, хранившиеся в устной памяти коллектива [113, с. 11]. Использование символов в традиционном искусстве отражало сложные отношения человека с окружающим миром. Народное искусство являлось особым способом видения мира и как эстетический феномен культуры в своем развитии определялось родовой сущностью [113, с. 15]. Нивелируя понятие национального, разрушая род, сакральное искусство должно было выразить единую для всех народов сущность христианства.

В разговоре об искусстве традиционном и искусстве христианском требуется обращение к символичности в более широком историческом и даже общеисторическом плане. При таком широком подходе речь пойдет даже не о символах, а об образах, могущих быть символичными. Подобная многозначность давно присуща языческим символам, а Библию символически толковали уже Филон Александрийский, Ориген, Афанасий Александрийский [131, с. 20, 28]. «Все или почти все события, описываемые в книгах Ветхого Завета, должны быть понимаемы не только в собственном, но также и в фигуральном смысле» [165, с. 110], — писал блаженный Августин. Символ в феномене «христианского/языческого» явился идеальной обобщающей и, главное, востребованной конструкцией.

1. ИДЕАЛ

1.1. Язычество/христианство: отражение в искусстве

Народное искусство функционировало в пространстве языческой мифологии, что придавало создаваемым образам конечный характер, а ему самому – признаки ограниченности. При космических масштабах действия, мифологическое пространство, по своей сути, невелико и замкнуто [115, с. 63]. С приходом христианства фольклор, музыка, декоративно-прикладное искусство, эстетическая окраска обрядов, существовавшие в локальном пространстве, получали не только новое направление развития, но и новый масштаб.

Изменения начались с основы художественного творчества – Слова. В язычестве Слово воспринималось мощной силой с не всегда понятным механизмом действия. Магия Слова давала человеку власть над окружающим миром. Брань в родовой религии, то есть грех словом, представлялась столь же тяжким преступлением, как убийство. Например, «вместо задушения младенца в утробе можно было проклясть его, [в этом] страшное значение матерного бранного слова, от которого содрогались небеса» [177, с. 77]. Сила слова, явленная в язычестве, вырастает с приходом христианства, достигая космического масштаба: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без него ничто не начало быть, что начало быть. В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1: 1–5). Слово является образом Божественной воли, проявляющейся во внешнем мире: «сошло с небес от царственных престолов на середину погибельной земли всемогущее слово Твое, как грозный воин» (Прем. 18: 15). Власть Божественного слова над вселенной беспредельна: «оно касалось неба и ходило по земле» (Прем. 18: 16). Бог – это Слово, воплощенное в Иисусе Христе (Откр. 19: 13).

Для верующих Слово Божье обретало образ в звуке, Библия воспринималась «на слух». Нечитаемость Библии оправдывалась не только безграмотностью народа, но и сложностью ее понимания. Библия никогда не была обиходной книгой русского человека [177, с. 20, 33]. По-

нения о евангельских догматах русский народ воспринимал из других источников. Евангелие народу заменяли отчасти жития святых. Жития святых составляли едва ли не главное содержание духовных стихов [177, с. 118–119]. Духовные стихи были разновидностью народной поэзии, которая по типу сознания тяготела к миру мифологии, но как явление искусства примыкала к литературе. Двойная природа фольклора делала его, в данном отношении, культурным посредником между язычеством и христианством [114, с. 35]. Благодаря отношению к тем и другим традициям духовные стихи получили широкое распространение. Духовный стих «бытовал» почти на всем протяжении русской земли [177, с. 13].

Став с XVI в. перевалочным пунктом в миграционном движении староверов с европейского Севера (поморы) на Урал и в Сибирь [135, с. 15], Приуралье воспринимало слово Божье через духовные стихи, этот «ущелевший обломок московской культуры в чуждой и разлагающей его цивилизации нового времени» [177, с. 13]. Сюжеты Святого писания в духовных стихах имели характерную окраску русских сказок и былин:

«Потоп страшен умножался,
Народ, видя, испужался:
 Гнев, гнев идет!
Видя воды многи люты,
Побежали в горы круты:
 Там спастись! Там спастись!
На круты горы сходились
Под древами становились:
 Как спастись? Как спастись?
Все слезами обливались
И друг со другом прощались
 В бытность там!
Все смотрели очевидно,
Как земли не стало видно –
 Все вода, все вода!
В малых холмах покрывались,
Смерти горькой предавались
 Род зверей, род зверей!

Крик великий поднимали,
Когда в воде утопали
 В злой тот час!
Кверху гласы воспуцали,
Когда дух свой испуцали,
 О злой смерти!
Птицы воздух напoлняли,
Все летали беспрестанно:
 Пользы нет!
Все их силы прекратились,
Сами в воду повалились
 В тот исток!
Кои плавали водами,
Тех покрыло всех волнами,
 Водой той!
Не всех Творец истребляет:
Неких в ковчег затворяет,
 Хранит впредь!
Человек, смотри на звери,
Как открылись смерти двери
 За грехи их!
Горько плакали, смотревши,
Руки кверху все воздевши,
 Творцу всех!
Друг со другом обнимались,
В ночь последнюю разлучались
 Муж с женой!
Отец с сыном тут прощались,
Мать со дщерью разлучались
 В горький час!
Вдруг увидели: волнами
Ковчег Ноев со зверями
 Там носим!
Больно им, досадно стало,
Грех со злобою восстал
 Пагубной!
Вода горы все покрывала,
Род людской весь истребила
 И зверей! И зверей!

Ной в ковчеге сохранялся,
Пока потоп продолжался,
Звери с ним!
Ной печалился не мало,
Когда ковчег поднимало
Водой той!
Страх великий наводило,
Когда ковчег тот носило
По водам!
В страхе смертном находились,
Когда шум с водой сразились,
Носимой!
Черным извещался
Вран к ковчегу возвращался:
Земли нет!
Голубица из ковчегу вылетала
День в гульней выжидала —
Вести нет!
День к вечеру преклонялся —
Голубь в ковчег возвращался
С радостью!
Сучесь древа знаменита
От других вред отменита
Сучесь маслиной!
На земле суша явилась
И вода под землю скрылась,
Суша бысть!
С Ноем песни воспевали,
Хвалу Богу воссылали
С радостью!
Суша на земли явилась —
Дверь ковчегу затворилась
Вышел Ной!
За ним звери выбирались,
По земли все расселялись
Птичий род!» [160, с. 552–554].

Передача страстей Христовых звучала как северная похоронная причетъ. Так причитает мать по смерти сына:

«Со страхом мы, братие, послушаем
Божия писания – Господних страстей.
Пророки пророчили за тысячу лет,
Другие сказали за триста годов:
Во пятой во тысяще в пятистах годах
Рождение, мучение Иисуса Христа;
Во святом граде Ерусалим
Плакала, ходила святая Дева,
При Ней были три мироносицы жены.
Во граде им встречу грядут два жида,
Восплакала, спросила святая Дева:
Где вы, жида, были, куды грядите?
Что возговорят Деве два жидовина:
Живем мы теперече в Ерусалиме,
А мы били-мучили Иисуса Христа,
Его же бивши-мучивши, в темницу всады,
В шестом часу, в пятницу, распяли Его;
В ноги и во длани прибивши гвоздями,
Венец наложили на главу Его.
Мучения и ран невозможно и счесть,
Иисуса копием в ребра пробили,
Земля обагрилася от крови Его.
Услышала глаголы их Святая Дева,
Она бысть без памяти больше часа –
Ударилась о землю, едва бысть жива.
Жены Ее соблюдали и были при Ней.
Возстонет, восплачет, в горести речет:
Увы, мать-сыра земля, возьми Мя к себе!
Сыне Мой, любезный, надежда Моя,
Почто не послушал Матери своей!
И ныне вижу Сына поругаема...
Какое Ты дело жидам сотворил?
О, злые ругатели, беззаконные,
За какое вы дело Иисуса биеете?
Вчера не хотела отпустить Тебе,
Волею пойде на крестную смерть.
Плачете, стоните, небо и земля!
Плачете, рыдайте, солнце и луна!

Плачете, стоните месяц со звездами!
Наставник — Учитель наш покинул всех —
Сын Мой любезный, надежда Моя,
Волею пойде на крестную смерть!
И ныне сердце Мое все терзается,
Составы и плоть рассыпаются,
Кровию устне Мои запекаются,
Почто оставляешь едину Мя здесь,
Вкупе бы вкусила с Тобою Я смерть!
Кто ныне утешит от горьких Мя слез?
И ныне Симеона пророчества —
Сбылися во истину глаголы его!
Со страха великого и со ужаса
Скпылися, бежали Апостоли вси.
Едину оставили Меня плакати.
Кто ныне, Сыне, поможет слезам?
Архангел Гавриил, помози ты Мне!
Радость бо Моя сошед во гроб.
Господь проглаголал Матери своей:
Любезная Мати, не плачь обо Мне,
В третий день воскресну — прославлю Тебя,
Радости Твоей не будет конца! —
У Божия церкви, у Царских дверей
Надвое завеса раздиралася,
Древа по дубровам приклонялися,
И камене надвое распадалися.
Рыдание слез услышал Господь:
Начали трястися небо и земля,
Солнце и луна не стали светить —
От шестого часа и до девятого;
Со страха великого и со ужаса
Жидове припадали ничком на землю.
Вне ума лежали четыре часа,
Они окаяннии не покаялися,
За то их осудил Господь во вечную тму,
Мучения мукам не будет конца.
Со страхом мы, братие, восплачемся,
О мучении-страдании Исуса Христа,

Восплачемся на всякий день и покаемся,
Господь Бог услышит покаяние,
За то нам дарует царствие Свое,
Радости, веселию не будет конца!»

(Сам напев этот несколько напоминает голос старинной песни, которую доселе поют на свадьбах) [161, с. 565–567].

В духовных стихах в христианскую форму облекались глобальные общечеловеческие проблемы. Классическим примером стал «Стих о Голубиной книге», чье содержание – раскрытие тайной мудрости о мире и его происхождении – космологично подобно языческому мифу:

«У нас белый вольный ветер зачался от
Суда божия;
Солнце красное от лица божьяго,
Самого Христа Царя небесного.
Млад светел месяц от грудей его;
Звезды чистые от риз божьих;
Ночи темные от дум господних;
Зори утренние от очей господних;
Ветры буйные от свята духа;
У нас ум-разум самого Христа;
Самого Христа царя небесного;
Наши помыслы от облак небесных;
У нас мир-народ от Адамия;
Кости крепкие от камней;
Телеса наши от сырой земли;
Кровь-руда наша от черна моря» [184, с. 135–136].

Церковь не вела с ними непримиримой борьбы. В «Сказании Изосима об отреченных книгах» написано: «Ни мирских составленных псалмов глаголите в церкви». Эти «мирские составленные Псалмы» сами по себе, стало быть, не запрещались, среди отреченных их не отмечали [19, с. 199–200]. Особенность этой новой в сфере фольклора формы в том, что в основе духовных стихов всегда лежали книжные повести, более или менее церковного происхождения. Почти во всех случаях источники их находятся в Святом Писании (вернее в церковных чтениях на тексты Писания), в

житиях святых или в различных апокрифах [177, с. 13]. Исследователь Н.Г. Первухин, свидетельствуя, что слог языческих молитв напоминал эпический слог древних русских былин [132, с. 105], обозначил еще одно направление этнокультурного диалога.

Слово меняло свой внешний облик: языческие заговоры постепенно уступали место христианским молитвам, и к XIX в. эта замена в значительной степени уже произошла. «Появление слова – это всегда значительный факт, даже если сам предмет уже существовал прежде, он отмечает, что наступил решающий период осознания», – писал Марк Блок [34, с. 85] Христианское слово стало сопровождать человека, заменяя языческое. Но функции, выполняемые им, были все те же: каждое действие членов семьи требовало сопровождения в виде краткого молитвенного обращения, имевшего заклинательное значение. Как считал Б.А. Рыбаков, такая словесная оболочка всех совершаемых действий была создана не церковными требованиями. В повседневной жизни церковь не имела возможности осуществлять столь тотальный контроль, соблюдение правил обуславливалось неизменной функцией звучащего слова в качестве оберега. Отношение к изменившему форму в пространстве христианства Слову осталось неизменным.

Были сохранены в сакральной традиции заклинательные функции слова: «...на все нужно знать слово, говорили старики; кажется, простая вещь отравить крысу..., но это не всегда удастся, и необходимо, поставив на погреб черепок с кашей и посыпав его мором, сказать: «Пожалуйста гости кушать», и затем, не оборачиваясь, пятится к выходу задом. Или другой способ вывести крыс: надо поймать живую крысу, отнести ее от своей избы через 7 дворов и сказать: «Вот ваша квартира». Чтобы вывести тараканов, надо поймать одного или нескольких, посадить в варежки и, войдя к кому-либо в избу, сказать: «Здравствуйте, ждали ли гостей?», и как хозяева скажут: «Просим милости», то потихоньку, незаметно вытряхнуть тараканов из варежки. <...> Чтобы избавиться от клопов, надо, когда священник, кончив молебен, выходит из избы, сказать хозяину: «Куда попы, туда и клопы». Если это не поможет, то когда мужик найдет чекушку, возьмет ее в избу и, входя, должен сказать: «Чекушка в дом, а клопы – вон» [172, с. 48]. Подобное смешение языческого и христианского оказывается возможным при

неизменной функции слова. Христианская молитва заменила собой языческие заклинания, принимая на себя функцию оберега и сохраняя магическое ощущение власти над событиями, способность принудить божество к действию.

Во влиянии христианства на другие жанры народного искусства прослеживается все та же модификация Слова. В зрительном восприятии Слово воплощалось в жесте, и жест заменял Слово. Для средневекового человека жест являлся словом, человек этого времени воспринимал зрительные образы на слух и слуховые как образ. Христос вошел в духовную поэзию народа как Царь, Владыка и Судия, таким народ видел на Его «местной» иконе в иконостасе – Пантократором. Спас «Ярое око» был господствующим типом изображения Господа, этот явно иконописный лик Вседержителя изображался в Голубиной Книге [177, с. 33].

Бог являл себя миру в рисунке движения. Ветер – это Бог. Слово произнесенное воздействовало как жест, оно разрушало и восстанавливало города: «Тогда сказал Господь Иисусу: вот, Я предаю в руки твои Иерихон... когда затрубит юбилейный рог, когда услышите звук трубы, тогда весь народ пусть воскликнет громким голосом, и стена города обрушится до своего основания...» (Нав. 6: 1–4). Со временем жест стал амбивалентен: с одной стороны, это – знак, азбука, способ разговаривать. С другой – проявление красоты самого человеческого тела. Развитие танцев со своей азбукой движения заменяло слово произнесенное. Танцы и музыка были неотъемлемым элементом языческого обряда: «сила музыкального ритма, безупречно четкого и непрерывного, расставляла людей и вещи в пространстве и времени с не подлежащей никаким сомнениям убедительностью <...> из повторений складывалось ощущение бесконечности. Это была та магия ритуальных повторений, которая подчиняет себе массы людей, превращает обычные предметы в нечто совсем новое, причастное к общему, человечески важному действию» [153, с. 117]. Музыка помогала наделять обычные бытовые вещи высоким обрядовым смыслом знаков. Но христианство не одобряло движений подобного рода, как говорилось в Поучении Зарубчаго Чернеца Георгия: «Смеха бегаи лихого; скомороха и ели торчъхари и гудця и свирця не одведи од

дом свои глума ради; поганьско бо то есть, а не крестьянско, да любя та глумленья поган есть и с крестьяны причастия не иматъ; дьяволи бо то суть всегда ели с мысци и созванья и веселья блудская бо то есть краса и радость бесящихся отрок; а крестьянскы суть гусли, прекрасная доброгласная псалтыря; ею же присно должыше есмы веселитися» [19, с. 199]. Христианство устами Зарубчаго Чернеца Георгия в противовес народному искусству сулило собственные духовные радости, свое искусство, свои песни.

Пение псалмов на Руси установилось рано и петь их умели, как видно из Патерика. Как христианская молитва заняла место языческого заклинания, так и псалом не явился новым формообразованием, а заменил собою посиделочную песню. «Несколько раз, то есть упорно, изображается преподобный Феодосий поющим псалмы. Он прядет кудель, что было обычным его занятием, и подпевает псалмы... И так характерно это монастырское пение за работой. Простой человек и до сих пор не умеет работать иначе, как под песню. Рабочая песня не только крепкая в быту, но важная составная часть его. Ритм рабочей песни учит работать, налаживает на нее, воспитывает неустойчивое, легко воспламеняемое внимание. Ни один Феодосий пряд в Печерском монастыре, не один он и пел за работой псалмы» [195, с. 282]. Музыка в христианстве сопровождала церковное богослужение.

Христианское сакральное искусство составляло естественное окружение литургии, которая развивала его в сфере звука и зрелища. Богослужение являлось зерном, из которого вырастали материальные формы, включая сам храм. Символика христианского храма основана на аналогии между храмом и телом Христа в соответствии со словами из Евангелия: «Иисус сказал им в ответ: разруште храм сей, и Я в три дня его воздвигну. На это сказали Иудеи: Сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня его воздвигнешь? А Он говорил о храме тела своего» (Ин. 2: 19–21). Христианская притча о храме рассматривала «нисхождение» Слова в человеческую форму. Воздействие на человека оказывалось через слово овеществленное: «в соборе камень имеет форму и сообщает ее людям, находящимся у него в подчинении, напор этой живой формы захватывает проявления мирской жизни и стилизует саму поверхность жизни» [189, с. 435].

