

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

А. Е. Загребин

ФИННЫ ОБ УДМУРТАХ

Финские исследователи
этнографии удмуртов
XIX – первой половины XX в.

ИЖЕВСК 1999

Научный редактор

доктор исторических наук, профессор В. Е. Владыкин

Рецензенты:

доктор философии И. Лехтинен (Хельсинки),
доктор исторических наук, профессор Н. Ф. Мокшин

314

Загребин А. Е.

Финны об удмуртах: Финские исследователи этнографии удмуртов XIX – первой половины XX в.: Монография. – Ижевск: Удмуртский ИИЯЛ УрО РАН, 1999. – 185 с.: ил.; вкл. ISBN5–7691–0879–7

В книге впервые предпринят обзор истории этнографического изучения удмуртской народной культуры финскими учеными-финно-угроведами в XIX – первой половине XX в.

В ходе знакомства с научными биографиями и основными трудами финских ученых выявляются их исследовательские приоритеты, теоретико-методологические ориентиры и анализируются достигнутые результаты в области удмуртоведения.

Книга предназначена для историков, краеведов, преподавателей и студентов.

ISBN 5–7691–0879–7

ББК 63.5(2)

© УИИЯЛ УрО РАН, 1999

© Загребин А. Е., 1999

ОТ РЕДАКТОРА

В конце уходящего XX в. естественно оглянуться на пройденный путь, подвести некоторые итоги, наметить будущие перспективы. Очевидно, не случайно поэтому появление значительного числа “итоговых” исследований в самых разных отраслях науки, в том числе и этнографии. К таковым в удмуртской этнографии в какой-то степени можно отнести и данное, хотя, строго говоря, — это первая книга молодого исследователя.

Этнография удмуртов — это плоть от плоти отечественной этнографии. Она прошла, пусть по-своему, тот же долгий путь эмпирического накопления знаний об этносе, что происходит, по-видимому, в период осознания этноса как такового (Кто мы? Откуда мы? Куда мы?), ее становления в середине XIX в. как самостоятельной науки со всеми этапами и коллизиями последующего развития вплоть до нынешнего, весьма сложного периода.

Длительное время этнография удмуртов была как бы “вещью в себе”, своеобразной “замкнутой системой”, что было вызвано в силу ряда внутренних и внешних причин спецификой развития удмуртского социума, где отчетливо прослеживаются замедленность, незавершенность общественных и историко-культурных преобразований, преобладание традиционного над инновационным, “консервация архаики” и т. д. Конечно, это порождало массу весьма сложных проблем в жизни удмуртского этноса, не поспевавшего на “курьерский поезд цивилизации”. Поэтому, может быть, удмуртам удалось в большей или меньшей степени сохранить до исторически недавнего времени (эпохи коллективизации — 20–30-е гг. XX в., — когда насильственно был сломан вековой уклад жизни удмуртского крестьянства) свою традиционную этнографию как единую системную целостность. Отсюда — постоянный, устойчивый интерес к удмуртам со стороны отечественных и зарубежных исследователей (как известно, собственно удмуртские этнографические кадры появились сравнительно поздно). “Уд-

муртские материалы” неизменно присутствовали во многих, ставших уже классическими, авторитетных европейских изданиях. К ним обращались такие известные авторы, как Н. Витсен, Ф. Й. Страленберг, Г. Ф. Миллер, П. С. Паллас, Й. Г. Гмелин, Й. Г. Георги, М. Т. Бух, Б. Мункачи, Д. Фрээр, А. Хаберландт.

Особое место в истории этнографии удмуртов занимают труды финских исследователей — дальних родственников по языку, которые, можно сказать, единственные среди “иностранцев” не эпизодически, а целенаправленно, систематически обращались к исследованию проблем удмуртской этнографии. Однако, как ни странно на первый взгляд, это богатейшее финско-удмуртское историографическое наследие до настоящего времени практически не было востребовано. В Удмуртии, можно сказать, оно оставалось не известным. Между тем раритетные издания имеют несомненный не только историографический, но и современный научно-практический интерес. Пока мы знали лишь в самых общих чертах об исследовательской деятельности финских этнографов среди удмуртов. Теперь же, благодаря изысканиям А.Е. Загребина, по этой проблематике мы имеем почти исчерпывающую информацию как биографического, так и этнографического свойства. Добротным материалом заполнена еще одна существенная страница в истории этнографии удмуртов.

Обращение к данной теме было как объективно закономерным, исходя из вышеизложенного, так и субъективно обусловленным, — с позиции самого автора, научные интересы которого стали оформляться еще в студенческие годы, в период специализации по этнографии удмуртов. Еще более они укрепились во время учебы в аспирантуре, когда представилась счастливая возможность стажироваться в Финляндии и непосредственно знакомиться с финскими хранилищами, как бы заново открывая “удмуртские материалы” в архивах, музеях, библиотеках. Эта книга — словно возвращение долгов как финнам, так и удмуртам, признательность и благодарность молодого удмуртского исследователя своим выдающимся предшественникам. Это своего рода попытка соединить некогда разорванную нить времен, поколений и народов.

*В.Е. Владыкин, профессор,
заведующий кафедрой этнологии и регионоведения УдГУ,
член Финно-угорского, Финского литературного
и Фольклорного обществ (Финляндия)*

ВВЕДЕНИЕ

Становление финно-угроведения в Финляндии справедливо связывается с именем профессора Х. Г. Портана, еще в конце XVIII в. призвавшего своих соотечественников обратиться к проблеме происхождения финской культуры путем сравнительного изучения истории, обычаев и обрядов родственных финнам народов. Поиски, предпринятые в этом направлении, приобрели реальное содержание после длительных экспедиций по России А. Й. Шёгрена и М. А. Кастрена, которыми в первой половине XIX в. были собраны богатейшие сведения, в том числе и по этнографии удмуртов. Ценные полевые наблюдения провели работавшие среди удмуртов во второй половине XIX в. финские ученые-лингвисты Т. Г. Аминофф, А. Генец и Ю. Вихманн, положившие начало систематическому изучению удмуртских языковых и фольклорно-мифологических материалов.

Качественно новый этап исследовательской деятельности финских ученых в области удмуртоведения начался на рубеже XIX–XX вв., когда в удмуртских селениях побывали финские этнографы А. О. Хейкель, У. Т. Сирелиус, А. Хямяляйнен и У. (Хольмберг-)Жарва. За время своей работы финны изучили обширный комплекс традиционной культуры удмуртов: от проблем народного зодчества до религиозных верований и мифологических представлений.

К сожалению, интересные и во многом уникальные материалы, собранные и частично опубликованные финскими учеными, практически еще малоизвестны и, следовательно, почти не востребованы удмуртской этнографией. Кроме того, сами личности финских ученых были известны отечественным исследователям по большей части фрагментарно, однобоко, а порой незаслуженно очернялись. В связи с этим основной целью предпринятого исследования является попытка определения роли финских ученых в процессе становления и развития этнографического изучения культуры удмуртского народа.

Методологические подходы к изучению истории науки весьма разнообразны, и каждый из них по-своему притягателен для исследователя. В российской и зарубежных историографических традициях заслуженным признанием пользуется исторический подход. Так, выдающийся отечественный этнограф и историограф С. А. Токарев отмечал, что "...исторический подход к этнографической науке как раз и обеспечивает максимально полное, максимально глубокое — хотя, может быть, и не всегда систематическое — постижение всей этой области познания"¹. Очевидно, этим обстоятельством предопределяется обилие методологических поисков в рамках исторического подхода к истории этнографии. В области истории финской этнографической науки можно выделить несколько концептуально близких, но отличающихся по способу группировки и подачи историографического материала исследований.

Одной из таких работ является книга старейшего историка финской этнографии С. Халтсонена "Теодор Швиндт — этнограф и краевед" (Haltsonen, S. Theodor Schvindt — kansatieteilija ja kotiseuduntutkija. Helsinki, 1947), построенная на сочетании двух основных сюжетных линий — научной биографии ученого и хронологии развития интеллектуальной сферы финляндского общества в рассматриваемый период.

Монография Ю. У. Э. Лехтонена "У. Т. Сирелиус и этнография" (Lehtonen, J. U. E. U. T. Sirelius ja kansatiede/Kansatieteellinen Arkisto, vol. 23. Helsinki, 1972) в большей мере ориентирована на раскрытие закономерностей генезиса самой финской этнографической науки, исходя из ее проблематики, методологии и предмета исследования, в годы жизни изучаемого ученого. Причем история идей и общества вплетается в этнографический контекст и находит выражение в фактах биографии первого профессора финно-угорской этнографии.

Английский ученый финно-угровед М. Брэнч в своей книге "А. Й. Шёгрэн. Исследования Севера" (Branch, M. A. J. Sjögren. Studies of the North/SUST, 1973, vol. 152. Helsinki) первоначально рассмотрел теоретико-методологический и экспедиционный этапы научной деятельности ученого, а затем проанализировал с исторической точки зрения качественные показатели его работы.

В недавно опубликованной книге российского этнографа Н. В. Шлыгиной "История финской этнологии 1880—1980 гг." использованы различные способы группировки обширного историографического материала: выделены основные периоды, научные школы и исследовательские направления, прослеживается связь общественной жизни с

движением науки, рассматривается деятельность выдающихся ученых и учреждений, ведущих этнографическую работу².

Совершенно противоположный историческому “структуралистский” подход демонстрирует в своем исследовании “Народ и наука. Финская этнология и ее предмет в 1800–1980-е гг.” финский автор Н. Сяскилахти (Sääskilahti, N. Kansa ja tiede. Suomalainen kansatiede ja sen kohde 1800-luvulta 1980-luvulle. Jyväskylä, 1997). Исходя из идей “археологии знания” М. Фуко, она предлагает взглянуть на историю науки как можно более стратифицированно и гетерогенно, когда каждое новое направление или даже крупное открытие становится самостоятельным и самоценным объектом научного осмысления, когда непрерывная связь явлений и событий, выражающаяся в научной деятельности почтенных предшественников современных ученых, не имеет определяющего значения в историографическом исследовании³.

“Социологический” подход к истории науки, обоснованный в трудах Т. Куна и М. Дуглас, предполагает перенесение исследовательского фокуса на изучение жизнедеятельности “научного коллектива” – некоего сообщества ученых, которое имеет свои, только ему присущие парадигмы развития, во многом формирующие личность исследователя, “выросшего” в таком микросоциуме⁴. Именно в этом ключе работал финский исследователь В. Анттонен – автор книги “Уно Харва и финское религиоведение” (Anttonen, V. Uno Harva ja suomalainen uskontotiede. Helsinki, 1987), в которой он постарался обозначить место, занимаемое изучаемым ученым в системе финских научных традиций, в соотношении с идеями и теориями различных школ этнологии, фольклористики и религиоведения.

В настоящей работе используются познавательные возможности многих методологических приемов, но при общем историческом подходе к исследуемому материалу взаимодействуют два основных фактора – биографичность и этнографичность. Первый определяет историографическую направленность работы, а второй осуществляет функцию связи с непосредственной предметной сферой – этнографией удмуртов.

Исследовательский интерес к научной деятельности финских ученых среди родственных народов, живущих в России, нашел свое отражение в трудах по истории финских гуманитарных наук, многие из которых были связаны с финно-угроведением. В первую очередь следует отметить монографии Т. Вуорела, Й. Хаутала, К. А. Нордмана, В. Антилла, М. Корхонена, а также материалы, опубликованные в

сборнике статей “Пионеры. История финской этнологии” (Pioneers. The History of Finnish Ethnology/Ed. by M. Räsänen//Studia Fennica: Ethnologica I. Tampere, 1992) и книге немецкого ученого Г. Й. Стипа “Финно-угорские лингвистические исследования от Ренессанса до Неопозитивизма” (Stipa G. J. Finnish-Ugrische Sprachforschung von der Renaissance bis zum Neupositivismus//SUJST, 1990, vol. 206. Helsinki)⁵. Иллюстративный ряд экспедиционных поездок финских ученых по российским провинциям представлен альбомом старых фотографий “Большая Медведица” (Iso Karhu/The Great Bear: Old Photographs of the Volga-Finnic, Permian Finnic and Ob-Ugrian Peoples/Ed. by I. Lehtinen & J. Kukkonen. Lahti, 1980), изданным Финским литературным обществом и Музейным ведомством Финляндии.

Определенные сведения по интересующей проблематике были почерпнуты из работ карельского ученого-литературоведа Э. Г. Карху, марийского лингвиста Д. Е. Казанцева и мордовских исследователей Н. Ф. Мокшина и В. А. Юрченкова⁶.

Хотя этнографические аспекты научной деятельности финских ученых среди удмуртов практически еще не находили своего отражения в отечественной историографической литературе, это совсем не означает, что на карте финно-угорских исследований вопросы истории этнографии удмуртов являются “белым пятном”. Первое и пока единственное обобщающее исследование было предпринято в книге В. Е. Владыкина и Л. С. Христолюбовой “История этнографии удмуртов”, в которой авторы поставили задачу: “...проследить и оценить историю накопления этнографических сведений об удмуртах и выявить основные достижения в этой области для того, чтобы наметить перспективные направления, своеобразные “точки роста”, тактические и стратегические задачи ее будущего развития”⁷.

Кроме того, историографические обзоры содержатся в статье В. Е. Владыкина “Этнография”, опубликованной в сборнике “Об исследованиях культуры удмуртского народа”, и в соответствующем разделе коллективной монографии “Удмурты: Историко-этнографические очерки”, написанном Л. С. Христолюбовой⁸.

Новые, ранее не доступные материалы и малоизвестные факты, свидетельствующие об исследовательской деятельности финских ученых в области удмуртоведения, опубликованы В. К. Кельмаковым на страницах сборника статей “Пермистика-2: Вихманн и пермская филология” и серии препринтов кафедры общего и финно-угорского языкознания Удмуртского государственного университета. Кроме того, о

научных контактах ученых финно-угроведов сообщалось в статьях, вошедших в сборник “Внутренние и межнациональные связи удмуртской литературы и фольклора”, и в некоторых других публикациях⁹.

Источниковая база данного исследования имеет свою специфику, поскольку, исходя из общей концепции работы, источниковый материал при его историографической направленности и высокой степени биографичности должен отражать собственно этнографическую сущность предпринимаемого научного поиска. Этим обстоятельством обусловлена многогранность или, лучше сказать, взаимодополняемость разных групп источников исследования по истории этнографии удмуртов: опубликованных письменных источников, архивных материалов и музейных коллекций.

К первой группе источников прежде всего относятся оригинальные, предпочтительно прижизненные издания трудов изучаемых ученых. Опубликованные работы при внимательном их прочтении посредством анализа текста и стиля, а также сравнения публикаций, датированных разным временем, позволяют определить не только историческую эпоху и академическую традицию, но и проследить эволюцию научного мировоззрения их автора. Дополнительной генеалогической информативностью обладают энциклопедические словари, именные книги и справочники, тем более что их издание было хорошо налажено как в России, так и за рубежом. Достаточно широко в историографическом исследовании можно использовать сообщения, опубликованные в официальной периодической печати, часто содержащей инструкции и методические рекомендации, свидетельствующие об уровне развития науки в рассматриваемый период. Интересны отчеты ученых о проделанной работе, сведения о перемещениях по служебной лестнице, объявления о присужденных наградах и премиях, а также некрологи.

В нашем случае весьма продуктивным оказалось знакомство с материалами финских энциклопедических серий (Iso Tietosanakirja, Kansallinen Tietosanakirja etc.), биографических справочников (Biografiene nimikirja, Kansallinen elämäkerrasto etc.), с официальными разделами периодических журналов российских и финляндских государственных ведомств, научных организаций и обществ, таких, как Императорская Санкт-Петербургская академия наук и Академия Финляндии (Suomen Akatemia), Министерство народного просвещения Российской Империи, Музейное ведомство Финляндии (Museovirasto), Императорское Русское географическое общество, Финское литературное общество (Suomalaisen

Kirjallisuuden Seura), Общество археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете, Финно-угорское общество (Suomalais-Ugrilainen Seura).

Неменьший интерес представляют материалы, опубликованные в газетной периодике. Своеобразие этнографических очерков, предназначенных для массового читателя, состоит в необходимости облечь научный предмет в удобную для восприятия форму, что, в свою очередь, не исключает момента развлекательности, например, интригующей обывателя экзотики дальнего и опасного путешествия. Финские ученые-этнографы являлись в большинстве своем корреспондентами различных финляндских газет (“Uusi Suometar”, “Helsingin Sanomat”, “Turun Sanomat” etc.), где появлялись заметки об их поездках к родственным народам. Кроме того, уже сама принадлежность к определенным изданиям способна многое сказать исследователю о политических симпатиях, социальном и территориальном происхождении авторов.

Новый взгляд на, казалось бы, давно знакомые сюжеты представляют воспоминания современников, друзей, коллег и учеников изучаемой личности, то есть людей, находившихся в близком общении, но в то же время наблюдавших как бы со стороны за развитием научной, административной и общественной деятельности субъекта исследования. В этом плане полезным было прочтение книги воспоминаний финского фольклориста М. Хаавио, в которой автор при помощи кратких очерков-зарисовок описал свои студенческие впечатления от посещения лекций и личных бесед со многими финскими учеными-гуманитариями первой четверти XX в., в том числе и удмуртоведом¹⁰.

Там, где это возможно, небезынтересно провести сравнительно-сопоставительный анализ предыдущих материалов с опубликованными дневниками и выдержками из личной корреспонденции изучаемых ученых, тем более что число таких публикаций растет с каждым годом. Личные письма и записки автобиографичны по своей природе и, кроме того, что они несут информацию о человеке, их написавшем, и своих предполагаемых читателей, отражают общественную мораль своего времени¹¹.

Факты, расширяющие и корректирующие историографическую канву исследования, извлекаются из обширных имперских, губернских и епархиальных изданий историко-культурного, статистического и краеведческого характера¹². Сведения, полученные из таких “Памятных книжек”, “Календарей”, “Списков населенных мест” и “Описаний”, связывают

между собой биографические и этнографические компоненты работы.

Впрочем, сочетание “биографичности” и “этнографичности” присуще не только опубликованным письменным источникам – этим свойством в полной мере наделены и архивные материалы. Как справедливо отмечает финская исследовательница С.-К. Спооф, изучая историю науки, необходимо свободно ориентироваться в доступном архивном материале, для того чтобы довести до логического конца сравнение между предметом исследования, изучаемой личностью и ее социальным окружением¹³. Архивные источники, освещающие финские этнографические исследования среди удмуртов, классифицируются по типологическим признакам и по месту хранения. Совмещая обе классификации, получаем следующую картину:

Архив Финно-угорского общества (Suomalais-Ugrilainen Seuran Arkisto) располагает значительным количеством рукописных материалов, принадлежащих разным поколениям ученых финно-угроведов, преимущественно лингвистов. Непосредственное отношение к теме исследования имеют архивные фонды Т.Г. Аминоффа, Ю. Вихманна и А. Хямяляйна. Существенно облегчает работу в архиве указатель-каталог, составленный венгерским ученым И. Кечкемети¹⁴

Архив Финского литературного общества (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Arkisto) является старейшим в стране хранилищем фольклорных материалов, собранных финскими учеными в различных районах Финляндии и среди родственных народов, причем этнографические рукописи объединены в специальный фонд. Здесь же находится отдельный фонд У. (Хольмберга-)Харва.

Архив и библиотека Хельсинкского университета (Helsingin Yliopiston Arkisto ja Kirjasto) обладают собранием рукописей, официальных документов и личной переписки ученых-финно-угроведов, чья деятельность была связана с университетом. Архивные материалы подразделяются на факультетские фонды, а также выделяется фонд канцлера университета. В наши дни часть рукописей перенесена на диапозитивные носители, что делает их более доступными для исследователей, как это было сделано с дневниками А.Й. Шёгрена, хранящимися в университетской библиотеке.

Архив этнографических рукописей Музейного ведомства Финляндии (Museovirasto: Kansatieteen käsikirjoitusarkisto) отличается богатством фондов, связанных с жизнью и деятельностью ученых, сыгравших большую роль в становлении музейного дела в Финляндии и финно-угорской этнографии, в первую очередь А. О. Хейкеля и У. Т. Си-

релиуса. Кроме того, имеется специальный фонд, посвященный экспедиции Сирелиуса к пермским народам в 1907 г.

Фотоизобразительный архив Музейного ведомства Финляндии (Museovirasto: Kuva-arkisto) среди других содержит фотоматериалы, иллюстрирующие научную деятельность финских ученых во время их “удмуртских штудий” и других экспедиций к родственным народам, выделенные в особое финно-угорское собрание (Suomalais-ugrilainen kokoelmat), в свою очередь подразделяющееся на авторские фотоколлекции У. Т. Сирелиуса, А. Хямяляйнена, У. (Хольмберга-)Харва и др.

Значение фотоматериалов этнографического содержания заключается уже в том, что они сами по себе являются элементами коммуникативной культуры, но вместе с тем с их помощью можно реконструировать некоторые утраченные элементы национальной культуры¹⁵. То же самое впрямую относится к этнографическим наброскам, зарисовкам и полноценным картинам, которые шведский этнограф Н.-А. Брингус предложил рассматривать как самостоятельный вид этнографических источников, так называемый “bildlore”¹⁶. В этом контексте в работе использовались отличные по своим этнографическим и художественным характеристикам рисунки и акварели, выполненные профессиональными художниками А. Рейнгольмом и Г. Екимовым, сопровождавшими А. О. Хейкеля в его поездках по Среднему Поволжью.

Государственный архив Финляндии (Valtionarkisto) знакомит с фигурирующими в данном исследовании учеными, добившимися успеха не только на научном поприще, но и на ответственных постах государственной службы. Так, А. Генец был финляндским сенатором, А. О. Хейкель и У. Т. Сирелиус много лет трудились в Государственной археологической комиссии, да и сама должность профессора финно-угорской этнографии имела прежде некоторое политическое измерение. В связи с чем в Государственном архиве, где хранятся материалы в основном политического содержания, выделен специальный фонд, связанный с исследованиями среди родственных финнам народов.

Рукописный фонд Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН содержит информацию о многочисленных этнографических и фольклорно-диалектологических экспедициях, осуществляемых удмуртскими учеными на протяжении последних 60 лет, к удмуртам, живущим в различных регионах России, в том числе и в населенных пунктах, где проходила полевая исследовательская работа финнов. В свою очередь, эти материалы позволяют историографу лучше представить историко-культурный фон имевших место событий.

Не стоит забывать и сведения из семейных архивов изучаемых ученых, в особенности их корреспонденцию и фотоколлекции. Необходимо помнить о существовании церковных и приходских архивов и, в первую очередь, о метрических книгах, служащих источником для реконструкции генеалогии и фактов семейного положения субъектов исследования¹⁷.

Музейные коллекции, являющиеся одним из самых репрезентативных типов этнографических источников, также имеют свои биографические и даже автобиографические черты. Прежде всего, это касается определенной системы отношений, называемой А. К. Байбуриным моделью “человек–вещь”, под которой понимаются особенности использования и традиционные правила оперирования вещами, а также зависимость человека от окружающей его предметной среды¹⁸. В нашем случае предметы материальной культуры удмуртов, приобретенные финскими учеными, включаются в трехмерную систему отношений. Во-первых, они олицетворяют традиционный “вещный мир” народа; во-вторых, предметы связаны со своими бывшими владельцами, являющимися, как правило, их непосредственными изготовителями и, наконец, эти образцы связаны с личностью собирателя, руководствующегося индивидуальной программой научной деятельности и своим восприятием этнической культуры. Кроме предметных музейных экспонатов “удмуртского происхождения”, ныне хранящихся в составе финно-угорской коллекции Национального музея Финляндии (Kansallismuseo: Suomalais-ugrilainen kokoelmat), следует отметить историографическую ценность музейных каталогов и рукописных, часто авторских, описаний приобретенных вещей.

Завершая вводную часть работы и пользуясь случаем, хочу выразить искреннюю признательность коллегам с исторического факультета УдГУ, УИИЯЛ УрО РАН, кафедр этнологии и фольклористики Хельсинкского университета, Музейного ведомства Финляндии, Финно-угорского общества, Финского литературного общества, Общества М. А. Кастрена и лично В. Е. Владыкину, К. И. Куликову, М. Г. Ивановой, Л. С. Христолюбовой, М. В. Гришкиной, Н. Ф. Мокшину, Г. Н. Чагину, А. Г. Шкляеву, Г. К. Шкляеву, В. В. Пузанову, В. В. Напольских, И. Лехтинен, Ю. У. Э. Лехтонену, А.-Л. Сиикала, П. Хакамиэсу, У.-М. Кулонен – всем тем, кто конкретным советом и добрым участием содействовал этому исследованию.

Ссылки

- ¹ Токарев С. А., 1978: 5.
- ² Шлыгина Н.В., 1995.
- ³ Фуко М., 1977.
- ⁴ Кун Т., 1975; Douglas M., 1986.
- ⁵ Vuorela T., 1977; Hautala J., 1968; Anttila V., 1964; Korhonen M., 1986.
- ⁶ Карху Э. Г., 1962; Карху Э. Г., 1979; Казанцев Д. Е., 1979; Мокшин Н. Ф., 1993; Юрченков В. А., 1995.
- ⁷ Владыкин В. Е., Христолюбова Л. С., 1984: 4.
- ⁸ Об исследованиях культуры удмуртского народа, 1970; Удмурты: Историко-этнографические очерки, 1993.
- ⁹ Пермистика-2: Вихман и пермская филология, 1990; Кельмаков В. К., 1999; Кельмаков В. К., 1999; Внутренние и межнациональные связи удмуртской литературы и фольклора, 1978.
- ¹⁰ Naavio M., 1972.
- ¹¹ Djurpedal K., 1989: 51.
- ¹² Указатель статей, помещенных в Календаре и памятной книжке Вятской губернии за 25 лет его издания (1880–1904), 1904: V–XXXV; Список населенных мест Вятской губернии: (По сведениям 1859–1873 гг.), 1876; Вятская Епархия. Историко-географическое и статистическое описание, 1912.
- ¹³ Spoof S.-K., 1991: 107.
- ¹⁴ Kecskeméti I., 1970: 1–21.
- ¹⁵ Becker K., 1993: 114–130.
- ¹⁶ Bringéus N.-A., 1981: 6–15.
- ¹⁷ Kodolanyi J., 1991: 96.
- ¹⁸ Байбурин А. К., 1982: 14.

ГЛАВА I

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И ТВОРЧЕСКАЯ ЛАБОРАТОРИЯ ФИНСКИХ УЧЕНЫХ- ФИННО-УГРОВЕДОВ

Становление сравнительного финно-угроведения в Финляндии и научная деятельность Х. Г. Портана

Одним из первых ученых, стоявших у истоков сравнительных финно-угорских исследований в Финляндии, чья деятельность способствовала прояснению многих спорных вопросов периода ранней истории финноязычных народов, был профессор академии (университета) г. Або (фин. назв. г. Турку) Х. Г. Портан (1739–1804).

Хенрик Габриель Портан родился в с. Виитасаари в Центральной Финляндии, где находился пасторат его отца. В 1754 г. Портан поступил в Абоскую академию, по окончании которой остался в ней работать преподавателем классической литературы и библиотекарем, а через некоторое время возглавил кафедру риторики¹. Основные исследовательские усилия молодой ученый сосредоточил, к удивлению своих коллег, на изучении древней истории, языка и фольклора финнов. Как отмечал финский лингвист и общественный деятель Э. Н. Сетяля, «Портан хотел выяснить, что представляла собой культура финнов до того времени, как она испытала влияние западной церкви. Как и когда она появилась на своей настоящей родине, и где находится ее прародина»². Уже сама постановка проблемы исследования вызывает уважение к его личности, если еще и учитывать некоторые политические особенности развития Финляндии.

В XII–XIII вв. финские племена были постепенно включены в состав формирующегося шведского государства, и в период средневековья Финляндия не имела какого-либо особого статуса в составе королевства, который отражался бы в наличии отдельной системы управления, собственных законов или дополнений к титулу монарха, но уже тогда в обществе существовало понимание факта иного, чем у шведов, происхождения финнов³. В то время со стороны официального Стокгольма исходило стремление пресечь любые центробежные тенденции в иноязычной провинции, чаще всего выражавшееся в проведении политики шведской культурной гегемонии. Как заявлял депутатам риксдага один из шведских администраторов в Финляндии, «...главной за-

дачей правительства всегда было превращение финнов в шведов”⁴. Портан говорил по этому поводу, что не было недостатка в тех, кто требовал заставить финнов совершенно отказаться от своего родного языка. Угнетенное положение финской культуры вызывало в среде финской интеллигенции чувство естественного протеста, оформившегося позднее в так называемое феннофильское движение, у большинства деятелей которого процесс роста национального самосознания наиболее ярко выразился в интересе к истории, языку, фольклору и обычаям своего народа. Свойство научного знания феннофильство начало приобретать во второй половине XVIII в., когда в Финляндии распространились идеи Просвещения и его рационалистической философии, а образованная часть финского общества начала все шире интересоваться тем, какое место финский народ занимает в мире, есть ли у него родственные народы и в каких лингвоэтнических и культурно-исторических отношениях он с ними состоит⁵.

В 1779 г. Х. Г. Портан отправился в Гёттинген – один из европейских центров развития исторической науки. В Германии Портан воспринял идеи позднего немецкого Просвещения и встретился с выдающимся ученым того времени, автором “Всеобщей Северной истории” А. Л. Шлёцером⁶. Шлёцер – еще в первые годы своей научной деятельности обратился к идее Г. В. Лейбница о пользе сравнения языков для изучения древней истории, а впоследствии разработал собственный исследовательский метод⁷. Впрочем, интерес Портана к работам немецкого ученого был обусловлен не только научным методом последнего, но и тем, что Шлёцер суммировал все имевшиеся в европейской историографии к тому времени сведения о финно-угорских народах и причислил финнов к мировым “пранародам”⁸. Возвратившись на родину, Портан выдвинул давно вынашиваемую им идею о необходимости сравнительного изучения культур родственных финнам народов. Первым шагом на этом пути должно было быть, по его мысли, создание сравнительного словаря финно-угорских языков⁹. Хотя следует заметить, что “сравнительная идея” просматривается уже в трудах ученых предшествовавшего Портану поколения, в частности, у финского историка Д. Юслениуса, предположившего, что финский язык является прародителем саамского, пермского и эстонского языков, а также у шведского ученого Ф. Й. Страленберга, который на основе обработки своих полевых материалов выделил практически все языки финно-угорской (уральской) семьи¹⁰. Не менее значительных успехов добились во второй половине XVIII в. венгер-

ские ученые Я. Шайнович и Ш. Дьярмати, которые смогли, используя метод сравнительной лингвистики, показать единство происхождения и генетическое родство финно-угорских языков¹¹. Причем, успехи, достигнутые в области лингвистики, стимулировали развитие исторических и этнографических финно-угорских исследований.