Храм на вновь освоенных православием территориях являлся не только символом новой религии, но и новой власти. Все виды распространенных в России храмов строились и на территории края: приходские; бесприходные (кафедральные соборы кладбищенские церкви); домовые (тюремные, училищные, больничные церкви), считавшиеся приписными к ближайшим приходским церквям; молитвенные дома (священные здания, которые устраивались в отдаленных от приходских церквей селениях); часовни (молитвенные дома, построенные в городах и селениях в честь святых икон или в честь воспоминаний о каких-либо знаменательных событиях – церковных и отечественных) [163, с. 439–440].

Новые формы строго регламентировались церковным канонами, и говорить о взаимодействии культур в этих формах не приходится. Самые первые храмы строились русскими для русских. Когда в крае появились первые крещеные удмурты, их численность была настолько мала, что их просто приписывали к старорусским приходам (Гольяанскому, Нечкинскому, Даниловскому, Колесниковскому, Сущинскому, Крымско-Слудскому, Козловскому, и т. д.). Необходимость церковного строительства появилась с увеличением числа новокрещеных. Для постройки первой церкви была выбрана д. Елоховская (в ней было больше всего новокрещеных – 74 мужчины и 55 женщин), куда епископ Вятский и Великопермский Вениамин отправился лично. В своем доношении о 16 августа 1741 г. он писал: «...ездил я и, усмотря в деревне Елоховской к строению церкви удобное место, на котором во имя Апостоля Андрея Первозванного купно и Стефана, епископа Великопермского, с помощью Божиею церковь в бытность мою благополучно заложена и строить начата того же июня 14-го дня, да при том же церковном закладе построена, на время для моления новокрещеных, часовня, и в ней поставлены святые образы и определены к служению часов, утрени и вечерни священник один, который такой отятский язык знает и переводить умеет, да церковнослужителей два человека, и в бытность мою и в той же Елоховской церкви из близ прилежащих к ней деревень и суеверцев приняли святое крещение мужеска пола 52, женска 68, итого 120...» [117, с. 97].

Первые храмы XVI–XVIII вв. строились деревянные, «клетского» типа, и шатровые. Храмы клетского типа состояли из 3-х частей: ос-

новая, более крупная и высокая клеть; прирубленная к ней с запада вторая клеть (притвор, трапезная); третья клеть была прирублена с востока (алтарь). Трапезная представляла собой обыкновенную крестьянскую избу и предназначалась, главным образом, для отопления церкви. Поскольку топили «по-черному», делать это в самой церкви было невозможно, так как вся иконопись, да и утварь покрывалась бы копотью. Такие храмы были наиболее многочисленны. В писцовых книгах такую постройку церкви называли «древяна клѣтски с трапезою». Там же отмечалась и установка на погостах холодных церквей, без трапезной [159, с. 304]. Шатровые церкви, обязанные своим происхождением русскому зодчеству, вызывали протест духовных властей, желавших сохранить традиционные византийские архитектурные формы. Но значительную часть населения Вятской земли составляли нерусские, православие здесь только распространялось, национальные традиции не были выработаны и потому шатровые храмы распространения не получили. На территории края укрепилось канонизированное пятиглавие, продолжив с конца XVIII в. свое существование в каменном зодчестве. Шатровые формы, не нарушая традиционный трехчастный план церкви (алтарь – собственно церковь – притвор или трапезная), воплотились в конфигурации колоколен, с XIX в. пристраивавшихся к церковной паперти.

Определенный тип крестово-купольного храма устанавливался соборами Русской православной церкви, чьи решения контролировались храмозданными грамотами. В храмозданных грамотах указывалось: «шатровых церквей не строить», а «строить по чину правильно и уставами законоположения, как о сем правила и устав церковный повелевают», то есть «строить по правилам св. отцов и св. апостолов о пяти верхах, а не шатром» [134, с. 13]. В храмозданной грамоте от 20 декабря 1686 г. митрополит Казанский и Свияжский Адриан дает разрешение и благословение на строительство церкви в д. Колесниковой: «...чтоб была о пяти главах, а не шатрами, и три олтари в оные прирубные круглые, в большем олtare три окна, в меньших двух олтарях по единому окну, а престол сделать един в большем олtare о пяти столпах, в среднем пятом столпе учинить гроб, в нем же полагаются мощи святых; а в олтарь бы из церкви были три двери: царские, северные и южные и в

церкви трои ж двери северныя, южныя и западныя, перед западными дверьми паперть, а в церкви б у царских дверей в начале поставитъ образ Всемиловитоваго Спаса, а подле Спасова образа настоящий храмовый образ Сретения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, а по левую сторону царских дверей образ Пресвятыя Богородицы и протчїе иконы ставить по чину...» [134, с. 15].

Храмозданные грамоты регламентировали даже малозначительные детали, касающиеся церковного строительства: «А что от того церковного строения останется лесу, и щеп и тот лес скласть особо и никому того лесу на строение мирских домов не продавать, кроме церковного строения, а щепы отдать просфорнице и велеть теми щепами топить печь, в которой просфоры пекутся..., а ветхую прежнюю церковь, разобрав, отвезти и сжечь близ реки и пепел отпустить в реку, и престол и одежду загрести в землю новыя церкви под престол...» [150, с. 90]. Сакральное не должно было мешаться с мирским.

В них подробно перечислялись указания относительно устройства церкви: «. Церковь убрать иконостасом и святыми иконами и прочим церковным благолепием, как святыя правила и церковныя уставы повелевают, по подобию других грекороссийскихъ церквей и оныя святыя иконы написаны бы были самымъ добрымъ и искуснымъ мастерствомъ по греческому обыкновенію...» [150, с. 89]. Указами Св. Синода регламентировались даже размеры престола: «в вышину аршина шести вершков и со декою, в длину аршина восьми вершков, в ширину аршина четырех вершков, да и жертвенник постановить на восток, так как и престол, и вся ко освященію подлежащее изготovitъ, и чтобъ церковныя сосуды были сребренныя, а по самой необходимой нужде оловянные из чистого олова сделанные, и олтарныя одежды и священно-служительскіе облачения имелись хотя шелковыя и книгами всего круга удовольствованы б были...» (Указ от 13.09.1734) [134, с. 15].

Итоги: почти все вещи, окружающие человека, кроме своей утилитарной функции, имели ритуальное, символическое значение. Вещи бытовые, приняв участие в обряде, отыграв свою роль, теряли духовный смысл, привнесенный обрядом. Чтобы сохранить свою «одушевленность», полнее и лучше выступить в функции знака, вещь должна была возвыситься до произведения искусства

Отличие «просто вещи» от произведения искусства в том, что произведение искусства есть вещь неравная себе. Таким оно задумано и создано, независимо от его участия в обряде или самостоятельного существования.

Обобщая, можно сказать, что народное искусство, от архитектурного ансамбля народного жилища до мельчайших предметов декоративно-прикладного искусства, обусловлено мировоззрением народа. Универсальный язык символов стал языком общения в этнокультурном диалоге, сделав возможным синтез народного (языческого) искусства с христианским. Как писал Б.А. Рыбаков, само «русское церковное искусство было пронизано языческими элементами. Языческие сюжеты дополняли, с точки зрения древнерусского человека, христианскую символику. . Языческое соседствовало рядом с христианским на одном предмете» [146, с 74]

1.2. Диктат христианства и народные традиции

Вещи, насыщенные знаковым смыслом, принимали участие в любом традиционном обряде наряду с живыми участниками. Чтобы пояснить роль вещи/знака, ее ценность, можно воспользоваться идеями Ж Бодрийяра. Основная функция ценности-знака – производство социальных различий посредством знаковых различий предметов, которыми человек обладал. Участие предметов в производстве социальных позиций и различий придавало им социальное значение. Употребление определенного набора вещей помогало созданию групповой идентичности. Вещи являлись хранителями родовой памяти, с ними были связаны воспоминания, события, легенды рода. Вещи становились «опорными точками» для человеческой памяти, для создания рассказа о прошлом, с ними связывалось чувство гордости за своих предков. Использование «исторических» вещей можно рассматривать как приверженность родовому строю и родовой религии в новых условиях жизни, потому что в них жил освященный традициями дух рода. Новые вещи становились приметой наступающих изменений, чуждого быта, нового сознания.

Духовный смысл овеществлялся в формах, материалах, цвете предмета, преображался в пластическую структуру. Примиряя духовное и

конкретное с помощью универсального языка символов, христианское изобразительное искусство уходило от чувственно-эстетического восхищения материально-конкретным. Отсутствие конкретного изображения в христианском искусстве связано с воплощением вечных истин и непреходящих ценностей. Деконкретизация была оборотной стороной атемпоральности, при которой человек не ощущал себя существующим во времени [71, с. 144]. Дионисий Ареопагит так объяснял принцип символизма: «Итак, и от маловажных предметов вещественного мира можно заимствовать образы, не неприличные для небесных существ, потому что мир сей, получив бытие от Истинной Красоты, в устройстве всех своих частей отражает следы духовной Красоты, которые могут возводить нас к невещественным первообразам, если только мы будем ... подобающе и правильно различать духовные и вещественные свойства» [151. 2.4].

Когда библейский автор писал о том, что «народ, увлеченный красотой отделки, незадолго пред тем почитаемого, как человека, признал теперь божеством» (Прем. 14: 21), он подчеркивал, что усилению идолопоклонства немало способствовала художественная красота статуй богов. Вероятно, живший в Александрии автор сам наблюдал, какое чарующее впечатление на восприимчивую натуру греков производили прекрасные по своей форме произведения античного искусства (Прем. 14: 17–20). Христианство призывало «соблюдать дистанцию, которая отделяет умопостигаемое от чувственного» [151. 2.4]. «Ибо кто может поверить тому, что посредством топора и пилы, и сверла, и молота образуется Бог? Или тому, что посредством угольев выливаются идола, или же посредством шнура, струга, наугольника и циркуля вдруг делаются боги, в особенности, когда голод и жажда художника указывают на ничтожность искусства? Ибо делается деревянная статуя, представляющая образ человека, и чем она будет красивее, тем бог считается священнее. Она ставится в капище и заключается в вечной тюрьме, росшая долгое время в лесах и, смотря по различию деревьев, бывшая кедром, и ясенем, и дубом или сосною. И удивительным образом обрезки и стружки от этого бросаются в огонь, чтобы нагревать того, кто сделал бога, и варить разного рода пищу, а из другой части делается бог, чтобы, по окончании работы, поклонялся ей сле-

лавший это, и испрашивать помощи у своего произведения, – не понимает или не помышляет или же скорее не видит ни телесными, ни духовными очами, что не может быть богом то, часть чего сожжена, и что божественное величие не создается человеческою рукою. Об этом же пишет в сатире Флакк, осмеивая, кумиры язычников:

«Некогда был я чурбан, от смоковницы пень бесполезный;
Долго думал художник, чем быть мне, скамьей, иль Приамом!
«Сделаю бога!», – сказал; вот и бог я! С тех пор я пугаю
Птиц и воров» [166, с. 199].

Как разновидность культа личности христианство не могло обойтись без изобразительного искусства, но когда Второй Никейский собор (787 г.) утвердил правомочность иконы в качестве молитвы, Карл Великий в «*Libri Carolini*» выступил против его иконопочитательских формулировок. Он видел опасность нового идолопоклонства среди западных народов, менее созерцательных, чем восточные славяне. Эта опасность в течение столетий осознавалась и восточными славянами, свидетельство тому – выступление в XVI в. дьяка Ивана Висковатого «Писати бы на той иконе словы: Верую во единого Бога, Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым, а оттолби писати и воображати иконным письмом» [40, с. 12].

Спор Висковатого с митрополитом Макарием заставил откликнуться на это дело Московский собор. Чувственная красота в иконах воспринималась как проникновение языческого отношения к миру. Символ не должен был переходить определенной черты в отношениях с реальностью, чтобы молитва не превратилась снова в языческий заговор. Ю.М. Лотман называл символы «овеществленными заговорами» [114, с. 38], к чему, несомненно, были предпосылки. Например, особое отношение к иконам, более заметное со стороны: «Это довело их до самого ужасного идолопоклонства, притом самого грубого и невежественного, состоящего в том, что они с таким же благоговением чествуют свои образа, как бы самого Бога, принося им молитвы, благодарения, жертвы», – отмечает Д. Флетчер в главе «О догматах русской церкви и ее заблуждениях» своего знаменитого труда [179, с. 136]. Совпадение значения Божьего

образа и собственно Бога говорит о силе и живучести языческих представлений. Насколько неистребимо оно в душе народа, настолько же неистребимы и его видимые проявления: «Народное искусство, бережно хранившее старину, создавало свои образы и приемы в течение длительного времени, и новое, что проникало в него, не могло окончательно изменить или устранить первоначальные элементы» [43, с. 82].

Церковь для христиан — «дом верующих». Церковь/дом была главным сакральным пространством христиан, родной дом — главным пространством в жизни любого человека. «Мельчайшая частица, неделимый атом древнего общества был весь пронизан магически-заклинательной символикой, с помощью которой семья ... стремилась обеспечить себе ... безопасность и здоровье» [147, с. 460]. В пространстве христианства произошло перенесение на церковь отношений, связывающих человека и дом, а дом — по меткому выражению Б.А. Рыбакова — был языческой крепостью.

Языческую крепость охраняли духи предков, с этим связано поверье, что «новопостроенное жилье тогда только будет прочно, когда умрет глава поселившейся в нем семьи, когда, следовательно, в душе усопшего дом получит своего хранителя — домового» [22, с. 83]. Языческие представления обернулись в пространстве христианства суеверным страхом того, что постройка нового дома повлечет за собою смерть хозяина, и чтобы смерть не коснулась семейства строителя, при закладке дома нужно было принести жертву [22, с. 83]. Пластически образ домового духа воплотился в поясных фигурах бородатых стариков, которые были вырезаны из одного куска с подставками и предназначались для установки на неподвижной полочке. Вырезанные обобщенно они выглядели обрубками, можно сказать, чурками [147, с. 499] (чур или щур — предок, дед, пращур). Самым подходящим местом для такого «кутного бога» была божница в красном куту. Сама божница украшалась ритуальными полотенцами «набожниками», на которых были вышиты архаические языческие сюжеты: богини Лада и Леля и суровая Макошь, и православные иконы соседствовали с ними. То есть «на киотах для икон, невзирая на их принадлежность к новому культу, истреблявшему языческую архаику..., мы видим ту же самую [языческую] систему оберегов» [147, с. 497]. И деды/предки прекрасно вписывались в этот комплекс.

Сравнивая жилище русских и удмуртских крестьян XIX в., этнографы полагали, что типологически удмуртская изба являлась производным от избы русской. Внешнее сходство удмуртской корка с русской избой трактовалось в пользу заимствования. Выводы, опирающиеся на некоторую отсталость в приемах возведения, в конструктивных особенностях не учитывали того, что возведение срубного жилья у удмуртов имело очень древние корни, что удмурты достигли уровня хозяйственной деятельности, который требовал возведения срубного жилья типа корка значительно раньше, чем вступили в контакт с русским населением. До XV в. культурные новации возникали за счет факторов внутреннего развития, без содействия каких-либо явных внешних импульсов. Общность удмуртского и восточнославянского жилища в этот период связана с действием идентичных законов функционирования и развития общества, результатом чего стала выработка сходных форм [187, с. 109]. Единые природные условия сформировали типологически сходные формы оформления пространства.

Сельские поселения удмуртов вплоть до середины XIX в. сохраняли так называемую беспорядочную планировку. По мнению В.П. Орфинского, формы поселений связаны с этнической психологией, сформированной условиями окружающей природной среды [220]. Неупорядоченная планировка селений финно-угорских народов являлась одним из их этнических признаков. Такое «подражание природе» свидетельствовало о большей вписанности в природный мир удмуртских поселений, нежели русских. У русского населения, живущего рядом в это же время, планировка носила упорядоченный характер.

Традиционной формой удмуртского жилища была курная изба (чын корка). В структуре жилища материализовались представления о строении космоса и его родстве с человеком. В чын корка это выражено через усиление вертикали с традиционным противопоставлением верха – низа, пола – потолка, и выделением в срединной части места для человека. «Бревна выше окон и ниже лавок в интерьере дома оставались круглыми, а три-четыре венца между ними гладко отесывались, в результате чего средняя часть стен выделялась в объеме жилища. Нижний ярус отсекался от объема клетки уровнем лавок, очерченных по периметру жилища. Средний ярус расположен между лавками и по-

латным брусом, а верхнему отводилось все пространство до потолка. Бревенчатый монолит чын корка демонстрировал стремление к вертикальности. Венцы сруба, по мере приближения к двускатной крыше, сужались, делая избу похожей на башню» [89, с. 86–87]. Как отмечают исследователи, они были «выше изб русских» [31, с. 635]. По классификации, разработанной М.А. Некрасовой, чын корка – тип крестьянского жилища, связанного с языческим мировоззрением.

Приход христианства выразился в модификации архитектурной формы избы. Вертикальный акцент чын корка, опосредованно представлявший собой символ бесконечности, смягчается усилением горизонтали. С появлением кровли на стропилах обозначился контраст между мощными венцами сруба и дощатым фронтоном. Переходной формой, облегчающей восприятие контраста, стала лобовая доска карниза, украшенная солярным мотивом. К.М. Климов говорит о сохранности древнего мировоззрения при изменении формы. Присутствие солярных мотивов свидетельствовало об использовании древнего традиционного декора. Идея свода отразилась в решении кровли: «Резной декор причелин фронтона, их наклон в контрасте с горизонталями бревен и лобовой доски усиливает чувство легкости, воспарения: «красота в верхах» – в небе, в пространстве свободном от тяжести. Полукруглое чердачное окошко в обрамлении отходящих от него лучей из деревянных накладных дощечек вносило существенные изменения в систему ансамбля, подчеркивая «вертикаль света» [89, с. 95–96] (илл. 1, 2). Жилище как объемно-пространственная схема мироздания явило в архитектуре и декоре слияние древнейших верований, космогонических воззрений. В процессе диалога развитие получил тип удмуртского жилища, в котором сосуществовали два миропонимания: одно своими корнями уходило к язычеству, другое – к новой христианской культуре. Формировался новый тип удмуртского жилища, «проникнутый духом пантеистически-христианского мировоззрения» [89, с. 94, 99].

Итоги: языческое пространство, опосредованное народным искусством, трансформировалось под влиянием христианского искусства. Становясь в крае официальной идеологией, христианство использовало искусство для пропаганды новых идеалов. Но используемый универсальный символический язык предоставил возмож-

ность для синтеза традиционного творчества с христианским сакральным искусством. Строго говоря, из всех видов искусств каноничной на территории края была лишь архитектурная форма, остальные виды искусства можно рассматривать в контексте феномена христианского/языческого.

2. ВОПЛОЩЕНИЕ

2.1. Дерево как культурный конфигуратор

Выступая соседом и партнером хозяев гор и песов, человеческий коллектив строил свои взаимоотношения с ними, исходя из своего младшинства и зависимости. Гераклит говорил: «Младенцем слывет муж для божества, как мальчик для мужа» [121, с. 48]. Дерево для человека являлось таким же предком, как божество рода. Можно даже сделать предположение о соотношении между сообществом людей и сообществом деревьев. Такой всеобъемлющий образ подтверждал представление о том, что «рождающийся человек собирается из всего мира, умирающий вновь растворяется в нем» [66, с. 558].

«Э, тело, мое тело,
Черной землей, наверное, станешь!
Э, халат, мой халат,
Рыболовной запрудой, наверное станешь!
Э, платье, мое платье,
Сетью рыболовной, наверное, станешь!
Э, монисто, мое монисто,
Рыбьей чешуей, наверное, станешь!
Э, жемчуг, мой жемчуг,
Рыбьей икрой, наверное, станешь!
Э, волосы, мои волосы,
Водорослями, наверное, станете!
Э, руки-ноги мои,
Сухими ветками, наверное, станете!» [49, с. 44–45].

В «Голубиной книге» мир создавался из частей человеческого тела, в удмуртской песне человек растворялся в этом мире. Весь жизненный мир человека, все, что отделяло его от голой земли, создавалось из дерева: жилье, люльки, посуда, орудия, оружие, огонь. Дерево кормило: в голодный год ели «хлеб ужасный, из гнилушек еловых, смешанных с мукой, которой было на 1/3... Давно был голод и с этих пор перешло от стариков печь такой хлеб» [38, с. 77]. Человек начинал свою жизнь в деревянной колыбели и уходил из этого мира через дерево. Срубленное дерево умирало вместе с человеком, становясь его новым телом – гробом.

«Древесный язык» служил средством различения пространства как по вертикали, так и по горизонтали, как в обыденности, так и в священнодействии [66, с. 241]. Жертвенное дерево было знаком центра общинного пространства [66, с. 245]. Ствол олицетворял стабильность, будучи символом ныне живущего поколения. Корни и крона были связаны с ситуацией перемены, миром вероятностным, возможным [169, с. 53]. В удмуртской культуре пространственно различались:

югыт дунне – свет, вселенная, мир;
инсьор (букв. небо + за) – занебесье;
ин дунне (букв. небо + мир) – мир неба;
инбам – небосвод, поднебесье;
тапал дунне (это мир) – мир зелени, животных, людей, земли, воды;
сопал дунне (тот мир) – мир умерших.

Мир в традиционном понимании не был бесконечен, мир имел свои пределы: «Дунне пыдсы мед кошкоз» – пусть уйдет на дно мира (про-
слятье) [52, с. 218]. Структура традиционного пространства/мира, по мнению В.Е. Владыкина, состоит из многих концентрических кругов-пространств. Точкой отсчета, центром очеловеченного и обладающего наибольшей сакральной значимостью пространства, был дом и его очаг (корка). Второй пространственный круг – двор (азбар), с хозяйственными постройками (гидкуа), символизировавшими материальное благополучие хозяина, находившийся под покровительством дворового. Следующее пространство, воспринимавшееся локально, – пространство

деревни (гур). Эту территорию огораживали специальные ворота (гур: капка, бусы жеззы): здесь встречали и провожали гостей, до них несли на руках покойника, отсюда начинались свадебные ритуалы. Родовой воршуд (а то и несколько) присматривал за этим пространством. Мир делился между человеком и божествами:

Инсьор

Инмумы – мать Неба

Шунды-мумы – мать Солнца

Гудыри-мумы – мать Грома

Индунне

Инмар – бог воздуха, неба

Куазь – бог погоды, дождя, ветра

Тол-пери – дух ветра

Тапал дунне

Нюлэс-мурт – бог лесов, ветров

Кылдысин – бог земли, Творец

Межа-возьмась – бог, покровитель межи, земли

Бытца-нюня – хранитель скота

Ву-кузе – бог, дух водоема, реки и т. д.

Воршуд – «хранитель-питатель», покровитель рода

Корка-мурт – домовый

Гид-мурт – дворовой

Мынчо-мурт – банник

Обинь-мурт – овинник

Сопал дунне

Лулёс кулэм вашкала выжыос – духи умерших предков

Вожо – духи зла

Чер – бог болезней

Кутйсь – духи зла, насылающие болезни, или духи «заложных» покойников

Кереметь – бог зла

Акшан – бог сумерек [183, с. 21–22].

Одной из первых форм сакрализации пространства с постепенным его сужением и локализацией, концентрированием на почитаемом объекте (лес-роща-дерево) была священная роща Луд [183, с. 110] «Луд избрал своим жилищем особые рощи, находящиеся вблизи каждой де-

ревни и посвященные ему. Там он обитает на священном дереве, около которого собираются ежегодно вотяки, приносят ему свои дары» [183, с. 109]. В отношении Луда особенно строго соблюдались запреты и демонстрировалось почтительное отношение. Рощи огораживались, в них соблюдалась величайшая чистота, за это были ответственны специально выделенные люди. Осквернение Луда или куа, загрязнение священного источника, порубка священных деревьев, считалось, караются всенастигающим гневом духов и богов, насылающих болезни или даже смерть на виновного [183, с. 10].

При личном присутствии божества нельзя было пренебрегать ничем. Явившиеся на моление Луду не в безукоризненно чистых одеждах не допускались до еды жертвенных даров. «Один из жрецов Луда, принадлежавший к семье, в которой представители нескольких поколений были жрецами означенного божества, рассказывал, что Луд явился его прабабке во сне и заявил, что «он не может переносить упущения от людей» (то есть неисполнение внешней формы служения) [38, с. 56]. Отношения к различным сакральным пространствам характеризуют сложившуюся в крае обстановку: «...самые храмы божьи в селах до 1800 года были преимущественно деревянные, невзрачные, грязные, мы видим в них полный недостаток необходимых церковных книг. При обозрении епархии в 1783 г. казанским архиепископом Антонием ... сосуды оловянные, полы и кровли в церквах погнили, оконницы без стекол» [124, с. 78–79].

Луд как святилище по древности старше куалы [52, с. 110]. Постройка куалы определяла стилевую направленность изобразительно-пластического искусства удмуртов в течение большого исторического периода: «Архитектура куалы, организация ее предметного пространства были связаны с развитием народного жилища и декоративно-прикладного искусства. Эстетические идеи сплавлялись в ней с нравственно-религиозными и этическими. <. > Святилище, имея небольшой размер замкнутого пространства, своим ритмом чередования массивных бревен выглядело стоящим посреди леса монументально и значительно. Контрастное соотношение очень высокого бревенчатого торца и очень низкого дверного проема постройки усиливало визуальный эффект и ассоциации с безыскусной красотой природы, лишенной геометрической правильности форм» [89, с. 73–74].

В XIX в. под влиянием христианства куала приобретает новые черты. Вот описание шалаша Моисея Дмитриева, сделанное полицейскими чиновниками 1 мая 1892 г.: «Молельня ... представляет четырехстенное, сложенное из бревен здание, крытое тесом на два ската. В молельню ведет одна входная дверь. Окон молельня не имеет. Входная дверь приводит непосредственно в помещение молельни, состоящей из одной комнаты 7 $\frac{1}{2}$ аршин в длину и столько же в ширину; пол молельни земляной, окон и потолка нет, вдоль стен устроены лавки. В переднем углу, влево от входа, висит икона Николая Чудотворца; в том же углу перед лавкой стоит обыкновенный крестьянский стол; ближе ко входу – другой такой же стол. Против входной двери, ближе к стене, противоположной входу, между двумя продольными балками молельни висит деревянный рычаг, к нижнему концу которого привешивается котел, под которым лежит зола потухшего очага. В крыше молельни против очага имеется отверстие для выхода дыма» [119, с. 133]. Вокруг родовой куалы (Быдзым куала) на освященной земле возводили «священное» ограждение (кенер) с массивными низкими воротами. Ограждение, характерное для ансамбля куалы, служило символом охраны святыни.

В теплое время года изба оставались лишь местом выпечки хлеба, семья ночевала в клетке (кеносе), а в куа готовили и принимали пищу. Огонь в христианстве, как и в язычестве, оставался в статусе божественного. Очаг, в котором пылал огонь, охраняющий целость и счастье родового союза, был главной святыней, от него на обиходное значение избы накладывался сакральный смысл, и она становилась храмом [119, с. 61]. Готовя пищу, человек приносил огню жертву. Соединение двух различных действий – священного и житейского – не унижало религии, а освящало обыденное дело. Рождалось благоговейное уважение к трапезе, потому что в ней участвовало само божество – огонь, пожирающий жертву. Трапеза делилась между человеком и богом, и в этом религиозном обряде между ними происходило общение [22, с. 43]. Русская изба, освященная домашним очагом, одновременно являлась местом, где люди живут постоянно, и это нивелировало ее сакральные функции, сводя их до утилитарности. У удмуртов, даже в условиях тесного контакта с русским населением, подобные новации в широких

масштабах не привились, утилитарные функции строения развивались слабо. Появление новых черт в пространстве куалы не изменило ее основных сакральных функций: «Замкнутая форма с преобладанием массы выражала отношение к пространству, отражающее в своих истоках мифологическое языческое мировоззрение» [126, с. 70].

Божественность огня (христианского/языческого) объяснялась в одном из старинных апокрифов: «На вопрос «как огонь зачался?» здесь сказано: архангел Михаил (архистратиг небесных сил заменил собой воинственного громовика) возжег его от зеницы божьей, то есть от всевидящего ока-солнца» [22, с. 7]. В христианское время свойство огня уничтожать, очищать оформилось в виде староверческого догмата о самосожжении, которое раскольники называли «вторым или огненным крещением». Огонь как домашнее божество объединял вокруг себя членов рода. Кровные родственники жили в одной избе, или если семья разрасталась, то в нескольких холодных срубках, построенных вблизи теплой избы. Знаменательно, что очаг оставался единым для всех, а приготавливаемая на нем пища составляла общую трапезу. Это явление универсально, независимо от этнической окраски: «в деревне Норья еще не так давно 16 домохозяев, живя отдельно, имели одну общую кухню» [77, с. 37]. Почитавшийся божеством огонь охранял обилие дома, мир и счастье всех членов рода, вся семейная жизнь строилась вокруг него. В нем материализовалось счастье: нельзя отдавать соседям угли из домашнего очага – счастья не будет; огонь – божество, творящее урожай, и погашение его и отдача в чужой дом – знак бесплодия и перехода изобилия в посторонние руки [147, с. 13].

Сам очаг куалы с деревянным крюком, на котором подвешивался котел, с золой связывался с культом воршуда, удмурты называли «Воршудом» даже золу из очага куалы [38, с. 35]. Не только очаг, зола из него, а и цепь, висящая над ним, также была святыней. Ни через очаг, ни через цепь нельзя было переступать, это считалось страшным грехом, влекущим за собою месть божества: «Почитание цепи в некоторых случаях весьма велико: прикосновение к ней, как нам говорили в деревне Пунем, может спасти от врага. Без нужды ее нельзя снимать, а то случится несчастье. В то же время цепь эта спасительно действует от града, для прекращения которого ее выносят во двор ...

Грешно, например, прикасаться неумытыми руками к цепи» [38, с. 34]. К этим вещам-знакам прибегали в любых, даже кажущихся незначительными случаях. Например, собираясь «...в гости, вотяк прикасается к цепи над очагом, молясь: «Благословенный Воршуд, вот мы едем с запряженными лошадьми и одевшись как следует. Пусть же мы не предстанем пред глаза вражеского человека и да угодим прямо к хорошему, который живет с хорошими мыслями, прямо за хороший стол» [38, с. 41].

Таким образом, архитектура дома и планировка поселения, соприкасаясь с сакральным пространством, населенным божествами, получали свою сакральную значимость. Архитектура всегда «самым тесным образом связана со всей жизнью данной эпохи. Все в архитектуре отражает условия времени, к которому она относится» [64, с. 35]. Для удмуртской деревни типичной была планировка, при которой изба окнами выходила во двор, и украшений ни на фронтоне, ни на оконных наличниках не имелось. До XIX в. глухой резьбой украшались лишь воротные столбы и перила галереи кеноса (илл. 3, 4). Можно сказать, что архитектурная резьба у удмуртов не имела особенно глубоких традиций. Это были обереги, созданные в силу необходимости, а не в угоду эстетическому чувству. Дом существовал как мир самовыражения души, его орнаментация была миром выразительного языка. Дом был слепком реальной жизни с ее зачатиями и смертями, а архаический орнамент мог украшать части дома, а мог вообще отсутствовать, потому что органическая архитектура сама есть орнамент [189, с. 432–434].

Истинный характер исторической эпохи всегда проявлялся в архитектуре. Архитектура давала безошибочное представление о том, что действительно происходило в определенный период [64, с. 35]. В XIX в. оформление удмуртского жилища демонстрировало перемены, происходившие в обществе. Наиболее старый художественный прием удмуртов — глухая резьба, украшавшая несложным орнаментом отдельные архитектурные элементы, меняла свое местонахождение. Круги, крупные розетки, кресты, волнистые линии и т. п., размещавшиеся первоначально на столбах ворот, перешли на украшение окон, надоконных досок, а также узких планок, прибивавшихся к верхней части налични-

ков. Эта трансформация связана с циркуляром об уличной застройке деревни, когда дома стали строиться окнами на улицу, и резьба «на русский лад» появилась на оконных наличниках.

Архитектура как главный стилеобразующий элемент «деревянного ансамбля» диктовала форму и декор остальным его частям. На каждом святилище существовали свои специальные комплекты посуды разных форм (илл. 5). Деревянную посуду в XIX в. использовали как в утилитарных целях, так и для обрядовых молений. Комплекты сосудов, предназначенные для ритуальных общественных трапез, обладали высоким сакральным статусом. К примеру, посуда, используемая для молений в родовой куале (куала тусьты – чаша куалы), считалась священной принадлежностью куалы. Никто из посторонних не имел права к ней прикасаться и ее нельзя было использовать для других целей [98, с. 186].

В удмуртской традиции существовали представления о чашах как о своеобразных сакральных вместилищах. П. Луппов зафиксировал рассказ, по которому для обучения особому знанию человека поднимали на небо «в великом котле» из меди [117, с. 321–322]. К XIX в. ничего подобного в ритуальной утвари уже не существовало, но по сведениям этнографа Н.Г. Первухина, у глазовской купчихи Волковой (удмуртки) хранился «массивный серебряный сосуд древней кузнечной работы, весивший около 1,5 пуда. Он представлял собой грубый котел с толстыми стенками, который использовался для торжественных языческих жертвоприношений» [172, с. 277–278]. Кроме таких чашей, непременно участвующих в обряде, специально для молений в куале и луде изготавливались ковши для пива, которые отличала тщательность отделки и тонкость резьбы. Они были обычно с низкими бортами и острым приподнятым носиком, придающим всему сосуду своеобразную, пластичную, изысканную форму, напоминающую изделия из металла. Сходство с металлом увеличивали тонкие стенки сосуда-ковша и сглаженная поверхность (илл. 6). Наряду с этим встречалась и грубая отделка с применением только ножа без дальнейшей шлифовки. Однако и в этом случае форма сосудов была интересна и разнообразна. Техника скульптурной резьбы у удмуртов применялась для придания предмету художественной формы. Нередко наряду с ней можно было встре-

тить орнаментальную резьбу, которой покрывалась вся поверхность предмета [98, с. 101, 112].

В числе утилитарно-сакральных предметов древесного круга нельзя не выделить удмуртскую прялку кубо. Прялка состояла из наверхия сюрори, столбца кубо гумы, сиденья-донца пуксён и украшалась розетками, крестиками, ромбиками, заштрихованными квадратами. Прялка исполняла как утилитарную, так и эстетическую функцию: она служила неотъемлемым украшением жилища. Сакральные свойства прялки заключались в том, что она символизировала женскую сферу деятельности, заключала в себе плодоносящие женские силы природы, служила знаком богатства, плодородия, жизненной силы. «Представление о прялке как своеобразной вертикальной оси, связанной со всеми тремя ярусами мира, отразилось в обычае изготавливать ее из цельного куска дерева или уподоблять ее женской фигурке, где наверхие являлось головой, столбец – верхней частью тела, а донце прялки – нижней частью тела, связанной с землей, с ее плодоносными силами, дающими жизнь всему земному/живому» [98, с. 191] (илл. 7, 8).

Форма изготовлявшихся из дерева вещей была традиционной. Домашнее изготовление вещей было связано с языческими обрядами и с традициями удмуртской кухни. Многие бытовые вещи принимали участие в обрядах, насыщаясь в них символическим смыслом. Их изготовление преобразовывало природную материю и человек уподоблялся богу, создавая из *materia prima* вещь, помогающую установить космический порядок в мире. Поэтому, когда в XIX в. с изменением в крае экономических условий на основе домашней промышленности складывается ремесло, появляются различные товарные производства и производимые вещи входят в местную среду, то основными их потребителями становятся русские.