Во второй половине XVIII в. объем знаний о жизни и быте народов Северо-Восточной Евразии значительно увеличился, во многом благодаря материалам полевых экспедиций, снаряженных и финансируемых Санкт-Петербургской академией наук. Большой вклад в изучение финно-угорских народов, среди них и удмуртов, внесли Великая северная экспедиция (или 2-я Камчатская) 1733–1743 гг. и Физическая экспедиция (или Академическая) 1768–1774 гг.¹². В 1795 г. Портан также получил предложение совершить “ученое путешествие” по Российской Империи в целях изучения родственных финнам народов на средства из особого фонда Екатерины II, но, учитывая свой возраст и весьма натянутые русско-шведские отношения, финский ученый отказался от этого предложения¹³. Тем не менее, опираясь на труды своих предшественников и современников, применяя методы сравнительного языкознания и критической оценки письменных источников, Портан создал довольно стройную концепцию происхождения и расселения финно-угорских народов.

Х. Г. Портан предполагал, что первоначальными местами расселения древних финнов были обширные пространства между Белым, Балтийским и Каспийским морями, а некоторые из них жили в Азии. Под давлением этносов иного, чем финны, происхождения (монгольского, тюркского и славянского) единые прежде финские племена начинают обособляться, и каждый народ развивается по-своему. В то же время Портан считал, что многие финские племена (мордва, марийцы, удмурты, коми, коми-пермяки, ханты и манси) остались на своих прежних местах обитания. Древние финно-угры, по мнению финского ученого, были многочисленными, сильными и свободными народами, способными создавать богатые и развитые культуры. Подтверждение этому Х. Г. Портан находил в сказаниях о легендарной стране Биармии, отождествляемой им с Пермью¹⁴.

Таким образом, можно отметить, что для научного мировоззрения Х. Г. Портана был присущ определенный дуализм. С одной стороны, кажется, что он придерживался популярной во второй половине XVIII в. идеи Ж.-Ж. Руссо о предыстории человечества как о периоде “золотого века”: о древней Биармии Портан писал как о колыбе-

ли финноязычных народов, месте формирования их общей культуры. Но, с другой стороны, финский ученый не соглашался с известной мыслью просветителей, идеализировавших образ свободного, счастливого и добродетельного дикаря в его “естественном” состоянии. Портан прямо говорил о темном периоде варварства в истории каждого народа и выступал против всех видов невежества и суеверий¹⁵. Он показал всю несостоятельность утопических предположений более ранних историков Финляндии о якобы существовавшем родстве древних финнов с евреями и греками и верно указал направление будущих финно-угорских исследований.

Вся многогранная и многоплановая деятельность Х. Г. Портана была направлена на пробуждение национального самосознания финского народа, столь отчетливо проявившегося в XIX в. как в общественной, так и в научной жизни¹⁶. Многочисленные последователи профессора Х. Г. Портана, используя критический подход к материалу и сравнительный метод исследования, приступили вскоре к практическому осуществлению полевых изысканий среди финно-угорских народов.

Первые опыты изучения культуры удмуртов финскими учеными и научная деятельность А. И. Шёгрена и М. А. Кастрена

В первые годы XIX в. начала меняться идеологическая ситуация в Европе. На смену рационалистической идеологии эпохи Просвещения пришло время романтизма, которому суждено было сыграть важную роль в становлении и развитии финно-угроведения.

Сложившийся в мощное движение европейский романтизм поднял авторитет гуманитарного знания на небывалую высоту, когда: "...все хотели быть поэтами, хотели мыслить, как поэты, писать, как поэты"¹⁷. Романтически настроенные ученые, следуя призывам Ф. В. Шеллинга и Ф. Шлегеля, стремились совместить философию и науку с романтической поэзией и излагать научные вещи изящным языком. В поисках лучших образцов для подражания и, следуя общему для того времени интересу к древностям, романтики начали обращаться к фольклорным произведениям.

Еще в конце XVIII в. немецкий мыслитель И. Г. Гердер говорил о неповторимой ценности народной поэзии и выступал с настоятельными призывами собирать, записывать и публиковать памятники устного народного творчества. Гердер был первым ученым, указавшим на генерирующую роль "национального духа", порождающего неповторимые духовные ценности, в ходе процесса всеобщего развития¹⁸. Это была действительно революционная мысль, поскольку определенный космополитизм, присущий настроениям эпохи Просвещения, достиг своей кульминационной точки в попытке реализации на практике наполеоновской идеи мирового государства и мирового гражданства. Тем не менее, многие ученые и политики к началу XIX в. уже вышли из-под обаяния универалистских идей и начали серьезно рассматривать перспективы строительства национальных государств. Эта мысль отчетливо прозвучала в "Речах к немецкой нации" И. Г. Фихте, а дальнейшую разработку получила в философии Г. В. Ф. Гегеля. Немецкий лингвист и философ В. Гумбольдт писал: "Универсального языка человечества нет, так же как нет чисто индивидуального языка отдель-

ного человека; каждый действительный язык является чувственно-духовной жизнью народа, и у народа, таким образом, есть свое право и своя ценность...”¹⁹. Поэтому в послереволюционное время романтики, преодолев свой индивидуализм, возглавили патриотические и национально-освободительные движения по всей Европе. При этом отношение романтиков к народу и нации приобрело даже некоторое мистическое звучание, они рассматривали нацию как род, происходящий от общих предков и “обладающий некоторым типом кровного сознания”²⁰.

В первые годы XIX в. молодые преподаватели и студенты Абоской академии основали кружок, способствовавший распространению романтической идеологии в Финляндии²¹. Стремление финских романтиков к деятельной и энергичной жизни, их вера в духовные силы народа и убежденность в большом творческом потенциале отдельной личности нашли свое отражение как в общественно-политической, так и в научной жизни Северо-Восточной Европы начала XIX в. Здесь следует учитывать еще то, что пробуждение национального и гражданского чувства в Финляндии во многом было простимулировано известными историческими событиями, а именно включением Финляндии в 1809 г. в состав Российской Империи на правах широкой автономии (по сути дела, Великое княжество Финляндское было суверенным государством в составе Империи). В этот период финны все отчетливее стали осознавать свою этническую общность и вполне естественно, что тогда возникла необходимость определения места финнов в мире, во времени и пространстве, среди родственных и соседних народов, что потребовало сравнительного изучения их истории, языка и культуры²². В связи с этим идея финского романтического национализма оказалась наиболее продуктивной для развития финно-угорских исследований в первой половине XIX в.

Одним из основателей и активных участников общества “туркуских романтиков” был первый финский исследователь культуры удмуртского народа А. Й. Шёгрэн (1794–1855).

Андерс Йоганн (Антти Юхан) (Андрей Михайлович) Шёгрэн родился в семье сапожника в д. Ситиккаля прихода Иитти, на юго-западе Финляндии. Благодаря содействию приходского священника, он поступил в школу г. Ловиза (фин. назв. г. Ловииса), затем в гимназию г. Борго (фин. назв. г. Порвоо), а в 1813 г. стал студентом Туркуского университета²³.

Научное мировоззрение Шёгрена сформировалось под влиянием лингвистических открытий Р. К. Раска, фольклористических и

историко-культурных взглядов И. Г. Гердера, духовного наследия Х. Г. Портана²⁴. Так, еще в годы учебы в Турку, общаясь с Раском, Шёгрэн усвоил основную идею датского ученого, что только исследуя и сравнивая языки, можно постичь историю народа и установить его родственные связи, если отсутствуют достоверные письменные источники²⁵. Впрочем, близкие к этой мысли предположения высказывал Портан, написавший даже особую работу “Об использовании языка как вспомогательного средства для изучения истории”. А следующая дневниковая запись Шёгрэна свидетельствует о том, что его научная ориентация определилась уже в 1814 г. Он писал: “Вечером заглянул ко мне Поппиус (однокашник Шёгрэна по университету, известный в будущем историк и поэт-лирик)... обо всем договорившись между собой, дали мы тогда друг другу клятву и закрепили ее рукопожатием, что, следуя заветам Гердера, мы будем всеми силами разыскивать и собирать духовные памятники предков, касается ли это народной поэзии, сказок и всего, что может принести пользу при изучении нашего прошлого”²⁶. Первый опыт полевого исследования Шёгрэн предпринял уже в 1816 г., собирая фольклорный материал среди ингерманландских финнов.

В 1820 г. доктор философии А. И. Шёгрэн приехал в столицу Империи уже с четко сформулированной идеей – совершить длительную исследовательскую поездку к финно-язычным народам России, то есть сделать то, что не успел Портан. В Санкт-Петербурге Шёгрэн написал свою первую серьезную научную работу “О финском языке и литературе”, в которой отразил те патриотические и, отчасти, идеализированные настроения, какие испытывали многие финны после 1809 г. Он писал: “Только тогда, когда русские и финны будут совместно трудиться на благо их общего отечества, можно надеяться, что их исторические исследования будут отличаться большей пронизательностью и широтой кругозора. Только тогда можно будет изучить и живущие в России финские племена, сравнить их с точки зрения языка и обычаев с собственно финнами, и выяснить их отношения как между собой, так и с русскими”²⁷. Вскоре на рукопись молодого ученого обратил внимание известный русский дипломат, государственный канцлер Российской Империи и крупный организатор отечественной науки граф Н. П. Румянцев, который помог издать работу Шёгрэна и пригласил его заведовать своей библиотекой²⁸. В 1821 г. Шёгрэн представил на рассмотрение канцлера

проект широкомасштабной экспедиции по местам расселения финноязычных народов Империи сроком на три года²⁹. Кроме Румянцева, этот проект поддержали статс-секретарь по делам Великого княжества Финляндского граф Р. Х. Ребиндер и первый финский архиепископ Я. Тенгстрём, но лишь спустя три года финляндское казначейство открыло финансирование “путешествия доктора Шёгрена для исследования обитающих в России народов финского племени”.

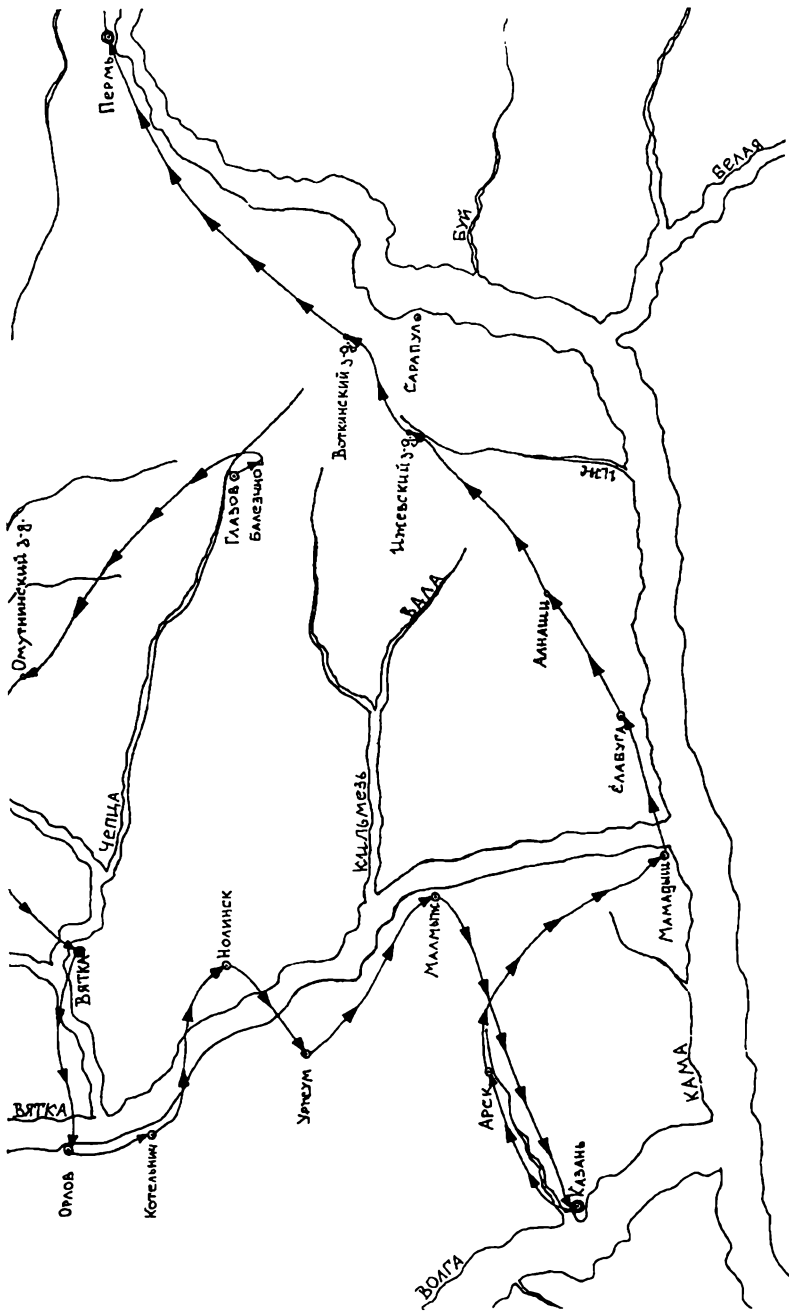
На первом этапе своей экспедиции в 1824–1825 гг. А. И. Шёгрэн побывал у финноязычных народов Карелии, Лапландии, северо-западного края и Беломорья. Его друг, ссыльный поэт-декабрист Ф. Глинка, писал: “Известный профессор Шёгрэн два раза проходил скалистую Финляндию и олонецкие леса с целью исследования языка финских племен”³⁰. Заметив значительные результаты, достигнутые молодым ученым Санкт-Петербургская академия наук обратила на него внимание, и он стал ее членом-корреспондентом. Срок его экспедиции был продлен, и дальнейший маршрут намечался по землям, населенным пермскими народами.

Свои исследования в области истории и языка удмуртов Шёгрэн начал осенью 1827 г., проведя около трех недель в Глазовском уезде Вятской губернии. Одной из значительных, определяющих встреч Шёгрена на удмуртской земле стала его встреча со священником с. Балезино о. Стефаном Анисимовым, который принимал участие в работе по переводу источников христианского вероучения на удмуртский язык³¹. Здесь следует добавить, что в 1818 г. в г. Вятке был открыт библейский комитет, куда для перевода Евангелия на удмуртский язык были приглашены – протоиереи А. Шкляев и И. Платунов, священники Н. Невоструев, Н. Утробин, С. Анисимов, П. Тронин и З. Кротов, купец 2-й гильдии И. Волков. В 1819–1823 гг. все переводы Евангелия были подготовлены³².

После “балезинской встречи” Шёгрэн занялся планомерным поиском и копированием удмуртских переводов священных текстов и других образцов церковной литературы как источников для изучения удмуртской лексики и грамматики. Переехав в соседний с Глазовским Слободской уезд, он побывал в с. Святицком у протоиерея о. Афанасия Шкляева и в с. Санском у священника о. Ивана Анисимова, который познакомил гостя со своим докладом Вятской духовной консистории, посвященным языческой вере удмуртов³³. В конце октября 1827 г. финский ученый приехал в губернский г. Вятку, где прожил более двух месяцев, занимаясь изучением архивных материалов о финноязыч-

ном населении края. Он писал: “Особенно богата была Вятка на, так называемые, Писцовые книги как источник для изучения древней истории, географии и особенно статистики”³⁴. Вятский епископ Кирилл предоставил Шёгрёну возможность работать со всеми удмуртскими переводами Евангелия, литургии, старейшими собраниями удмуртских идиоматических выражений и позволил снять копию с рукописи 297-страничного русско-удмуртского словаря. В середине января 1828 г. Шёгрёну продолжил свой путь и, посетив гг. Орлов, Котельнич, Нолинск, Уржум, Малмыж, приехал в начале марта в г. Казань, где провел частичную систематизацию собранных материалов.

В середине июля 1828 г. А. И. Шёгрёну направился через гг. Арск, Мамадыш и Елабугу в Сарапульский уезд Вятской губернии, но по дороге сделал остановку в с. Алнаши у местного священника о. Стефана Красноперова. Священник, известный своим переводом на удмуртский язык Евангелия от Св. Луки, подробно описал Шёгрёну жизненный уклад удмуртов и дал краткий очерк истории края. Неделю спустя неутомимый путешественник уже ехал в сторону Ижевского завода, где с ним случилось неприятное происшествие. Он писал: “На пути к военному заводу на Иже я был ограблен и лишился большей части своих дневников и важных бумаг”. Но, к чести чинов местной полиции, вскоре почти все бумаги и личное имущество Шёгрёна были найдены и возвращены владельцу. Побывав на Ижевском заводе, Шёгрёну поспешил на Воткинский завод к священнику о. Василию Блинову, хорошо знавшему язык, обычаи и обряды удмуртов³⁵. В начале сентября финский путешественник достиг г. Перми, где прожил около двух месяцев, собирая архивный материал об удмуртах и коми-пермяках. В это время истекли официальные сроки, отведенные на его экспедицию, тем не менее, Шёгрёну продолжил работу и побывал в гг. Чердынь, Верхотурье и Соликамске³⁶. Лишь 23 февраля 1829 г. он отправился в обратный путь, вернувшись в Санкт-Петербург уже летом того же года после почти пятилетней экспедиции протяженностью около 12 тыс. км. На основе комплексного изучения материалов, разного рода письменных источников, устных сообщений и личных полевых наблюдений Шёгрёну выделил почти все основные группы удмуртского населения Камско-Вятского региона. Но прежде он отметил, что удмурты не называют себя вотяками, а их самоназвание “уд-морт”³⁷. Впрочем, этот факт отметил еще руководитель сухопутного отряда Великой северной экспеди-



Маршрута поездки А. И. Шётрена по Камско-Вятскому краю в 1827—1829 гг.

ции Г. Ф. Миллер, побывавший в Поволжье и Прикамье в 1733 г.³⁸ Места компактного проживания удмуртов Шёгрэн зафиксировал в окрестностях г. Глазова и к северу от него в Слободском уезде, а также на землях, расположенных северо-восточнее г. Елабуги. “Отдельные удмуртские деревни, в окружении татарских и марийских поселений, – писал финский ученый, – находятся между городами Мамадыш и Казань”³⁹. Таким образом, Шёгрэн достаточно четко указал на три основных ареала расселения удмуртского этноса: северный, южный и арский, а закамские удмурты не попали в поле его зрения, очевидно, в силу того, что маршрут финского ученого имел некоторую привязку к знаменитому Сибирскому тракту.

Касаясь вопроса о степени ассимиляции удмуртов, Шёгрэн отмечал, что в культуре удмуртов, живущих северо-восточнее Воткинского завода, ощущается значительное русское влияние, причем многие населенные пункты имеют два названия – удмуртское и русское. Заинтересовал его и “бесермянский вопрос”, в частности, имеют ли местные бесермяне какую-либо связь с теми бесермянами, что упоминаются в различных средневековых летописях. Оставив этот вопрос открытым, Шёгрэн констатировал, что современные ему бесермяне, кроме мусульманской веры, ничего общего с татарами не имеют, а в основном схожи с удмуртами⁴⁰. Наблюдая за образом жизни удмуртов, финский исследователь отдельно описал погребальный обряд и женский костюм северных удмуртов, но, к сожалению, его полевые дневники еще не опубликованы полностью, кроме того, следует учитывать, что он вел их на шведском языке XVIII в., а это обстоятельство несколько осложняет работу с ними. Впрочем, Шёгрэн сам сталкивался с проблемой языкового барьера во время своих полевых исследований. Так, он писал, что большинство удмуртов почти не знали русского языка, и ему приходилось искать себе переводчика. Наверное, большую помощь в сборе полевого материала Шёгрэну оказали священнослужители, работавшие в удмуртских приходах. Тем не менее, наряду с лингвистическим и фольклорным материалом, основной упор Шёгрэн делал на сбор и обработку письменных источников архивного хранения, что было отличительной чертой, присущей как финским преемникам идей Х. Г. Портана, так и российским ученым “румянцевского кружка”⁴¹. Между тем методологическая основа научной деятельности Шёгрэна заметно отличалась от подходов его предшественников. Он смог совместить лингвистическую работу с изучением материалов смежных дисциплин и широко

применял языковые данные для освещения проблем этнографии и древней истории, что особенно ярко проявилось в его труде, посвященном культуре коми народа⁴².

Весьма плодотворными оказались стремление Шёгрена решать проблемы историко-культурного плана посредством обработки документального материала, а также применение метода полевого наблюдения для изучения образа жизни, народных обычаев и обрядов.

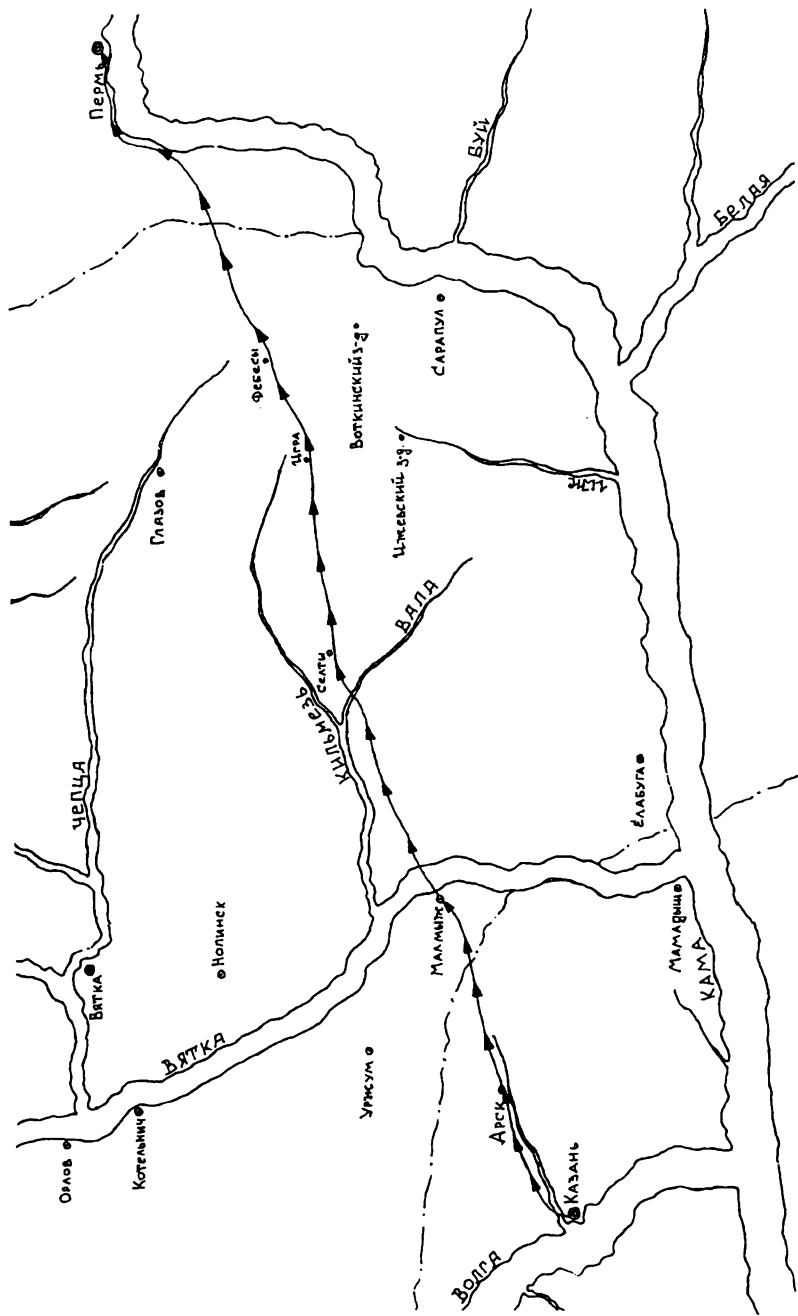
Следуя традиции, заложенной Х. Г. Портаном, А. И. Шёгрэн большое внимание уделял раннему периоду истории европейского Севера в контексте развития финноязычных народов. Некоторые выдвинутые им гипотезы до сих пор являются предметом дискуссий ученых-финно-угроведов. Например, его предположение о том, что в древности пермские племена населяли территории, расположенные к западу от р. Северной Двины, вплоть до Онежского озера, имеет как сторонников, так и серьезных оппонентов⁴³. Шёгрэн развивал мысль о могучем и богатом финноязычном этническом объединении так называемых биармийцев и чуди, живших в районе р. Северной Двины и, в конце концов, постепенно вытесненных и частично ассимилированных славянами. Подобные мысли способствовали возникновению типичных для ранних национальных движений мифических представлений о древнем, но затем утраченном периоде “золотого века” и национального расцвета⁴⁴. Надо сказать, что заслуги А. И. Шёгрена перед наукой скоро были отмечены, и он сделал блестящую карьеру в Императорской Санкт-Петербургской академии наук, став в 1831 г. экстраординарным академиком, а уже в 1844 г. ординарный академик Шёгрэн возглавил вновь образованный департамент этнографии финских и кавказских языков и занял пост директора этнографического музея академии наук⁴⁵. Велика заслуга Шёгрена в деле подготовки кадров исследователей-финно-угроведов. Он привлек к работе в академии наук Ф. И. Видеманна, издавшего в 1851 г. научную (описательную) грамматику удмуртского языка, а в 1858 г. написавшего работу, посвященную удмуртским диалектам⁴⁶. Но еще до Видеманна Шёгрэн заметил незаурядные исследовательские способности выпускника Гельсингфорсского университета М. А. Кастрена, которому он предложил принять участие в Сибирской экспедиции академии наук и в дальнейшем оказывал действенную помощь.

Маттиас Александр (Матиас Алексантери) (Матвей Христианович) Кастрен (1813–1852) родился в семье пастора в с. Тервола на се-

вере Финляндии⁴⁷. Получив начальное образование дома и в городском училище Улеборга (фин. назв. г. Оулу), Кастрен в 1828 г. стал студентом Императорского Александровского университета в Гельсингфорсе (фин. назв. г. Хельсинки)⁴⁸. В то время в среде финляндской интеллигенции набирало силу острое идейное соперничество между двумя группировками: фенноманами, борющимися за равноправие финского языка и культуры, и свеноманами, отстаивающими привилегированное положение шведскоязычной элиты общества. Восточно-ботническое землячество студентов, в котором состоял молодой Кастрен, образовало так называемое “субботнее общество”, где выступали родоначальники финского национального движения — поэт Ю. Л. Рунеберг и публицист Ю. В. Снеллман⁴⁹.

Увлеченный идеями фенноманов, Кастрен начал усиленно заниматься финским и родственными ему языками, изучать финскую народную поэзию и новейшую европейскую философию. Так, самым ценным приобретением студенческих лет он считал знакомство с философией Гегеля. Романтические поиски родственных народов, древностей и прародины побуждали финских ученых предпринимать длительные исследовательские поездки. После первой самостоятельной поездки по Лапландии Кастрен получил в 1838 г. предложение от академика Шёгрена принять участие в работе Сибирской экспедиции в качестве лингвиста и этнографа-финно-угроведа. Примерно в то же время Кастрен записал в своем дневнике, что труд своей жизни он решил отдать “...изучению языка, религии, обычаев, образа жизни и всех других этнографических условий финского племени и других родственных племен”⁵⁰. Чтобы не терять времени, отведенного на подготовку академической экспедиции, Кастрен в конце 30 — начале 40-х гг. побывал в финской и русской Карелии, северной Лапландии, Архангельской губернии, Ижемском крае, Канинской тундре и близ устья р. Печоры, что позволило ему занести в актив своей жизни успешно защищенную докторскую диссертацию и создание грамматики коми-зырянского языка, но платой за успех стало его расстроенное здоровье, постепенно разрушаемое неизлечимой тогда легочной чахоткой⁵¹.

В феврале 1845 г., проведя на родине несколько месяцев, М. А. Кастрен отправился в свою главную и последнюю экспедицию. Здоровье Кастрена ухудшалось, и он сделал остановку на три недели в г. Казани, которая стала центром его архивных и библиографических изысканий по истории и статистике финноязычных народов Волго-Ка-



Маршрут поездки М. А. Кастрена по Камско-Вятскому региону в 1845 г.

мья. Некоторые материалы финский ученый получил от местных ученых, большую помощь ему оказала казанская писательница и краевед А. А. Фукс, совершившая в свое время научно-ознакомительную поездку к удмуртам Казанской губернии⁵². Но, дождавшись проездных документов из Санкт-Петербурга и исправления размытых весенней распутицей дорог, Кастрен выехал из г. Казани в г. Пермь. Следуя по территории Вятской губернии, он писал: “Проезжая среди вотяков, я не переставал всем своим духовным существованием жить в Финляндии. Сама природа вызывала родные мне воспоминания. Здесь, как и в Финляндии, видел я реки, озера, леса, топи, мхи, высоты и долины. А потом, изначально, оба края населяет, в сущности, один и тот же народ”⁵³. В мае 1845 г., достигнув г. Тюмени и г. Тобольска, Кастрен приступил к реализации плана своих полевых исследований, оговоренных в инструкциях академии наук, составленных академиком А. И. Шёгреном и Ф. И. Кёппеном⁵⁴. За четыре года, что продолжалась его экспедиция, Кастрен объездил огромные пространства Сибири – от побережья Северного Ледовитого океана до китайской границы – и собрал богатейшие материалы о культуре местных народов.

Непосредственно наблюдать жизнь удмуртов М. А. Кастрен мог не более того времени, что он затратил на переезд из г. Казани в г. Пермь, тем не менее, образ народа сложился у него вполне отчетливо.