«Часто непритязательные предметы обихода более правдивы и в них заложено больше творческого начала, чем в самой роскошной мебели данной эпохи», – писал немецкий искусствовед Зигфрид Гидеон [64, с. 41]. Мебель, равная самой себе по своему культурному значению, могла быть покупной, но мебель/знак, мебель, имеющая символическое значение, по-прежнему изготавливается в домашних условиях и служит в течение нескольких поколений. В первую очередь следует

упоминать деревянный, долбленный из цельного ствола дерева стул (пукон). Из ствола дерева вырезалась цельная, овальной формы спинка, являющаяся как бы его продолжением, в сиденье было углубление, закрывающееся вставной крышкой. Таким образом совмещались функции собственно стула и вместилища для хранения предметов одежды. По форме он был своеобразным: массивным и в то же время чрезвычайно лаконичным. Стенки его с внешней и с внутренней стороны были тщательно отшлифованы. Спинка обычно была вырезана с полным соблюдением пропорций. Все это позволяет считать его подлинным произведением народного искусства (илл. 9). Его простая, но строгая форма и тщательность отделки соответствовали его назначению. В удмуртской корка он был единственным стулом и ставился в передний, самый почетный угол, предназначаясь для главы семьи или особого, почетного гостя. Все остальные размещались на лавках (зус).

Пукон составлял непререкаемую принадлежность родового святилища. Внутри его клали ритуальные вещи (полотенца для украшения стен, скатерти и т. п.), а сверху на сидение – вышитую подушку, набитую перьями утки или лебедя (священные птицы). Стул с подушкой на нем предназначался для сидения во время жертвоприношений языческого жреца, который так и именовался – «сидящий на стуле» [98, с. 93, 101]. В коллекциях Государственного музея этнографии народов СССР имеется подушка, покрытая вышивкой, поступившая из Московского Дашковского музейного собрания. Вышивка подушки аналогична вышивке ритуального пояса «зар», без которого нельзя было проводить моление [51, с. 111]. Утраченная в быту, эта часть удмуртского костюма сохранилась в конфессиональной сфере. Узор пояса вышивался, а затем разрезался надвое, чтобы служить концами. В завязанном состоянии узор концов соединялся в единое целое, и рисунок орнамента можно было прочесть как языческую молитву. При изготовлении вышеупомянутой подушки была использована заготовка пояса во всю его ширину без разрезания [98, с. 34]. Использование старинной вышивки для изготовления ритуального предмета, несомненно, говорит о религиозном отношении к ней. Произносившийся жрецом во время моления куриськон поддерживался куриськоном визуальным. «Народные» молитвы сохранялись не во всех этнических традициях, вытесняясь «священными

текстами» более развитых религиозных систем. С удмуртскими курсыконами этого не случилось, наоборот, присущая им трехчастная композиция проявилась во многих видах искусства. В изобразительном искусстве, в традиционной архитектуре проявилась трихотомическая модель мира, где верхний и нижний ярусы отданы божествам, а в средней части (заклинания, жилища, вышивки и т. д.) располагались люди [52, с. 293, 297].

Земной путь для человека завершался изготовлением гроба. Гроб считался подобием дома и в своей знаковой роли воплощал «жизнь как таковую» [125, с. 108]. В областных наречиях гроб назывался «домовиной», «домом», «домовищем», «домовьём». В погребальных плачах и причитаниях дому уделялось значительное внимание, потому что это и реальный дом, покинутый умершим, это и идеальный дом в будущем мире, и реальная домовина для погребаемого тела [137, с. 13]. В Вятской земле обычай хоронить в домовинах или, точнее, воздвигать домовины над христианскими могилами дожил до начала XX в. [147, с. 109].

В удмуртской традиции бытовал обычай, по которому над могилой ставился сруб из бревен в 2–3 венца, поверх делалась ограда из досок, а поперек сооружения укладывался шест, на который вешали платки, куски ткани, полотенца, рубахи, платья. При этом считалось, что построен дом, и все присутствующие отмечают «новоселье». При настоящем новоселье в качестве даров приносились те же самые вещи, которые вывешивались на матице избы. Сооружение над могилой было идентично русским надмогильным постройкам, служило своеобразным аналогом дома реального, а поперечный шест исполнял роль матицы [21, с. 147]. Продолжая аналогию с реальной жизнью, можно сделать вывод, что кладбище – это новое место жительства, могила – отдельное жилье.

Со второй четверти XVIII в. преобладающая часть языческих могильников XVI–XVIII вв. оказалась заброшенной, вместо них были основаны новые кладбища крещеных удмуртов. По мнению причта с. Вавож Малмыжского уезда, необходимо было вообще уничтожить вотские кладбища, так как, хороня на них покойников, «вотяки имели возможность скрывать преступления» [172, с. 361]. Под преступлениями здесь понимались языческие обряды. Как свидетельствуют данные по похоронно-поминальной обрядности, основание новых культовых мест для

погребения новокрещенных не привело к мгновенному и резкому изменению архаических форм и способов захоронений умерших, отправлений поминальных тризн [190, с. 105].

По языческой традиции еще в начале XIX в. тело умершего заворачивали в кору березы (могли укрыть овечьей шубой, так как умерший отправлялся в страну «вечного холода»). Позднее распространились захоронения в гробах (шайпул) и в колодах (корос), выдолбленных из ствола хвойного дерева наподобие корыта. Захоронения в дощатых гробах В.Е. Владыкин связывает именно с приходом христианства [21, с. 143–144]. Об этом свидетельствует отсутствие в удмуртском языке термина для обозначения собственно гроба. Корос – это долбленная «колода», шайпул дословно «доска для умершего», использовалось и русское слово «гроб» [190, с. 126]. На могиле крещеного ставили крест, некрещеного – столбик с вырезанным семейно-родовым знаком – пус. В некоторых деревнях некрещеные удмурты никаких надмогильных сооружений вообще не ставили, а над головой умершего высаживали деревце, чаще березку [190, с. 127].

Итоги: невидимое, неосязаемое обращение к богам в обряде, оторвавшись от человека, материализовалось в предмете, сделав его самостоятельным участником действия. Роли вещей в процессе обряда различались: одни выступали как проводники магического воздействия, другие как обереги, третьи как неперенные знаки/символы. Отсутствие любого из предметов нарушало течение обряда, ритм его развития. В сфере действия народного искусства, наполненной вещами с высоким сакральным смыслом, древняя символика, став языком диалога, сформировала ситуацию взаимопроникновения культур, т. к. «в процессе ассимиляции славяне восприняли многое из фольклора и изобразительного искусства, славянизируя соседей северо-запада и северо-востока» [146, с. 8].

2.2. Народное творчество в пространстве языческого/христианского

Народное искусство, связанное с национальным и социальным укладом, бытовало в этническом пространстве, где существовал определенный комплекс понятий и эстетических представлений, унаследован-

ных от предков. За счет специфики, присущей каждому виду искусства, и позволяющей соединить его с другими видами, в единый ансамбль соединялись предметный мир, архитектура, фольклор. Поэтому развитие диалога традиционной культуры с русской/православной культурой можно рассматривать по различным направлениям, но в целостном едином пространстве.

В фольклоре зародился синкретический жанр христианских легенд. Мифические предания объединялись с преданиями легендарными, чье основное назначение – воплощать морально-этические нормы христианства, а также христианские идеи, правда, понимаемые на мирской, житейски обыденный лад [18, с. 16]. И хотя сюжеты таких легенд перекликались с книжной библейской и агиографической традицией, с апокрифами, их герои уже являлись не историческими и церковными лицами, а устойчивыми фольклорными типами.

Имея своими прототипами персонажей Ветхого и Нового Заветов или канонизированных православных святых, в синкретическом пространстве христианства/язычества герои христианских легенд менялись очень сильно. Практически ничего общего со своим прототипом – святителем Николаем Мирликийским, епископом г. Мир в Ликии Малой Азии в VI в. – не имел Николай Угодник. В фольклорной интерпретации Святитель Николай не официальное лицо, а чудесный помощник человека. Фольклорные типажии объективировали извечную бинарную оппозицию «добро – зло». В эту схему вписывался даже образ Христа, принявший в православии черты грозного судии. Раз Христос не мученик, а грозный царь, то на Страшном суде в его функции входит карать, милует Богородица. Древнее понимание Богородицы как матери всех людей давало ей такое право согласно онтологии. Получалось, что Богородица – демиург этого мира, а следовательно, чуть не выше Христа.

Подробно тему легенд и преданий, сложившихся в удмуртском фольклорном пространстве, и их классификации разбирает Т.Г. Владыкина. В удмуртской традиции она выделяет два подвида легендарных преданий. Первый содержит повествования об установлении обычаев и обрядов, связанных с этнической религией удмуртов, ее трансформацией, о взаимоотношениях «удмуртской» и «русской» веры. Тексты этих удмуртских преданий соотносились с библейскими сюжетами и образа-

ми, но, в отличие от русских легендарных преданий, их содержание было тесно переплетено с архаическими представлениями, так сказать «переплавившими новые влияния в горниле традиции» [56, с. 173]. Вот, например, каким образом объясняется происхождение домовых, леших, водяных и прочих божков: «У Адама было 77 человек детей, Инмар пожелал с ними познакомиться, но Адаму стало совестно такого большого количества детей, а потому он 70 человек из них спрятал, кого в лесу, кого в реку, кого в подполье, некоторых в доме и даже в амбаре. Инмар узнал об этом обмане и сказал, что где кто спрятался, тот пусть там и остается навеки» [38, с. 17].

Второй подвид составляли рассказы книжно-христианского происхождения, содержащие имена и реалии христианской мифологии (Ной, Лазарь, всемирный потоп и т. д.) и проникшие в удмуртскую среду благодаря переводам священного писания и книгам для чтения. Здесь отчетливо прослеживается влияние русского «народного православия», выраженного в народных рассказах о священном писании, переработавшего его сюжеты в апокрифические сказания. Стилистика этих немногочисленных повествований, отличалась упрощенным переложением известного сюжета или отдельного мотива, часто искаженного из-за непонимания логики оригинала [56, с. 173–174].

С традициями фольклора пересекались традиции песенного творчества. Удмуртская песня как явление многомерна, расположена на пересечении времен, в ней соединение прошлого и настоящего. Песенное творчество может восприниматься в качестве этнической истории, этнической памяти, «зашифрованной» в музыкальных символах [183, с. 77]. Специфика удмуртских народных песен позволила им объединяться с другими видами народного искусства в изобилии цветочных эпитетов, что вообще свойственно всей удмуртской народной поэзии. Примером характерной «игры» цветом, узором и повышенной декоративностью может служить лирическая народная песня «Белый снег» («Лымы тӧдьы») [88, с. 144, 170]:

Сорока пестра, сорока пестра,
Но варежки будут сороки пестрей.

В пятнах узорных ястреб летящий,
Но будут узорней, чем ястреб, чулки.

Радуга цветная, цветистая радуга,
Но радуги ярче фартук мой.

Снег белый, снег белый,
Более снега мой платок.

Ансамблевая фактура напевов ассоциировалась с орнаментом вышивок как цветовая гамма одежды с красками природы [183, с. 42]. Писатель-этнограф В. Лебедев описывал это так: «Когда взглянешь на этот холст, чувствуешь, что кто-то запел на нем песню, и эта песня осталась. Это песенное настроение производят вышивки красными шелками. <...> В одной удмуртской песне девушка поет про летящую одежду. Ее [песню] могло вызвать только отношение к одежде, как к искусству... В простом геометрическом орнаменте она [женщина] как бы заплетает свои желания, свою речь. Неизобразительные геометрические фигурки здесь нежно названы «ясным месяцем», «кукушкиным глазом». Непонятные для постороннего нашивки являются символикой возраста и пола. У девушки одни знаки вышивок, у женщин – другие.

И все – красным, красным. Красный цвет доводит здесь женщину до содрогания <...> во все тело проходила эта сила красного цвета.

...Когда подъезжаешь от русского города к удмуртской деревне, видишь страшную немоту и вместе с тем яркую речь. Речь эта – красные вышивки на груди удмуртов, молчащих, немых, не знающих по-русски. Народ сотни лет не мог сказать своего слова. Среди этих полей яркость его и немота были необычайны. И вот по этим рисункам мы можем видеть, как ярко и необычайно может говорить народ. Если он молчал, то это не от отсутствия в нем способностей» [102, с. 145].

Музыка являлась важной составляющей обрядового комплекса в различных ее жанровых проявлениях – ритуальном пении, причитании, танце и инструментальном музицировании, вокально интонируемых молитвах-заклинаниях (куриськонах), закличках и т. д. Место и роль музыки в различных обрядах была неодинакова. В одних случаях она подчеркивала важность переломных моментов действия, являлась «оз-

вученной» кульминацией обряда (Акашка), его драматургическим стержнем (Сюан – свадьба). В других ей отводилась роль музыкального фона, призванного усилить магический эффект ритуальных слов и действий (инструментальное сопровождение общеродовых молений – вёсяскон) [127, с. 3].

Обрядовая основа архаических напевов у современного слушателя вызывает впечатление мгновенного «провала» в глубь веков. Внешне ничем не обоснованное ощущение возникало, скорее всего, на бессознательном уровне восприятия и имело прямую связь с «опознанием» определенного психологического времени эстетического пространства. Такое ощущение напев давал вкупе с музыкальностью песенного текста [127, с. 45]. Заклинательный текст песни, куриськона уподоблялся акту магического творения. Особый семиотический статус заклинительным текстам придавала их концентрированная мифологичность [52, с. 298].

Удмуртская песня являла собой условный знак обрядовой ситуации, схему образных параллелей, предопределенную мифологическими представлениями [56, с. 174]. Любой праздник сопровождался песней, а наиболее значимые праздники имели свои определенные напевы, которые нельзя было петь в другое время, чтобы не исчезла их магическая сила «Это не просто развлечение: не хочешь петь да поешь. В поле, на охоте старики пели и нам велели», – говорил туно (жрец) – «вера наша старая так велит, чтобы, значит, духи не сердились» [50, 129]. Одним словом, традиционное удмуртское музыкальное искусство сформировалось и выросло из недр обрядовой культуры, определившей его жанры и основные стилевые черты.

Виды искусства объединяла не только заклинительная основа в виде текста, объединял ритм, пронизывающий не только искусство, но саму трудовую деятельность народа. Ритм оживал, сопровождая звуком шумящих подвесок из бронзы, меди и серебра, движения человека. Ритмический звуковой орнамент обнаружился в североудмуртском народном напеве на припевные слова. Значительная часть этих напевов состоит из частиц, междометий, союзов, отдельных слов и из-за отсутствия общепринятых смысловых текстов они воспринимаются как «ненастоящие», «бессмысленные». В бытующей у северных удмуртов традиции пения на припевные слова, вероятно, сохранялась обрядовая

сакрально-заклинательная лексика. Среди припевных слов встречаются изобразительные и звукоподражательные: гур, гор, гыр – обозначают громкие звуки, пение, громкий плач; гот, годи – звукоподражательное; ай-дом, ой-дим, дам, дим, дом – возможно, рудимент архаичного обрядового обращения-заклинания; дамбырды – обозначает грохот, стук, громкое бречание; дзэн, дон – подражание звяканью, бречанию; жан, жин, жын – подражание звуку пилы, звону, жужжанию; жыль, жильыр, жылыр, жальыр – подражание журчанию воды, лязгу металла; трой-рой, транки, тронки – подражание треньканью, звону [84, с. 106, 109–114].

Если перевести эти звуки на язык изображения, получатся произведения так называемого нефигуративного искусства. В них зрителю ничто не напоминает о его собственном мире – здесь нет ни реальных предметов в привычном для них окружении, ни человеческих существ или животных, одним словом, ничего, что говорило бы на знакомом языке. И все же связь человеческим миром здесь, возможно, даже более интенсивная, чем в произведениях сенсорного искусства, непосредственно апеллирующих к сопереживанию. Отказ от изображения конкретного, чувственного это и отказ от индивидуально-личного. Искусство в таких его проявлениях вновь становится коллективным, оно влияет на человека через его подсознание, вызывая всплеск эмоций [198, с. 334].

Музыкальное начало в народном искусстве было одновременно носителем как личного, так и родового, воплощало вечные ценности, выражало духовную предметность [216, с. 15]. Слово, музыка, движение рождали изображение. Одним из способов художественно моделировать движение, присущее миру, был *орнамент*. Он сам являлся одной из форм художественного движения. Выделив нечто из мира посредством схемы, человек не остановился на этом первоэлементе статического характера. Он сделал этот первоэлемент единицей движения, ибо тяготел к созданию модели мира в его вечном движении. Чувство красоты выражалось в ритмической строгости, ясности рисунков. Это дало орнаменту возможность, спустя столетия, когда древний смысл исчез или потерял свою отчетливость, смешавшись с суеверными представлениями, жить в искусстве деревни XVII–XIX вв. [43, с. 82].

Особенная красота орнаментации присуща произведениям декоративно-прикладного искусства удмуртов – вышивке, тканью, вязанью, где она поддержана цветом. Эстетические нормы и традиции народных мастеров передавались из поколения в поколение, бесконечно варьируясь и совершенствуясь (илл. 10, 11). Когда к 80-м годам XIX в. в центральных губерниях России сложились крупные текстильные предприятия, наполнившие рынок страны дешевой продукцией, это стало ощущаться и в Вятском крае. В ткацком промысле выделились селения, и даже целые районы, с глубоко сложившимися традициями, как, например, село Сосновка Сарапульского уезда. Исследователь Г.Д. Федоров называет его местным Парижем. «Целый округ в несколько волостей следит за теми рисунками материй, которые появляются в селе Сосновка, и эти рисунки очень быстро распространяются по округу. Здесь бывают по воскресеньям базары, на которые съезжается много народа из окрестных сел и деревень, и неудивительно, что «мода» быстро распространяется» [178, с. 7].

Тем не менее лишь небольшая часть крестьянок-ткачих работала для рынка, большая часть производства находилась на уровне домашнего [108, с. 71]. Нововведения воспринимались как элементы иноэтнической культуры, ткань для традиционной одежды, имеющей сакральное значение, должна была быть изготовлена традиционным способом. Потенция знака в вещах, созданных руками человека, особенно сильно проявлялась в народной одежде, т. к. ее комплекс фиксировал целый цикл, отмечающих важнейшие этапы жизни человека. Структура народного костюма свидетельствовала о функциях, которые он выполнял, сообщая возраст, семейное положение, профессиональную принадлежность носителя костюма и т. д. Костюм, несущий такую информацию, не мог быть просто вещью [39, с. 343].

В качестве примера можно взять головной убор замужней женщины-удмуртки – айшон (илл. 12). Высокий, с основой из бересты, конусообразной или цилиндрической формы, он был в употреблении (где чаще, где реже) на протяжении всего XIX в. Берестяная основа скрывалась большим холщовым покрывалом, богато расшитым шелком, с тяжелой бахромой, с различными нашивками – кистями, кружочками из ткани, монетами, металлическими подвесками и бляшками. Черная рельефная

вышивка, выполненная крученым шелком на белом холсте, была и по технике, и по фактуре специфична для айшона и нигде больше не применялась [98, с. 55]. Традиционный обряд надевания айшона совершался по приезду невесты в дом жениха, когда гости садились за стол. Смена головного девичьего убора на замужний символизировал расцвет женской сущности. Новый айшон, изготовленный специально для невесты, выкладывался на стол, и родственники со стороны жениха прикрепляли к нему в качестве подарков различные подвески и монеты. Его носили до рождения первенца, а в случае бездетности – 3 года. После женщина надевала красный айшон, демонстрирующий, что она окончательно стала членом новой семьи [98, с. 48].

Определение костюма как знака достаточно широко, так как смысл знака может быть очень разным в зависимости от той функции, которую в определенном случае несет костюм или какая-нибудь его часть. Знаковый смысл годами оседал в ансамбле костюма, усиливая цвет, усложняя формы, множа элементы костюма. Так, айшон молодухи с черной вышивкой особо ценился, и продавать его не полагалось. Выйдя из повседневного употребления, он хранился для совершения свадебного обряда, он был знаком неопременного замужества. Айшон был связан не только со свадьбой, ему приписывалась магическая сила. С айшоном связано множество традиций и обрядов, совершаемых во время молений. Обряды эти неукоснительно выполнялись, а айшон жены жреца хранился как ритуальный предмет в родовом святилище, передаваясь из поколения в поколение до той поры, «пока не истлеет».

В одежде также отразилось тесное общение с русской культурой: в XIX в. удмуртский костюм, утрачивая некоторые традиционные черты, подвергается частичной нивелировке. Национальный костюм, бытовавший веками, дополнился новыми, заимствованными элементами: фабричными головными платками у женщин, различными видами кожаной обуви, распространением среди мужского населения рубашек русского образца, головных уборов и т. д. Традиционность в одежде нарушалась и вследствие просачивания в нее веяний моды, вызванных новыми социально-экономическими условиями. Увеличение крестьянских потребностей при одновременном сокращении многих видов домашнего производства неизбежно вынуждало крестьян обращаться к рынку: покупать

фабричные ткани, изделия, уподобляться русским в фасоне одежды, способах ее изготовления, оформления, упрощать составляющие элементы костюма, переходить к ношению более удобных и дешевых головных уборов и т. д. Особенно заметно это сказывалось на удмуртах, которые уходили на заработки. Работая в городах, отходники чаще всего отказывались от своего удмуртского костюма. К этому их вынуждало не столько удобство и простота русской одежды, сколько стремление возможно быстрее раствориться в иноязычной среде, чтобы своим внешним видом и неумением разговаривать по-русски не вызывать насмешек со стороны русского населения [152, с. 99].

Степень новизны крестьянского гардероба зависела от имущественных, половых, возрастных различий. «Русские элементы повсюду проникают в вотский быт, — пишет И. Смирнов, — большие дороги, прорезывающие край, служат главными путями русификации: близлежащие деревни забрасывают понемногу собственный костюм и обычаи. В 20 верстах, например, от Малмыжско-Глазовского тракта, в с. Мултан, состоятельные вотячки одеваются уже в русские платья» [38, с. 3]. Хотя зачастую формы, заимствованные у других народов, в удмуртской культуре использовались в качестве рабочей одежды [187, с. 109]. Это означало, что русский костюм не имел в глазах удмуртов сакрального значения, воспринимался только как одежда, и потому использовался чисто утилитарно.

Традиционный костюм оставался неизменным в праздничной сфере. Народный костюм был знаком праздника-обряда, в котором воплотились отношения человека и окружающего мира [153, с. 131–132]. Человек — это не центр мира, он — его маленькая частица, и структура знаков в костюме говорила о причастности человека к глобальной структуре мироздания, не давая рассматривать человека отдельно, независимо от мира. Праздничная одежда, являясь таким же конгломератом символов, как традиционный праздник, возвышала человека над буднями. Праздничный костюм не только подчинял себе человека, он намеренно искажал естественный (т. е. будничные) рельеф человеческого тела. Надетый на человека костюм в своем полном составе мог показаться громоздким и неуклюжим, потому что целое пренебрегало пластическими свойствами живого человека. Символы и знаки, наполня-

ющие его, образовывали единое цветопластическое целое, и человек, одетый в народный костюм, сам оказывался произведением искусства. Эстетическое впечатление от яркости костюма, его сложности, от насыщенности аппликацией, тканьем, вышивкой и различными украшениями точно рассчитано: духовное здесь овеществилось и приобрело художественную выразительность [147, с. 24].

Костюм оберегал своего носителя: старинные мужские рубахи, которые к началу XX в. повсеместно исчезли, шились, учитывая взаимоотношения человека с миром духов. Изготавливались рубахи из тонкого льняного холста узорного двухцветного тканья. Узорное тканье на рубахе, так же как и в женском костюме, сочеталось с вышивкой (по вороту и разрезу), исполненной цветным крученым шелком. Такие рубахи сначала вышивали, затем шили, и в последнюю очередь вырезали ворот. Вырезанный кусочек холста тут же использовали для запошивки ворота, строго следя за тем, чтобы лоскутков не было, ибо брошенный лоскуток, попав в руки колдуна или домового, может якобы повредить человеку. Домовой мог «заиграть» владельца рубахи, а колдун наслать на него любую порчу [98, с. 74]. Магическое заклиательное начало было очень сильно в символике сельского узорчья, оно очень медленно уступало началу эстетическому, которое опиралось на старые формы, постепенно освобождая их от обязательной заклиательности.

Символику формы поддерживал цвет, также имеющий знаковую природу. Цвет выполнял не только колористические функции, он маркировал, привлекал внимание, определял качество и семантику того предмета, к которому прилагался. Рождался ребенок и его заворачивали в пеленки холстиные, бесцветные – ребенок как бы еще не проявлен в этой жизни. Девочке до полового созревания не полагалось носить красный цвет – похотливая будет баба. Чем старше становился человек, тем большее многообразие цвета он мог себе позволить. Пик многоцветья приходился на предбрачный возраст и свадьбу, именно в этот период можно было наряжаться в самые сложные и самые красочные одежды. После рождения ребенка в одеждах матери цвет постепенно отступал, после климакса красный цвет вообще исключался, так как это цвет плодородия и деторождения. И, наконец, покойнический саван

являл собой уход от сложности кроя и цвета, своеобразное возвращение к младенческим пеленкам [24, с. 23].

Традиционная незыблемость, выраженная через одежду, была свойственна и христианской религии. Церковь была устойчивой организацией, хранящей устойчивые ценности. Церковные одежды оставались неизменными, церковь хранила внешнее выражение своих традиций. Это была ее «визитная карточка», за этим следили: «Сельские священники и дьяконы, приезжая в епархиальный город, шатаются по улицам, являются к преосвященному и в консисторию в неприличной сану одежде: в мужичьих кафтанах, шапках и в лаптях, не отличаясь нимало от простолюдин, почему предписано, кроме «рабочих случаев», в особенности же в церкви, ходить священникам в чистой и «отменной» одежде» [124, с. 77].

Получается, что традиционное платье, передающееся из поколения в поколение, олицетворяло ригидность, изменения в платье – это отражение изменений мировоззрения человека и стиля его жизни, шаг навстречу новациям (илл. 13). Шарден в свое время писал. «Я видел одеяния Тамерлана, кои хранятся в сокровищнице в Исфахане; они скроены совершенно так же, как делают сегодня, без малейшего отличия». Далее Шарден замечает о персах: «Они верят, будто обладают всем, что потребно для нужд и удобства жизни, тем довольствуются». Их одежда так же традиционна, как жилье, как и традиционные кушанья, но «будущее принадлежало ... обществам, порывавшим со своими традициями, ибо все неразделимо. Быть может, чтобы открыть дорогу инновации, орудию всякого прогресса, требовалась определенная неугомонность, относившаяся и к одежде... А может быть, требуется и некоторый недостаток, чтобы питать любое новаторство» [41, с. 346]. Подобные идеи относительно метаморфозы одежды использовал мир купечества. Еще в 1690 г. Николас Барбан пел ей хвалу: «Изменение платья ... суть дух и жизнь торговли» [41, с. 347]. Недаром исследователями подчеркивалось, что в русское платье одевались люди «состоятельные». Одежда служила и социальным индикатором, определяя место человека в обществе. На съезде духовенства Вятской епархии некоторые отцы депутаты выражали недоумение по поводу того, что воспитанницы Епархиального училища учились изящно вышивать, шить

бисером и т. д., а шить себе белье не умели. Это тоже определение места человека: «В селе ни одной воспитаннице не придется изощряться в изящных искусствах, а умение шить и починить белье везде и всегда пригодится. Не усиливая на этот предмет ассигновки ... съезд имеет в виду предоставить изготовление некоторой части белья самим воспитанницам» [9, с. 301].

Ансамбль народного костюма включал в себя украшения, также сочетавшие в себе функции магические и эстетические. Серьги и кольца изготавливались из серебра и бронзы, очень редко — из золота. Характерной формой серег было кольцо, к которому крепились одно или два утолщения в виде шара или грозди шариков, полые или литые (илл. 14, 15). «Ритуальное назначение изделий определялось материалом, из которого они были изготовлены, формой предмета и содержанием его декоративного оформления, а также процессом создания. Дополнительную знаковую информацию несли элементы декора» [190, с. 168]. Кольца, перстни, браслеты, серьги вышеуказанного типа, т. е. украшения, имеющие округлую форму, исполняли важную функцию в ритуалах традиционного общества. Сохранились свидетельства ритуального назначения колец и перстней в обрядовой жизни удмуртов к. XIX — н. XX в. В разных локальных традициях существовали различные предписания относительно использования колец при совершении религиозных церемоний на святилищах. Часто кольца выступали в качестве жертвенного приношения божеству. Серебряное кольцо способствовало плодородию природы, усиливало плодоносящие силы человека, скота, обладало очищающими и оберегающими свойствами, использовалось во время гаданий в ночь на Рождество и в ночь на Великий четверг, как средство, способствующее прогнозированию будущего. Фольклорные тексты свидетельствуют, что наличие на пальце серебряного кольца рассматривалось удмуртами как признак счастливой жизни и достатка.

Серебряные кольца выступали также знаками особого сакрального значения [190, с. 172]. А.И. Емельянов сообщает, что в бывшей Казанской губернии во время совершения жертвоприношений в семейной и родовой куале каждой молодушке полагалось иметь на руке серебряное кольцо, а в ушах серьги [77, с. 69]. В традиции мамадышских удмуртов женщина, пригоняющая на святилище жертвенное животное,

должна быть украшена серебряными серьгами и кольцом, а человек, закалывающий животное, обязан был на руке иметь серебряное кольцо [60, с. 89]. У главного жреца Великой Куалы и его жены, видимо, также существовали особые кольца. П.М. Богаевский, описывая церемонию передачи обязанностей жреца, указывает, что в процессе торжественной передачи этого звания, проводившейся в кауле, прежняя пара жрецов передавала будущей кольца. Во время обрядов мужчины надевали эти кольца на указательный палец правой, а женщины – левой руки [37, с. 101–102]. Есть сведения, что до конца XIX в. пришедшие на языческие моления и «вообще во время молений, пока продолжается праздник ... носят на безымянном пальце левой руки кольцо, а в будни его снимают, чтоб не мешало работать» [33, с. 28].

Шарики, украшающие кольца, в языческих преданиях играли значительную роль, видимо, символизируя вселенную и власть человека над нею. Согласно преданиям, гадателя (туно) обучали боги и духи в течение года или больше. По окончании обучения такой человек мог общаться с миром духов, противостоять колдунам, не горел в огне и мог видеть людей насквозь. Как знак приобретенных знаний и умений, человек получал золотой (или серебряный) шарик размером с горошину или золотое (или серебряное) кольцо [44, с. 195]. А по свидетельству П.М. Богаевского, существовало поверье, что наиболее искусный туно после обучения у самого Кылдысин-Инмара получал от учителя золотой (или серебряный) шар как свидетельство особого отличия [37, с. 125–128, 148].

Родоплеменные божества воршудов также имели свое предметное воплощение: изображения из дерева, глины, луба, меди, серебра, теста, в виде идолов, которые хранили в Великой куале. Кроме этого, в культовых пластинах Верхнего Прикамья был воплощен образ могущественной прародительницы в виде женской фигуры в окружении птиц, животных, ящеров, человека-лося, человека-птицы, солярных и лунных знаков. Сакральные изображения типологически могут быть разделены на антропоморфных идолов [95, с. 20–21; 157, с. 162; 117, с. 247], на изображения диких и домашних животных и птиц [95, с. 20–21; 37, с. 131–132; 157, с. 162; 77, с. 44; 172, с. 39, 57, 88–89] и, наконец, дэндоры. Дэндор – круглая подвеска-амулет из меди или серебра, бытовала в традицион-

ной культуре удмуртов вплоть до конца XIX в., служа знаком родовой принадлежности. «По свидетельству священника Балезинского прихода о. Фролова и других, настоящие древние воршудно-родовые знаки, используемые в 1-й пол. XIX в., были вырезаны в виде круглых монетных знаков из меди, серебра и, как правило, содержали изображение всадника на коне. Эти привески были изготовлены самими удмуртами до появления в этих краях христианских проповедников и носились на груди вместо креста. Часто их использовали в языческих молениях. Такой дэндор снимали с шеи и вывешивали на сосну, если моление проводилось в лесу, или на стену, если молились в куале, и зажигали перед ним свечи. В конце XIX в. старинные округлые жетоны встречались уже редко. Их носили втайне на одном шнурке с нательными крестами почтенные старики и старухи» [190, с. 155].

Дэндоры, гребни, кольца, серьги, прялки, украшенные преимущественно женской символикой, были вещами для женщин и сопровождали их в реальной жизни и в загробной. Вещи украшали их, оберегали, служили признаками достатка, их использовали в магических целях, чтобы обеспечить продолжение рода, благополучие семье, здоровье ее членам. Как уже говорилось, кроме произведений искусства, используемых как символы-знаки, в ритуале участвовали вещи утилитарные, которые лишь в контексте обряда поднимались до уровня знака. Например, железные предметы с острыми и режущими краями (сабли, стрелы, ножи, косы) были символами активного мужского начала, мужской половой потенции [66, с. 283]. Их ритуальные функции являлись продолжением их утилитарных функций. Орудия, с помощью которых человек строил дом, выделял посуду, обрабатывал зерновые культуры, защищал свою жизнь, превратились в универсальное средство защиты от всех вредоносных сил. Недаром они использовались в качестве охранительных предметов, оберегов, для лечения болезней. При похоронах и поминках острыми железными предметами проводили символическую охранную границу между миром живых и миром мертвых.

Как связанные с сакральным, многие произведения удмуртского искусства для христианских священнослужителей были «идолами», которых следовало уничтожить. «Суетными своими огорчили Меня» (Втор. 32: 21). Еврейское *hebel* от халдейского *habal* – дымиться, испа-

ряться – значит пар, дым, дыхание, в переносном смысле: ничтоже-ство, бесполезная вещь, тленность, суетность. Этим именем называются в Библии языческие боги: «Суетные боги языческие» (Иер. 14: 22) как не приносящие человеку «никакой пользы» (Иер. 16: 19) – бесполезная вещь. В Библии говорится о языческих богах как о конкретной, осязаемой вещи. «Идола выливает художник, и золотильщик покрывает его золотом и приделывает серебряные цепочки. А кто беден для такого приношения, выбирает негниющее дерево, приискивает себе искусного художника, чтобы сделать идола, который бы стоял твердо» (Ис. 40: 19, 20). При этом подразумевается очевидная нелепость противопоставления истинному Богу пустоты идолов, что подчеркивается у пророка иронией: какие же это боги, если их делают сами же люди – художник, позолотчик или серебряных дел мастер? Когда их нужно скреплять пластинками и гвоздями и привязывать цепочками, чтобы их не сдул ветер? Ясно, что такие боги, как дело рук самого человека, гораздо ничтожнее и бессильнее его, и им ли равняться с Всемогущим Богом? [168, с. 156]. «Может ли человек сделать себе богов?» (Иер. 16: 20). Ранее уже говорилось, что борьбу с язычеством в таком виде Библия оправдывала.