Он писал: “По мере углубления в Малмыжский уезд и особенно в Глазовский уезд, становятся вотяки преобладающим населением. Они представляют собой ветвь пермского племени, и это, в общем, тихий, хороший и трудолюбивый народ”⁵⁵. Сравнивая удмуртов с финнами, Кастрен замечал, что: “Это сходство проявляется, в целом, в спокойной, традиционной, трудовой жизни, сильно отличающейся от всего того, что можно увидеть в большинстве других губерний. Не заметил я в их деревнях бездельников, любопытствующих зрителей, шумных пьяных и, казалось, что каждый полностью поглощен своей работой и занятиями. На станциях проходило все в полной тишине, нигде меня не обманули и нигде не слышал я недовольного ворчания. Любые мои поручения выполнялись без требования оплаты и все мои пожелания исполнялись с наивысшей готовностью, а самая незначительная оплата принималась с чувством благодарности. Так нашел я вотяков доверчивыми и невинными, как и наши финские крестьяне”⁵⁶.

Наряду с ведением полевых дневниковых записей, Кастрен собирал исторические и лингвистические материалы, имеющие отношения

к удмуртам, что нашло отражение в его научных работах. Достаточно вспомнить гипотезу Кастрена о происхождении этнонима удмурт. Исходя из своего убеждения, что первыми шагами культуры и цивилизации являются земледелие и торговля, Кастрен отмечает, что наиболее развитые финские племена расселялись на территориях, где проходили крупные водные торговые пути, давшие свои названия обитавшим в их бассейнах народам, либо в названиях народов присутствовало слово вода. Обосновывал свое предположение Кастрен следующим образом: “Слово вода в различных финских языках звучит так – wa (зыряне), – wu (вотяки), – wit (черемисы), – wesi или wete (финны), wäd (мордва) и т. д. В финских языках, как свидетельствуют приведенные примеры, двухсловной первоначальной корень изменялся различным образом. Так, в черемисском и мордовском языках, в слове вода была утрачена конечная гласная, с другой стороны, в зырянском и вотяцком языках “t” превратилась в аспирацию, что является частым случаем в финских языках. На основе этого можно предположить о существовании у современного корня “wu”, в вотяцком языке, его первоначальной формы – wut или – wuti. И так как вотяки сами себя называют – wut (ut) или wut-mort, то становится ясно, что означает народ на воде”⁵⁷. Таким весьма оригинальным способом Кастрен пытался искать пути решения сохраняющей свою актуальность и в наши дни проблемы происхождения этнонима удмурт.

Кастрен писал, что удмурты представляют собой южную ветвь пермского племени, ближайшими родственниками которых являются пермяки и зыряне, то есть коми народы. По его сведениям, удмурты живут в Казанской, Оренбургской и Вятской губерниях, составляя большинство населения Глазовского уезда Вятской губернии⁵⁸. Все это соответствовало действительному положению, но Кастрен не учел еще весьма значительную группу удмуртов, живущих в Осинском уезде Пермской губернии. С увлечением занимался финский ученый изучением древних летописей, грамот и других документов, способных пролить свет на историю двух ранних государственных образований, располагавшихся между р. Волгой и Уралом Булгарской державы и Биармии. Он писал, что первая включала в себя, кроме булгаров, чье происхождение еще не выяснено, все финские приволжские племена, а вторая состояла из финских племен как пермского, так и карельского происхождения⁵⁹. Одним из мест расположения древнейших поселений удмуртов Кастрен считает бассейн Казанки, так называемую область “Арского пригорода”, что в какой-

то мере перекликается с исследовательскими позициями современных ученых⁶⁰. Широко освещает Кастрен процесс русской колонизации Вятского края, вплоть до падения независимости г. Хлынова и г. Новгорода и перехода пермских народов под власть московского князя⁶¹.

Интересуясь вопросами этногенеза и этнической истории отдельных финно-угорских и самодийских народов, Кастрен не боялся затрагивать и более масштабные, можно сказать, даже глобальные проблемы. Работая над поиском доказательств гипотезы языкового родства уральских и алтайских народов, финский ученый пришел к предположению, что территория древней прародины финноязычных народов могла находиться в районе верхнего течения Иртыша, истоков Енисея у Саянского горного хребта, следовательно, предполагалась и непрерывность финского населения от Алтая до Скандинавии⁶². Построив свою аргументацию урало-алтайского языкового родства на сходстве обычаев, образа жизни, психики и народной поэзии указанных народов, Кастрен, что удивительно, не представил фактов лингвистического характера. Однако, благодаря его высокому авторитету в научных кругах, теория “алтае-саянской прародины” уральских народов получила широкое распространение и нашла свое отражение в трудах многих исследователей. В настоящее время большинство ученых не разделяют точку зрения, предложенную Кастреном.

Хотя лингвистическое наследие М. А. Кастрена значительно превышает количество его работ этнографического плана, он по праву может называться предтечей появления финно-угорской этнографии как самостоятельного научного направления. Давая определение этнографии, он писал: “Это новое название старого предмета, под которым следует понимать науку о религии, социальной организации, нравах и обычаях, образе жизни, жилищах, одним словом, это наука обо всем, что имеет своим содержанием внешнюю и внутреннюю жизнь народа”⁶³. Еще до появления эпохальных работ Дж. Ф. Мак-Леннана и Л. Г. Моргана, — отмечал видный отечественный этнограф Л. Я. Штернберг, — Кастрен показал, на примерах из жизни сибирских народов, существование института экзогамии, а также сформулировал основные признаки рода и его функции не только в брачном, но и в религиозном, социальном и юридическом смысле⁶⁴. Но самое главное достижение Кастрена было в том, что он своим примером смог показать, как нужно работать и добиваться однажды поставленной цели.

Полевые исследования финских лингвистов: Т. Г. Аминофа, А. Генеца и Ю. Вихманна

Финно-угорские исследования в Финляндии в 60–90-е гг. XIX в., то есть после ухода с научной арены ученых-романтиков, развивались по направлениям, проложенным такими крупными деятелями Финской науки, как А. Альквист, Ю. Крон и И. Р. Аспелин, которые в своей работе теснейшим образом соприкасались с еще не оформившейся в самостоятельное научное направление финно-угорской этнографией.

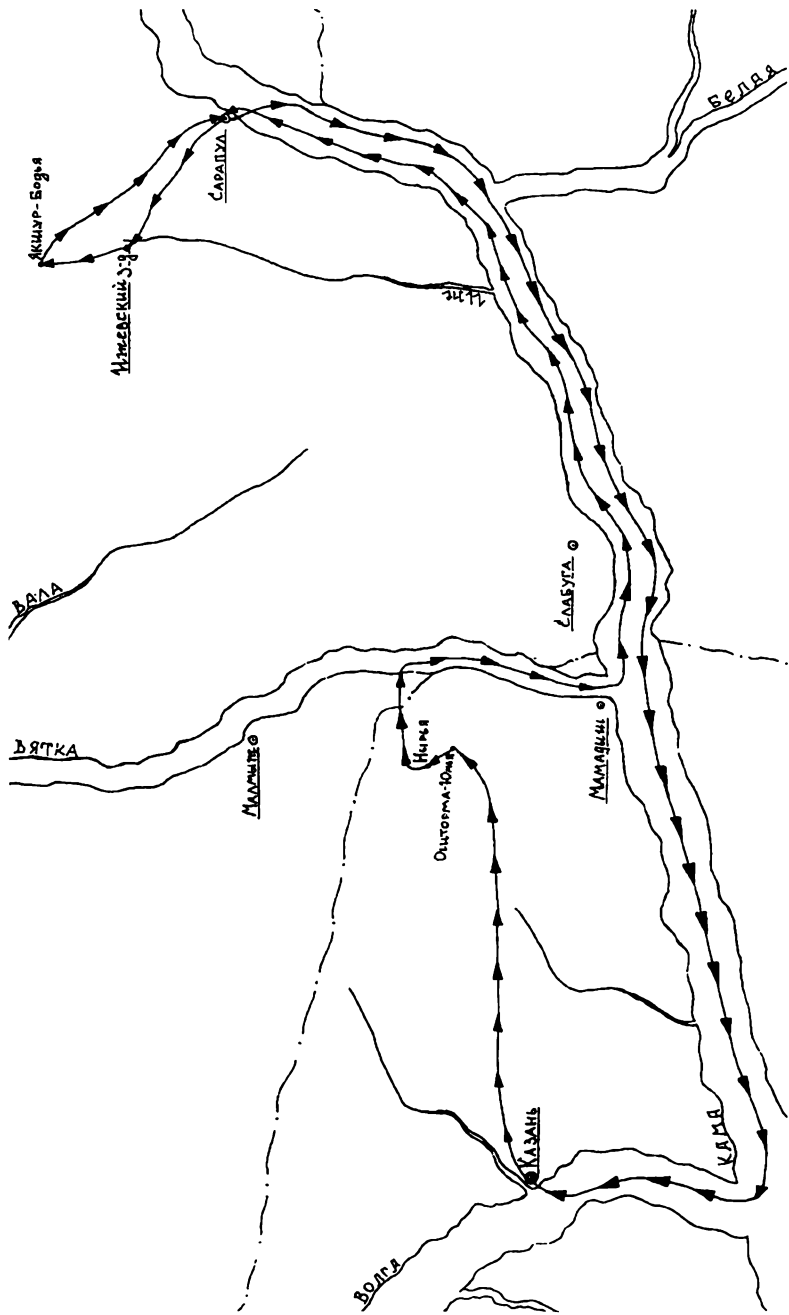
Август Энгельбрехт Альквист был одним из пионеров метода лингвистической палеонтологии в финно-угристике и старался рассматривать вопросы филологического плана с культурно-исторической точки зрения. В этом ключе была решена его наиболее известная работа “Культурные слова в западно-финских языках”, основной идеей которой являлось предположение, что заимствование культурных понятий из одного языка в другой свидетельствует чаще всего о заимствовании одним народом у другого определенных предметов, что во многом подтверждается данными современной науки⁶⁵. С интересом занимался Альквист полевыми исследованиями среди западных и волжских финнов, обских угров, причем он не оставил экспедиционную работу и после 1863 г., когда возглавил кафедру финского языка и литературы Гельсингфорсского университета, ректором которого он был с 1884 по 1887 г.⁶⁶ Наряду со сбором полевого лингвистического и фольклорного материала, А. Альквист изучал образ жизни родственных финнам народов и даже начал собирать во время своих экспедиционных поездок коллекции предметов, характеризующих развитие их материальной культуры⁶⁷. Вместе с тем, являясь фенноманом по убеждениям, талантливым поэтом и публицистом, профессор Альквист всю жизнь вел большую общественную работу, в том числе и популяризацию достижений финно-угроведения. Так, в 1871 г. он основал первый финский лингвистический журнал “Kieletär”, в 1876 г. по его инициативе возникло

“Общество родного языка”, также Альквист стоял у истоков создания популярного и в наши дни научного журнала “Virittäjä”⁶⁸.

Юлиус Леопольд Крон был разносторонним ученым, сфера его научных интересов включала в себя лингвистику, литературоведение и мифологические исследования. Но в историю науки он вошел как выдающийся фольклорист-создатель историко-географического метода – научной базы, на основе которой сформировалась финская школа фольклористики⁶⁹. Данный метод был основан на принципе эволюционизма, причем, по мнению профессора Крона, импульсом развития устной повествовательной традиции являлись диффузия, миграции и заимствования. Целью исследования было желание найти или реконструировать первоначальную форму произведения, проследить, какие она претерпела изменения во времени и пространстве, что давало возможность выявить следы далекого прошлого, пережитки магии и мифологии⁷⁰. В 1887 г. Ю. Крон опубликовал иллюстрированное историко-этнографическое обозрение, посвященное жизни финно-угорских народов, а в 1894 г. его сын Каарле Крон, также много сделавший для развития финской и европейской фольклористики, свел воедино и опубликовал лекции своего отца по мифологии финно-угорских народов, озаглавив брошюру “Языческие верования финских народов”⁷¹. Эта небольшая и скромная, на первый взгляд, книга оказала большое влияние на многих ученых, обозначив еще одно перспективное направление в финно-угорских исследованиях.

Во второй половине 70-х гг. XIX в. основоположник финской археологии Иоганн Рейнгольд Аспелин совершил несколько экспедиций по Восточной России, собрал и опубликовал в пяти томах все известные ему археологические материалы Волго-Камья в серии “Древности северных финно-угров”⁷². Именно он обратил внимание своих коллег и учеников на изучение вещественных памятников прошлого и материальной культуры родственных финнам народов России. Хотя его попытка дать археологическое обоснование гипотезы М. А. Кастрена о формировании предков финно-угорских народов в глубинах Азии и их постепенном распространении на запад не увенчалась успехом, научный авторитет профессора Аспелина был очень высок, что позволило ему успешно работать на ниве финно-угорских исследований.

Возникновение и активная работа целого ряда научных обществ в указанный период, наряду с деятельностью крупных национальных



Маршрут поездки Т. Г. Аминофа к удмуртам Мамышского уезда Казанской губернии и Сарапульского уезда Вятской губернии в 1878 г.

ученых, появлением новых методов исследования и оригинальных гипотез, не менее важный фактор развития финно-угроведения в Финляндии. В 1831 г., как одно из проявлений в реальности идей финских романтиков появилось Финское литературное общество. С момента своего учреждения эта общественная организация стояла на патриотических позициях, способствовала развитию национальной литературы, занималась публикацией произведений народной словесности и краеведческих материалов, а со второй половины XIX в. общество начало издавать работы по истории и культуре финно-угорских народов. Для решения более конкретных задач в 1870 г., по инициативе И. Р. Аспелина, возникла Финская ассоциация древностей, главной задачей которой было "...привлечение внимания к собиранию и сохранению от разрушения памятников искусства и древностей родной страны, как-то: поэзии, песен, сказаний – и пробуждение в финской нации чувства интереса к этим проявлениям прошлого..."⁷³. Однако кульминационным пунктом оформления финно-угроведения в самостоятельное научное направление стало учреждение 15 ноября 1883 г. Финно-угорского общества.

Идея создания научного сообщества ученых-финно-угроведов "витала в воздухе" уже продолжительное время, но реальное содержание она получила лишь благодаря неутомимой организаторской деятельности группы энтузиастов, во главе с профессором, позднее сенатором, Отто Доннером. Цели и задачи общества со всей ясностью были сформулированы в § 1 его устава, заявлявшего о стремлении общества: "Содействовать получению сведений о финно-угорских народах для изучения их языков, археологии, древней истории и этнологии"⁷⁴. Благодаря частным пожертвованиям, а с 1897 г. регулярной субсидии со стороны Сената Великого княжества Финляндского, у общества появилась возможность проводить систематические полевые исследования среди уральских и алтайских народов, финансировать научную работу и публиковать подготовленные учеными-финно-угроведами труды. Таким образом, можно констатировать, что во второй половине XIX в. финно-угроведение оформилось в самостоятельное научное направление, включающее комплексы фольклорных, археографических, мифологических, археологических и этнографических исследований, но при сохранении лидирующего положения финно-угорской лингвистики как основного средства реконструкции древней истории, культуры и быта финно-угорских народов и выявления степени их родства.

Первая специальная исследовательская поездка финского ученого к удмуртам состоялась летом 1878 г., и совершил ее доктор философии, лингвист Т. Г. Аминофф (1838–1881).

Торстен Густаф Аминофф родился в г. Нильсия на северо-востоке Финляндии, в семье инженера по землеустройству⁷⁵. Род дворян Аминовых (Аминева, Аминофф) происходит от общего предка с такими знатными русскими фамилиями, как Бутурлины и Пушкины. В период Смутного времени на Руси Ф. Г. Аминева, бывший до того воеводой в Иван-городе, переселился со всей своей семьей в Швецию, получил поместье в Финляндии и в 1613 г. был причислен к шведскому дворянству⁷⁶.

В семнадцатилетнем возрасте Т. Г. Аминофф выбрал для себя военную карьеру и начал службу в финском стрелковом батальоне русской армии⁷⁷. Одно время его подразделение было расквартировано на территории современной Эстонии, где Аминофф начал изучать эстонский, а затем и другие языки финского происхождения. В 1861 г. подпоручик Аминофф оставил действительную военную службу, для того чтобы посвятить себя занятиям финно-угорской лингвистикой, но прежде сдал все экзамены за университетский курс. Следуя примеру своего наставника, профессора А. Альквиста, молодой ученый обратился к полевым исследованиям как средству получения качественного эмпирического материала, работая среди финнов северной и центральной Скандинавии⁷⁸. В 1873 г. Аминофф опубликовал свою работу “Краткий очерк истории включения восточно-финских народов в состав Российского государства”, которая прочно утвердила его имя в научных трудах финно-угроведов⁷⁹. В данной статье финский ученый рассмотрел среди других вопросов проблему нахождения древней прародины финно-угров, локализовав ее территорию к западу от Уральского хребта, в районе Волго-Камья. Тем самым Аминофф одним из первых подверг сомнению весьма авторитетную в то время гипотезу М. А. Кастрена и Ф. И. Видеманна об азиатском происхождении финноязычных народов.

В начале лета 1878 г. Т. Г. Аминофф смог, наконец, отправиться в экспедицию в чрезвычайно интересовавший его регион Приуралья для изучения культуры удмуртов и, возможно, в надежде найти новые доказательства своей гипотезы европейского происхождения финно-угров.

Первоначально Аминофф провел несколько недель в Казани, изучая основы удмуртского языка и собирая информацию историко-статистического плана. Немало полезных советов он получил от дирек-

тора Казанской инородческой учительской семинарии, известного просветителя и миссионера финноязычных и тюркских народов Поволжья Н. И. Ильминского, который рекомендовал ему своего студента, удмурта по национальности, И. Васильева, ставшего помощником финского ученого⁸⁰.

Наиболее продуктивная исследовательская работа Аминоффа, судя по опубликованным материалам, протекала в с. Ошторма-Юмья Мамадышского уезда Казанской губернии и его окрестностях, в д. Старая Юмья и с. Нырья – родных местах И. Васильева. Следует сказать, что указанный район весьма интересен в этнографическом плане, так как отличается значительно смешанным национальным составом. Например, в с. Ошторма-Юмья (удм. назв. Улынгурт), своеобразном центре округа, где с 1840 г. действовала церковь, сложился к концу XIX в. следующий состав населения: крещеных удмуртов – 187 человек, старокрещеных татар – 89 человек и русских – 21 человек⁸¹.

Из полевых записей Аминоффа сохранилось явно не все, но даже то, что осталось, дает достаточно ясное представление о проделанной среди завятских удмуртов работе. В частности, сохранилась небольшая рукопись Аминоффа на финском языке, озаглавленная “Верования вотяков”, где имеется описание куалы в Улынгурте, а также заметки и рисунок луда в Вужгурте (д. Старая Юмья). Наиболее значительно описание луда/керемета и моления в нем, расположенном в 12 верстах от с. Нырья⁸². Вторым важным пунктом полевой собирательской работы среди удмуртов для Аминоффа стало с. Якшур-Бодья Сарапульского уезда Вятской губернии, куда он приехал в конце августа 1878 г. До открытия в 1861 г. Николаевской церкви Якшур-Бодья была небольшой типично удмуртской деревней, но с появлением прихода сюда был перенесен волостной центр. В селе появилась трехклассная земская школа и значительное число русских переселенцев, в связи с чем часть удмуртов выделились из села и основали неподалеку новую д. Малую Бодью⁸³. Работая в Якшур-Бодьинской волости, Аминофф сделал чертеж и описал устройство родовой куалы, собрал материал о таких народных праздниках и обрядах, как Нардуган, Гуждор шыд пöзтон, Зор Куриськон, Геры поттон, Джиль курбон (Вильдйськон), Нюлесь вöсяськон, Пинал чорыг вöсяськон, Курбон вöсь, Йыр-лул понна. Примечательно, что для работы с информантами финский ученый подготовил для себя небольшой вопросник, в котором значительное внимание уделено вопросам о культе луда/керемета, семейных обрядах, тамгах и свадебных обрядах удмуртов⁸⁴.

В результате летней экспедиции 1878 г. к удмуртам появились три научные работы Аминоффа, но даже первая (по времени публикации) из них — “Образцы удмуртской речи” — увидела свет лишь в 1886 г., то есть через пять лет после кончины ученого. “Образцы...” представляют собой собрание произведений удмуртского фольклора, причем некоторые записи, по-видимому, произвел финский ученый лично, как отмечает В. К. Кельмаков, на что скорее всего указывает пометка *itse* (фин. “сам”) на полях его полевых рукописей⁸⁵. Тем не менее, большую помощь Аминоффу оказали немногочисленные тогда представители удмуртской интеллигенции. Об этом, в частности, свидетельствует обнаруженная в архиве Финно-угорского общества рукопись, содержащая запись 173 удмуртских загадок, на титульном листе которой написано: “Посвящается Торстену Карловичу господину Аминову”. Записи были произведены следующим образом — страницы разделены на три колонки, в левой колонке записывался удмуртский оригинальный вариант, в средней — порядковый номер загадки, а в правой колонке был ее русский перевод⁸⁶. Следовательно, Аминофф смог не только собрать немало подлинных произведений устного народного творчества удмуртов, но и заинтересовать грамотных удмуртов научной работой, обучив их основам методики фиксации фольклорных текстов.

Лингвистический труд Т. Г. Аминоффа “Очерк фонетики и морфологии удмуртского языка” был опубликован лишь в 1896 г., благодаря тщательной редакторской работе, проведенной молодым филологом Ю. Вихманном, который еще ранее, в 1892 г., изучив полевые наблюдения Аминоффа о проявлениях дохристианских верований удмуртов и дополнив их личными экспедиционными материалами, издал брошюру, озаглавленную “Сведения из удмуртской мифологии”⁸⁷. Тем не менее, Аминофф успел выразить свое мнение о природе религиозных верований удмуртов в путевом отчете экспедиции, представленном Финскому научному обществу, финансировавшему его поездку, и в небольшой статье “Развитие понятия бог в удмуртском языке”⁸⁸. Он считал, что пермские народы, живущие на берегах Камы, достигли достаточно высокого уровня самостоятельного развития, в том числе и в области религии, что во многом совпадало с популярной в то время точкой зрения финского археолога Аспелина. Проведя ряд финно-угорских мифологических параллелей, Аминофф предположил, что традиционные верования удмуртов сохраняют в себе немало первоначальных, исходных элементов, присущих древней рели-

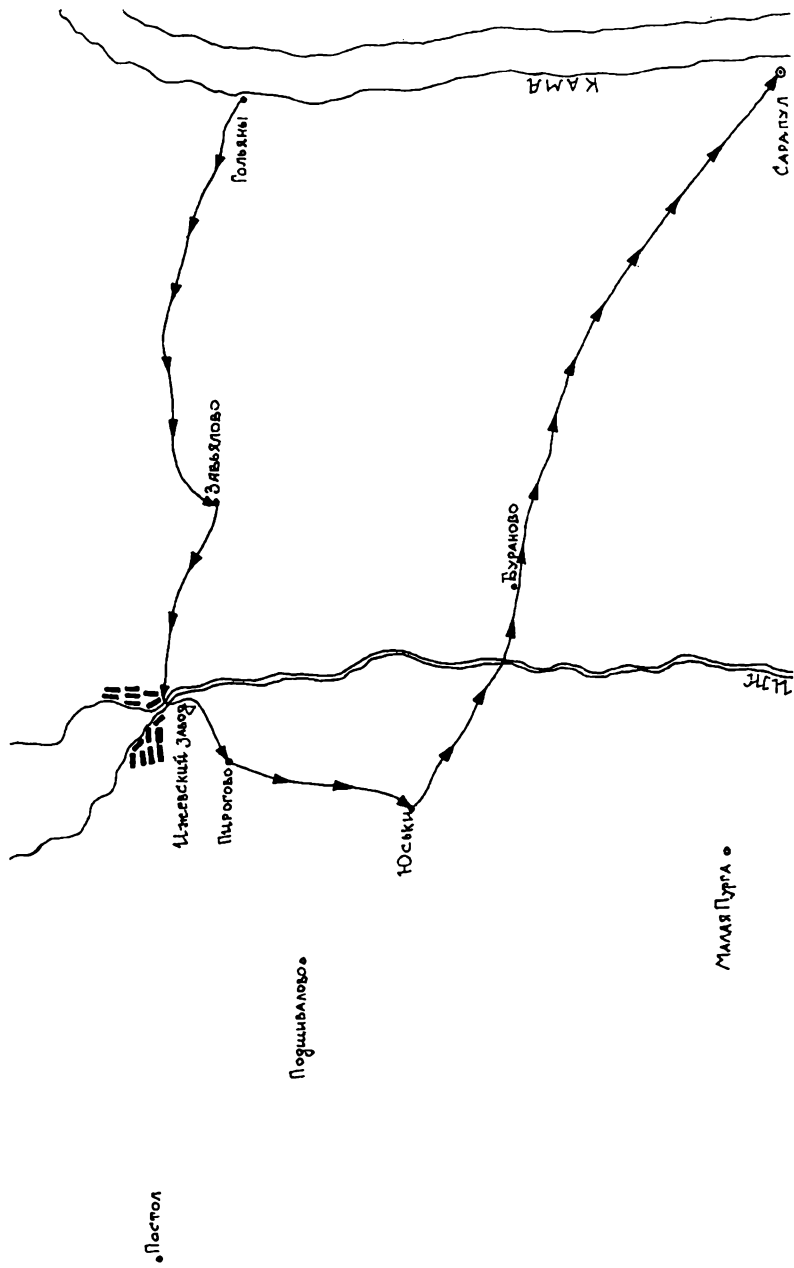
гии и мифологии финно-угров.

По возвращении на родину Т. Г. Аминофф приступил к обработке своих полевых собраний, готовя их к публикации, но он отчетливо понимал, что его материалы не будут отличаться необходимой полнотой без привлечения сведений по языку и мифологии закамских удмуртов, живущих на территории современной Башкирии. Поэтому он планировал летом 1879 г. совершить поездку к удмуртам Бирского уезда Уфимской губернии, но расстроившееся здоровье не позволило ему продолжить полевые исследования. Все же Аминофф нашел оригинальный выход из сложившейся ситуации, начав работу с информантами из числа “башкирских удмуртов”, проходивших военную службу в частях русской армии, расквартированных близ г. Хамина, в котором жил финский ученый, работая преподавателем в местном кадетском корпусе⁸⁹. Кроме того, Аминофф не прерывал своих контактов с И. Васильевым, совместно с которым он начал готовить удмуртский перевод Евангелия от Матфея, по заказу Британского библейского общества⁹⁰. Однако самому Аминоффу не суждено было увидеть большинство своих начинаний в законченном виде. Перевод Евангелия был опубликован через год после смерти ученого, а лингвистические, фольклорные и мифологические собрания подготовил к печати его преемник в деле изучения культуры удмуртов и других пермских народов Ю. Вихманн.

Однако еще до поездки к удмуртам Вихманна летом 1889 г. в удмуртских селениях Сарапульского уезда Вятской губернии побывал известный финский ученый-лингвист Арвид Оскар Густав Генец (1848–1915), известный в Финляндии еще и как поэт.

Сторонник набиравшей популярность на рубеже XIX–XX вв. неограмматической школы в филологии Генец более 20 лет собирал в полевых условиях фольклорные материалы, стараясь поставить изучение устного народного творчества, фонетических и грамматических особенностей финно-угорских языков на новую методологическую основу. Являясь признанным специалистом в области сравнительной финно-угорской лингвистики, он в 1891 г. был назначен профессором финского языка и литературы Гельсингфорсского университета, а в 1893 г. стал первым профессором вновь учрежденной кафедры финно-угорского языкознания⁹¹.

Из его кратких путевых заметок стало известно, что, следуя на пароходе по р. Каме, он сделал остановку в портовом с. Гольяны и затем направился в находящиеся близ Ижевского завода удмуртские



Маршрут поездки А. Генеца к удмуртам Сарапульского уезда Вятской губернии в 1889 г.

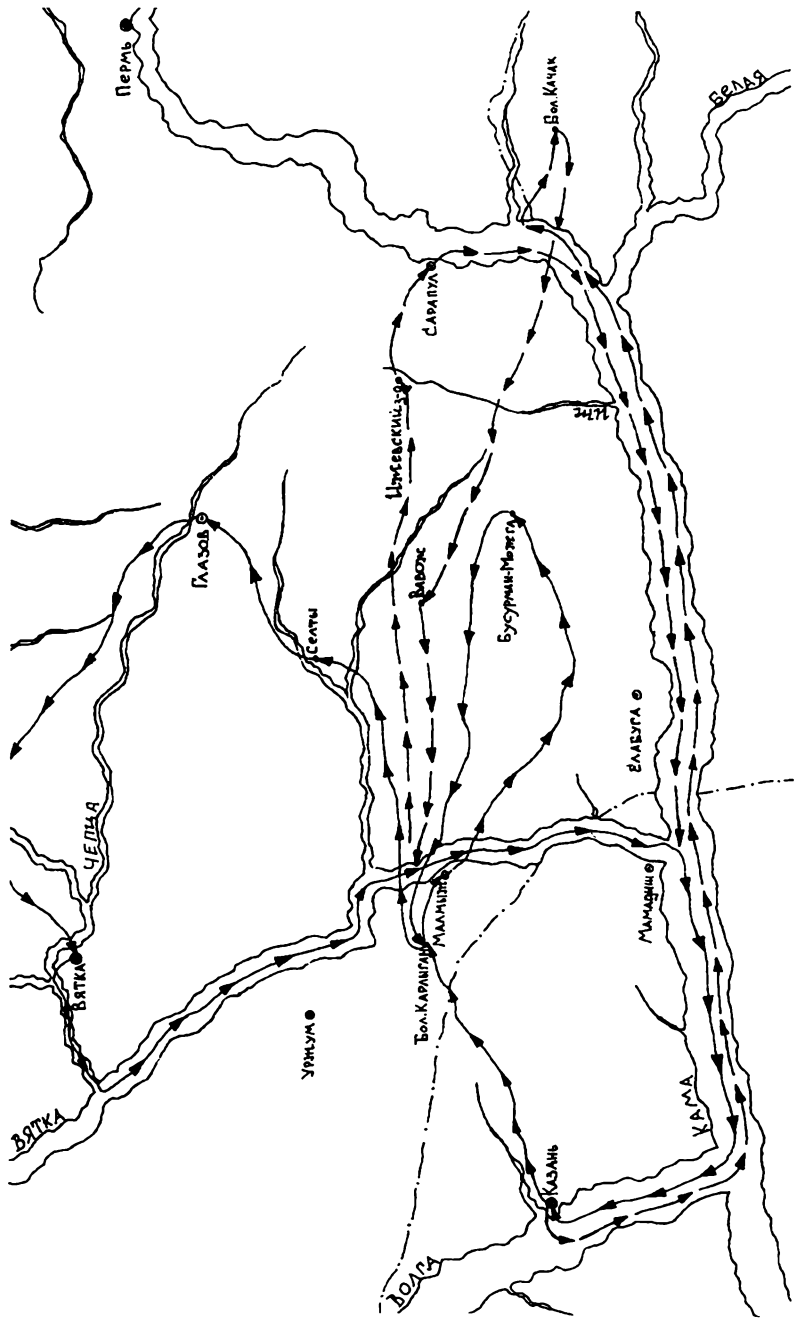
дд. Пирогово и Юськи. Местные жители произвели на него самое благоприятное впечатление своей приверженностью родному языку и национальным традициям. Проведя в д. Пирогово две недели, финский ученый проехал на юг еще около 40 верст и начал работу в д. Юськи, где его приняли едва ли не за родственника правящей династии, что, несомненно, облегчило его научные поиски. Хотя Генец вспоминал, что, когда он проходил по деревенской улице, местные жители думали, что финн считает дома и надворные постройки, интересуется одеждой, для того чтобы определить, кто из хозяев богаче, а затем донести царю, чтобы крестьянам увеличили налоги. Генец писал, что ему пришлось поставить дополнительные запоры на дверь и даже припугнуть тюрьмой тех деревенских активистов, кто подбивал соплеменников побить “антихриста”⁹². Генец отмечал, что удмурты особенно прочно сохраняют свои древние верования совершая жертвоприношения в священных рощах и почитая бога Инмара, также проявляются национальные черты в свадебной обрядности и народной одежде.