Итоги: все виды народного творчества были взаимосвязаны и создавали мир, явной или скрытой основой которого служил языческий обряд. Краски, линии, символы, пластические формы выражали поэтическое чувство видения мира от воплощения языческого идола до народного костюма. При системном подходе к изучению художественного творчества выявилась контекстуальная обрядовая функция фольклора, предметов декоративно-прикладного искусства и традиционной архитектуры, объединяющая художественное творчество в единое целое, влияющая на его развитие и структуру. Колеса различных механизмов культуры движутся с разной скоростью, так как сакральная сфера всегда консервативнее профанической. Но религиозное, как бы перетекая во внерелигиозное, увеличивало внутреннее разнообразие, являющееся законом существования культуры [113, с. 15].

3. РЕЗУЛЬТАТ

3.1. Взаимодействие культур в развитии

Религиозная доминанта удмуртской культуры перемещалась во временном пространстве: сначала на земледельческие обряды, в следующий исторический период – на семейные обряды. Этим объясняется несложение устойчивого языческого культа, несложение развитого эпоса, несложение традиции народного профессионализма в музыкальной песенной культуре удмуртов. Зато подобное развитие культуры допускало ассимиляционные процессы, при которых иноэтническое культурное влияние органично вписывалось в структуру традиционной культуры [183, с. 82, 87].

Этнокультурный диалог развивался в различных видах искусства с разной степенью интенсивности. В *фольклоре* при сложном переплетении языческих и христианских воззрений и их отражении в устно-поэтическом творчестве оформления христианских легенд в самостоятельный жанр в удмуртской традиции не произошло. Легенда и предание различались в культурах, где господствующая религия сменила более ранние мифологические системы, там, где этого не произошло, где мировая религия не отменила более ранние мифологические системы, это затруднительно [106, с. 45]. В удмуртской культуре христианские легенды оказались лишь одним из средств перекодировки дохристианских представлений в христианских символах [106, с. 45]. Рассматривая славянские молитвы/заговоры, присловья в контексте феномена христианского/языческого, обнаруживаешь, что Бог, упоминаемый в них, вполне мог оказаться языческим божеством [147, с. 512–513]. Под влиянием христианства Инмар возвысился среди удмуртских божеств, заняв место, соответствующее христианскому Богу. Христианство изменило облик Инмара, укрупнило его, сделало полифункциональным. Под именем Инмара в удмуртской культуре начало свое существование божество синкретического характера. В удмуртских заговорах/куриськонах обращение к Инмару сохранилось, осталось тем же композиционное решение древних форм, но изменилось осмысление сущности божества, потому что изменилось оно само.

«Одежда рассматривалась мифопоэтическим сознанием как знаково-трансформационный комплекс, с помощью которого осуществлялись взаимопревращения обитателей двух миров. Это та граница, одевая/пересекая которую становилось возможным перемещение из одного измерения в другое» [128, с. 72]. При этом имеются в виду не только границы мифических миров, но и вполне реальная граница между русской и удмуртской культурами. Отношение к традиционной одежде являлось почти религиозным, культовым. В процедуре надевания традиционного праздничного костюма, который ощущался почти живым существом, живущим почетно в доме между праздничными днями, было нечто от священнодействия [153, с. 143]. Одевая праздничную одежду, человек подчинялся ей. Знак, носителем которого он становился, приобщал его к древним традициям и обычаям. Он был «ценнее» отдельного человека, и человек, принимая подчиненную роль, через смирение приобщался к общей духовной жизни, к миру высоких общих ценностей, от которых он в будничные дни был отделен и с которыми соединялся в праздничном костюме [153, с. 136]. Человек одевался не для того, чтобы отличаться от других людей, а для того, чтобы быть «как все».

Традиционное сознание удмуртов, с трудом воспринимавшее инновационные перемены, было в большей степени направлено на возвращение к архаике «золотого века», отчего сакральное усиливалось в ущерб хозяйственно-экономическому [187, с. 114]. Поэтому в такой распространенной области, как обработка культурных растительных материалов, по статистике, участвовало наименьшее количество человек. Ткачество, которым занималась большая часть населения края, находилось на уровне домашнего производства, только небольшая часть крестьянок-ткачих работала для рынка [108, с. 71]. Вещь, традиционно входившая в мир домашнего обихода, имевшая помимо бытового еще и символическое значение, должна была изготавливаться дома. Потребителями вещей, изготовленных профессионально, то есть вещей обезличенных, большей частью были русские. Антиинновационные меры также принимали религиозный характер. В середине XIX в. среди удмуртов действовало несколько религиозных сект, основной целью которых была нейтрализация влияния русской культуры. Их адепты призывали отказаться от но-

шения русской одежды и других предметов, связанных с русскими [187, с. 113]. Даже в конце XIX в. ношение молодежью одежды из цветных фабричных тканей осуждалось стариками, так как пользование ею, по их мнению, могло вызвать несчастье [91, с. 71].

У удмуртов Завьяловской волости в конце XIX в. в одежде уже преобладал синий цвет, характерный для русского костюма [49, с. 26]. Члены религиозных сект, протестующих против русского влияния, особенно призывали отказаться от использования синего цвета. Цвет как знак культуры не равен цвету, как таковому. Цвет воспринимался инвариантом слова: «зеленое погребальное покрывало», «синее вино, с горем смешанное», «Святослав изронил золотое слово», «Сула не течет серебряными струями», «красна девица» [155, с. 62, 66, 67, 70, 71, 79]. Под влиянием традиции христианская палитра наполнилась народным символизмом. Полихромия христианской символики легла на языческую почву удмуртской культуры, проявляясь не только в одежде и декоративно-прикладном искусстве, но и в доме, интерьере, контаминируясь в символике божницы, красного угла.

В пространстве музыкальном с началом этнокультурного диалога традиционное удмуртское многоголосье встретилось с каноническим многоголосием церковного богослужения. Но русской песне, не имевшей в глазах удмуртов религиозной основы, было отведено определенное место: «Наилучшим средством прервать пустые разговоры [мешающие работе], служит пение. Любопытно, что вотяки в этом случае поют чаще русские песни, чем свои, потому что песенный склад вотской песни совсем особенный; песня эта требует больше плавности, медленности, почти совсем замирает в цезуре, а размашистая русская песня, особенно рифмованная, далеко сподручнее для работы. <...> Вечером, возвращаясь с поля,.. поют непременно вотские песни» [99, с. 28].

Традиционная архитектура удмуртов не была затронута традициями церковной архитектуры, идущими из центра. О. Шпенглер считал, что крестьянский дом вечен как самый тип крестьянина, потому что первоначальная форма дома всецело вырастает из органического чувства. Ее не создают, она обладает такой же внутренней необходимостью, как раковина моллюска, как пчелиный улей, как птичьи гнезда, каждая черта первоначальных обычаев и форм существования, брач-

ной и семейной жизни, племенного распорядка — все это находит в плане и его главных помещениях свой образ и подобие [189, с. 432–434]. Синкретизм в оформлении сакрального архитектурного пространства в крае шел из метрополии и был овеществлением синкретического понимания пространства. Древний культ гор, вершин, холмов, то есть ближайших к небу точек земли, не был культом гор, как таковых: горы и холмы (в равнинных местах) были не объектом, а местом языческих сборищ и принесения жертв. Такое явление было частью общечеловеческой культуры. Впоследствии множество католических и православных церквей воздвигнуто на труднодоступных вершинах. Они посвящались таким святым, которые обычно замещали языческих богов. Таковы, например, церкви в честь пророка Ильи, церкви в честь Богородицы, заместившей Великую Мать первобытности [148, с. 285]. Традиционное начало в данном случае было интегрирующим фактором.

Итоги: «Изолированные системы эволюционируют к хаосу, открытые эволюционируют ко все более высоким формам сложности» [136, с. 369]. Диалоговая ситуация, приобщив традиционную культуру к мировому процессу развития, принесла с собой трансформацию этнической самобытности удмуртской культуры. Но синкретические формы искусства, образовавшиеся в процессе этнокультурного диалога, свидетельствовали о том, что прихожане, имея представление о ключевых эпизодах из христианской истории, пополняли свою религиозную жизнь множеством верований и обрядов, оказывая постоянное давление на самую официальную доктрину.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Взаимодействие культур – тенденция, характерная для всего человечества. Становление миросистемного взгляда на человеческое общество связано с именем Ф. Броделя, который в своих работах наметил тенденцию к глобалистскому видению современного человечества, понимание его как взаимосвязанной общности, формируемой через взаимодействие разных хозяйственных и политических структур. Сегодня ряд исследователей ставят вопрос еще более радикально, считая, что среди цивилизаций уже нет «чистых», т. е. незатронутых проблемами взаимодействия и изменения, вопрос о самобытности становится все более проблематичным, а мир воспринимается как единый организм.

Человек никогда не находил всей полноты только в себе самом. «В истории человеческого мышления наиболее плодотворными оказывались те направления, где сталкивались два различных способа мышления. Различные способы мышления имеют свои корни в различных областях человеческой культуры или в различных временах, в различной культурной среде. <...> Если они действительно сталкиваются, если по крайней мере они так соотносятся друг с другом, что между ними устанавливается взаимодействие, то можно надеяться, что последуют новые интересные открытия» [32, с. 6].

Исторически сложившийся контакт с русским населением способствовал осознанию удмуртским народом противоположающих «свой»/«иной». Понимание «иноного» было первым шагом на пути к самопознанию. Сопоставляя себя с остальным миром, измеряя его собственным масштабом, мерой, которую он находит в самом себе, человек совершает акт самопознания, делает первый шаг на пути к самосознанию. Когда самосознание становится доминантой, тогда возможными становятся диалогические отношения. На территории Вятского края об этом можно говорить примерно с XIX в., почему для исследования и было выбрано это временное пространство.

Формирование культур в одинаковых природных условиях привело к их некоторой схожести, что, помимо всего прочего, помогло в установлении межкультурных диалогических отношений. Удмуртская сторона, получая информацию от русской культуры как «носительницы» в социальной, политической, экономической, духовной сферах, пропускала ее через свой ментальный «фильтр». Усвоение ценностей русской культуры осуществлялось при исторической готовности культуры удмуртской самой создать какие-либо новые формы. В условиях этнокультурного диалога речь идет не только о заимствовании, но и о стимулировании. Свидетельством этого являлось сохранение в течение длительного времени элементов культуры, отсутствовавших у местного русского населения: беспорядочная планировка селений, способы приготовления блюд, элементы одежды и т. д. [187, с. 113]. Это было не менее важным, чем прямое заимствование, и характерным именно для диалога, когда «идея начинает жить, то есть формироваться, развиваться ... порождать новые идеи, вступая в существенные диалогические отношения с другими чужими идеями. Человеческая мысль становится подлинною мыслью, то есть идеей, только в условиях живого контакта с чужою мыслью... В точке этого контакта голосов-сознаний и рождается и живет идея» [26, с. 146]. Многоуровневые межкультурные отношения складывались в полифоническую структуру, в которой «совокупность идей, мыслей и слов проводится по нескольким неслиянным голосам, звуча в каждом по-иному» [26, с. 459].

Колонизация Вятских земель неотделима от их христианизации. Русь с помощью христианства преодолела религиозную локальность и стала мировой державой. Дав опору централизованной власти, христианство не изменило содержания религии, существовавшей на территории Руси. «Двоеверие», «народное православие» – культурное явление, сложное и «равновесное», определило характер христианизации Вятско-Камского края. Терпимость к язычеству, собственному и «чужому», привела к образованию на новых землях «взаимоупора» христианства/язычества. При этом глубинные пласты духовной жизни народа, отошедшего от язычества и не воспринявшего христианства в полной мере, не были захвачены. Языческая составляющая обеих культур выступила в роли языка культурного общения, что обеспечило толерантные вза-

имоотношения в регионе. Этническая толерантность – это не отсутствие негативного отношения к иной этнической культуре, скорее – наличие позитивного образа иной культуры при сохранении позитивного восприятия своей собственной. Это значит, что этническая толерантность не является следствием ассимиляции как отказа от собственной культуры, а является характерной чертой межэтнической интеграции [104, с. 80].

«Взаимоупор» христианского/языческого, установившийся в крае подобно явлению, существовавшему в русской культуре, отличался соотношением составляющих: на Руси – «христианство с налетом язычества», у удмуртов – «язычество с налетом христианства». Это свидетельствовало о том, что в диалоге культуры «слышали» друг друга, одно воззрение переходило в другое, совершенно не сходное с ним, не отрицая «своего», и в точке контакта рождалось новое понимание мира. На уровне бытового сознания процесс христианизации протекал без яростных религиозных стычек. Сама структура жизни русских соседей в православном пространстве изменила структуру повседневной жизни: исчезает род, родовые божества уступают место христианским святым, интернационализация браков приводит к утрате этнокультурных ценностей в семьях, к постепенному размыванию национальных особенностей. Христианские идеи вели к установлению единообразия: единая религия – единая культура. Для пропаганды христианских идей использовалось искусство, но язык универсальных символов способствовал проникновению языческих воззрений в официальную доктрину, а в конечном счете – конфессиональному синкретизму.

Этнокультурный диалог не привел к победе христианской религии над этнической, и это привело к формированию в настоящее время «идеала будущего на основе идеализированного представления о прошлом и внедрения поведения последнего в жизнь. Это означает возвращение к «добрым, старым» временам, возрождению культурных стереотипов прошлого» [28, с. 177]. Возрождение нации связывается именно с возрождением религиозных верований и культовых обрядов, в форме язычества возрождается национальная идея. С 1992 г. клуб «Инвожо» возродил моления в лесах. Была утверждена программа создания заповедника вокруг действующей аутентичной Великой куалы в д. Ку-

збасно. Создана религиозная община «Удмурт Ысь» («удмуртское Иисусие, жертвоприношение»). И, наконец, как апофеоз «языческого возрождения» возникает проект создания «Великой куалы» («Буддизм куалы»), которая должна прославить Ижевск как единственный город и марш, обладающий действующим языческим храмом таких размеров. Главная молельня 37-метровой высоты должна вместить до 1500 верующих, а молельня 77-метровой башни перекрыть по высоте все существующие и существовавшие ранее православные храмы Удмуртии. Великая куала должна олицетворять собой «возрождение удмуртского народа, послужить толчком для роста и укрепления самосознания, стать настоящим духовным центром, включающим в себя помимо молельни учебный корпус, библиотеку, архив и общежитие» [233, с. 3]. В ценах 1993 г. проект архитекторов К.Г. Галиханова и Б.П. Норисова был оценен в 8 млрд. рублей. Такая персонификация на локальном уровне является своеобразным протестом против исторически сложившейся доминанты русской культуры, попыткой выйти из диалога. Сейчас идея этнической самобытности манифестируется не только творческой интеллигенцией Удмуртии, но и политическими деятелями, так как использование ее в различных конфликтах всякий раз приносит определенный результат.

Проводя близкий опрос по поводу будущего строительства Великой куалы, газета «Совершенно конкретно» выяснила, что никто из респондентов не понимал, о чем идет речь [233, с. 3]. Судя по ответам, была определена проблема непонимания со стороны населения, свидетельствующая о несколько искусственном, «испещеро-мифическом» характере возрождения этнической религии. Это триумф, потому что для человека, наступившего в третье тысячелетие, выбор религии не менее важен, чем для человека эпохи средневековья. Альберт Эйнштейн в своих «Мотивах научного исследования» писал, что в религию человека приводит «желание уйти от ужасно мещанинских собственных прихотей». Человек стремится каким-то адекватным способом создать себе простую и ясную картину мира для того, чтобы оторваться от мира ощущений». Именно это дает человеку ощущение постоянства в динамике, присутствия миру. Народно-православие стало тем инструментом, который дал возможность удмуртскому этносу «одомашнить» христи-

апство, адаптировать его; способствовать, пусть и не окончательной победе христианства, но приобщению к духовным ценностям русской культуры, выходу удмуртского народа из локальной замкнутости. Рассматривая взаимоотношения русской и удмуртской культур как описание диалога, хочется отметить, что русская культура, идя и культуру этническую элемент «иночуж», выступала в качестве государственной, официальной, это привнесло к иерархичности самого диалога и вызвало на сходящийся цель реакцию отторжения со стороны удмуртской культуры. Только не стоит забывать, что «когда кончается диалог, кончается все. Поэтому диалог, в сущности, не может и не должен кончаться» [26, с. 434]. Диалог современного типа возможен на основе качественного изменения отношений, позволяющего продолжать конфликты и решать совместные проблемы.

БИБЛИОГРАФИЯ

I

1. Акты Археологической Экспедиции. М., 1890. Т. 1. 832 с.
2. Акты Исторические. М., 1899. Т. 1. 796 с.
3. Дела Вятской духовной консистории. Вятка, 1743. № 43.
4. Дела Вятской духовной консистории. Вятка, 1747. № 15.
5. Дела Вятской духовной консистории. Вятка, 1835. № 735.
6. Дела Вятской духовной консистории. Вятка, 1842. № 6.
7. Дела Вятской духовной консистории. Вятка, 1851. № 92.
8. Документы по истории Удмуртии XV–XVII веков. Ижевск, 1958. 420 с.
9. Журналы съезда духовенства Вятской епархии за 1908 г. Вятка, 1908. 224 с.
10. Лаврентьевский список летописей. СПб., 1872. 626 с.
11. Материалы по статистике Вятской губернии. Вятка, 1890. Т. 7. 204 с.
12. Полное собрание законов Российской Империи. СПб., 1830. Т. 11. 735 с.
13. Протоколы и журналы съезда духовенства Вятской епархии за 1905 г. Вятка, 1905. 186 с.
14. Приложение к Всеподданнейшему отчету вятского губернатора за 1870 г. Вятка, 1877. 13 с.
15. Сборник храмозданных грамот на построение церквей в Вятской епархии. Вятка, 1914. 204 с.

II

16. Аверинцев С.С. Теодицея// Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 35–37.
17. Алатырев В.И. Первая научная грамматика 1775 г., развитие удмуртского языкознания // 200 лет удмуртской письменности и развитие науки и культуры в Удмуртской АССР. Ижевск, 1975. С. 18–24.
18. Аникин В.П. Художественное творчество в жанрах сказочной прозы // Русский фольклор. Л., 1972. Т. 13. С. 46–62.
19. Аничков Е.В. Из прошлого калик перехожих. СПб, 1913. 34 с.
20. Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. 168 с.
21. Атаманов М.Г., Владыкин В.Е. Погребальный ритуал южных удмуртов (к XIX – нач. XX в.) // Материалы средневековых памятников Удмуртии. Ижевск, 1985.

22. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. 2. 324 с.
23. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. 420 с.
24. Афанасьев А.Н. Наузы. Пример влияния языка на образование народных верований и обрядов. М., 1865. 34 с.
25. Баранов А.Н., Короленко В.Г., Суходоев В. Дело мултанских вотяков, обвинявшихся в принесении человеческой жертвы языческим богам. М., 1896. 228 с.
26. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. 470 с.
27. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. 544 с.
28. Белик А.А. Культурология. Антропологические теории культур. М., 1998. 241 с.
29. Белицер В.Н. Народная одежда удмуртов. М., 1951. 135 с.
30. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995. 320 с.
31. Бехтерев В.М. Вотяки, их история и современное состояние: быт и этнографические очерки // Вестник Европы. СПб., 1880. Т. 4. С. 621–654.
32. Библер В.С. Мышление как творчество. М., 1975. 400 с.
33. Блинов Н. Языческий культ вотяков. Вятка, 1898. 103 с.
34. Блок М. Апология истории. М., 1986. 254 с.
35. Богаевский П.М. Очерк быта Сарапульских вотяков // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. М., 1888. Вып. 3. С. 14–64.
36. Богаевский П.М. Заметки о юридическом быте крестьян Сарапульского уезда, Вятской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1889. 60 с.
37. Богаевский П.М. Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. 4; № 1. 64 с.
38. Богаевский П.М. Мултанское «моление» вотяков в свете этнографических данных. М., 1896. 110 с.
39. Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
40. Бодянский О. Кирилл и Мефодий. Собрание памятников до деятельности Св. первоучителей и просветителей славянских племен относящихся // Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1863. Кн. 2. С. 112–118.

41. Бродель, Ф. Что такое Франция? Пространство и история. М., 1994. 403 с.
42. Ванесн А.А. Два года в Абези // Путь наследие. 1990. № 3. С. 61–83.
43. Василецко В.М. Народное искусство. Избранные труды о народном творчестве X–XX веков. М., 1974. 293 с.
44. Васильев И. Обзорение языческих обрядов, суеверий, верований потяжков Казанской и Вятской губерний // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань, 1906. Т. 22; Вып. 3, 4, 5. 88 с.
45. Кн. Васильчиков И.В. То, что вспомнилось // Путь наследие, 1990, № 2. С. 118–122.
46. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1997. 265 с.
47. Верещагин Г.Е. Остатки язычества у потяжков. Вятка, 1895. 63 с.
48. Верещагин Г.Е. Вотяки Сосновского края // Записки Русского Географического общества. СПб., 1886. Т. 14; Вып. 2. 217 с.
49. Верещагин Г.Е. Вотяки Сарапульского уезда // Записки Русского Географического общества. СПб., 1889. Т. 14; Вып. 3. 197 с.
50. Верещагин Г.Е. Вотяки Сосновского края // Собр. соч. в 6 т. Ижевск, 1995. Т. 1. 242 с.
51. Верещагин Г.Е. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии // Собр. соч. в 6 т. Ижевск, 1996. Т. 2. 199 с.
52. Верещагин Г.Е. Этнографические очерки // Собр. соч. в 6 т. Ижевск, 1998. Т. 3. 309 с.
53. Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. 383 с.
54. Владыкин В.Е., Христолюбова Л.С. Этнография удмуртов. Ижевск, 1997. 245 с.
55. Владыкина Т.Г. «Дух народа» сквозь призму фольклора // Финно-угорская фольклористика на пороге нового тысячелетия. Ижевск, 2001. 189–196 с.
56. Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор. Ижевск.
57. Волоцкий Иосиф. Просветитель. Казань, 1857, 390 с.
58. Гаврилов Б. Произведения народной словесности. Обряды и поверья потяжков Казанской и Вятской губерний. Казань. 1880. 190 с.
59. Гаврилов Б. Песни потяжков, живущих в Казанской губернии и в южной части Малмыжского уезда Вятской губернии. Казань. 1884. 38 с.
60. Гаврилов Б. Поверья, обряды и обычаи потяжков Мамадышского уезда Урянс-Учинского прихода // Труды IV археологического съезда в России. Казань, 1891. 176 с.

61. Гальковский И.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916. Т. 2. 146 с.
62. Гегель Г. Феноменология духа // Философия истории: Антология. М., 1995. 351 с.
63. Горги Л.И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Изд. 2. СПб., 1799. Т. 1. С. 55–67.
64. Гидион З. Пространство, время, архитектура. М., 1985. 454 с.
65. Голан А. Миф и символ. М., 1992. 371 с.
66. Головнев А.В. Говорящие культуры. Традиции самодейцев и угров. Екатеринбург, 1995. 346 с.
67. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987. 217 с.
68. Голубинский Е.Н. История русской церкви. Т. 1. М., 1901. 842 с.
69. Грибова Л.С. Пермский звериный стиль: проблемы семантики. М., 1975.
70. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 1998. 640 с.
71. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. 318 с.
72. Гуревич А.Я. Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993. 328 с.
73. Далъ В. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. М., 2000. Т. 1.
74. Дело мултанских вотяков. М., 1896.
75. Демир В.Н. Тайны русского народа. М., 1997. 560 с.
76. Домокоп И. Удмуртская литература. Ижевск, 1993. 445 с.
77. Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков: Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. Вып. 3. 112 с.
78. Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теории). М., 1990. 243 с.
79. Жизнь Стефана Пермского // Памятники старинной русской литературы. СПб., 1898.
80. Журналы Вятской ученой архивной комиссии, Вятка, 1910. 186 с.
81. Забелин И.Е. Домашний быт русских царей в 16 и 17 столетиях. Новосибирск, 1992. 242 с.
82. Зеленин Д.К. Что такое «воршум»? // Микроэтнонимы удмуртов и их отражение в топонимии. Ижевск, 1980. 159 с.
83. Зеленин Д.К. К вопросу о русалках. СПб., 1912. 23 с.
84. Иванов А.Г. Глоссарий приречных и диалектных слов и выражений, встречающихся в сборнике, и некоторые комментарии к ним // Ходы-

рева М.Г. Удмуртский фольклор: Песни северных удмуртов. Ижевск, 1996. Вып. 1. 118 с.

85. Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1996. 275 с.

86. Исторический очерк Вятского края. Со времени поселения в нем новгородских выходцев до 1870 г. Вятка, 1870. 46 с.

87. Каптеров Н.Ф. Характер отношения России к православному Востоку в 16-17 столетиях. М., 1883. 84 с.

88. Климов К.М. Современное бытование и перспективы развития удмуртского народного декоративного искусства // Удмуртия: новые исследования. Ижевск, 1991.

89. Климов К.М. Ансамбль как образная система в удмуртском народном искусстве XIX–XX вв. Ижевск, 1999. 332 с.

90. Ключевский В.О. Лекции по русской истории, читанные на высших женских курсах в Москве 1872–1875 гг. М., 1997. 815 с.

91. Козлова К.И. Этнография народов Поволжья. М., 1964.

92. Кон И.С. Открытие «я». М., 1978.

93. Кондаков И.В. Культура России. М., 1999.

94. Кони А.Ф. Воспоминания о писателях. М., 1989. С. 452–458.

95. Кошурников В.С. Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. Казань, 1880. 44 с.

96. Крестьянские юридические обычаи в восточной части Владимирской губернии (Уезды Вязниковский, Гороховецкий, Шуйский, Ковровский и Добротворский) // Юридический Вестник. 1888. № 6. С. 21–28.

97. Крюкова С.С. Обычай и право в брачно-семейных отношениях русских крестьян во 2-й пол. XIX в. // Обычное право и правовой плюрализм. М., 1999.

98. Крюкова Т.А. Удмуртское народное изобразительное искусство. Ижевск-Ленинград, 1973. 158 с.

99. Кузнецов С.К. Общинные порядки у вотяков Мамадышского уезда Казанской губернии. Казань, 1896. 68 с.

100. Кузнецов С.К. Заметка по поводу реферата Г.Н.Потанина «У вотяков Елабужского уезда» // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань, 1884. Т. 3. С. 24–26.

101. Кузнецов С.В. Культура русской деревни // Очерки русской культуры XIX в. Общественно-культурная среда. М., 1998. С. 21–24.

102. Лебедев В. Вятские записки. Киров, 1957. 172 с.

103. Лебедева Н.М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию. М., 1999. 224 с.
104. Лебедева Н.М. Методология этнопсихологического исследования этнической толерантности в поликультурных регионах России // Толерантность и проблема идентичности. М., Ижевск, 2002. С. 80–83.
105. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. 602 с.
106. Левинтон Г.А. Легенды и мифы // Мифы народов мира. М., 1992. С. 45.
107. Лещенко В.Ю. Семья и русское православие (XI–XIX вв). СПб., 1999. 394 с.
108. Лигенко Н.П. К характеристике традиционных крестьянских промыслов Удмуртии в пореформенный период // Народное искусство и художественные промыслы Удмуртии. Ижевск, 1980. С. 67–101.
109. Лотман Ю.М. Материалы к курсу теории литературы // Статьи по типологии культуры. Тарту, 1970. Вып. 1. 105 с.
110. Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Избранные статьи: в 3 т. Т. 1. Таллинн, 1992. 479 с.
111. Лотман Ю.М. К построению теории взаимодействия культур (семиотический аспект) // Избранные статьи: в 3 т. Т. 1. Таллинн, 1992. 479 с.
112. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX в.). СПб., 1994. 412 с.
113. Лотман Ю.М. Символ в системе культуры // Труды по знаковым системам. Тарту, 1987. С. 12–19.
114. Лотман Ю.М., Минц З.Г. Литература и мифология. // Семиотика культуры. Труды по знаковым системам. XII. Тарту, 1981. 35 с.
115. Лотман Ю.М. Миф-имя-культура // Избранные статьи: в 3 т. Таллинн, 1992. Т. 1.
116. Луппов П.М. В духовном училище. Вятское духовное училище в начале последней четверти прошлого столетия. Воспоминания и заметки бывшего воспитанника. СПб., 1913. 70 с.
117. Луппов П.Н. Христианство у вотяков со времен первых исторических известий о них до XIX в. СПб., 1899. 298 с.
118. Луппов П.Н. Материалы для истории христианства у вотяков в первой половине XIX в. // Труды Вятской ученой архивной комиссии. Вып. 3. Вятка, 1911. С. 26–32.

119. Жуков И.И. Громкое дело мултанских удмуртов (потыков), обвинявшихся в человеческом жертвоприношении (1892-1896 гг.). Ижевск, 1925. 98 с.

120. Мурье С.В. Российская империя как этнокультурный феномен // Цивилизации и культуры. Вып. 1. Россия и Восток: цивилизационные отношения. М., 1994. С. 43-49.

121. Материалисты Древней Греции: собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М., 1955. 239 с.

122. Маторин П.М. Религия у народов Воложско-Камского края прежде и теперь. М., 1929. 136 с.

123. Миллер К.В. Какое влияние имела природа русской земли на историю русского государства и быт его обитателей. Рязань, 1852. 42 с.

124. Милл А.П. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии. СПб., 1890. 102 с.

125. Пелевая Л.П. Семантика дома и смежных представлений в погребальном фольклоре // Балто-славянские исследования 1981 г. М., 1982. 118 с.

126. Пекрасова М.А. Проблема ансамбля в декоративном искусстве // Искусство ансамбля. М., 1998. С. 13-42.

127. Пурисон И.М. Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов. Проблемы культурного контекста и традиционного мышления. Ижевск, 1999. 272 с.

128. Орлов П.А. Феномен «одескости» в традиционной культуре удмуртов // Вестник Удмуртского университета. 1999. №7. С. 69-76.

129. Остроумский А.П. Горючее сердце // Сочинения в 3 т. М., 1987. Т. 2.

130. Папченко А.М. О русской истории и культуре. СПб., 2000. 463 с.

131. Памятники византийской литературы IV-X ввек. М., 1968.

132. Перушкин П.П. Эскизы преданий и быта искородцев Благовского уезда. Вятка, 1888. Вып. 1. 28 с.

133. Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. М., 1999. 136 с.

134. Православные храмы Удмуртии. Ижевск, 2000. 480 с.

135. Прображенский А.А. Урал и Западная Сибирь в к. XVI нач. XVIII в. М., 1972. 128 с.

136. Пригожин И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. М., 1987. 431 с.

137. Причитания // Русское народное поэтическое творчество. М., 1978. 228 с.

138. Пушкарева И.И. Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X - п. XIX в). М., 1997. 379 с.
139. Иваницкий А.И. История русской литературы: в 4 т. СПб., 1902. Т. 1. 552 с.
140. Родная старина. Отечественная история в рассказах и картинках. XVII в. / сост. В.И. Симоновский. СПб., 1884. 196 с.
141. Розенберг П.А. Теплехиния толерантности в художественной культуре и образовании народов Поволжья и Приуралья в XVIII - XX вв. // Этнотолерантность. Философские, психологические, культурологические аспекты. Ижевск, 2002. С. 165 -187.
142. Россия. Полное географическое описание нашего Отечества / Под ред. В.И. Семевского - Тянь-Шанского. СПб., 1901. Т. 5. 163 с.
143. Россия. Полное географическое описание нашего Отечества / Под ред. В.И. Семевского - Тянь-Шанского. СПб., 1901. Т. 6. 172 с.
144. Россия и Восток: цивилизационные отношения. М., 1995. Вып. 2.
145. Русские Достоинства. М., 1815. Ч. 1. 542 с.
146. Рыбаков Б.А. Русское прикладное искусство X - XIII ввек. М., 1970.
147. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987. 607 с.
148. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1994. 624 с.
149. Рычков П.И. Журнал, или Дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 гг. СПб., 1770.
150. Сборник храмозаписных грамот на погостские церкви в Вятской епархии. Вятка, 1914.
151. Святого Дионисия Арсинагита о небесной иерархии. М., 1898. 116 с.
152. Сельское хозяйство и крестьянство Среднего Поволжья в периоды феодализма и капитализма. Чебоксары, 1982. 123 с.
153. Семенова Т. Народное искусство и его проблемы. М., 1977. 245 с.
154. Славянская мифология. М., 1995. 414 с.
155. Слово о полку Игореве. М., 1983. 222 с.
156. Смирнов И.И. Об историко-этнографическом изучении Вятского края. Вятка, 1891. 32 с.
157. Смирнов И.И. Вятские: Историко-этнографические очерки // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань, 1906. Т. 8; Вып. 2. С. 12 -16.
158. Слесский П. Статистическое описание Вятской губернии и собранные сведения. Вятка, 1875. 128 с.

159. Спицын А.А. Постройка старинных вятских деревянных церквей// Календарь Вятской губернии. Вятка, 1892. 14–15 с.
160. Стихи, найденные у староверов Екатеринбургского уезда// Пермская летопись. Пермь, 1860. С. 552–554.
161. Стих о страсти господней. Цветник бегло-поповской секты// Пермская летопись. Пермь, 1860. С. 565–567.
162. Стоглав. Изд. 3-е. Казань, 1911. 246 с.
163. Суворов Н. Учебник церковного права. М., 1913. 192 с.
164. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. 572 с.
165. Творения блаженного Августина. Киев, 1915.
166. Творения блаженного Иеронима. Ч.8. Киев, 1882. 224 с.
167. Тойнби А. Роль религии в цивилизационном устройении общества / / Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1998. С. 234–240.
168. Толковая библия, или Комментарий на все книги святого Писания Ветхого и Нового Завета. СПб., 1908. Т. 5. 222 с.
169. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990. 324 с.
170. Третьяков П.Н. Туруханский край. СПб., 1871.
171. Труды Вятской ученой архивной комиссии. Вятка, 1911. Вып. 1–2. 138 с.
172. Труды Вятской ученой архивной комиссии. Вятка, 1911. Вып. 3. 126 с.
173. Труды общества естествоиспытателей при Казанском университете. Казань, 1874. Вып. 4. 117 с.
174. Труды комиссии по преобразованию волостных судов. М., 1888. Т. 7. 187 с.
175. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 4. 164 с.
176. Утевская Паола. Слов драгоценных клады. М., 1985. 212 с.
177. Федотов Г.П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. 185 с.
178. Федоров Г.Д. Ткацкий и красильный промыслы у вотяков // Отчеты и исследования кустарной промышленности в России. Т. 11, СПб., 1915. 7 с.
179. Флетчер Д. О государстве русском, или Образ правления русского царя (обыкновенно называемого царем московским) с описанием нравов и обычаев жителей этой страны. СПб., 1906. 160 с.
180. Фрезер Дж.
181. Харузин М. Очерки юридического быта народностей Сарапульского уезда Вятской губернии. М., 1883. 120 с.