В дальнейшем мы надеемся более подробно рассмотреть “удмуртский период” полевой научно-исследовательской деятельности А. Генеца.

Юрьё Йоосеппи Вихманн (1868–1932) родился в с. Лиминка на севере Финляндии в семье пастора⁹³. После окончания лицея в г. Улеаборг (фин. назв. г. Оулу) он поступил в Гельсингфорсский университет, где увлекся финно-угорской лингвистикой и особенно финской фольклористикой, курс которой читал профессор К. Крон, оказавший большое влияние на формирование научного мировоззрения молодого Вихманна.

В 1890 г. Ю. Вихманн вступил в Финно-угорское общество, в архиве которого познакомился с неопубликованными материалами удмуртской экспедиции Т. Г. Аминоффа, и в ходе работы с ними у Ю. Вихманна возникла идея совершить собственную поездку к удмуртам. Это был действительно ответственный шаг для 23-летнего начинающего ученого, не совершавшего до того самостоятельных долговременных экспедиций. Тем не менее, весной 1891 г. общее собрание Финно-угорского общества поддержало его инициативу поездки “...с целью изучения удмуртского языка” и решило оказать Вихманну финансовую поддержку⁹⁴. И в июне 1891 г. магистр философии Вихманн отправился в путь.

2 сентября того же года Ю. Вихманн приехал в г. Казань – исходный пункт большинства полевых экспедиций финских ученых к род-



Маршрут поездов Ю. Вихманна к удмуртам Камско-Вятского региона:
 → — экспедиция 1891—1892 гг., → — экспедиция 1894 г.

ственным народам Волго-Камья. В своем письме, отправленном на родину, он писал, что встретил в г. Казани самый дружественный прием со стороны профессоров Ильминского и Смирнова⁹⁵. С помощью своих новых казанских друзей Вихманн запасася многочисленными рекомендательными письмами, предписанием всем чинам уездной и сельской полиции об оказании ему полного содействия, а также составил для себя список “персон для контактов”, главным образом, учителей и священнослужителей удмуртского происхождения. Снаряженный таким образом финский ученый выехал для начала полевых исследований в удмуртское с. Большой Карлыган, расположенное в 150 км от г. Казани.

Большой Карлыган (удм. назв. “Ӝаны”) находится в почти безлесной, перерезанной многочисленными оврагами равнине северо-восточной части Уржумского уезда Вятской губернии и является подлинным центром самобытной удмуртской культуры в иноязычном окружении марийцев, татар и русских. Карлыганские удмурты, самовольно переселившиеся в эти места в начале XIX в., тщательно сохраняли чистоту своей крови, обычаев и обрядов⁹⁶. Вихманн писал домой: “Так как я счел весьма необходимым практически выучить диалект, чтобы мои удмуртские штудии имели хоть какие-либо шансы на успех, я решил оставаться на одном месте как можно дольше. Так жил я в Карлыгане почти полных пять месяцев”⁹⁷.

В Карлыгане финский ученый поселился в доме местного просветителя, миссионера и учителя Кузьмы Андреевича Андреева, адепта идей Н. И. Ильминского, построившего на свои средства школу для удмуртских детей и, благодаря большому авторитету среди односельчан, способствовавшему успеху собирательской работы Вихманна⁹⁸. В своих письмах матери зимой 1891 г. он писал, что работа продвигается в нужном направлении, сельчане дружелюбны, он был на нескольких народных гуляньях и даже участвовал в обряде жертвоприношения, “где плотно наелся мяса жертвенного животного, старой клячи”⁹⁹. Интересны наблюдения Вихманна о быте, хозяйстве, постройках, религиозных верованиях и даже рационе питания удмуртов. Он также отмечает большую нужду, царящую в округе, но в гораздо меньшей степени коснувшуюся богатого с. Большой Карлыган. Действительно, после суровой и малоснежной зимы 1890 г., как свидетельствуют материалы канцелярии вятского губернатора, возник неурожай зерновых культур и кормов, а в 1892 г. в губернии вспыхнула эпидемия холеры¹⁰⁰.

В феврале 1892 г. Ю. Вихманн совершил двухнедельную поездку в Елабужский уезд Вятской губернии, где провел много времени в крупном торговом с. Можгинском (удмуртское название “Бусурман-Можга”). Об этой поездке Вихманна свидетельствуют: составленный им список слов, отражающий диалектные особенности языка можгинских удмуртов, визитная карточка полицейского пристава 2-го стана Елабужского уезда, титулярного советника Я. Е. Стефанова, приглашавшего “мноغوважаемого Георгия Иосифовича провести у него в гостях вечерок”, а также фольклорные записи о легендарном прародителе местных удмуртов – Мардане, хранящиеся в архиве Финно-угорского общества¹⁰¹.

Весной 1892 г. Вихманн направился в Глазовский уезд Вятской губернии в целях изучения диалекта и сбора фольклора северных удмуртов. Он работал в с. Селты, дд. Бабино, Солдырь, Котнырево, Кельегурт и Бараны. Целую неделю финский ученый прожил в бесермянском с. Ёжево, сохранились его выписки из различных источников о бесермянах, которых он считал “обудмуртившимися тюрками”¹⁰². В мае того же года Вихманн работал в с. Верхнем Парзинском (удм. назв. Чебершур) близ уездного г. Глазова, где он успешно сотрудничал с местным священником, одним из старейших миссионеров Вятской епархии о. Петром Мышкиным, хорошо знавшим язык и обычаи удмуртов. С его помощью Вихманн скопировал “Божественную литургию, иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, на вотском языке глазовского наречия”¹⁰³. Затем финский ученый побывал в удмуртских селениях Слободского уезда Вятской губернии, откуда через г. Вятку вернулся в исходный пункт своей экспедиции – г. Казань.

По возвращении на родину Ю. Вихманну было чем отчитаться перед руководством Финно-угорского общества, ему удалось записать 550 песен, 10 причитаний, 40 молитв куриськонов, 37 заговоров, 70 пословиц, 440 загадок, 55 легенд и преданий, богатые материалы по топонимике, около 15 танцевальных и песенных мелодий, сведения по мифологии и сделать немало фотоснимков, отражающих разные стороны жизни удмуртов. Кроме того, ценный подарок Ю. Вихманну сделал известный краевед, инспектор народных училищ В. Ислентьев, вручивший финскому ученому рукописный словарь елабужского диалекта удмуртского языка, подготовленный двумя учителями-удмуртами и состоящий из 5 тыс. слов в удмуртско-русском разделе и 15 тыс. слов в русско-удмуртском разделе¹⁰⁴. Находясь в Финляндии, Вихманн не прерывал добрых отношений со своими удмурт-

скими знакомыми, так сохранилась часть его переписки с учителем Карлыганской школы, а затем Троицкого земского училища Петром Васильевым. Наиболее интересное, на наш взгляд, письмо было получено Вихманном в марте 1893 г., в котором Васильев уведомлял его, что деньги (12 рублей) он получил еще в декабре и теперь посылает первую часть описания удмуртской свадьбы, а также запись трех песен, исполняемых как в свадебное, так и в будничное время. И далее на трех листах аккуратным почерком, латиницей на удмуртском языке, следует описание удмуртского свадебного обряда. В другом письме, направленном в Гельсингфорс “Милостивому Государю, Георгию Эмильевичу”, Васильев пишет, что готовит для Вихманна описание удмуртских погребальных и поминальных обрядов, а также выражает свою готовность поработать с ним летом, если финский ученый вновь решит приехать к удмуртам¹⁰⁵.

Летом 1894 г. Ю. Вихманн отправился в свою вторую “удмуртскую экспедицию” и около 2,5 месяца собирал полевые материалы среди удмуртов Бирского уезда Уфимской губернии, Малмыжского и Сарапульского уездов Вятской губернии. Максимум внимания на этот раз Вихманн уделил изучению диалекта и сбору фольклора “закамских удмуртов”, прожив около месяца в д. Большой Качак Бирского уезда. Он писал: “Все здешние удмурты чистые, некрещенные язычники. Вскоре здесь будут два праздника жертвоприношений, на которые соберутся люди из 25 деревень, следовательно, несколько сотен человек. Попробую со своим аппаратом сделать фотоснимки о ходе жертвоприношения, если позволят. Мой информант—удмурт, который посещал школу, а сейчас является сельским учителем”¹⁰⁶. Помимо фотографий, Вихманн собрал в Большом Качаке и окрестностях немало сведений по мифологии и религиозной практике удмуртов, объединив их в 42-страничной рукописи, а также получил, по-видимому, в подарок довольно значительный по объему сборник удмуртских сказок в рукописи, составленный Гавриилом Аптиевым из д. Старый Варяж Бирского уезда¹⁰⁷. Любопытны наблюдения Вихманна о психологическом облике закамских удмуртов. Он писал: “Здешние удмурты имеют другой характер, нежели северные. Они более грубые, более жесткие, но вместе с тем, более живые. На них оказали влияние их соседи татары-магометане и башкиры”¹⁰⁸.

В конце июля 1894 г. Вихманн направился для работы в с. Вавож Малмыжского уезда, а его помощник учитель инородческой школы д. Чужьялово Большеучинской волости Степан Михайлов в то

же время записал для него 5 сказок и 19 загадок. Затем Ю. Вихманн заезжал в с. Большой Карлыган, чтобы встретиться со своим другом К. А. Андреевым и другими знакомыми по первой экспедиции. Уже в начале августа того же года Вихманн работал в Сарапульском уезде, побывал на Ижевском заводе, а потом вернулся в г. Казань, где завершилась его вторая поездка к удмуртам.

Вернувшись в Финляндию, Ю. Вихманн продолжил обработку и подготовку к печати своих полевых материалов, тщательно сверяя личные наблюдения с данными, опубликованными его предшественниками. Фольклорные материалы, собранные Вихманном среди удмуртов, приняли облик двухтомника, озаглавленного: “Образцы удмуртской речи”, снабженные параллельным переводом на немецкий язык. Первый том, вышедший в 1893 г., включал в себя удмуртские песни, молитвы и заговоры, а второй том, появившийся в 1901 г., состоял из сказок, легенд и пословиц¹⁰⁹. Кроме того, еще в 1892 г. Вихманн, обогатив своими материалами ранее собранные Т. Г. Аминоффом сведения по дохристианским религиозным представлениям удмуртов, опубликовал их в виде отдельного очерка “Сведения из удмуртской мифологии”¹¹⁰. Можно сказать, что в этих публикациях был широко представлен почти весь многообразный комплекс духовной культуры удмуртского народа, облеченный в словесную форму.

Отдельно следует сказать об общественной стороне научной деятельности Вихманна. Являясь с 1898 г. секретарем, с 1909 г. вице-президентом Финно-угорского общества, он внимательно следил за теми изменениями, что происходили в жизни финно-угорских народов. Во время “Мултанского процесса 1894–1896 гг.” Вихманн получал свежую информацию непосредственно от своего малмыжского корреспондента О. Забудского и знакомил научную общественность Финляндии со всеми перипетиями дела. Свое мнение по поводу возможности сохранения у удмуртов человеческих жертвоприношений Вихманн выразил в статье, напечатанной в Известиях Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете, в которой выражался несколько обтекаемо, но все же подверг критике научные построения профессора И. Н. Смирнова, доказывавшего возможность человеческих жертвоприношений у удмуртов на основе выявления “глубинного смысла сказок и легенд”. Вихманн писал: “По нашему мнению, такие сказки не могут быть верным доказательством, особенно о вотяхках (resp. о пермяках etc .) потому, что такие же рассказы мы встречаем у всех культурных народов”¹¹¹.

В 1928 г. Ю. Вихманн подготовил для Финно-угорского общества обстоятельный доклад, позднее опубликованный в виде статьи под названием “Влияние мировой войны на финно-угорские народы и их научное изучение”¹¹². В этой работе профессор Вихманн проанализировал демографическую ситуацию у указанных этносов, сложившуюся в первой четверти XX в., отметив появление на политической карте мира трех независимых финно-угорских государств – Финляндии, Эстонии и Венгрии, правительства которых оказывают поддержку финно-угорским исследованиям в своих странах. Несмотря на то, что мировая война затормозила на время поступательное развитие науки, в частности, не было возможности проводить полевые исследования, работа велась даже в лагерях для военнопленных. В результате революции 1917 г. многие финно-угорские народы получили автономию, хоть и во многом номинальную, а как самый отрадный факт Вихманн отмечает у них подъем национального самосознания, появление интереса к изучению своей культуры. Он говорит о первых профессиональных ученых из среды финно-угров России, в том числе упоминает и удмуртского ученого Кузубая Герда.

В те же годы Ю. Вихманн вновь обратился к истории и этнографии удмуртов, войдя в редакционный совет по подготовке коллективной монографии “Финский род”, которая должна была отразить достижения финно-угроведения за последние 100 лет. Написанный Вихманном очерк истории и культуры удмуртов для второго тома проекта был создан на основе личного знания жизни и быта народа, снабжен историческими, социологическими, антропологическими и лингвистическими материалами, а также почти исчерпывающим для того времени списком литературы об удмуртах¹¹³.

Финляндия на рубеже XIX–XX вв.

Прежде чем обратиться к рассмотрению ряда конкретных вопросов, связанных с научной деятельностью финских этнологов, следует кратко охарактеризовать основные политические условия, в которых развивалась наука Финляндии в указанный период.

Во время правления императора Александра II, в 50–70-е гг. XIX в. Великое княжество Финляндское вступило в полосу стремительно-индустриального и общественно-политического развития, причем, если в России либеральные реформы были постепенно свернуты, то в Финляндии они успешно продолжались. Начиная с 1863 г., в Гельсингфорсе начал регулярно созываться 4-сословный Сейм, была реорганизована система народного образования и ослаблена цензура, появилась национальная денежная единица (финская марка), не зависящая от курса рубля, были отправлены в отставку администраторы “николаевского времени”, а губернии, входившие в состав Великого княжества, получили право на местное самоуправление. К концу XIX в. в Финляндии выделились крупные промышленные районы, связанные сетью железных дорог, которые способствовали развитию процесса консолидации страны и народа¹¹⁴. В то же время крестьянство, составлявшее подавляющее большинство 2,5-миллионного населения Финляндии, попало в тяжелые условия переориентации своих хозяйств с самообеспечивающей модели на рыночную¹¹⁵. Уходил в прошлое патриархальный быт “времен Калевалы”, что остро чувствовали деятели финской науки и культуры, отражавшие в своих трудах и литературных произведениях коренные изменения в образе жизни и мыслей финского крестьянина¹¹⁶. Многие финские этнографы, фольклористы и краеведы обратились в то время к изучению народной культуры, стараясь как можно более полно охватить научными исследованиями “уходящую натуру”.

Не менее важные новшества затронули систему государственного управления и общественной жизни Финляндии. Главой автономии по-прежнему являлся великий князь, то есть император всероссийский, а реальная власть концентрировалась в руках министра—статс-секретаря, курировавшего финляндские дела из Санкт-Петербурга, местного генерал-губернатора и Сената, но им был создан сильный противовес в лице Сейма и формирующихся с начала 60-х гг. XIX в. политических партий¹¹⁷. Русская администрация пыталась проводить в крае сбалансированную политику, отчасти поддерживая финский национализм в противовес прошведским настроениям части общества, но баланс сил был нарушен в последние годы XIX в., когда правительство императора Николая II ограничило автономные права и свободы Финляндии¹¹⁸. Была составлена “Великая петиция” царю, подписанная более чем полумиллионом финнов, но апогеем сопротивления режиму стали покушения на генерал-губернатора Н. И. Бобринского и других высших чиновников летом 1904 г., а также всеобщая забастовка, состоявшаяся осенью 1905 г. После событий первой русской революции правительственная политика в Финляндии несколько смягчилась, но возникшее напряжение сохранялось вплоть до 1917 г.¹¹⁹. Тем не менее, в конце XIX — начале XX в. в Финляндии сформировалось гражданское общество, главные роли в котором играли представители разночинной интеллигенции и торгово-промышленных кругов, порой по-разному видевшие пути развития страны, но стремившиеся к единой цели — свободной и в перспективе независимой Финляндии.

В связи с ростом общественного значения интеллигенции росло и значение единственного вуза Великого княжества Финляндского — Императорского Александровского университета в г. Гельсингфорсе. В конце XIX в. численность студентов университета достигала 1738 человек, и они распределялись на несколько отделений — землячеств, имевших корпоративный характер¹²⁰. Преподавание на четырех основных факультетах: философском, юридическом, теологическом и медицинском — велось, главным образом, на шведском языке, но многие преподаватели и студенты добровольно переходили на финский язык. Студентам часто удавалось выражать свою активную жизненную позицию, некоторые особо “горячие головы” участвовали в революционных и национально-освободительных движениях как в Старом, так и в Новом Свете, но большинство из них находили свой интерес, занимаясь делами землячества. Своего рода делом прести-

жа для финских студенческих корпораций стали занятия краеведением, сбор фольклорного и этнографического материала на своей малой родине¹²¹. На основе коллекций, собранных студенческими землячествами, возник Студенческий этнографический музей в Гельсингфорсе, в котором к 1890 г. насчитывалось уже более 8 тыс. предметов¹²². Наряду с краеведением, не угасал в университете интерес к изучению культур родственных финно-угорских народов, освященный именем профессора М. А. Кастрена. В 1893 г. в университете была учреждена специальная профессура по финно-угорской лингвистике, а еще двадцатью годами ранее известный финский археолог Аспелин указал на перспективность изучения вещественных памятников прошлого родственных финнам народов, что вместе с распространением в конце XIX в. идей эволюционизма в науке способствовало оформлению финно-угорской этнографии в Финляндии в самостоятельное направление исследований.

А. О. Хейкель и У. Т. Сирелиус

В последней четверти XIX в. “идея эволюции” стала преобладающим, стержневым фактором методологического развития большинства наук как естественных, так и гуманитарных. Появились сторонники эволюционистского подхода и среди ученых, занимающихся финно-угорскими исследованиями в Финляндии¹²³. Если раньше побудительным мотивом и движущей силой для ученых-финно-угроведов был романтический интерес к прошлому нации и желание определить место своего народа в среде родственных и соседних этносов, то теперь, при сохранении определенного романтического порыва, на вооружении исследователей появилась универсальная научная теория, с помощью которой, как им казалось, можно было проследить процесс эволюции этнической общности от первобытного состояния до современного положения. Опираясь на этнографический материал, собранный в ходе полевой экспедиционной работы среди родственных народов, находящихся на разных уровнях социально-экономического и общественно-политического развития, финские ученые пытались реконструировать основные этапы развития традиционной культуры финнов. Первыми финскими учеными, осознанно применившими эволюционистский подход в области финно-угорской этнографии и стоявшими у истоков формирования этого научного направления в Финляндии, были А. О. Хейкель (1851–1924) и У. Т. Сирелиус (1872–1929).

Аксель Олай Хейкель родился в семье викария в с. Брандо на Аландских островах шведскоязычной провинции Великого княжества Финляндского¹²⁴. Детство и юность будущего ученого прошли в населенной преимущественно финнами области Хяме, где располагался новый приход его отца. В те годы семья Хейкелей сблизилась со многими представителями финской интеллигенции, среди которых выделялись профессора-историки И. Р. Даниэльсон-Кальмари и Г. З.

Форсман (лидер фенноманской партии, позднее возведенный в баронское достоинство под своим литературным псевдонимом Юрьё Коскинен), способствовавшие восприятию молодым Хейкелем национальных идей. В 1869 г. сын викария закончил гимназию в г. Турку и поступил на историко-филологическое отделение философского факультета Гельсингфорсского университета, выбрав в качестве профилирующего предмета скандинавскую археологию¹²⁵.

Что же побудило начинающего археолога обратиться к новой для него этнографической науке? Сам Хейкель отвечал на этот вопрос так: “Принимая участие в собирательской работе, я обрел свой новый интерес — этнографию”¹²⁶. В данном случае, говоря о собирательской работе, он имел в виду свое участие в краеведческой работе студенческого землячества Западной Финляндии. Уже в зрелые годы Хейкель вспоминал, что самым убедительным образом на его решение заняться этнографией повлияли увиденные им в музее коллекции, характеризующие материальную культуру финнов из разных областей страны, собранные студентами в середине 70-х гг. XIX в¹²⁷.

Довольно скоро Хейкель смог составить о себе весьма благоприятное мнение как об ученом и заручиться поддержкой ведущих научных организаций Финляндии, а вскоре и России. После ряда экспедиций по Финляндии и Карелии он решил начать полевые этнографические исследования в России среди финноязычных народов Поволжского региона. Вероятно, Хейкель предполагал, что, замыкаясь в рамках собственно финской культуры, он не сможет достичь желаемой широты охвата рассматриваемых явлений без привлечения сравнительного финно-угорского материала. И, кроме того, у него на глазах был пример эффективной работы лингвистов-компаративистов, приобретших уже определенный опыт в проведении экспедиционных исследований среди родственных финнам народов. В своем кратком сообщении Русскому географическому обществу Хейкель писал: “Многочисленные племена, населяющие Россию — и между ними не в меньшей степени финские, — предоставляют неисчерпаемо богатый материал для этнографических исследований”¹²⁸. Устремления молодого ученого нашли понимание у руководства университета, где в 1882 г. по инициативе профессора А. Альквиста был организован специальный фонд для финансовой поддержки ученых, ведущих финно-угорские исследования за рубежами Великого княжества¹²⁹. По представлению и. о. канцлера университета, министра—статс-секретаря барона Бруна, магистр философии

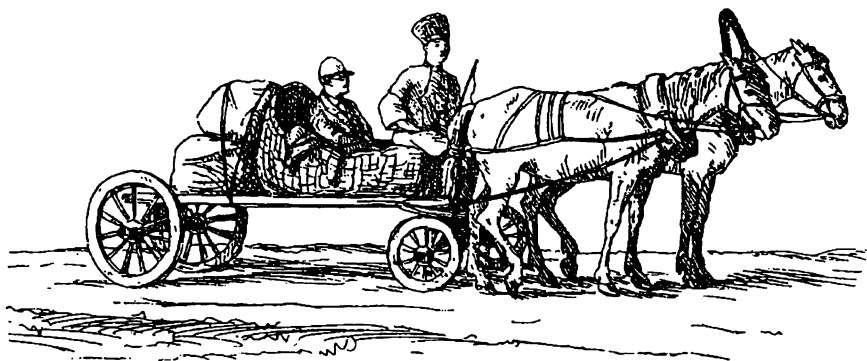
Хейкель получил трехлетний грант на проведение полевых исследований на территории России и сверх того еще 500 марок от барона Пальмена для приобретения образцов народных костюмов и предметов быта. Первая научная поездка Хейкеля в район Среднего Поволжья состоялась летом 1883 г., когда он работал преимущественно среди мордвы Тамбовской губернии и провел некоторое время в г. Казани, изучая местные музейные коллекции и срисовывая мордовские, мари́йские и удмуртские народные костюмы.

Экспедиция 1884 г. была самой продолжительной (она длилась почти 5 месяцев) и масштабной. Путешествуя в сопровождении финского художника А. Рейнгольма, Хейкель побывал у мордвы Нижегородской и Самарской губерний, мари́йцев Казанской, Вятской, Уфимской губерний и удмуртов Вятской и Уфимской губерний, кроме того, изучал музейные собрания Казанского университета и Румянцевского музея. Экспедиция по Средней Волге 1885 г. была в основном посвящена изучению мордовской культуры, но осенью того же года Хейкель совершил дополнительную исследовательскую поездку по Эстонии и Финляндии¹³⁰. Во время своих экспедиционных поездок финский этнограф максимум внимания уделял изучению материальной культуры финноязычных народов и наиболее последовательно исследовал традиции народного зодчества, так как решил посвятить свою докторскую диссертацию данной проблематике.

Диссертация Хейкеля была готова и представлена к защите в 1887 г., причем официальным оппонентом был назначен известный финский фольклорист Ю. Крон, который с удовольствием заметил, что разработанный им историко-географический метод был успешно, как ему показалось, применен диссертантом по отношению к материальной культуре¹³¹. Вместе с тем Хейкель смог успешно развить на “финно-угорской почве” идеи ученых-эволюционистов из Швеции и Германии — О. Монтелиуса, Х. Хильдебранда и М. Г. Рециуса. В следующем году вышла в свет на немецком языке монография Хейкеля о народном зодчестве волжских и прибалтийских финнов, которая вобрала в себя основные положения диссертации и вызвала в целом одобрительные отклики¹³². В 1889 г. Хейкель был назначен на должность доцента финской этнографии Гельсингфорсского университета с правом чтения лекций по этнографии родственных финнам народов¹³³. Таким образом, диссертация Хейкеля стала первым исследованием сравнительного плана по финно-угорской этнографии

и ознаменовала появление нового научного направления в финно-угроведении.

Занимаясь полевыми исследованиями среди финно-язычных народов Поволжья, Хейкель не мог оставить без внимания культуру удмуртов – единственного пермского этноса региона. Поработать в удмуртских селениях ему довелось летом 1884 г., когда он останавливался в с. Цыпья Малмыжского уезда и д. Большой Качак Бирского уезда. Довольно крупным населенным пунктом “завятских” удмуртов было с. Цыпья находящееся в 130 км от г. Казани. В конце XIX в. в селе имелись земская школа, больница, полицейский стан,



А. О. Хейкель в экспедиции 1884 г. (Suomen Suku III)

а в начале XX в. сюда был перенесен волостной центр¹³⁴. Местность близ с. Цыпья чрезвычайно многонациональная, так как на сравнительно небольшой территории располагались удмуртские, марийские, татарско-мусульманские, татарско-кряшенские, русские и смешанные деревни, что способствовало интенсивности межэтнических контактов и находило свое отражение в духовной и материальной культуре местных жителей. Например, нагрудная вышивка праздничных удмуртских рубах, приобретенных Хейкелем в с. Цыпья, имеет, на наш взгляд, определенные марийские мотивы и т. д.

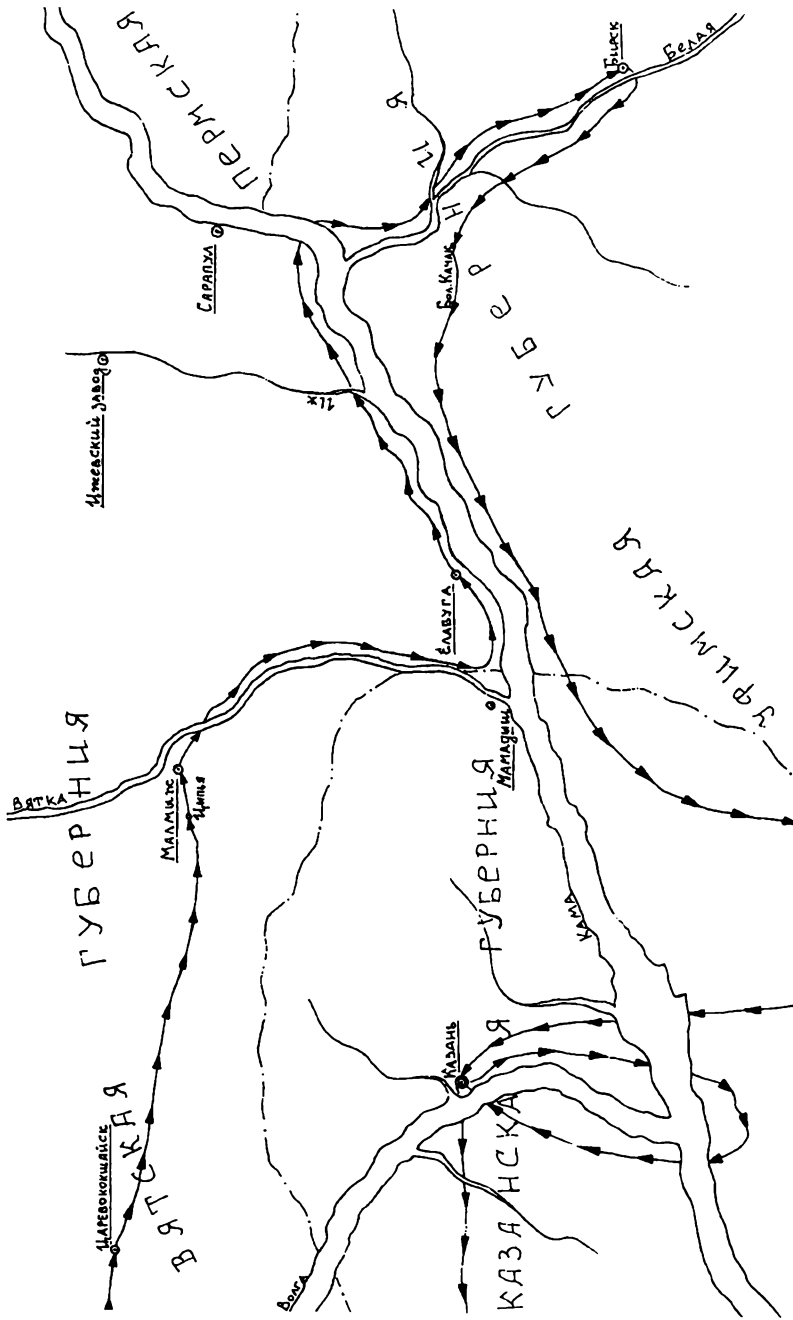
Второй удмуртский населенный пункт, в котором работал Хейкель, д. Большой Качак и в наши дни является одним из центров “удмуртского анклава” на башкирских землях, который был основан уд-

муртами еще в XVII в., переселившимися за р. Каму. Закамские удмурты испытали довольно сильное влияние тюркской культуры, что позднее отмечал финский лингвист Ю. Вихманн, работавший в окрестностях д. Большой Качак, а этнограф А. О. Хейкель зафиксировал это влияние на примере народной одежды местных удмуртов.

Работая среди удмуртов, Хейкель, в первую очередь, интересовался историей народного жилища, а также собирал для университетского этнографического музея коллекцию одежды и предметов быта¹³⁶. Эта коллекция была, по-видимому, первым целенаправленным собранием образцов, характеризующих материальную культуру удмуртов, предназначенных для экспонирования в Финляндии. Вполне самостоятельную ценность имеет коллекция рисунков и акварелей, созданная сопровождавшими Хейкеля в экспедициях художниками А. Рейнгольмом и Г. Екимовым, содержащая изображения локальных, возрастных и половых вариантов народной одежды финноязычных народов Поволжья, предметов быта, пейзажей и построек¹³⁷. Резюмируя, можно отметить, что в середине 80-х гг. XIX в. финская этнография стараниями Хейкеля приступила к полевым исследованиям среди волжско-финских и пермских народов.

Впоследствии А. О. Хейкель вел большую научную работу, еще долгие годы продолжая заниматься полевыми исследованиями, но побывать у удмуртов ему больше не пришлось, хотя есть косвенные данные о его планах экспедиции к пермским народам¹³⁸. Большой вклад внес Хейкель в развитие музейного дела в Финляндии, он даже оставил преподавательскую работу в университете, чтобы заняться формированием коллекций Государственного исторического, позднее Национального музея Финляндии, который, по мысли его учителя профессора Аспелина, должен был стать подлинным центром финно-угорских исследований. Однако любимым детищем профессора финской этнографии Хейкеля был музей под открытым небом на о. Сеурасаари в Хельсинки, интендантом которого он являлся до 1917 г.¹³⁹ С музеем под открытым небом оказались тесно связаны судьбы большинства преемников Хейкеля, продолживших финно-угорские этнографические исследования в Финляндии.

Собранный финскими учеными в полевых условиях богатый эмпирический материал среди родственных финно-угорских народов в конце XIX – начале XX в., и последовавшее за этим осмысление полученных сведений подготовили прочную основу для оформления финно-угорской этнографии в Финляндии в качестве самостоятель-



Маршрут поездки А. О. Хейкеля по Камско-Вятскому краю в 1884 г.

ного предмета университетского образования. Официально это было закреплено в 1921 г., когда в Хельсинкском университете появилась кафедра финно-угорской этнографии, которую возглавил профессор У. Т. Сирелиус.

Ууно Таави Сирелиус родился в с. Яяски на юге Карелии в семье пастора. В 1891 г. молодой Сирелиус окончил гимназию в г. Выборге и поступил на философский факультет Гельсингфорсского университета, выбрав в качестве основного предмета финский язык и литературу. Этнографические интересы Сирелиуса проявились уже летом следующего года, когда он с друзьями из землячества собирал материалы для Выборгского музея в окрестных финских деревнях¹⁴⁰. Интересуясь народной культурой, Сирелиус начал часто приходить в Государственный исторический музей, тем более что хранителем его этнографических коллекций был Т. Швиндт – куратор выборгского землячества студентов¹⁴¹. Удивительно, но факт, что в годы учебы Сирелиус был не частым слушателем лекций доцента Хейкеля по финно-угорской этнографии.

Студенческие годы Сирелиуса совпали с периодом обострения отношений между центральным правительством Империи и правящими кругами финляндской автономии. Сирелиус, обладавший ярко выраженными лидерскими качествами и твердой гражданской позицией, был избран председателем полулегальной студенческой организации “Верных конституционалистов”, поддерживающей младофинское крыло фенноманской партии, выступавшее против всяких попыток проведения “русификации” в крае и ограничения “финляндских вольностей”¹⁴².

Однако после всеобщей забастовки 1905 г. организация была распущена и Сирелиус не занимался больше политической деятельностью, хотя еще долгие годы сотрудничал в младофинской газете “Пяйвялехти”, затем переименованной в “Хельсингин Саномат”. Проблема выбора профессии, стоявшая перед Сирелиусом, была несколько неожиданно, на первый взгляд, решена в 1897 г., когда заболевший Швиндт попросил своего земляка познакомить с этнографическими собраниями музея приехавшего в Гельсингфорс венгерского этнографа Я. Янко¹⁴³. В том же году Сирелиус и Янко отправились в поездку по России, работая в библиотеках и знакомясь с музейными коллекциями Санкт-Петербурга, Москвы, Смоленска и других городов. Находясь в России, Сирелиус решил, по примеру Янко, совершить экспедицию в Сибирь к обским уграм, и он, на удивление, быстро

получил от Финно-угорского общества необходимые для поездки средства¹⁴⁴. Около 14 месяцев в 1898 г. и 1899–1900 гг. Сирелиус провел “в поле”, работая среди хантов и манси¹⁴⁵. Скитаясь по таежным деревням, охотничьим зимовьям и стойбищам оленеводов, он собирал столь необходимый ему этнографический материал для будущей диссертационной работы.

Уже в своих первых исследованиях Сирелиус старался достичь “ясного теоретического фона”, опираясь на принципы типологического, то есть историко-генетического метода, основанного на эволюционной идее¹⁴⁶. Образцом для начинающего ученого служили методологические подходы к этнографическому материалу шведа Х. Столпе и венгра Я. Янко¹⁴⁷. Впрочем, Сирелиус не был полностью поглощен идеями эволюционизма в духе работ Л. Г. Моргана, в его исследованиях скорее ощущается влияние немецкой этнографии и, в частности, возникшая еще у Ф. Ратцеля тенденция сделать изучение предметов культуры самостоятельной задачей исследования. “Изучение предметов материальной культуры, например, народной одежды и тканей является, — отмечал Сирелиус, — тем средством, с помощью которого можно проникнуть на различные уровни умственного развития человека, увидеть сцены жертвоприношений, образы божеств и сюжеты легенд, т. е. пролить свет на мировоззрение, представить картину мира наших предков, сохраняющуюся еще у некоторых наших родственных народов”¹⁴⁸. Кроме этого, Сирелиус использовал элементы теории культурных заимствований, получившую значительную разработку в трудах ученых “культурно-исторической” школы этнографии.

Большим достоинством и преимуществом Сирелиуса как ученого было его постоянное стремление к саморазвитию и совершенствованию, в том числе и в области методологии науки. Несмотря на серьезное “лингвистическое” влияние его друга, профессора финского языка и литературы Э. Н. Сетяля, Сирелиус порой уходил от традиционного принципа группировки финно-угорских народов по принципу языкового родства, пытаясь рассматривать некоторые этнографические феномены в пределах определенных географических регионов¹⁴⁹. С течением времени Сирелиус выработал свой методологический подход. Он писал: “Изучение финно-угорской этнографии имеет большие перспективы, поскольку народы, являющиеся ее объектом, находятся на разных стадиях развития. Таким образом, быт народов, стоящих на более низких уровнях, способен пролить свет на ранний быт более

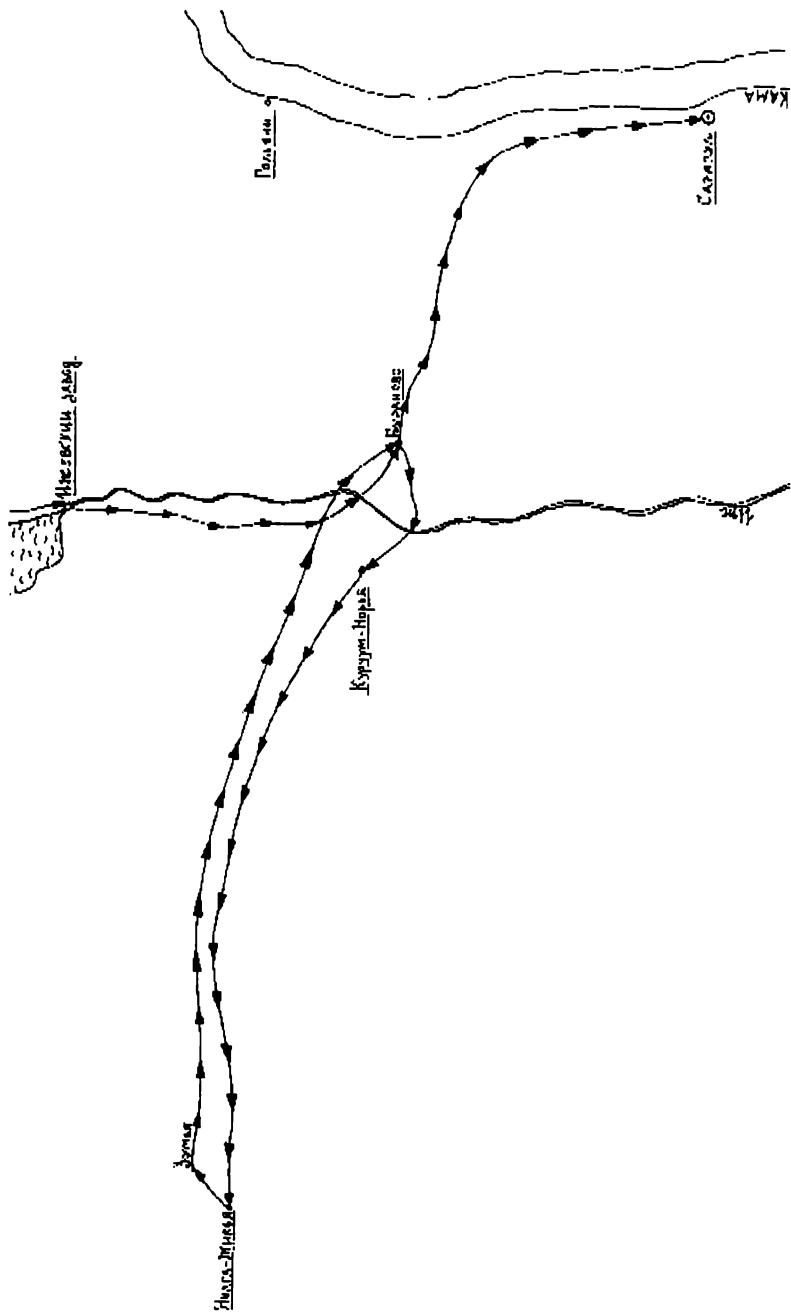
развитых народов”¹⁵⁰. В сущности эта идея была не нова и встречается, в общей форме, еще у М. А. Кастрена, который писал: “Различие отдельных языков зависит не от различия рас, а от различия ступеней культуры, на которых стоят отдельные народы”¹⁵¹. Тем не менее, у Сирелиуса эта идея находит наиболее завершенную форму, применительно к этнографическому материалу.

Хотя впоследствии метод, предложенный У. Т. Сирелиусом, был подвергнут серьезной критике его коллегами, отрицавшими возможность сохранения отдельных черт исходной культуры финно-угров до настоящего времени, ему удалось показать, что традиционно-бытовая культура является одним из важнейших компонентов этнографии финно-угорских народов и что ее материалы необходимо учитывать при разработке проблем этногенеза, этнической истории и общественных отношений¹⁵².

В 1906 г. Сирелиус после ряда дополнительных этнографических и археологических экспедиций по Финляндии, а также научной командировки в Скандинавские страны и Германию успешно защитил диссертацию на соискание степени доктора философии, посвященную древнейшим способам рыболовства у финно-угорских народов. Вскоре появилась и его монография, озаглавленная “О запрудном рыболовстве у финно-угорских народов”, которая получила широкую известность в кругах финно-угроведов и способствовала скорому утверждению Сирелиуса в должности доцента финно-угорской этнографии Гельсингфорсского университета¹⁵³.

Весной 1907 г. доцент У. Т. Сирелиус решил совершить за время летних каникул в университете научную поездку по регионам компактного расселения пермских народов – коми, коми-пермяков и удмуртов. Интерес Сирелиуса к культуре пермских финнов можно попробовать объяснить, исходя из его методологических размышлений, – возможно, он предполагал, что изучение особенностей материальной культуры этих народов имело немаловажный теоретический аспект, поскольку коми, коми-пермяки и удмурты, с древнейших времен живущие на территории предполагаемой прародины финно-угорской этнической общности, могли сохранить некоторые архаичные черты традиционного хозяйства.

Согласно предварительно разработанному плану экспедиция должна была состоять из следующих этапов: сначала предполагалось посещение коми-пермяцкой д. Летка, расположенной неподалеку от железной дороги Вятка – Котлас, но явное недружелюбие местных



Маршрут поездки У. Т. Сирелиуса к удмуртам Саранульского уезда Вятской губернии в 1907 г.

жителей позволило Сирелиусу пробыть там лишь несколько дней; затем финский этнограф приехал в уездный г. Усть-Сысольск (ныне г. Сыктывкар), откуда в сопровождении учителя А. Чемберина направился в коми селения, расположенные на р. Лекчим и р. Вычегде¹⁵⁴. На следующем этапе Сирелиус планировал водным путем, через гг. Чердынь и Пермь, отправиться к удмуртам, но летнее обмеление рек, ставших непригодными для судоходства, заставило его изменить маршрут и вернуться в Усть-Сысольск. На обратном пути Сирелиус с помощью стипендиата Финно-угорского общества студента В. Налимова, поэта А. Чеусова и учительницы А. Кузивановой работал в с. Вильгорт¹⁵⁵. В конце июля 1907 г. доктор Сирелиус сухопутным путем через гг. Вятку, Глазов и почтовую станцию Чутырь приехал в Сарапульский уезд Вятской губернии – одно из мест компактного проживания удмуртов.

Местом своей базовой стоянки Сирелиус выбрал с. Бураново, расположенное в 30 верстах от Ижевского завода и примерно на таком же расстоянии от уездного города. С. Бураново (удм. назв. Бурангурт) нельзя причислить к очень древним селениям края, но первые его жители переселялись сюда из более старой д. Сизьгурт Завьяловской волости¹⁵⁶. По сведениям на 1905 г., в с. Буранове было 110 дворов и 665 жителей обоего пола¹⁵⁷. Выбор Сирелиуса пал на с. Бураново, поскольку он рассчитывал на помощь местного священника, первого удмуртского этнографа, фольклориста и писателя Г. Е. Верещагина¹⁵⁸. Однако отягощенный делами прихода и школьным преподаванием, отец Григорий перепоручил заботы о госте своему сыну Ивану, с которым финский ученый переписывался и после возвращения на родину¹⁵⁹. В с. Буранове определились те приоритетные направления исследования, которые преследовал Сирелиус в своей работе среди удмуртов: изучение народной архитектуры; изучение народной одежды; изучение практикуемых местными жителями способов охоты и рыболовства; собирание коллекции предметов быта и народных костюмов.

В начале августа Сирелиус продолжил свои исследования в удмуртских селениях, расположенных в западной части Сарапульского уезда, и сделал первую остановку в д. Курчум-Норья, где нашел отличного помощника в лице учителя местной школы Н. Васильева, сына известного нам по работе с Т. Г. Аминоффом священника о. Иоанна Васильева¹⁶⁰. В Курчуме финский этнограф изучал устройство родового святилища “бадзым куа”, приобретал у жителей образцы одежды и

бытовых предметов, фотографировал и беседовал со старожилками. Вблизи границы с Малмыжским уездом Сирелиус останавливался в с. Нылга-Жикья и д. Зумья, где его проводником была учительница А. Клавикова. В середине августа усталый и нагруженный вновь приобретенными вещами Сирелиус вернулся в с. Бураново. Вскоре, простившись с семьей Верещагиных, он поехал в г. Сарапул, где сел на пароход, идущий в г. Казань, откуда заезжал еще ненадолго к марийцам¹⁶¹. Доктор Сирелиус вернулся в Гельсингфорс 21 августа 1907 г.

Попробуем проанализировать методику полевой работы, примененную У. Т. Сирелиусом в ходе его “пермской экспедиции”. В этом могут помочь сведения из полевых дневников, которые вел финский ученый, работая среди удмуртов. Даже при беглом осмотре этих небольших записных книжек в матерчатом переплете, ныне хранящихся в архиве этнографических рукописей Национального музея Финляндии, отчетливо видны уже ранее отмеченные приоритеты исследований – народная архитектура, предметы быта и охотничьи приемы удмуртов. Фиксируя полевой материал, Сирелиус старался совмещать изобразительный ряд в виде чертежей, рисунков и набросков с подробным описанием конструктивных особенностей каждой рассматриваемой постройки или охотничье-рыболовного устройства, снабжая их оригинальным удмуртским названием и соответствующим финским эквивалентом. Пристальное внимание этнографа привлекло материальное обеспечение языческого культа удмуртов, что выразилось в подробном разборе внутреннего убранства куалы и сделанные им в районе Курчума чертежи луда, а также записанный, очевидно, со слов местного жителя Семена Федоровича Федорова, мифологический материал. Даже сквозь беглые “карандашные” записи у Сирелиуса проступает строгая научная система. Здесь нет “романтических отвлечений”, присущих полевым дневникам финно-угроведов предыдущего поколения, зато ощущается напористая и целеустремленная личность ученого-прагматика, твердо осознающего свои задачи.

Отдельного рассмотрения требует собранная Сирелиусом коллекция предметов материальной культуры пермских народов. В целом она состоит из 553 единиц хранения, из которых 111 экспонатов удмуртского происхождения. Все они ныне хранятся в Национальном музее Финляндии, составляя основу коми и удмуртской коллекций материальной культуры¹⁶². Оценивая значимость данного собрания, можно лишь присоединиться к точке зрения ведущих современных исследователей истории финской этнографии, что именно Хейкель и Си-

релиус стали первыми собирателями экспонатов для музейных коллекций, отражающих материальную культуру родственных народов, причем эти собрания отличались широтой охвата и глубиной содержания¹⁶³. Все это способствовало успеху дальнейшей музейно-исследовательской работы Сирелиуса и, в частности, подготовке открывшейся в 1923 г. I Финно-угорской выставки в Национальном музее Финляндии. Большой познавательный и научный интерес вызывает “пермская” фотоколлекция Сирелиуса, состоящая из 163 фотографий, из которых 53 снимка относятся к удмуртской части экспедиции¹⁶⁴. Удмуртскую фотоколлекцию можно подразделить на следующие тематические блоки: пейзажно-путевые, жанрово-бытовые снимки, костюмные, архитектурные комплексы, рыболовные снасти и охотничьи устройства, фотографии мест и строений, связанных с языческим культом удмуртов. По сути дела, эта фотоколлекция может считаться первым целенаправленным опытом применения фототехники для исследования удмуртской культуры, правда, следует заметить, что первые фотографии этнографического характера среди удмуртов были сделаны в 1891–1892 гг. финским лингвистом Ю. Вихманном.

Если говорить о личном вкладе Сирелиуса в процесс накопления научных сведений по удмуртской культуре, то можно сказать, что ему удалось за время краткой экспедиции собрать такой объем качественного эмпирического материала, который превосходил все имевшиеся до того знания о внешнем быте удмуртов. Дальнейшая жизнь Сирелиуса проходила по-настоящему в “экспедиционном” темпе. Он сумел совместить сразу несколько направлений – практическую работу в качестве руководителя этнографического отдела, а затем директора Национального музея Финляндии, преподавательскую работу в должности профессора финно-угорской этнографии Хельсинкского университета, полевую и камеральную работу этнографа-исследователя и общественную деятельность¹⁶⁵. Сирелиус много и усердно работал, являясь весьма продуктивным автором. Опираясь на высококачественный материал, музейные собрания и письменные источники, он издал несколько значительных трудов как по финно-угорской, так и по финской этнографии, освещая классические темы науки: народную архитектуру, историю народных костюмов, рыболовство, охоту и т. д.¹⁶⁶ Однако венцом его научной карьеры стала подготовка двухтомного труда “Финская народная культура”, который считался образцовой работой по финской традиционной культуре до начала 70-х гг. XX в.¹⁶⁷ Столь яркая фигура в финской науке,

как Сирелиус, отметивший все сферы своей деятельности несомненными успехами, отличавшийся как огромным трудолюбием, так и большим честолюбием, невольно вызвала интерес и уважение современников, что, возможно, послужило причиной появления своего рода “мифа” или, лучше сказать, “легенды” о Сирелиусе, когда все последующие финские этнографы, его преемники по кафедре финно-угорской этнографии, “измерялись” масштабом Сирелиуса как своеобразным эталоном. И это отчасти было верно, поскольку У. Т. Сирелиус в большей мере построил те основы, на которых базируется современная финская этнографическая наука.

А. Хямяляйнен и У. (Хольмберг-)Харва

В первой трети XX в. закончился творческий путь А. О. Хейкеля и У. Т. Сирелиуса, стоявших у истоков финно-угорской этнографии в Финляндии, много сделавших для развития методологии и разработки проблем материальной культуры финнов и родственных им народов. Вместе с тем в указанный период под влиянием популярных идей европейской этнологии возрос интерес исследователей-финно-угроведов к общественной стороне жизни изучаемых народов и различным проявлениям их духовной культуры. Актуализация данной проблематики в области финно-угорской этнографии и сравнительного религиоведения во многом связана с научной деятельностью финских ученых А. Хямяляйнена (1881–1949) и У. (Хольмберга-)Харва (1882–1949).

Альберт Хямяляйнен родился в с. Леписто, затерянном вдали от больших дорог и крупных городов, на севере Центральной Финляндии, в крестьянской семье¹⁶⁸. В 1902 г. он окончил лицей г. Хямеенлинна и поступил в Гельсингфорсский университет, где занялся изучением финно-угорской лингвистики под руководством профессора Х. Паасонена и доцента Ю. Вихманна. Дополнительные научные интересы Хямяляйнена распределились между русским языком и литературой, финно-угорской этнографией и музейным делом¹⁶⁹. Успешно завершив университетский курс наук, подающий надежды магистр философии получил в 1907 г. трехлетний грант на проведение полевых исследований среди финноязычных народов России и стажировку в научных центрах Западной Европы.

Обращение Хямяляйнена к этнографической тематике предстоящих исследований не должно было вызвать большого удивления, поскольку в то время еще не было проведено жестких разграничительных линий между дисциплинами финно-угроведения, и наставники Хямяляйнена во время своих лингвистических и фольклорных экс-

педиций неоднократно обращались к изучению вещественных памятников прошлого, обычаям и обрядам финно-угров.

В первой половине 1908 г. А. Хямяляйнен приехал в г. Казань, чтобы отсюда начать свою первую экспедицию к финским народам Волго-Вятского региона, но прежде изучить местные музеи, библиотеки и архивы. В письме от 5.02.1908 г. А. О. Хейкель советовал молодому ученому: “Прежде чем заняться умозрительными построениями, Вы должны ознакомиться с реальными фактами. Иными словами, если Вы хотите проникнуть в область материальной этнологии, то первоначально Вы должны обратить свое внимание на местный музей (в Казани) для того, чтобы Ваш взгляд был в состоянии отличить различные категории сходных предметов. Затем, находясь уже в поле, Вы можете осторожно сократить предмет исследования”¹⁷⁰. Следуя рекомендациям опытного этнографа-полевика, Хямяляйнен выбрал для себя основное, главное направление, правда, оно, скорее, находилось в области духовной культуры, чем культуры материальной.

Как показывают собранные Хямяляйненом “в поле” материалы, он сконцентрировал свое внимание на изучении дохристианских верований, семейно-родовых обрядов, хотя и интересовался некоторыми сторонами материального производства финноязычных народов Поволжья.

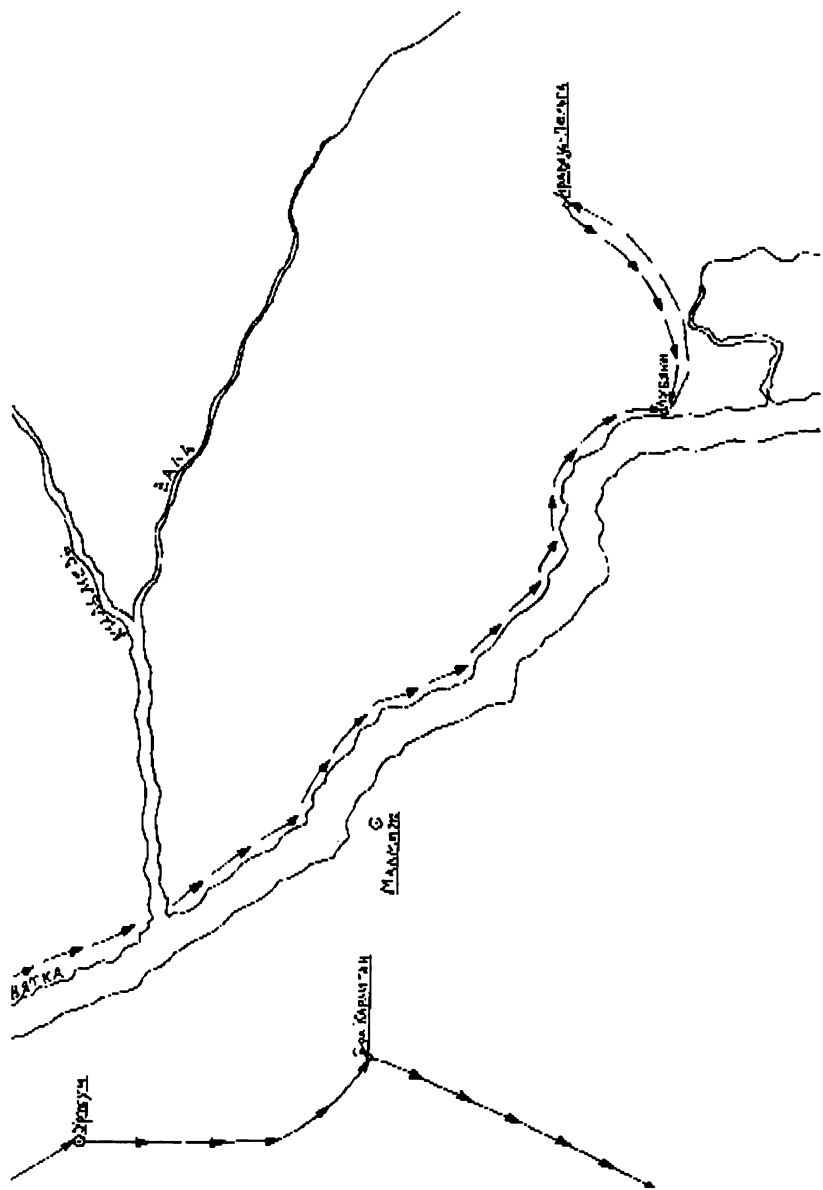
В середине мая 1908 г. Хямяляйнен приступил к полевым исследованиям, побывав у мордвы Симбирской и Пензенской губерний, марийцев Казанской и удмуртов Вятской губерний¹⁷¹. Вторая его экспедиция состоялась летом следующего года и прошла в работе среди марийцев и удмуртов Вятской губернии¹⁷². Последнюю поездку в район Среднего Поволжья финский этнограф совершил летом 1911 г., побывав у мордвы Нижегородской губернии, а затем отправился в поездку по научным центрам Центральной Европы, чтобы ознакомиться с новейшими разработками в области этнологической теории. Пройдя сквозь суровый быт и “внештатные ситуации” во время своих поездок (так наиболее трудной выдалась экспедиция 1909 г., когда он заразился тифом, но превозмог болезнь и продолжил работу, а еще годом ранее с ним произошел трагикомический эпизод, когда мокшане из д. Кунино Краснослободского уезда объявили его “антихристом” и угрожали более решительными действиями), Хямяляйнен смог собрать ценный эмпирический материал для своей будущей диссертации.

В связи с этим небезынтересно будет ознакомиться на примере работы Хямяляйна среди удмуртов с примененной им методикой этнографического исследования. До некоторой степени реконструировать деятельность Хямяляйна “в поле” могут помочь его рукопись, озаглавленная “*Voijäsica*”, ныне хранящаяся в архиве Финно-угорского общества в Хельсинки, опубликованные им отчеты о проделанной работе в ходе летних экспедиций, а также некоторые статьи.

Летом 1908 г., на завершающем этапе своей первой экспедиции, А. Хямялянен приехал в удмуртскую д. Карлыган Малмыжского уезда Вятской губернии, где, судя по всему, основным предметом его внимания стал материал, касающийся удмуртской свадебной обрядности. Его записи, произведенные на финском языке и датированные 1908 г., последовательно освещают такие ее элементы, как: “Добывание невесты”, “Сватовство”, “Привоз невесты”. В начале июля 1909 г. Хямялянен вновь приехал к удмуртам. Записи этого периода имеют специальный подзаголовок “Заметки о вступлении в брак у вотяков Вятской губернии Елабужского уезда д. Арвазь-Пельга” и состоят из следующих частей: “Свадьба”, “В доме жениха”¹⁷³. Если даже оставить на время вопрос о качестве собранного полевого материала, следует отметить, что места исследований выбраны, на наш взгляд, весьма удачно. Поскольку Карлыган и Арвазь-Пельга находились на периферии территорий компактного проживания удмуртов, в непосредственном контакте с местным марийским и татарским населением, что, безусловно, оказывало определенное влияние на развитие местной удмуртской культуры, но в такой консервативной среде, как духовная жизнь народа, близость иноэтнического населения во многом способствовала укреплению национального идентитета, проявлявшегося в народных обычаях и обрядах.

К сожалению, Хямялянен не оставил упоминаний о своих возможных помощниках-информантах из числа местных жителей и доподлинно не известно, задействовал ли он в своем исследовании материалы по удмуртской свадьбе, собранные для Ю. Вихманна в 90-х гг. XIX в. среди удмуртов Елабужского уезда¹⁷⁴. Но хочется отметить другое обстоятельство, что стало характерной чертой исследовательского почерка Хямяляйна, – это его стремление к максимально полному охвату письменных источников от солидных монографических работ до маленьких заметок в местной прессе.