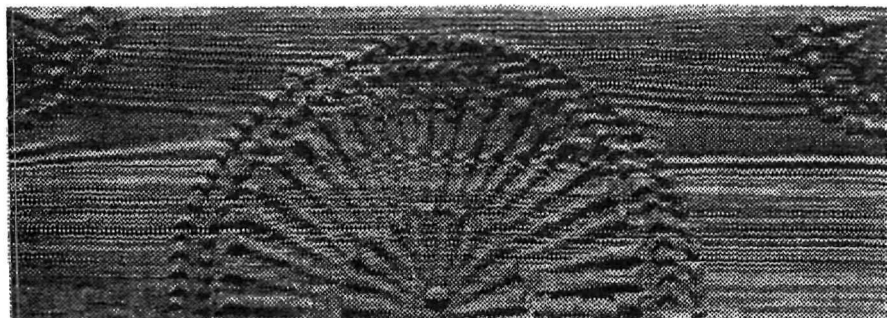
182. Харузина В.Н. Вотяки. М., 1898. 68 с.
183. Хрущева М. Удмуртская обрядовая песенность. М., 2001. 214 с.
184. Художественная культура первобытного общества. СПб., 1994. 415 с.
185. Цивилизации и культуры. Вып.1. Россия и Восток: цивилизационные отношения. М., 1994.
186. Шкляев Г.К. Обряды и поверья удмуртов, связанные с жилищем// Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. Ижевск, 1989. С. 28–43.
187. Шкляев Г.К. Межэтнические отношения в Удмуртии. Ижевск, 1998. 210 с.
188. Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. СПб., 2001. 525 с.
189. Шпенглер О. Закат Европы // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 432–437.
190. Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции. Ижевск, 2001. 306 с.
191. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996. 284 с.
192. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. 145 с.
193. Этнокультурные процессы в Поволжье и Приуралье в советскую эпоху (до середины 1980-х годов). Чебоксары, 1991. 225 с.
194. Языческий культ вотяков. Изд. Вятского Губернского Статистического Комитета. Вятка, 1898. 26 с.
195. Яковлев И.А. Памятники русской литературы XII и XIII вв. СПб., 1872. 342 с.
196. Якушкин Е.Г. Обычное право русских инородцев. Материалы для библиографии обычного права. М., 1899. 126 с.
197. Якушкин Е.Г. Обычное право русских инородцев. Ярославль, 1875. Вып. 1. 118 с.
198. Яффе А. Символ в изобразительном искусстве// Человек и его символы. СПб., 1996. С. 146–162.

III

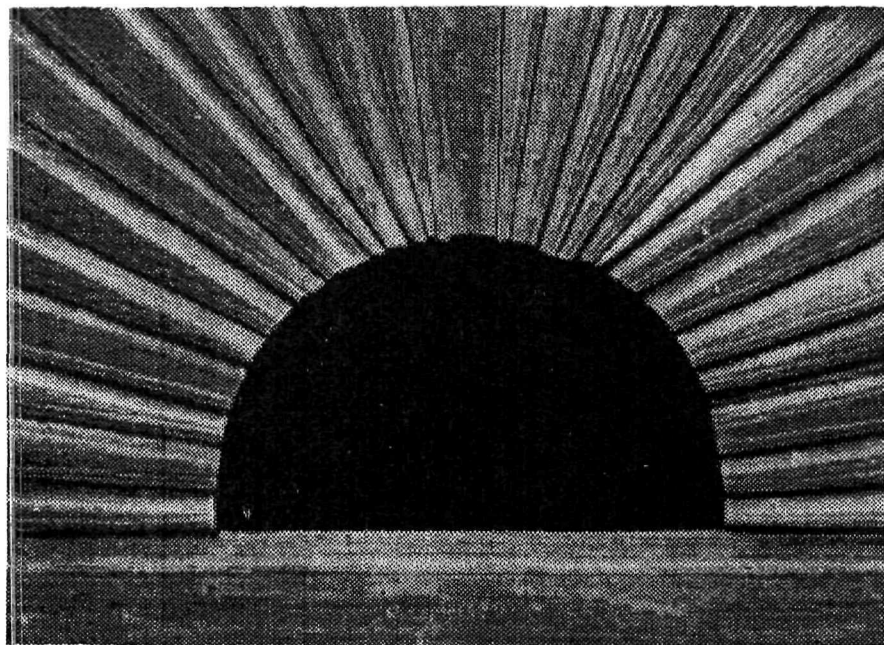
199. Бессмысленная жестокость // Русские Ведомости. 1884. № 279.
200. Богаевский П.М. Очерки религиозного представления вотяков // Религиозное обозрение. 1890. № 2.
201. Вести из провинции // Московские ведомости. 1875. № 201.
202. Вести из провинции // Московские Ведомости. 1883. № 88.
203. Вести из провинции // Московские Ведомости. 1884. № 80.

204. Вести из провинции // Московские Ведомости. 1884. № 98.
205. Власть свекра // Киевские Губернские Ведомости. 1882. № 66.
206. Внебрачные рождения в Архангельской губернии // Архангельские Губернские Ведомости. 1870. № 77.
207. Заметки о нравственности // Современник. 1858. № 11.
208. Легкомысленная публицистика // Казанский Телеграф. 1895. № 739.
209. Лушпов П.И. По поводу ответа Г. Пошлавского // Камско-Вятский край. 1896. № 59.
210. Местные обычаи // Пермские Губернские Ведомости. 1885. № 19.
211. Миромольский А. Крепченые вотяки Казанского уезда, их поверья, обряды и обычаи (этнографический очерк) // Православный собеседник. 1876. № 12.
212. Михеев И.С. Из религиозной жизни казанских вотяков // Известия по Казанской епархии. 1900. № 20.
213. Мнимое человеческое жертвоприношение // Казанский Биржевой Листок. 1885. № 41.
214. Мултанское дело // Новое Время. 1879. № 1076.
215. Наставления миссионеру // Церковные ведомости. 1900. № 3.
216. Некрасова М. Традиции и проблемы индивидуального в народном искусстве // Декоративное искусство СССР. 1974. № 5. С. 15.
217. Нравы // Пензенские Губернские Ведомости. 1880. № 240.
218. Обряды и поверья // Отечественные записки. 1848. № 2.
219. Обычное право // Голос. 1882. № 111.
220. Орфинский В.И. Вековой спор // Советская этнография. 1989. № 2.
221. Попов А. Религиозные заметки // Вятские Губернские Ведомости. 1851. № 40.
222. Провинциальные вести // Русские Ведомости. 1878. № 199.
223. Провинциальные вести // Русские ведомости. 1878. № 183.
224. Провинциальные вести // Русские Ведомости. 1883. № 330.
225. Провинциальные вести // Русские Ведомости. 1883. № 106.
226. Продажа мужем жены // Новое Время. 1879. № 1076; Голос. 1880. № 144.
227. Проявление варварства // Голос. 1882. № 287.
228. Решение суда // Русский курьер. 1879. № 51.
229. Случай спохачества // Донецкие Областные Ведомости. 1880. № 11.
230. Сообщение об убийстве жены мужем // Волжско-Камское слово. 1882. № 119.

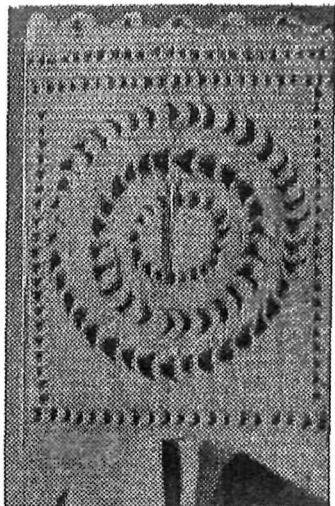
231. Судебное разбирательство // Пермские Губернские Ведомости. 1882. № 14.
232. Судьба старых дев // Справочный Листок г. Казани. 1867. 130 с.
233. Федосеев М. Быдзим куала -- языческое капище в «козьем» парке // Совершенно конкретно. 2000. № 49.
234. Человеческое жертвоприношение // Санкт-Петербургские Ведомости. 1896. № 48.
235. Чудесное избавление // Волжский Вестник. 1885. № 37.



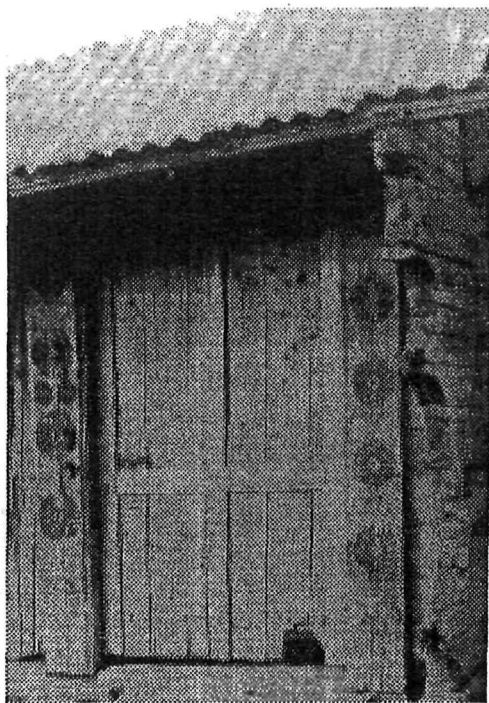
Образец глухой домовой резьбы. Начало XX в. Из книги Т.А. Крюковой
«Удмуртское народное изобразительное искусство». Ижевск, Л., 1973



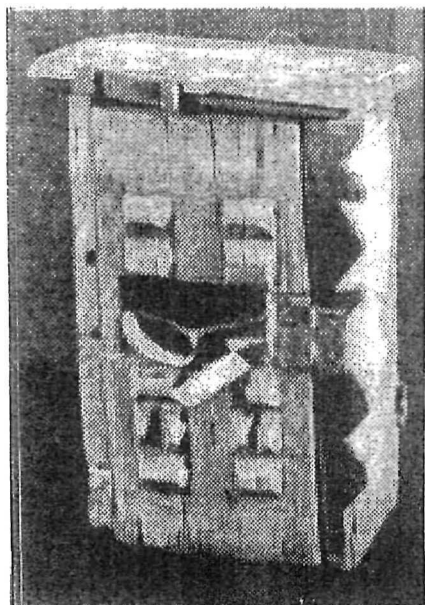
Оформление слухового окна. Конец XIX в. Из книги Т.А. Крюковой
«Удмуртское народное изобразительное искусство». Ижевск, Л., 1973



Фрагмент прилки. Резьба по дереву. Южные удмурты. Середина XX в. Из книги К.М. Климова «Удмуртское народное искусство». Ижевск, 1988



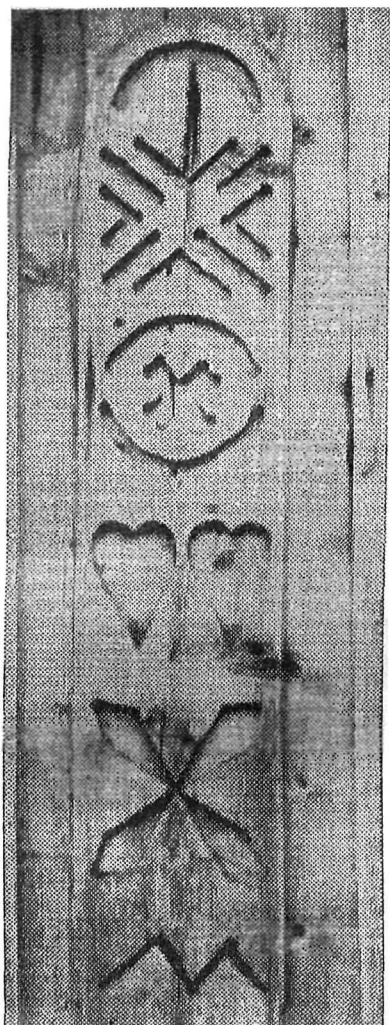
Традиционная трехгранно-выемчатая резьба на опорных столбах ворот; Северные удмурты. Конец XIX – начало XX в. Из книги К.М. Климова «Удмуртское народное искусство». Ижевск, 1988



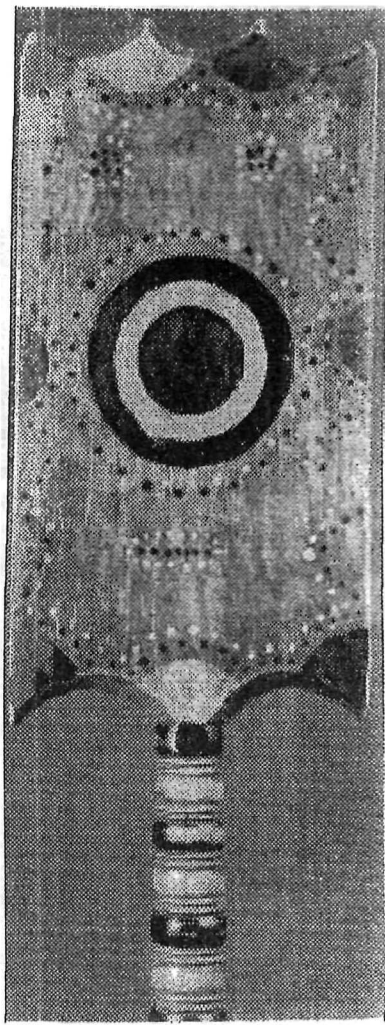
Шкаф для ритуальной утвари. Начало XX в. Из книги Т.А. Крюковой «Удмуртское народное изобразительное искусство». Ижевск, И., 1973



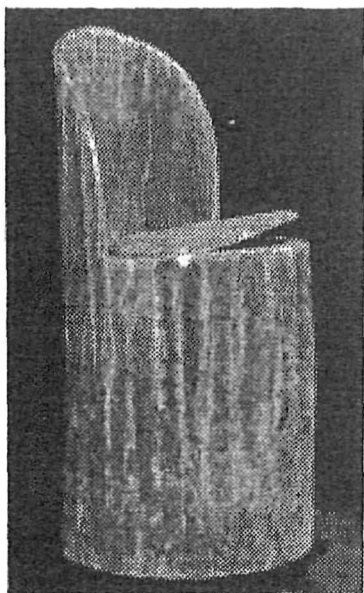
Традиционные деревянные ковши удмуртов. Конец XIX - начало XX в. Из книги К.М. Климова «Удмуртское народное искусство». Ижевск, 1988



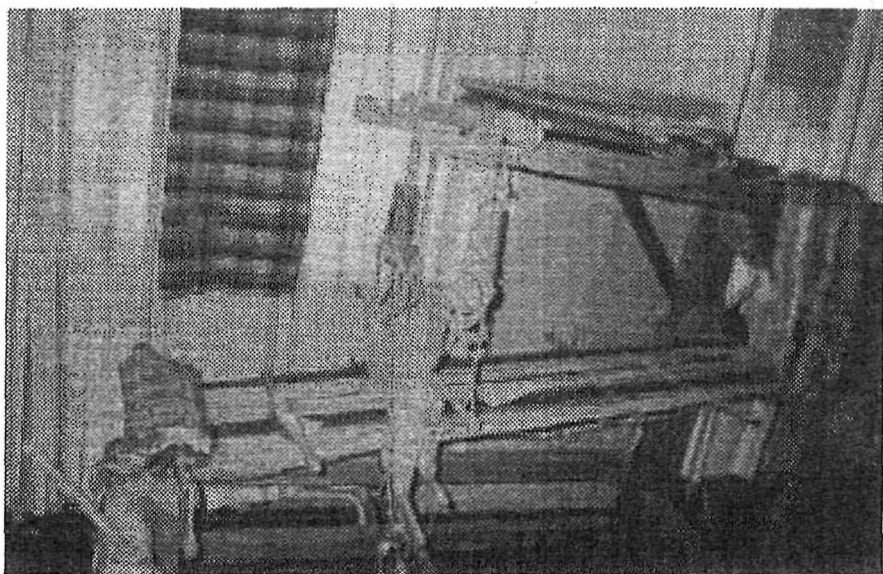
Резьба по дереву. Южные удмурты.
Начало XX в. Из книги К.М. Климова
«Удмуртское народное искусство».
Ижевск, 1988



Прялка. Россия по дереву. С се-
верных удмуртов. Начало XX в. Из кни-
ги К.М. Климова «Удмуртское на-
родное искусство». Ижевск, 1988



Стул, выдолбленный из ствола дерева, с
вместителем для одежды. Середина XIX в.
Из книги Т.А. Крюковой «Удмуртское на-
родное изобразительное искусство».
Ижевск, И., 1973



Ткацкий станок. Конец XIX в.

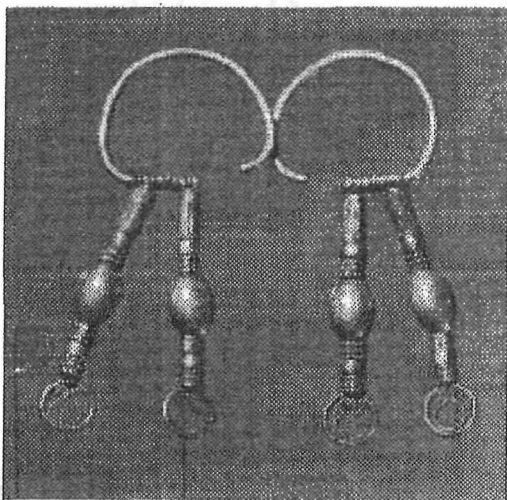
Современное изыточное тканое
пояса на приспособлении XIX в.



Женщина в головном уборе «айноп»,
Начало XX в. Из книги Т.А. Крюковой «Уд-
муртское народное изобразительное ис-
кусство». Ижевск, ИЛ, 1973



Жительница села Курегово в традиционном
платье середины XIX в.



Серьги. Серебро. Северные уд-
мурты. Конец XIX в. Из книги
К.М. Климова «Удмуртское на-
родное искусство». Ижевск, 1988

Плеханова Елена Олеговна

**ХРИСТИАНСКОЕ / ЯЗЫЧЕСКОЕ
В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР**

(ВЯТСКО-КАМСКИЙ РЕГИОН)

Корректор Е.Ф. Осипова
Технический редактор С.И. Зяпкина
Компьютерная верстка П.Р. Зяпкиной

Лицензия ЛР № 020411 от 16.02.97. Сдано в производство 21.04.2003.
Печать офсетная. Формат 60×84 1/16. Усл.печ.л. 11, 16. Уч.-изд.л. 11,4.
Заказ № 131. Тираж 300 экз.

Издательский дом “Удмуртский университет”,
426034, г. Ижевск, ул. Университетская, 1, корп. 2.