Наряду с изучением матримониальных вопросов, А. Хямялянен интересовался сохранившимися среди малмыжских и елабужских уд-



Маршрут поездок А. Хмяляйна к удмуртам Малмыжского и Елабужского уездов Вятской губернии: маршрут экспедиции 1908 г.; - - -> — экспедиция 1909 г.

муртов формами дохристианских верований: культом воршуда, культом луда/керемета, почитанием огня, культом предков и т. д. Эти материалы нашли впоследствии непосредственное отражение в работах финского этнографа и вызвали научный спор о природе религиозного культа удмуртов с профессором У. (Хольмбергом-)Харва¹⁷⁵, речь о котором пойдет в соответствующем разделе.

Занимался Хямяляйнен также и этнографическим фотографированием. Хотя его коллекция оказалась беднее, чем фотоколлекция У. Т. Сирелиуса, она тоже представляет познавательный и научный интерес¹⁷⁶.

Если говорить о вкладе Хямяляйнена в разработку основных проблем этнографии удмуртов, то, наряду с его достижениями в области изучения свадебной обрядности, религиозных верований, колдовства и магии, следует обратить внимание на тот факт, что именно Хямяляйнен отказался от лингвистического принципа группировки финно-угорских народов и последовательно рассматривал различные элементы удмуртской культуры в связи с культурной традицией волжских финнов – мордвы и марийцев. Хотя финский этнограф не говорил напрямую о существовании Поволжско-Приуральской культурной провинции, но его приверженность изучению конкретных культурных связей между народами ощущается очень четко.

Диссертация А. Хямяляйнена, посвященная сравнительному анализу обрядов сватовства и свадебной обрядности у мордвы, марийцев и удмуртов, была готова в 1913 г., и в том же году Финно-угорское общество опубликовало одноименную монографию Хямяляйнена¹⁷⁷. Официальным оппонентом на защиту был назначен доцент финно-угорской этнографии Сирелиус, который не принял основных выводов и методологических приемов, примененных диссертантом, и подверг его работу суровой критике¹⁷⁸. Хямяляйнен опирался на популярные в то время в европейской этнологии идеи своего соотечественника, профессора Лондонского университета Эд. Вестермарка, автора книги “История человеческого брака”, в которой отстаивал тезис о вечности моногамной семьи, исходя из биологической основы брачно-половых отношений¹⁷⁹. В сравнительной части работы Хямяляйнен пытался выделить местные и заимствованные элементы свадебных обрядов, что свидетельствует об определенном влиянии на его научное мировоззрение диффузионистских идей. Хямяляйнен не только обратился к новой для финно-угорской этнографии проблематике, но и сделал это, опираясь на передовые для его времени методологические подходы.

Неприятие его работы таким авторитетным ученым, как Сирелиус, очевидно, послужило одной из причин того, что следующие 10 лет своей жизни А. Хямяляйнен провел в “добровольном изгнании”, работая учителем в своей старой школе — лицее г. Хямеенлинна. Тем не менее, Хямяляйнен не сдался, каждое лето он проводил в этнографических поездках по Финляндии и внимательно следил за новыми веяниями в мировой этнографии. В 1920 г. он еще раз удивил научную общественность страны, издав книгу “Субстанция человеческого тела в магических обрядах финно-угорских народов”, в которой в общем придерживался концепции Дж. Фрэзера о вере людей древности в большие возможности колдовской силы индивидуума¹⁸⁰. По сути дела, это была первая попытка проведения этнопсихологического исследования, осуществленная на широком сравнительном фоне симпатической магии финно-угорских народов.

В 1924 г. карьера Хямяляйнена пошла в гору, и он стал преемником А. О. Хейкеля на посту директора этнографического музея под открытым небом на о. Сеурасаари, а в 1931 г. президент республики П. Э. Свинхувуд официально утвердил его в должности профессора финно-угорской этнографии Хельсинкского университета. Надо сказать, что это были не лучшие времена для финно-угорской этнографии, так как “восточная граница” плотно и надолго закрылась, стали невозможны полевые экспедиции к родственным народам России, прервались хорошо отлаженные научные связи между финскими и российскими центрами финно-угорских исследований¹⁸¹. Не могла не волновать Хямяляйнена и трагическая судьба молодых ученых из финно-угорских республик СССР, многие из которых активно сотрудничали с финскими этнографами и лингвистами, старались учиться и даже подражать им. Почти все представители молодой поросли национальной интеллигенции были объявлены финскими шпионами, буржуазными националистами, вредителями, работавшими на финских профессоров-“фашистов” Сирелиуса, Хямяляйнена, Вихманна, а затем уничтожены¹⁸². В этих условиях многие финские студенты-этнографы больше внимания стали уделять изучению собственно финской народной культуры. Тем не менее, Хямяляйнен показал себя настоящим патриотом и подвижником науки. Несмотря на слабое здоровье, Хямяляйнен прошел в строю военные кампании Гражданской войны 1918–1919 гг., Зимней 1939–1940 гг. и Продолженной войны 1941–1943 гг.¹⁸³

В напряженные военные и первые послевоенные годы майор Хямяляйнен не оставлял своих научных занятий и стал одним из со-

учредителей нового периодического издания, названного “Сообщения общества финской этнографии”, в котором регулярно помещал свои статьи. В этот период появились такие работы, как “Предмет, цели и задачи финно-угорской этнографии”, “Отцовские обряды у финно-угорских народов”, “Антропо- и зооморфные изображения в магии и культе финно-угорских народов” и т. д.¹⁸⁴ Но самое главное научное достижение А. Хямляйнена, на наш взгляд, было в том, что он попытался показать, что разделение народной культуры на два полюса – материальную и духовную сферы – не способствует прогрессу в научном исследовании. По его мнению, этнографам следовало искать новые подходы, стремясь к рациональному совмещению обеих сфер.

Уно Нильс Оскар (Хольмберг-)Харва родился в с. Юпяя на юго-западе Финляндии в семье пастора. В 1902 г. он окончил гимназию в г. Турку и, следуя по стопам отца, поступил на теологический факультет Гельсингфорского университета, где через четыре года был рукоположен в сан. Но церковная служба оказалась не для него, в 1907 г., испытав сильный духовный кризис, Хольмберг вернулся в университет, чтобы продолжить учебу на историко-филологическом отделении философского факультета¹⁸⁵. Его новым интересом стало финно-угроведение, а именно та его часть, что охватывала комплекс дохристианских религиозных верований и мифологических представлений финно-угорских народов.

Существенное влияние на формирование научного мировоззрения Хольмберга оказали два крупных финляндских ученых того времени: профессора Эд. Вестермарк и К. Крон, идеи и работы которых снискали мировую известность и авторитет. Вестермарк был специалистом по истории человеческого брака и семьи, теоретиком эволюционистского направления и сторонником идей британской социальной антропологии¹⁸⁶. Он придерживался либеральных взглядов, присущих шведскоязычной части финляндского общества и отрицательно относился к националистическим устремлениям фенноманов. В научном плане Вестермарк ориентировал своих учеников на изучение глобальных проблем общей этнологии и приобщал их к полевым исследованиям реликтовых обществ Океании, Латинской Америки и т. д.¹⁸⁷ В противоположность ему выдающийся финский фольклорист и этнограф Каарле Крон объединял национально ориентированных ученых и, наряду с Э. Н. Сетяля и У. Т. Сирелиусом, был выдающимся организатором финно-угорских исследований¹⁸⁸. Впрочем, проти-

воречия этих двух ученых и возглавляемых научных школ носили более социальный, политический, нежели научный характер. Примером тому служит аттестация, которую дал Хольмбергу, претендовавшему в 1914 г. на должность доцента сравнительного религиоведения, профессор социологии Лондонского университета Вестермарк. Он писал: “Я сам посоветовал г-ну Хольмбергу, когда он учился у меня, заняться изучением религии финно-угорских народов на прочной научной основе”¹⁸⁹.

К началу XX в. финской наукой был накоплен уже значительный материал по традиционной культуре финно-угорских народов России. Наибольших успехов достигли лингвисты, преуспевшие в сборе языкового и фольклорного материала, но в такой хрупкой, исчезающей под влиянием мировых религий (христианства и ислама) сфере, как языческие верования и мифологические представления, специальных исследований еще проведено не было, хотя эта тема звучала уже в трудах ученых-романтиков. Проблему нехватки качественного этнографического материала профессор Крон предложил разрешить путем открытия специальной программы полевых исследований среди родственных финнам народов на предмет изучения их мифологии и религиозной практики. Проводниками этого научного предприятия должны были стать молодые ученые, среди которых особые надежды связывались с У. Хольмбергом, имевшим теологическое образование и хорошую теоретическую подготовку.

Свои первые серьезные и действительно масштабные полевые исследования, окончательно определившие его путь в науке, Хольмберг предпринял весной—летом 1911 г., в течение 5 месяцев работая среди удмуртов.

В своем отчете Финно-угорскому обществу Хольмберг писал: “Целью моего путешествия был сбор информации о представлениях, связанных с душой, культе умерших и, по возможности, выявление основ, формирующих религиозную жизнь вотяков”¹⁹⁰.

В конце марта 1911 г. Хольмберг приехал в г. Казань, чтобы подготовиться к предстоящей экспедиции, разработать маршрут, причем самое живое участие в его судьбе приняли председатель ИОАИЭ профессор Н. Ф. Катанов, преподаватель инородческой учительской семинарии удмурт И. С. Михеев и будущий профессор Казанского университета А. И. Емельянов. Как только открылась навигация по Волго-Камскому речному пути, 2 мая Хольмберг сел на первый пароход, идущий в Пермь¹⁹¹. Путь его лежал через речную пристань

Николо-Березовка на Каме к удмуртам Осинского уезда Пермской губернии.

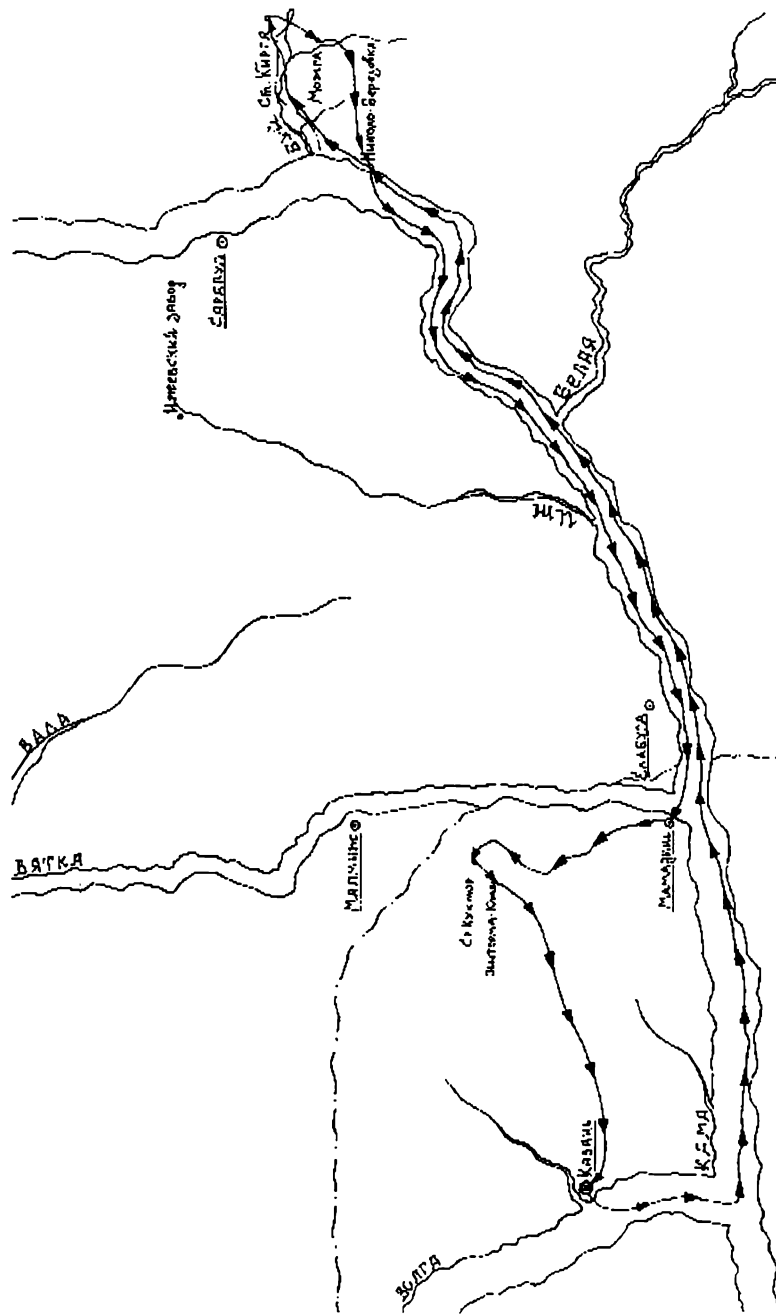
С места своей первой стоянки в д. Старая Кирга преисполненный энтузиазма молодой исследователь писал К. Крону: “Деревня подлинно языческая. Здесь повсюду священные рощи. Из русских здесь живет только лавочник, но и тот говорит по-удмуртски... Я успел на первый весенний пароход как раз вовремя, потому что уже на следующий день здесь проводился обряд начала сева, и я его фотографировал. Скоро здесь будут проводиться и другие ритуалы. Жизнь здесь очень интересна”¹⁹².

На первый взгляд, может показаться, что У. Хольмберг был полностью психологически готов “погрузиться” в незнакомый ему мир и образ жизни, но любой ученый, когда-либо занимавшийся полевыми исследованиями, знает, как порой непросто пробить стену непонимания и мнимого равнодушия, тем более, если не владеешь языком коренного населения. Неудивительно, что Хольмберг писал на родину: “...никто не понимал, зачем я приехал. Трудно было объяснить, что я приехал для изучения их религии и сравнения ее с нашей”¹⁹³. Кажется, что замкнутость была основным средством защиты местных жителей от иностранного визитера. Впоследствии Хольмберг рассказывал, что на месте его первой стоянки удмурты верили в сверхъестественные возможности приезжих людей и старались держаться подальше от незнакомцев. В своих молитвах они просили бога оказать покровительство их детям, уберечь скот, а также защитить от дурного глаза чужого человека. В результате такой подозрительности финский ученый часто имел проблемы с жильем, но в любой из посещаемых им деревень стремился останавливаться в домах коренных жителей, а проблему общения решал, привлекая к работе удмуртов из отставных солдат, местных священнослужителей и учителей¹⁹⁴.

Технически Хольмберг был также оснащен неплохо, кроме фотоаппарата, он возлагал большие надежды на “...привезенные из Финляндии – разговорник профессора Вихманна, грамматики Видеманна и Аминоффа и словарь Мункачи”¹⁹⁵.

На втором этапе экспедиции Хольмберг отправился к удмуртам Бирского уезда Уфимской губернии, где останавливался в дд. Можга и Каймашебаш.

Затем, проехав еще около 200 км, он приехал в Мамадышский уезд Казанской губернии и более месяца очень плотно работал среди удмуртов в селениях Ошторма-Юмья, Старый Канисар, Средний



Маршрут поездки У. (Хольмберга-)Харва к закамским и завятским удмуртам в 1911 г.

Кумор, Старая Юмья, Верхняя Юмья и Старая Уча. Как это часто случается и в наши дни, ни одна полевая экспедиция не обходится без разного рода комичных и курьезных эпизодов: во время пребывания Хольмберга в Мамадышском уезде, не в меру ретивые сельские полицейские усомнились в его благонадежности и, естественно, задержали (для выяснения). Так и провел одну из ночей финский ученый в полицейском околотке с. Старый Канисар, а его помощник – учитель из с. Ошторма-Юмья А. И. Игнатьев имел строгий допрос и нравоучительные беседы в участке¹⁹⁶.

Методика полевых исследований У. Хольмберга среди удмуртов в 1911 г. дает довольно четкое представление о его методологических представлениях того времени. Приоритетные направления деятельности Хольмберга в “поле” можно, на наш взгляд, выразить в следующих категориях: изучение религиозного мировоззрения; изучение религиозной практики; изучение священных мест и объектов.

Достичь успеха в изучении такой сложной области человеческой культуры, как религиозное мировоззрение, было возможно, опираясь на прочную материальную основу, какую в данном случае может представить фольклорный материал. Именно по этому пути пошел У. Хольмберг, тщательно собиравший в экспедиции различные произведения народного творчества – мифы, легенды, сказки и местные поверья, используя их для последующей реконструкции религиозного мировоззрения удмуртов. Уникальность “фольклорной культуры для исследователя заключается в том, что она сохранила ту сенсорнику восприятия мира, которая “заморожена”, практически отключена в сознании современного человека, и то, что в ретроспективе европейской письменной культуры является удаленным почти на тысячелетия, в “фольклорной культуре” оказывается лишь вчерашним днем”¹⁹⁷. Примат фольклора в полевой собирательской работе Хольмберга был вполне закономерным явлением еще по той причине, что он был учеником Крона, разработавшего историко-географический метод фольклорного исследования, методикой которого пользовались многие ученые¹⁹⁸. Впрочем, парадигма Крона была не единственной отправной точкой исследовательской деятельности У. Хольмберга.

Профессор Вестермарк, примерно с конца XIX в. связанный с идеями британской социальной антропологии, работая с такими известными представителями “кэмбриджской школы” этнографии, как А. К. Хэддон и Ч. Зелигман, усвоил, а затем передал своим студентам

один из принципов работы англичан “в поле”, заключавшийся в интенсивном изучении локальных районов¹⁹⁹. Поэтому, может быть, не случайно мы можем выделить в период экспедиционной работы Хольмберга среди удмуртов три ярко выраженных района “интенсивного изучения”: район расселения буйских удмуртов (д. Старая Кирга Пермской губернии); район расселения закамских удмуртов (д. Можга и д. Каймашебаш Уфимской губернии); район расселения завятских (арских) удмуртов (с. Ошторма-Юмья, Старый Канисар, Средний Кумор, д. Старая Юмья, Верхняя Юмья, Старая Уча Казанской губернии).

Благодаря такому подходу к работе, Хольмберг получил прекрасную возможность для проведения сравнительного анализа религиозных верований и мифологических представлений удмуртов, живущих в разных географических и административных регионах.

Вместе с тем следует учесть, что изучение религиозной практики имеет одну, само собой разумеющуюся сложность, когда, в силу разного рода естественных причин, исследователь не имел возможности лично присутствовать на определенных календарных и частных обрядах. В этом случае Хольмберг договаривался с местными жителями, чтобы они воспроизвели для него некоторые элементы обряда, интересующего ученого. Этим приемом, применительно к материальной культуре, пользовался еще Сирелиус, когда просил продемонстрировать для него те или иные охотничьи приемы, а также наряжая для этнографического фотографирования в народные одежды своих помощников²⁰⁰. Использование фототехники стало настоящей традицией для финских этнографов, работающих “в поле”. Так У. Хольмберг за время своей экспедиции к удмуртам сделал около 150 фотоснимков, большая часть которых посвящена различным аспектам религиозного культа²⁰¹. В наши дни фотоколлекция Хольмберга является одним из богатейших собраний такого рода.

Вернувшись в 1913 г. из поездки к марийцам, У. Хольмберг представил к защите свою докторскую диссертацию, посвященную сравнительному анализу верований финно-угорских народов, связанных с водой. Но еще годом ранее он опубликовал статью “Бог неба у вотяков”, в которой впервые показал свое видение генезиса различных направлений народных верований²⁰². Хольмберг писал, что вера в антропоморфных духов-хранителей развилась из культа почитания предков, тогда как верования, связанные с духами природы, возникли в процессе одушевления сил стихии живой природы: “Древние люди персонифицировали природные феномены и наделяли их мыслительными

способностями, которыми, как они полагали, можно управлять при помощи магии, жертвоприношений или молитв”²⁰³. Таким образом, уже в этой ранней статье Хольмберг стремился к созданию уравновешенной модели, в которой господствовавшее в то время мнение К. Крона о культе умерших предков как основе религиозных представлений финно-угорских народов являлось лишь частью более сложного религиозного феномена, включающего в себя преанимистические и анимистические представления, получившие серьезную разработку в трудах британских этнологов. В сходном ключе была решена и диссертационная работа, где Хольмберг опирался на идеи языкового родства, подразумевая также и религиозное, и культурное единство финно-угорских народов, что вполне соответствовало авторитетному мнению Э. Н. Сетяля и У. Т. Сирелиуса. Хольмберг предполагал, что на стадии присваивающего хозяйства господствовали верования, связанные с духами-хранителями, которым поклонялись в священных местах у воды и которые развились из культа почитания умерших, в то время как почитание антропоморфных божеств – явление более позднее, возникшее отчасти под влиянием иных культур. Лишь на стадии аграрной цивилизации люди начинают обращать внимание на оплодотворяющую силу воды, которая одушевляется и представляется в образе матери. Однако верования, присущие более раннему историческому этапу, не исчезают полностью, а, сливаясь с новыми представлениями, трансформируются, образуя новый культ. Хотя Хольмберг не обратил специального внимания на некоторые экологические и прикладные аспекты проблемы, он, следуя по эволюционистскому пути, смог четко показать многоступенчатость и многоликость движения религиозной традиции на примере одного конкретного верования²⁰⁴.

Защита диссертации прошла успешно, что позволило У. Хольмбергу претендовать на должность доцента сравнительного религиоведения Гельсингфорского университета.

Замысел профессора К. Крона об исследовании дохристианских религиозных верований и мифологии финно-угорских народов воплотился в большой коллективной работе, получившей общее название “Верования финского племени”. Всего было выпущено 6 книг, посвященных верованиям: 1-я – финнов и эстонцев; 2-я – саамов; 3-я – угров (хантов и манси); 4 – пермских народов (удмуртов и коми); 5-я – марийцев; 6-я – мордвы; из них перу У. Хольмберга принадлежат 2, 4, 5 и 6-я книги. Предметом нашего внимания является появившаяся

в 1914 г. книга Хольмберга “Верования пермских народов”, в основном построенная на материалах его экспедиции к удмуртам²⁰⁵.

В начале работы после краткого историко-географического и библиографического очерков автор поместил обширную главу, в которой привел множество весомых примеров, на основании которых Хольмберг делает предположение, что стержнем традиционной религии пермских народов является культ предков.

Данная работа У. Хольмберга была одновременно и обычна, и необычна. Традиционность монографии заключалась в общем подходе, основанном на принципе языкового родства пермских народов, предполагающего и родство религиозно-мифологического порядка, хотя работавший в те же годы среди удмуртов этнограф А. Хямляйнен предпочитал рассматривать элементы духовной культуры удмуртов в комплексе с аналогичными представлениями волжских финнов. Необычность работы Хольмберга, на что указывает и ведущий финский исследователь его научного творчества В. Анттонен, заключалась в новизне схемы, когда анализ общественных отношений, характера социальных групп и таких вопросов, как брак, родственные связи и правовые отношения, проводились через призму религиозного мировоззрения, что было тогда довольно редким явлением в научной литературе такого рода²⁰⁶. Несмотря на то, что методологические подходы Хольмберга, примененные в работе, в наши дни кажутся несколько устаревшими, значение этой монографии не утрачено, поскольку она построена на качественном, эмпирическом путем полученном фольклорном материале и многочисленных письменных источниках, умело интерпретированных автором, имеющим свой взгляд на проблему.

Один из исследователей научной деятельности У. Хольмберга известный финский фольклорист и этнограф Л. Хонко выделяет три основных периода его жизни и научного творчества:

I – *ранний период* (1909–1921 гг.) – в работах Хольмберга преобладает финно-угорская тематика и феноменология происхождения религии, продолжают поиски в области теории генезиса религиозных верований.

II – *период продолжающейся перспективы* (1920–1933 гг.) – Хольмберг приступает к своим исследованиям в области религиозных верований народов Северной Евразии на основе глубокого культурологического анализа.

III – *период зрелости* (1933–1949 гг.) – Хольмберг освобождается от условностей общих генерализирующих теорий происхождения ре-

лигий и в большей мере опирается на материальную основу фольклора и мифологии²⁰⁷.

С предложенной схемой действительно трудно не согласиться, но хотелось бы добавить к ней еще несколько фактов из жизни У. Хольмберга, которые характеризуют основные черты его характера.

Став в 1915 г. доцентом сравнительного религиоведения, Хольмберг сразу принялся за большую работу, которая должна была охватить комплекс мифологических представлений и религиозных верований финно-угорских и сибирских народов. Первая часть работы была в общих чертах готова к 1916 г., и появился солидный заказчик в лице редакции энциклопедии мифологии всех рас из США. Но, следуя традициям финской этнографической науки и своему личному убеждению, Хольмберг отправился за этнографическим материалом в Сибирь, уже затронутую революционным брожением 1917 г. Тем не менее, он удачно провел экспедицию к енисейским хантам и эвенкам, которая оказалась последней поездкой финского этнографа в Россию.

В 1919 г. состоялась поездка У. Хольмберга в США, где, наконец, в 1927 г. были опубликованы на английском языке его обширные монографии “Финно-угорская мифология” и “Сибирская мифология”, лестный отзыв о последней дал сам Б. Малиновский²⁰⁸. В 1926–1927 гг. Хольмберг совершил свою последнюю полевую экспедицию для изучения образа жизни и фольклора саамов-сколтов, живших близ г. Петсамо²⁰⁹. И в этом же 1926 г. состоялся переезд в родной г. Турку, где был создан первый в Финляндии университет с преподаванием на финском языке, в котором Хольмбергу, взявшему финскую фамилию – Харва, предложили возглавить кафедру социологии (этнографии)²¹⁰. Интересен еще такой факт из жизни Хольмберга – вплоть до переезда в г. Турку, являясь уже известным ученым, он добросовестно трудился учителем Закона Божьего в одной из школ г. Хельсинки. Переехав в Турку, Хольмберг много сил вложил в становление нового университета, а также вместе со своим учителем К. Кроном стал одним из основателей Международного сообщества фольклористов (Folklore Fellows Communications)

У. (Хольмберг-)Харва стал самым известным финским исследователем мифологии и религиозных верований финно-угорских народов, без работ которого редко обходится любое современное исследование по указанной тематике²¹¹.

Выводы

Подводя краткие предварительные итоги вышеизложенным историографическим и историко-биографическим материалам можно, хотя и с определенной долей условности, выделить два основных периода в истории изучения проблем традиционной культуры удмуртов финскими учеными: первый (с начала XIX в. по 1890-е гг.) – становление финно-угорских исследований в Финляндии, накопление эмпирических данных, характеризующее различные стороны материальной и духовной культуры удмуртов; второй (с конца XIX в. по 1940-е гг.) – полевые исследования, осмысление и начало обобщения ранее собранного материала.

Возглавив национальное движение в стране и заложив основы для успешного развития финно-угорских исследований в Финляндии, финские ученые-лингвисты, этнографы и фольклористы отправлялись в длительные и не всегда безопасные экспедиции, имеющие целью выявление истоков культуры финнов и родственных им народов, в том числе и удмуртов. Пионерами этого движения стали выдающиеся финские ученые А. И. Шёгрэн и М. А. Кастрен, воспринявшие идеи их предшественника Х. Г. Портана относительно применения сравнительного метода и комплексного подхода к рассматриваемым культурным явлениям в области финно-угроведения. На основе изучения письменных источников историко-статистического характера, диалектологических материалов, данных топонимики, архивных изысканий и личных путевых наблюдений Шёгрэн выделил в конце 20-х гг. XIX в. почти все локальные группы удмуртского населения Камско-Вятского региона, а в 40–50-х гг. XIX в., проведя сравнительно-сопоставительный анализ лингвистических и историко-этнографических данных, Кастрен указал на генетическое родство удмуртов с другими пермскоязычными народами – коми и коми-пермяками – и выдвинул одну из первых гипотез возникновения этнонима удмурт.

Полевые исследования финских ученых среди родственных народов проходили во второй половине XIX в. под знаком лидерства идей, методологии и методики финно-угорской лингвистической компаративистики, сложившейся в Финляндии в мощное научное направление. Считая язык и фольклор основой для историко-культурных исследований, финские лингвисты приложили максимум усилий, собирая лексический, диалектологический и фольклорный материал финно-угорских народов России. Весьма плодотворно потрудились в этом плане работавшие среди удмуртов финские лингвисты: Т. Г. Аминофф, А. Генец и Ю. Вихманн, положившие в 70–90-х гг. XIX в. начало систематическому собиранию произведений устного народного творчества удмуртов и мифологического материала. Наладив прочные научные контакты с русскими учеными, интересующимися проблемами финно-угроведения, финские лингвисты постарались привлечь к научной работе представителей немногочисленной тогда удмуртской интеллигенции – учителей и священнослужителей. В повышении эффективности полевых исследований финских лингвистов, наряду с опорой на местные кадры, сказалось то, что они отказались от широко-масштабных экспедиций, охватывающих территорию расселения сразу нескольких финно-угорских народов, что было присуще экспедициям ученых-романтиков, а сконцентрировали свое внимание на изучении отдельных групп этноса: завятские и бодьинские удмурты у Аминоффа; пироговские и юськинские у Генеца; карлыганские, можгинские, северные, закамские удмурты и бесермяне у Вихманна. Тем не менее, первый период исследовательской деятельности финских ученых в области истории и культуры удмуртов можно назвать во многом подготовительным этапом, когда был собран богатый эмпирический материал, создана научная база и определены перспективные направления будущих исследований, развивавшихся уже в русле самостоятельной науки – финно-угорской этнографии.

Опираясь на постулаты эволюционной теории, возникший на ее основе типологический (или сериальный) метод исследования материальной культуры и методологию “финской школы” в фольклористике, первые финские этнографы обратились к изучению различных явлений культуры финно-угорских народов, находящихся на разных уровнях социально-экономического и общественно-политического развития. Исходя из разноуровневого развития финно-угров, возникла идея о возможности реконструкции основных элементов традиционной культуры и общей линии культурного развития финно-угорских

народов, причем преимущественно исследовалась проблематика, относящаяся к сфере материальной культуры. Первым финским ученым, осознанно применившим эволюционный подход в области финно-угорской этнографии, был А. О. Хейкель, занимавшийся в конце XIX в. сбором и изучением материала по народному творчеству и одежде завятских удмуртов. Продолжил исследование проблем материальной культуры удмуртов крупный финский этнограф У. Т. Сирелиус, побывавший летом 1907 г. у удмуртов Сарапульского уезда Вятской губернии и, наряду с изучением народного зодчества и костюмных комплексов, обративший внимание на проблему сохранения элементов присваивающих типов хозяйства, на примере изучения роли охоты и рыболовства, в современном ему удмуртском обществе. Безусловно, не со всеми предположениями первых финских этнографов можно согласиться, например, с попытками напрямую связать некоторые архаичные формы, встречающиеся в материальной культуре финно-угорских народов, с наиболее типичными, по их мнению, элементами культуры более раннего времени. Вместе с тем Хейкелю и Сирелиусу удалось собрать ценный полевой материал, в том числе первые музейные коллекции, зафиксировавшие многие черты, присущие материальной культуре удмуртов конца XIX — начала XX в., и начать ее исследование в сравнительно-сопоставительном плане с аналогичными явлениями культуры других финно-угорских народов. Как отмечает известная исследовательница истории финской этнологии Н. В. Шлыгина, “с одной стороны, старые построения были ошибочными, когда они подавались в широком масштабе и без должного внимания к культуре соседних не финно-угорских народов. С другой стороны, определенные общие для финно-угорских народов слои культуры могут быть, вероятно, обнаружены, хотя их следует искать в области не материальной, а духовной культуры: в древних элементах мировоззрения, космогонических представлениях и т. п.”²¹² Именно в этом направлении пытались работать представители нового поколения в финно-угорской этнографии и сравнительного религиоведения в Финляндии А. Хямяляйнен и У. (Хольмберг-)Харва, занимавшиеся изучением религиозно-мифологических представлений, социальной организации, традиционных обычаев и обрядов финно-угорских народов в сравнении с аналогичными компонентами культуры тюркоязычных и славянских народов обширного региона Северо-Восточной Евразии.

В немалой степени основу этих исследований составили материалы, собранные во время экспедиций А. Хямяляйна к удмуртам Малмыжского и Елабужского уездов Вятской губернии, и У. (Хольмберга-) Харва к закамским и завятским удмуртам, состоявшиеся в начале XX в.

Совместив на карте районы, где в 70-е гг. XIX в. — 10-е гг. XX в. протекала научно-исследовательская деятельность финских ученых среди удмуртов, появилась возможность выделить своего рода ареалы экспедиционной работы финских этнографов и лингвистов. В результате подобного картографирования проявляется интересная тенденция, показывающая, что наиболее интенсивная собирательная работа с учетом численного состава населения проходила среди удмуртов, живущих в отрыве от основного этнического массива, составляющих сравнительно небольшую по численности часть народа — завятских (арских) и закамских удмуртов. Столь пристальный интерес финских ученых к локальным группам удмуртов, развивающимся в иноэтническом окружении, вероятно, был связан с представлением о том, что в подобных подразделениях этноса сохраняется больше архаических элементов традиционной культуры. Кроме того, следует учитывать влияние на маршруты экспедиций со стороны такого крупного центра восточной России, как г. Казань, откуда начинали и где завершили свои полевые исследования среди родственных народов Поволжья и Приуралья практически все финские ученые.

Ссылки и примечания

- ¹ Коваленко Г. М., 1990: 201–202.
- ² Setälä E. N., 1904a: 5.
- ³ Клинге М., 1990: 10–16.
- ⁴ Лайдинен А. П., 1972: 78–79.
- ⁵ Карху Э. Г., 1980: 138.
- ⁶ Schlözer A. L., 1771.
- ⁷ Фермойлен Х. Ф., 1993: 102–103.
- ⁸ Weithmann M. W., 1983: 175–200.
- ⁹ Карху Э. Г., 1979: 90–92.
- ¹⁰ Коваленко Г. М., 1986: 177; Новлянская М. Г., 1966; Manaster Ramer A., Sidwell P., 1997: 139–160.
- ¹¹ Sajnovics J., 1771; Gyarmathi S., 1799; Czupor Z. M., 1965: 14; Farkas J., 1948: 110–115.
- ¹² Комков Г. Д., Левшин Б. В., Семенов Л. К., 1977; Вахрушев А. Н., 1977: 6–7.
- ¹³ Карху Э. Г., 1962: 31–32.
- ¹⁴ Porthan H. G., 1873; Цит. по: Такала И. Р., 1993: 8–9.
- ¹⁵ Klinge M., 1981: 19; Klinge M., 1989.
- ¹⁶ Setälä E. N., 1904b: 207–214.
- ¹⁷ Берковский Н. Я., 1973: 19.
- ¹⁸ Токарев С. А., 1978: 128–132.
- ¹⁹ Цит. по: Виндельбанд В., 1993: 32.
- ²⁰ Рассел Б., 1993: 198–199.
- ²¹ Vuorela T., 1977: 15–16.
- ²² Карху Э. Г., 1980: 143–146.
- ²³ Anttila L., 1993: 7; Русский биографический словарь. Т.15, 1911: 29.
- ²⁴ Haltsonen S., 1956: 205–209.
- ²⁵ Кузьменко Ю. К., 1984: 25.
- ²⁶ Цит. по: Карху Э. Г., 1979: 106–107.
- ²⁷ Sjögren A. J., 1821: 7–8.
- ²⁸ Похлебкин В. В., 1962: 322.
- ²⁹ Барышева Е. А., 1994: 98.
- ³⁰ Цит. по: Карху Э. Г., 1962: 99.
- ³¹ Sjögren A. J., 1827: 7–9/X.
- ³² Луппов П. Н., 1905: 604.
- ³³ Branch M., 1973: 169.
- ³⁴ Sjögren A. J., 1861: 81.
- ³⁵ Sjögren A. J., 1828: 21–26/VIII.
- ³⁶ Joki A. J., 1955: 136.
- ³⁷ Sjögren A. J., 1827: 15/X.
- ³⁸ Владыкин В. Е., Христолюбова Л. С., 1984: 11.
- ³⁹ Sjögren A. J., 1861: 81–82.
- ⁴⁰ Ibid.: 82.
- ⁴¹ Козлов В. П., 1985.
- ⁴² Sjögren A. J., 1831.
- ⁴³ Матвеев А. К., 1965: 207; 1968: 27.

- 44 Лаллукка С., 1995: 57–58.
- 45 Branch M., 1995: 67–86.
- 46 Wiedemann F. J., 1851; Sjögren A. J., 1851.
- 47 Очерк жизни и трудов Кастрена, 1853: 100.
- 48 Тиандер К., 1904: 17.
- 49 Суни Л. В., 1979: 109–126.
- 50 Castrén M. A., 1853: 3.
- 51 Муравьев В. Б., 1975: 27–38.
- 52 Фукс А. А., 1844.
- 53 Castrén M. A., 1856: 26.
- 54 Шегрен А. М., 1845: 101–113; Кеппен Ф. И., 1845: 114–128.
- 55 Castrén M. A., 1856: 26.
- 56 Ibid.: 27.
- 57 Ibid.: 15.
- 58 Castrén M. A., 1856: 13.
- 59 Ibid.: 13.
- 60 Castrén M. A., 1857: 137; Атаманов М. Г., 1987: 80–103.
- 61 Castrén M. A., 1857: 141.
- 62 Тиандер К., 1904: 57.
- 63 Castrén M. A., 1857: 3.
- 64 Штернберг Л. Я., 1927: 48–56.
- 65 Ahlqvist A. E., 1875.
- 66 Korhonen M., 1986: 79–87.
- 67 Haltsonen S., 1955: 105–121; Lehtinen I., 1993: 78–97.
- 68 Schifer E. F., 1988–1989: 291–301.
- 69 Hautala J., 1968; Pentikäinen J., 1971: 11–33.
- 70 Anderson W., 1939–1940; Krohn K., 1926.
- 71 Krohn J., 1887; Krohn J., 1894.
- 72 Aspelin J. R., 1877–1884.
- 73 Цит. по: Vuorela T., 1977: 22.
- 74 Statuts de la Société Finno-Ougrienne, 1886: 7–8.
- 75 Biografinen nimikirja, 1879–1883: 22–23.
- 76 Энциклопедический словарь, 1890: 650–651.
- 77 Kansallinen elämäkerrasto, 1927: 111–112.
- 78 Iso Tietosanakirja., 1931: 471.
- 79 Aminoff T. G., 1873.
- 80 Aminoff T. G., 1879: 225.
- 81 Износков И. А., 1884: 116–148.
- 82 Т. Г. Aminoffin käsikirjoitus.
- 83 Вятская епархия, 1912: 475–476; Ившин В., Кузнецов И., 1937.
- 84 Т. Г. Aminoffin käsikirjoitus.
- 85 Aminoff T. G., 1886: 32–55.
- 86 Т. Г. Aminoffin käsikirjoitus.
- 87 Aminoff T. G., 1896: 1–48; Aminoff T. G., 1983: 1–43.
- 88 Aminoff T. G., 1879: 93–96.
- 89 Laurosela J., 1914: 5.
- 90 Kansallinen elämäkerrasto, 1927: 112.
- 91 Korhonen M., 1986: 111–124.

- ⁹² Jännes A., 1918: XXXIII–XXXIV.
⁹³ Korhonen M., 1989: 255.
⁹⁴ Чуч Ш., 1990: 33.
⁹⁵ Matkamuiistiinpanoja, 1987; Wichmann Y., 1893: 8–17.
⁹⁶ Феноменов М. Я., 1929: 469–480.
⁹⁷ Цит по: Кельмаков В. К., 1990: 13.
⁹⁸ Овчинников В. П., 1990: 43.
⁹⁹ Чуч Ш., 1990: 37.
¹⁰⁰ Ратьков-Рожнов В. А., 1893: 7–11, 13.
¹⁰¹ Y. Wichmannin jäämistöä.
¹⁰² Wichmann Y., 1893: VII.
¹⁰³ Y. Wichmannin jäämistöä.
¹⁰⁴ Korhonen M., 1986: 153.
¹⁰⁵ Y. Wichmannin jäämistöä.
¹⁰⁶ Цит. по: Чуч Ш., 1990: 39–40.
¹⁰⁷ Y. Wichmannin jäämistöä.
¹⁰⁸ Цит. по: Чуч Ш., 1990: 40.
¹⁰⁹ Wichmann Y., 1893; 1901.
¹¹⁰ Wichmann Y., 1892.
¹¹¹ Вихманн Г., 1893: 291–293.
¹¹² Wichmann Y., 1930: 10–19.
¹¹³ Wichmann Y., 1928: 315–332.
¹¹⁴ Бородкин М., 1908.
¹¹⁵ Лайдинен А. П., 1982.
¹¹⁶ Киви А., 1961.

¹¹⁷ Большим влиянием среди сельского населения Финляндии и финноязычной интеллигенции страны пользовалась созданная Ю. В. Снеллманом фенноманская партия, вышедшая из идейных недр национального романтизма и отстаивающая права финского языка и культуры на равноправие. Оппозиционное фенномам направление объединяло людей с либеральными взглядами, ориентированных на укрепление скандинавизма и расширение связей со странами Западной Европы. В среде либералов доминировали прошведские настроения: См. Blomstedt Y., 1984: 19–28.

¹¹⁸ Jussila O., 1984: 91–104; Rommi P., 1989: 75–83; Суни Л. В., 1979; Суни Л. В., 1982.

¹¹⁹ Полвинен Т., 1997.

¹²⁰ В конце XIX в. в Гельсингфорсском университете было 6 студенческих землячеств – нюландское, саволак-карельское, тавастландское, западно-финское, выборгское и эстерботническое. См.: Книпович Н., 1891: 251–252.

¹²¹ Anttila V., 1964.

¹²² Шлыгина Н. В., 1995: 41.

¹²³ После появления в 1859 г. работы Ч. Дарвина “Происхождение видов” и последовавшими за ней трудами классиков эволюционистского направления в этнографии Л. Г. Моргана, Дж. Мак-Леннана и др. идеи эволюционизма распространились в научных кругах Европы и Америки, не обойдя и Финляндию.

¹²⁴ Niiranen T., 1987: 9–11.

¹²⁵ Vuorela T., 1977: 39.

¹²⁶ Hämäläinen A., 1925: 2.

- ¹²⁷ Niiranen T., 1992: 25.
¹²⁸ Гейкель А., 1886: 534.
¹²⁹ Lehtinen I., 1992: 41.
¹³⁰ Niiranen T., 1987: 41–43.
¹³¹ Vuorela T., 1977: 41.
¹³² Heikel A. O., 1888; Schvindt T., 1888: 459–467; Харузин Н. Н., 1895.
¹³³ Niiranen T., 1992: 21.
¹³⁴ Вятская губерния, 1876: 326, 394; Вятская епархия, 1912: 325–326.
¹³⁵ MV: КТККА – А. О. Heikel; MV: КА, SUK 21: 314–317.
¹³⁶ KM: SU – 2396: 101–103, 354–360.
¹³⁷ MV: КА, SUK 21: 283, 288–318.

¹³⁸ Среди бумаг рукописного фонда А. О. Хейкеля, ныне хранящихся в Музейном Ведомстве Финляндии, имеется набросок плана экспедиции к удмуртам и коми, относящийся примерно к 90-м гг. XIX в. и содержащий разработку маршрута, цели исследования и список “персон для контактов” из числа местной интеллигенции.

- ¹³⁹ Heikel A. O., 1912.
¹⁴⁰ Lehtonen J. U. E., 1972: 19–30.
¹⁴¹ Haltsonen S., 1947.
¹⁴² Lehtonen J. U. E., 1972: 30–31.
¹⁴³ Kodolányi J. (Jr.), 1985: 100–102.
¹⁴⁴ Sokolova Z. P., 1992: 14–15; Lehtonen J. U. E., 1981: 14–16.
¹⁴⁵ Sirelius U. T., 1900.
¹⁴⁶ Вилкуна К., 1965: 219.
¹⁴⁷ Niiranen T., 1992: 30.
¹⁴⁸ Цит. по: Lehtinen I., 1992: 45.

¹⁴⁹ Профессор финского языка и литературы Хельсинского университета Э.Н.Сетяля был крупным деятелем финской науки, долгое время занимал высокие посты в Финно-угорском обществе. Он активно интересовался финно-угорской этнографией и выступал со статьями программного и методологического характера, пытаясь перенести разработки методологии финно-угорской сравнительной лингвистики на этнографический материал. См.: Setälä, E. N., 1915: 1–23; Setälä, E. N., 1926: 1–22;

- ¹⁵⁰ Sirelius U. T., 1919: 16.
¹⁵¹ Castrén M. A., 1857: 17.

¹⁵² В 1930-е гг. финский этнограф И. Маннинен высказал мысль, что культуры финно-угорских народов сформировались, испытывая сильное влияние соседних иноязычных этносов, и что не имеет перспектив поиск некой единой линии культурного развития финно-угорских народов. Позднее точку зрения Маннинена поддержал и развил финский этнограф К. Вилкуна. См.: Manninen I., 1934; Vilkuна K., 1946: 353–355.

- ¹⁵³ Sirelius U. T., 1906.
 Bátky Zs., 1906.
 Krause Ed., 1907: 776–777.
 Thilenius-Hamburg G., 1906: 275–277.

- ¹⁵⁴ Sirelius U. T., 1907.
¹⁵⁵ Sirelius U. T., 1908: 15–17.

- ¹⁵⁶ Верещагин Г.Е. Село Бураново: Историко-этнографический очерк. РФ УИИЯЛ УрО РАН, оп.2-н, д. N 170, л. 1.
- ¹⁵⁷ Lehtinen I., 1995: 30–31.
- ¹⁵⁸ Ванюшев В. М., 1995.
- ¹⁵⁹ MV:KTKKA.–У.Т.Sirelius. Permalaismatkan muistiinpanovihkoja; Загребин А. Е., 1996: 112–114.
- ¹⁶⁰ Sirelius U. T., 1908: 16.
- ¹⁶¹ Compte-rendu des travaux... 1908: 60–61.
- ¹⁶² КМ:SU–4817.
- ¹⁶³ Lehtinen I., 1992: 45.
- ¹⁶⁴ MV:KA–SUK 39, 1–39, 53.
- ¹⁶⁵ Vuorela T., 1977: 45–49; Vilkuна K., 1969: 85–101.
- ¹⁶⁶ Vuorela T., 1968: 97–106.
- ¹⁶⁷ Sirelius U. T., 1919; 1921; Harva U., 1921: 300–302.
- ¹⁶⁸ Itkonen T. I., 1949: 312–315; 1950: 73–76; 1951: 89–96.
- ¹⁶⁹ Räsänen R., 1992: 107.
- ¹⁷⁰ Цит. по: Lehtinen I., 1992: 43.
- ¹⁷¹ Hämäläinen A., 1930: 5–6.
- ¹⁷² Forschungreisen., 1909: 210.
- ¹⁷³ SUSA, 1.17.
- ¹⁷⁴ SUSA, 1.105.
- ¹⁷⁵ Harva (Holmberg) U., 1934: 146–154.
- ¹⁷⁶ MV:KA, SUK 40: 30–33.
- ¹⁷⁷ Hämäläinen A., 1913.
- ¹⁷⁸ Vuorela T., 1977: 50–51.
- ¹⁷⁹ Westermarck Ed., 1901.
- ¹⁸⁰ Hämäläinen A., 1920.
- ¹⁸¹ Hämäläinen A., 1931.
- ¹⁸² Куликов К.И., 1997.
- ¹⁸³ Как и многие другие университетские преподаватели, А. Хмяляйнен встал во время войны в строй. Первоначально он занимал должность начальника пресс-отдела Генерального штаба, а с 1943 г. занимался эвакуацией финно-язычного населения Ингрии и Карелии в глубинные районы Финляндии.
- ¹⁸⁴ Hämäläinen A., 1943: 1–13; 1944a: 1–16; 1944b: 33–52.
- ¹⁸⁵ Haavio M., 1950: 75; Ravila P., 1950: 75.
- ¹⁸⁶ Westermarck Ed., 1927.
- ¹⁸⁷ Pentikäinen J., Anttonen V., 1985: 4.
- ¹⁸⁸ Pentikäinen J., 1971: 11–13; Ravila P., 1933.
- ¹⁸⁹ Цит. по: Anttonen V., 1987: 51.
- ¹⁹⁰ Holmberg U., 1915: 22–23.
- ¹⁹¹ Anttonen V., 1987: 58–59.
- ¹⁹² Holmberg U., 1915: 22.
- ¹⁹³ Цит. по: Anttonen V., 1987: 61.
- ¹⁹⁴ Anttonen V., 1989: 40–41.
- ¹⁹⁵ Anttonen V., 1987: 59.
- ¹⁹⁶ Кельмаков В. К., 1990: 111.
- ¹⁹⁷ Красильников А.Г., 1992: 115–116.
- ¹⁹⁸ Hautala J., 1969: 154–160.

¹⁹⁹ Stocking U., George W., 1983: 80–81.

²⁰⁰ Lehtonen J. U. E., 1972: 56–58.

²⁰¹ Iso Karhu/The Great Bear, 1980: 80–83, 87; Kukkonen U., 1980: 17–19.

²⁰² Holmberg U., 1912: 99–106.

²⁰³ Ibid.: 99.

²⁰⁴ Holmberg U., 1913.

²⁰⁵ Holmberg U., 1914.

²⁰⁶ Anttonen V., 1989: 40.

²⁰⁷ Honko L., 1971: 57–66.

²⁰⁸ Holmberg U., 1927a; Malinowski B., 1962: 292–294.

²⁰⁹ Holmberg U., 1927b: 196–312.

²¹⁰ В 1920–1930-е гг. в Финляндии развилось и стало популярным движение “пуризма”, когда финский язык очищался от слов иностранного происхождения, главным образом шведских заимствований. В русле этого движения шел процесс замены шведских фамилий на финские. Многие финские ученые поменяли свои фамилии, в том числе и Уно Хольмберг, взявший финскую фамилию Харва.

²¹¹ Haltsonen S., 1953: 3–14.

²¹² Шлыгина Н.В., 1995: 209

ГЛАВА II

МАТЕРИАЛЬНАЯ И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА УДМУРТОВ В ИССЛЕДОВАНИЯХ ФИНСКИХ УЧЕНЫХ

Народное зодчество

Жилище и тесно связанные с ним хозяйственно-бытовые и культовые постройки представляют собой один из важнейших компонентов народной культуры, на что обращали внимание многие историки, этнографы и археологи, работавшие на рубеже XIX–XX вв. Проявившийся в этот период интерес к изучению строительных традиций финно-угорских народов со стороны финской этнографии был во многом обусловлен стремлением некоторых ее видных представителей реконструировать ранние формы жилищ древних финнов на основе выявления наиболее архаичных типов построек, бытующих у родственных народов Поволжья, Урала и Сибири.

Народное зодчество удмуртов привлекло к себе внимание финской этнографии в середине 80-х гг. XIX в., когда в ходе своих экспедиционных поездок по восточной России А. О. Хейкель приступил к планомерному сбору этнографического материала по традиционной культуре финно-угорских народов¹. Работая над своей диссертацией, посвященной сравнительному анализу жилых построек волжских и прибалтийских финнов, Хейкель исходил из основополагающего принципа эволюционного течения архитектурного процесса². По его мысли, позднее нашедшей отражение в монографии “Постройки черемисов, мордвы, эстов и финнов”, жилище финноязычных народов прошло долгий путь развития от древних форм, в виде простейших шалашей и землянок, к различным типам срубных построек³. Причем, доминирующим критерием предложенной финским ученым типологии стал принцип устройства и расположения очага или печи в жилище.

Обратившийся к “строительной” проблематике двумя десятилетиями позже А. О. Хейкеля, У. Т. Сирелиус в большей мере ориентировался на работы финского археолога Ю. Айлио, который концентрировал свое внимание на изучении деталей внешнего вида и плани-

ровке жилища, а затем составлял типологические серии, демонстрирующие эволюцию жилища от простых ветровых заслонов к срубным постройкам современного типа⁴. Следуя этому пути, Сирелиус в своей монографии “О первобытных жилищах финских и обско-угорских народов”, рассматривая традиционные жилища, разделил их на две группы, где основным критерием типологического отличия являлась форма крыши объекта исследования⁵. К первой группе относились постройки с шатровой крышей, вторая группа объединяла постройки с двускатной крышей и срубные жилища.

Таким образом, можно отметить, что при общем эволюционистском подходе к материалу финские этнографы использовали разные критерии типологии жилищ. Схема, предложенная А. О. Хейкелем, акцентирующая внимание на таком жизненно важном устройстве, как очаг, несущем, кроме функциональной, еще и культовую нагрузку, представляется более обоснованной, чем выдвинутый У. Т. Сирелиусом критерий формы крыши, который вряд ли можно считать этническим признаком, присущим определенному народу или группе народов, состоявших в языковом родстве. Кроме того, срубное жилище удобнее было бы рассматривать отдельно, не подводя его под “крышу” того или иного типа. В то же время при определенной склонности обеих работ к описательности книга У. Т. Сирелиуса, составленная из отдельных очерков, первоначально опубликованных в номерах периодического журнала Финно-угорского общества, отличается более тщательной проработкой конкретных вопросов и введением в научный оборот целого ряда новых, ранее не известных материалов. Значительно обогатил монографии финских этнографов иллюстративный фон, представленный в работе А. О. Хейкеля рисунками сопровождавшего его в поездке по России финского художника А. Рейнгольма и других художников, а книга У. Т. Сирелиуса была снабжена многочисленными авторскими фотографиями, характеризующими домостроительные традиции финно-угорских народов⁶.

Одним из важнейших вопросов была, как уже отмечалось, проблема реконструкции древнейшего типа жилища финноязычных народов. Хейкель предполагал, что начальной стадией в выстраиваемом им эволюционном ряду могут считаться подземное жилище и простейший наземный шалаш. Свое мнение он подкреплял тем замечанием, что очаг в наиболее ранних типах землянок устроен идентично тем, что встречаются в шалашевидных постройках многих финно-угорских народов. Примером постройки такого типа может служить описываемое

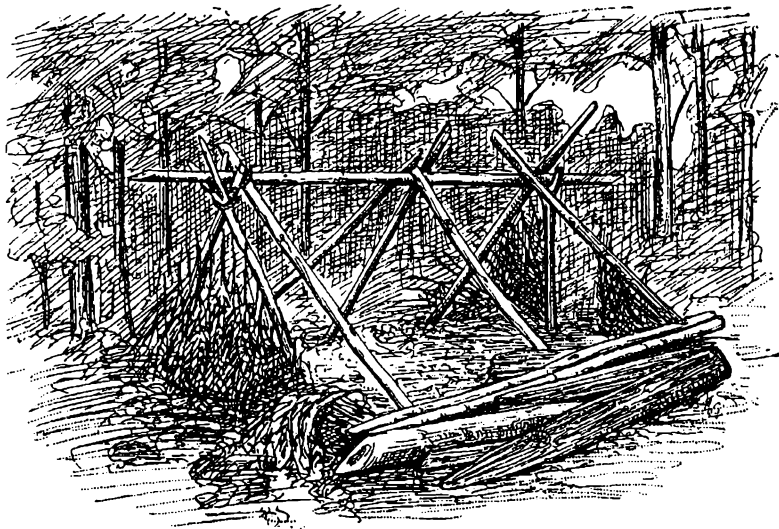
мый финским ученым, со слов В. М. Бехтерева, легкий удмуртский шалаш, сооружаемый в летнее время на лугах и покрываемый, в зависимости от обстоятельств, ветками, камышом или холстом⁷.

У. Т. Сирелиус писал по этому поводу: “Принимая во внимание широкое распространение шатрового жилища среди финно-угорских народов, можно предполагать, что конический шалаш мог служить им жилищем уже в период прародины”⁸. Но, вернувшись из своей “пермской экспедиции” лета 1907 г., он отметил, что конический шатер или шалаш уже почти полностью вышел из употребления у удмуртов, хотя еще несколько десятков лет назад эта постройка использовалась здесь в качестве охотничьего жилища⁹. Работая в этом направлении, Сирелиус обратил внимание на такую удмуртскую постройку, как “бекет”, вообще, надо сказать, довольно редко встречающуюся уже в начале XX в.

Рассматривая конструктивные особенности бекета, этимологизируя название постройки и приводя этнографические параллели, Сирелиус приходит к заключению, что бекет является заимствованной и единично встречающейся у удмуртов формой постройки, происхождение которой следует искать среди юртообразных жилищ тюркских и монгольских народов. Определенное типологическое сходство финский ученый видит между удмуртским бекетом и соответствующими постройками, встречающимися у башкир, но, судя по дневниковым записям, бекет был зафиксирован У. Т. Сирелиусом близ с. Нылга-Жикья Сарапульского уезда, что, кстати говоря, довольно далеко отстоит от ближайших башкирских поселений¹⁰. В связи с этим появление постройки данного типа у нылгинских удмуртов, очевидно, требует еще специального исследования.

Большое внимание оба финских этнографа уделяли изучению истории углубленного в землю жилища финно-угорских народов. Еще во время своих сибирских экспедиций У. Т. Сирелиус отмечал широкое распространение землянок и полуземлянок среди обских угров, а позднее писал, что и у пермских народов существует давняя традиция сооружения подземных жилищ¹¹. Один из его помощников-информантов, известный в будущем коми этнограф, стипендиат Финно-угорского общества В. П. Налимов писал Сирелиусу зимой 1907 г.: “Я имею случайные сведения о землянках. До сих пор в некоторых селениях по р. Сыsole по месяцам живут в землянках. Следы от старых землянок можно найти по берегам маленьких рек”¹².

Следующим закономерным вопросом, возникающим перед исследователем традиций народного зодчества, является дилемма, каким

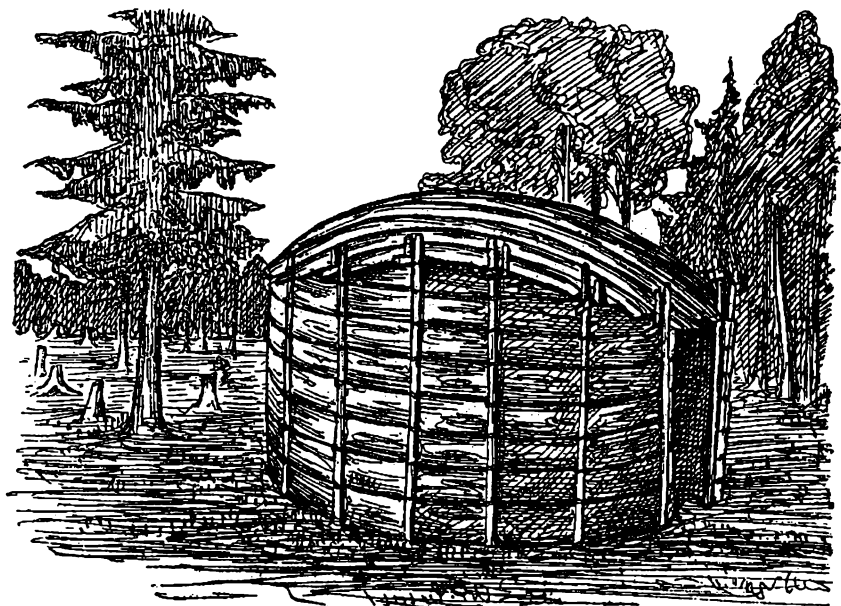


Шалаш. Сарапульский уезд Вятской губернии (MV:KA, SUK-39, 21)

путем протекала эволюция жилых построек, имеющих углубленное в землю основание. По мнению А. О. Хейкеля и русского этнографа Н. Н. Харузина, жилище финноязычных народов Волго-Камья имело, вероятно, общую тенденцию к постепенному выходу на поверхность¹³. Сирелиус предполагал, что в некоторых случаях можно наблюдать и обратный процесс¹⁴. В наши дни, по археологическим данным, можно с уверенностью сказать, что в VIII–VII вв. до н. э. в раннеананьинских поселениях был сделан переход от землянок к наземным жилищам¹⁵. По мнению Е. М. Черных, основания раннеананьинских жилищ, нередко впущенные в котлованы полуземлянок предшествующего времени, а также преемственность памятников материальной культуры, выраженная в стремлении вывести стены построек на поверхность, позволяют видеть реальное проявление тенденции к “вырастанию” дома из земли¹⁶.

Немало интересных сведений представляют работы финских этнографов по истории развития наземного срубного жилища удмуртов. Одной из древнейших форм построек этого типа У. Т. Сирелиус считал шалаш, конструктивно состоящий из двух вилообразных столбов-опор (юбо), протянутой между ними балки (сюры) и двускатной крыши, образованной наискось сложенными ветвями (пуч), зафиксированный им в Нылги-Жикьинской волости Сарапульского уезда¹⁷. Кроме того,

встречался У. Т. Сирелиусу в тех же местах шалаш с открытым фасадом, когда к задней стене присоединяются боковые бревенчатые стены высотой около 1 м, закрепленные с открытой стороны столбами. Аналогичные постройки встречались финскому ученому у коми на р. Вычегде, снабженные плоской крышей и выдвинутым к входу очагом¹⁸. Более продвинутым типом шалаша-куалы финский ученый считал четырехстенную срубную постройку с двускатной крышей, покрытой липовой корой. Сирелиус отмечал, что такие постройки часто можно увидеть в удмуртских крестьянских усадьбах, где они выполняют функции семейного святилища и летней кухни. Вместе с тем он приводит подробное описание внутреннего устройства и конструктивных особен-



Бекет. Сарапульский уезд Вятской губернии (FUF, 1907)

ностей удмуртской родовой куалы в д. Курчум того же Сарапульского уезда, использовавшейся исключительно в культовых целях¹⁹.

Четырьмя годами позже У. Т. Сирелиуса приезжавший к удмуртам финский этнограф У. (Хольмберг-)Харва также составил обстоятельное описание куалы с соответствующими фотографиями, но уже в Мамадышском уезде Казанской губернии. Его в первую очередь интересовала проблема сакрализации внутреннего пространства удмуртских

ритуальных построек²⁰. Говоря о куале, А. О. Хейкель отмечал ее типологическое сходство с марийской постройкой кудо, но внутреннее устройство изученной им куалы в д. Большой Качак Бирского уезда Уфимской губернии имело, по его мнению, отпечаток тюркской культурной традиции, что, впрочем, не удивительно, учитывая факт переселения удмуртов за р. Каму, на башкирские земли, уже в XVI в.²¹

Немало трудностей для финских исследователей вызывала проблема выявления первичной формы зимнего наземного жилища удмуртов, снабженного печью. Переходной формой от постройки типа куалы к жилищу типа избы У. Т. Сирелиус был склонен считать срубную по-



Куала. Сарапульский уезд Вятской губернии (MV:KA, SUK-39, 24)

стройку, ставившуюся прямо на грунт и покрывавшуюся крышей из небольших бревен, присыпанных слоем земли для сохранения тепла, исходящего от открытого очага²². В Сарапульском уезде, где он работал, курные избы стали в начале XX в. уже редкостью, и все же У. Т. Сирелиус смог довольно подробно описать этот тип жилища удмуртов в с. Буранове. Изба была построена без фундамента, хотя имела подполье глубиной около 1 м. Печь находилась в углу, у двери, устьем к задней стене. Впрочем, место расположения печи в жилище значительно варьировалось. Расположение печи в углу дома, у двери, устьем к ней же А. О. Хейкель считал чертой, заимствованной финно-угорскими народами у славян²⁴. По мнению финского этнографа Н. Ва-

лонена, с древнейших времен в зоне распространения финского жилища типа “pirtti” или “perti” печь находилась в углу дома, у двери, устьем к противоположной ей стене²⁵. Вне всякого сомнения, важная роль отводилась очагу как символу духовного единства членов рода и семьи, именно с ним были связаны обряды, сопряженные с основанием новых хозяйств. Подробным образом рассмотрел мифологические представления и обряды финноязычных народов Среднего Поволжья, связанные с культом огня, финский этнограф А. Хямяляйнен, отмечавший, что огонь, зола и надочажная цепь символизируют у удмуртов одомашненное пространство и являются “хранителями” семейного счастья²⁶. Однако было бы не совсем верно напрямую связывать открытый очаг и глухую глинобитную печь, которые могли существовать и использоваться параллельно. Как предполагает Г. К. Шкляев, печь несла больше функциональную нагрузку, а высокий сакральный статус еще долгое время сохранял за собой открытый огонь очага в куале²⁷. В связи с этим придавать определяющее значение месторасположению печи в доме следует с большой осторожностью.

Еще одним важным вопросом, который затрагивали в своих исследованиях финские ученые, занимавшиеся изучением удмуртского народного зодчества, является планировка поселений и взаимосвязь построек крестьянского двора. Надо сказать, что удмуртские населенные пункты не отличались разнообразием планировочных форм, их беспорядочную или кучевую планировку отмечали многие ученые и путешественники XVIII–XIX вв., но так как подобная форма селений Поволжско-Приуральского региона сохранилась во второй половине XIX в. преимущественно у удмуртов, она часто воспринималась как этнодифференцирующий признак²⁸.

В указанный период государственно-административные структуры, обычно на уровне губерний, предпринимали попытки внедрить правильную уличную планировку. В 1884 г. А. О. Хейкель, побывавший в удмуртском с. Цыпья Малмыжского уезда Вятской губернии, писал, что ворота и заборы в усадьбах отсутствуют, а дома и хозяйственные постройки стоят совершенно открыто на улице, имеющей протяженность около версты. Таким же образом расположены и другие усадьбы, образуя собой нечто среднее между народной беспорядочностью и требованиями современности²⁹. Но уже через семь лет, в 1891 г. финский лингвист Ю. Вихманн, работавший неподалеку от с. Цыпья в д. Большой Карлыган Уржумского уезда Вятской губернии, писал на родину, что удмурты живут в плотно застроенных деревнях, подобно русским, стро-

ения расположены по обеим сторонам улицы³⁰.

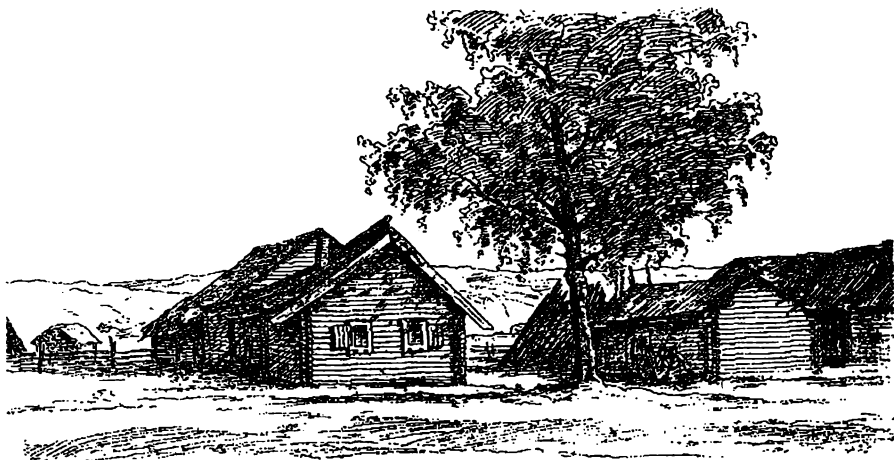
Постройки на удмуртском крестьянском подворье образовывали различные конфигурации. А. О. Хейкель отмечал, что, как правило, справа от избы находилась куала, слева располагался ряд хозяйственных построек, на заднем плане двора была клеть³¹. Ю. Вихманн писал в своих заметках, что удмуртские усадьбы обычно состоят из жилого дома, хлева, клетки и куалы, домашнего святилища удмуртов, где совершаются жертвоприношения семейному и родовому божеству³². К началу XX в. доминирующей формой в регионе стал так называемый “вятский подтип” среднерусской планировки усадьбы, когда хозяйственные постройки об-



Курная изба. Сарапульский уезд Вятской губернии
(MV:KA, SUK-39, 25)

разуют покоеобразную связь с избой, стоящей перпендикулярно улице. Впрочем, формирование усадебных комплексов у пермских народов не было подчинено единой жесткой схеме, что, вероятно, вызвано особенностями климата и географической среды. Как верно заметил эстонский этнограф А. Петерсон, “...чем дальше к северу, тем ближе постройки для скота к жилью человека”³³. Сирелиус писал по этому поводу: “У зырян и пермяков под одной крышей с жилищем находились стойла для оленей с сеновалом, конюшня, хлев для свиней; в то время как у вотяков постройки для домашнего скота отделены от человеческого жилья”³⁴. Согласно взглядам современных этнографов, при образовании жилищно-хозяйственного комплекса типа “кошель” композици-

онная роль жилища постепенно изменялась от господствующего до равноправного с хозяйственными постройками, что присуще северным коми-пермякам и коми-зырянам³⁵. Удмуртское жилище примерно с XV в. приобретает вид избы, клети, куалы и с включением в культуру удмуртов построек с печью оформляется традиционный набор построек в крестьянской усадьбе, характерный для XIX в., – дом, клеть, куала и хозяйственные постройки³⁶.



Удмуртская крестьянская усадьба. Малмыжский уезд Вятской губернии (по А. Рейнгольму)

В заключение нашего краткого обзора можно сказать, что финским ученым, работавшим среди удмуртов в конце XIX – начале XX в., удалось наметить основные направления исследования проблем удмуртского народного зодчества, актуальность которых во многом не утрачена до сих пор. Несмотря на уже отмеченное стремление финских авторов порой напрямую связывать отдельные типы или элементы современных им построек с жилищами более раннего времени, они смогли собрать ценный полевой этнографический материал и представить оригинальные концепции развития строительных традиций удмуртов, в контексте развития народного зодчества финно-угров Северо-Восточной Евразии.

НАРОДНАЯ ОДЕЖДА

Одежда, наряду с ее утилитарной функцией, то есть функцией защиты человека от нежелательного воздействия природной среды, выполняет еще одну серьезную и ответственную функцию, которую условно можно назвать дифференцирующей³⁷. Она несет (иногда довольно сложную) знаковую систему, позволяющую различать людей по полу и возрасту, по территориальной и этнической, а также социальной принадлежности³⁸. Причем, этнографические данные представляют собой весьма важный источник истории народного костюма, путей его возможной эволюции.

Ценность фактора народной одежды для реконструкции основных этапов этнической истории народа обусловила интерес финских ученых к национальному костюму уже в 60-е гг. XIX в., который перерос двумя десятилетиями позже в этнографическое исследование традиционной одежды родственных народов. Исследовательский процесс шел параллельно и даже стимулировался необходимостью комплектования музейных коллекций, представляющих культуру финно-угорских народов России в Финляндии. Лидирующее положение в этой области занимали этнографы А. О. Хейкель и У. Т. Сирелиус, собравшие первые для финляндских музеев коллекции удмуртской народной одежды, работая по заранее подготовленной методике. Хотя здесь следует упомянуть еще одну коллекцию бытовых предметов удмуртов, собранную в начале 1880-х гг. этнографом-любителем М. Бухом, работавшим врачом на Ижевском заводе³⁹. Эта коллекция, содержащая некоторые образцы удмуртского костюма, была передана Бухом во время его последующей службы в Финляндии в местный Государственный исторический музей. Некоторые образцы удмуртской одежды приобрели для музея финский лингвист Ю. Вихманн и исследователь традиционных религиозных верований финно-угорских народов У. (Хольмберг-)Харва⁴⁰.

В области народной одежды удмуртов, повсеместно бытовавшей в XIX—начале XX в., современными исследователями принято выделять три основных костюмных комплекса — северный, южный и бесермянский⁴¹. Исследовательская деятельность А. О. Хейкеля и У. Т. Сирелиуса среди удмуртов протекала на территории распространения южноудмуртского костюмного комплекса. Одежду северных удмуртов и бесермян могли наблюдать А. И. Шёгрэн и Ю. Вихманн, но их взгляд на костюм местных жителей был взглядом заинтересованного любителя, поэтому в своем анализе мы опираемся на материалы двух первых исследователей.

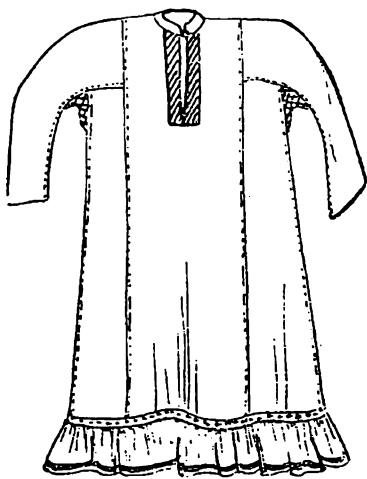
Южно-удмуртский костюмный комплекс сформировался среди населения, жившего на стыке лесной и степной зон, где значительно сильнее ощущалось влияние степных скотоводческих культур. В этом комплексе сохранились древние культурные элементы, берущие начало с ананьинской эпохи VIII—III вв. до н. э., позднее южно-удмуртский костюм складывался под влиянием тюркских народов, вначале — болгар, а затем — татар и башкир⁴². В южно-удмуртском костюмном комплексе принято выделять пять локальных вариантов: собственно южно-удмуртский, калмезский, завятский, или арский, закамский и бавлинский, — территориально распространенных в бассейнах рр. Кильмези, Валы, среднего и нижнего течения рр. Камы, Вятки и Белой⁴³.

Коллекция удмуртской народной одежды была собрана Хейкелем во время его второй экспедиции в Волго-Вятский регион в 1884 г., когда он, интересуясь сохранением архаичных форм одежды и вышивки, побывал в удмуртском с. Цыпье Малмыжского уезда Вятской губернии, где было приобретено большинство удмуртских вещей, в том числе и образцов национальной одежды. Большую часть собрания А. О. Хейкеля составляют мужские рубахи (дэрем), сшитые из белого домотканого холста с вышивкой на груди, вдоль шейного выреза. Часть рубах имеет празднично-ритуальное назначение, как правило, они использовались во время свадебного обряда⁴⁴. Орнаментика некоторых образцов, в которых преобладает синий и красный цвет, может, на наш взгляд, указывать на определенное влияние соседнего марийского населения. Женские головные уборы в коллекции Хейкеля представлены удмуртским айшоном⁴⁵. Берестяная основа айшона (его высота могла колебаться от 7 до 35 см) обшивалась холстом или кумачом и в лобной части украшалась монетами, бусами и бисером. “Цыпьянская коллекция” одежды небольшая (всего семь

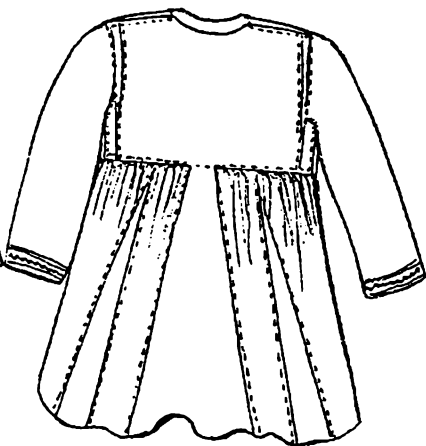
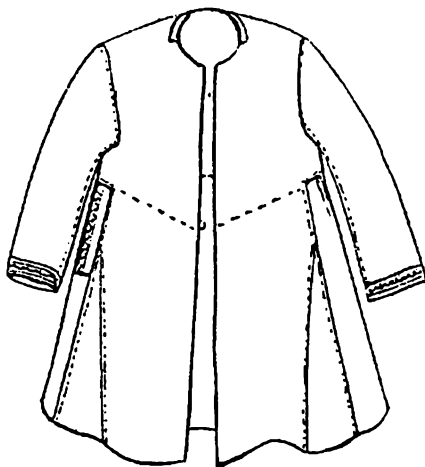
единиц хранения), тем не менее она представляет большую ценность, ибо состоит из образцов завятского, или арского, варианта удмуртского народного костюма второй половины XIX в. Следует отметить, что традиционная одежда завятских удмуртов, ныне проживающих в Мари-Турекском районе Республики Марий Эл, Балтасинском, Кукморском и Мамадышском районах Республики Татарстан и частично в Малмыжском районе Кировской области, сохранялась вплоть до 1930-х гг. почти без изменений, что позволило экспедиции Музея народоведения в 1925 г. зафиксировать ее в полном объеме, а дополнительные сведения по эволюции костюма и его современному бытованию были получены экспедициями Удмуртского краеведческого (ныне Национального) музея к завятским удмуртам⁴⁶. Но первые шаги в системном собирании и изучении одежды этой локальной группы удмуртского этноса были сделаны А. О. Хейкелем.

Дополнительные сведения об одежде завятских удмуртов А. О. Хейкель собрал еще в 1883 г., изучая коллекции материальной культуры поволжских народов в Казанском университете, а сопровождавший его русский художник Екимов сделал для финского этнографа серию акварельных рисунков удмуртской одежды, распространенной, главным образом, среди удмуртов Мамадышского уезда Казанской губернии (дэрем, шорт-дэрем, зыбын, чалма, сюлык)⁴⁷. Изображения одежды цыпьянских удмуртов для А. О. Хейкеля сделал финский художник Рейнгольм⁴⁸. Ценность изобразительных источников в данном случае выражается в том, что показан способ ношения отдельных элементов костюма в разных половозрастных группах и конкретных жизненных ситуациях.

Об одежде закамских удмуртов, которых А. О. Хейкель посетил в ходе экспедиции 1884 г. в д. Большой Качак Бирского уезда Уфимской губернии, можно судить, опираясь на акварели А. Рейнгольма⁴⁹. В одежде местных удмуртов, в отличие от костюмов других южных удмуртов, ощущается сильное влияние тюркских культурных традиций, что, впрочем, не удивительно, поскольку закамские удмурты, начавшие переселяться в бассейн рр. Буй и Быстрый Танып в середине XVI в. с территорий Елабужского и Сарапульского уездов, жили в тесном соседстве с башкирским народом и практически не поддерживали контактов с удмуртами, оставшимися на прежних местах обитания⁵⁰. Тем не менее в одежде и закамских удмуртов существует немало черт, указывающих на генетическое родство с костюмными комплексами южных удмуртов.



Дэрем



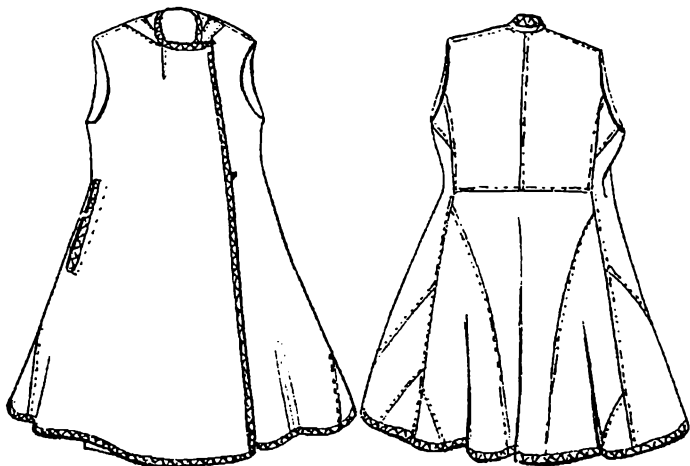
Зыбын

**Образцы удмуртской одежды из собрания У. Т. Сирелиуса
(MV:KTKKA)**

Интерес к народной одежде как к предмету исследования проявился у У. Т. Сирелиуса под влиянием работ европейских этнологов. Определенный отпечаток на его отношении к народному костюму, наверняка, оставили детские впечатления, полученные на родине в карельской глубинке, где местные жители еще сохраняли свою традиционную одежду. Во время своей экспедиции летом 1907 г. Сирелиус собирал коллекцию, отражающую материальную культуру пермских народов, и пристальное внимание уделял подбору образцов народной одежды удмуртов, ныне хранящуюся, как и другие коллекции, собранные финскими учеными среди родственных народов, в фондах Национального музея Финляндии. Приобретенные У. Т. Сирелиусом вещи, в данном случае одежда, представляют собой собственно южно-удмуртские варианты народного костюма, собранные, главным образом, в трех населенных пунктах Сарапульского уезда Вятской губернии — с. Буранове, д. Курчум и д. Ёумье.

Основу мужского и женского костюма сарапульских удмуртов составляла рубаха (дэрэм), в собрании У. Т. Сирелиуса представлены три образца женских рубах, в том числе один из вариантов празднично-ритуальной рубахи (тõды дэрэм)⁵¹. Рубахи имеют туникообразный покрой и орнаментацию в виде вышивки, главным образом, по подолу и треугольному шейному вырезу. Мужские рубахи, два экземпляра, также имеют туникообразный покрой, но не прямой, а правосторонний разрез на груди. Одна из рубах празднично-ритуального назначения (тõды дэрэм)⁵². И женские, и мужские рубахи изготовлены из белого домотканого полотна, являвшегося одним из древнейших материалов, использовавшихся пермскими народами для шитья одежды, что роднит их с североудмуртскими вариантами. Рубаху обычно носили в сочетании с распашной одеждой, типа кафтана (шортдэрэм). Женские кафтаны представлены в коллекции финского этнографа в нескольких вариантах — шортдэрэм, зыбын, дукес и т. д.⁵³ Мужских кафтанов два: шортдэрэм и дукес⁵⁴.

Следующую группу предметов составляют мужские и женские штаны (штань), изготовлявшиеся из двух загнутых по продольной нитке полотен, со вставленными между ними клиньями⁵⁵. Обувь представлена сплетенными из лыка лаптями (кут)⁵⁶ и онучами (бинялтон)⁵⁷. Отдельную группу формируют женские передники как хозяйственного, так и ритуального назначения — азьдэрэм, азькышет, тõдыазькышет⁵⁸. Большим разнообразием отличались женские головные уборы удмурток — повязки, покрывала, платки, полотенца, шапочки. У. Т. Си-



Дукес

Образцы удмуртской одежды из собрания У. Т. Сирелиуса
(MV:KTKKA)

релиусу удалось приобрести весьма разнообразные головные уборы: айшон, пелькышет, сюлык, чалму, айшонсюлык и т. д.⁵⁹ Мужские головные уборы представлены зимней шапкой (избы) и шляпой с полями конусовидной формы (шляпа)⁶⁰. Широко представлены в коллекции Сирелиуса удмуртские пояса разных видов и назначений, в том числе узорчатые, плетеные (кускерттон) и кожаные (е)⁶¹.

В собрании образцов народной одежды удмуртов, приобретенных летом 1907 г., можно выделить семь основных предметных категорий или групп, каждая из которых в отдельности и все они вместе характеризуют одежду удмуртского сельского населения Сарапульского уезда Вятской губернии конца XIX – начала XX в. Рассмотренная нами коллекция вызывает интерес еще и в плане изучения проблемы сохранения традиций и внедрения инноваций в комплекс удмуртской народной одежды, так как в рассматриваемый период в удмуртскую деревню начинают поступать анилиновые красители, фабричные ткани и хлопчатобумажные нити, что тем более было присуще такому динамично развивавшемуся региону, как Сарапульский уезд с его крупным промышленным центром Ижевским заводом и важным перевалочным и торговым пунктом Волго-Камского речного

пути г. Сарапулом. Не случайно Г. Е. Верещагин уже в 80-е гг. XIX в. писал об одежде удмуртов Сосновского края Сарапульского уезда следующее: “В праздничные дни молодые люди, особенно грамотные, носят белые сукманные пиджаки и чапаны с борами, обшитые черной тесьмой, с бархатным или плисовым воротником; рубашка чуть не у каждого бывает ситцевая, красная; на голове непременно суконный картуз”⁶².

Охота, рыболовство и пчеловодство

Северо-восточная часть Евразии даже в наши дни отличается наличием обширных пространств, занятых лесами и водоемами, что способствует длительному сохранению среди финно-угорских народов, с древнейших времен населяющих эти территории, производственных навыков и традиций, связанных с такими хозяйственными занятиями, как охота, рыболовство и пчеловодство.

Изобиловавшие дичью леса уже в далеком прошлом сделали охоту важной отраслью хозяйства удмуртов. Есть сведения, что один из главных продуктов охоты — пушнина — уже в ананьинскую эпоху служила объектом обмена с соседними племенами и торговым эквивалентом⁶⁴. Удмурты охотились на зайцев, волков, лосей, росомых, оленей, реже на медведей. Из птиц предпочитали глухарей, тетеревов, рябчиков, куропаток, уток и гусей. На куниц, бобров, лисиц, выдру, норок и белок велась промысловая охота. Не случайно путешественники и исследователи народного быта XVIII—XIX вв. и начала XX в. отмечали высокое мастерство удмуртских охотников⁶⁵. “Вотyak... настойчив, терпелив и ловок в охоте. В простой походке его уже много хитрости и лукавства; он ходит как-то крадучись, избоченясь и едва поднимая от земли ноги; носки его лаптей прежде устраняют встретившуюся на пути преграду, а потом следует опускание ступни. На охоте эти качества усиливаются: вотyak идет с вами рядом, и вы не слышите его шагов; он идет в камышах — вровень с камышом, в траве — с травой”⁶⁶. Или другое свидетельство: “Вотyak чувствует себя в лесу, как дома, и никогда не заблудится. Он превосходно ориентируется в лесной обстановке. Знает, где его дом, куда ему нужно держать направление”⁶⁷. Между тем на рубеже XIX—XX вв., в силу разного рода причин, как-то: сокращение площади лесных угодий, увеличение затрат времени на занятия земледелием и животноводством — приводит к тому, что охота у удмуртов становится делом временным, сезонным.

Охотились, главным образом, старики и молодые люди допризывного возраста, освобожденные от ряда хозяйственных работ. Не случайно Г. Е. Верещагин в 80-е гг. XIX в. писал, что охота служит жителям вместо развлечения, занимаются ею немногие, и то в свободное время, именно: осенью после уборки хлебов, зимой и в воскресные дни⁶⁸. А для тех немногих, для которых охота стала промыслом постоянным, полученная продукция была уже товаром, зависящим от рыночного спроса.

Традиционные занятия финно-угорских народов, относящиеся к присваивающему типу хозяйства, в том числе и охота, привлекали внимание финских этнографов. Специально занимался изучением охотничьих приемов удмуртов У. Т. Сирелиус в ходе своей экспедиции летом 1907 г. “Охотничья” проблематика привлекла внимание Сирелиуса еще в годы его поездок к обско-угорским народам в 1898–1900 гг., тогда же началось его знакомство с теоретической и практической литературой по охоте и рыболовству⁶⁹. Методологически Сирелиус предпочитал рассматривать занятия охотой, разделяя ее на две формы: “активная охота”, с присущей ей приемами и оружием, и “пассивная охота”, при которой роль человека-охотника выражается не столько в работе ног, а сколько в работе интеллекта, в виде придуманных им и грамотно расставленных ловушек, капканов, западней.

Между тем Сарапульский уезд Вятской губернии, где работал У. Т. Сирелиус, на наш взгляд, был не самым лучшим местом для изучения традиций удмуртского звероловства. Во-первых, Бурановская и Малопургинская волости, в которых он начинал свои исследования среди удмуртов, располагались всего в тридцати, сорока верстах от Ижевского завода, где уже в 1885 г. был освоен выпуск охотничьего оружия, в начале XX в. функционировали крупные частные фабрики, специализировавшиеся на производстве охотничьих ружей, получивших большое распространение среди удмуртских крестьян, связанных с Ижевским и Сарапульским рынками. Во-вторых, лесные угодья в этой части Сарапульского уезда были не столь обширны, как в более северных уездах губернии. По данным Вятского губернского земства, в 1890–1891 гг. охотничьим промыслом в Глазовском уезде занимались 419 удмуртов, а в Сарапульском только 107⁷⁰. Судя по записям, сделанным Сирелиусом в полевом дневнике, наиболее качественные сведения об удмуртских охотничьих приемах он получил во время пребывания в Нылги-Жикьянской волости граничащей с Малмыжским уездом, где охота имела еще широкое рас-

пространение⁷¹. Впрочем, необходимую ему информацию об удмуртских приспособлениях для пассивной охоты финский этнограф получил в д. Курчум Малопургинской волости. Свидетельством тому служит сделанная У. Т. Сирелиусом серия фотографий ловушек на зверей и птиц, использовавшихся курчумскими удмуртами⁷². Удаляясь на запад Сарапульского уезда, он наращивал сбор материала об особенностях удмуртской охоты.

Большая часть способов и орудий, используемых удмуртами на охоте, имеет общие черты или прямые аналоги у народов Урало-Поволжского региона, являясь продуктом коллективного разума их предков, населявших лесную зону бассейна рр. Волги и Камы⁷³. Наверное, определенную роль сыграли культурные заимствования. Между тем Сирелиус, как нам кажется, мог заметить одно коренное отличие в охотничьих приемах двух пермских народов—коми и удмуртов. Так, коми-зыряне занимались охотой большей частью коллективно, составляя артели по два-четыре человека, которые отправлялись на промысел в отдаленные леса на 2–3 месяца⁷⁴. Удмурты лишь в редких случаях охотились коллективно, собираясь в группы во время облав и загонив, в остальное время они предпочитали предпринимать индивидуальные поиски в близлежащих лесах. Древнейшим видом оружия, используемым удмуртами в активной охоте, был самодельный лук (пукыч) и стрелы (ньёл) одного происхождения с теми образцами марийского и мансийского луков, что описывал Сирелиус в своей статье, посвященной охоте у финно-угорских народов в сборнике “Финский род”⁷⁵. Кремневые, пистонные ружья (пычал) появились на вооружении удмуртских охотников в XVIII в., но, естественно, сначала лишь у состоятельных домохозяев. Более содержательный материал на предмет изучения традиции может дать исследование способов пассивной охоты. Об этом свидетельствует зафиксированное У. Т. Сирелиусом у удмуртов Сарапульского уезда многообразие ловушек и силков, которые можно разделить на несколько категорий.

1. Ловушки давящего типа. *Кечкор* — первый вариант зафиксирован У. Т. Сирелиусом в д. Курчум Малопургинской волости. Данная ловушка применялась для охоты на зайцев, реже на куниц. Принцип действия “кечкора” основан на освобождении энергии верхнего бревна, давящего попавшего в ловушку зверя. *Кечкор* — второй вариант ловушки также зафиксирован в д. Курчум, причем он более распространен среди южных удмуртов. Его отличие состоит в отсутствии нижнего бревна. *Нальык* — зафиксирован в д. Курчум. Использовал

ся для ловли горностаев и других мелких зверьков. Принцип действия аналогичен кечкору, только вместо бревен использовались тяжелые доски-плахи).

2. Ловушки типа *морд*. Для охоты на тетеревов и глухарей удмурты изготовляли ловушки, называемые турморда. Чаще всего конусообразные турморды устанавливали на опушках лесов или на гумнах. Но Сирелиус показывает такую ловушку, установленную непосредственно на дереве, что было довольно редким явлением.

Для птиц небольшого размера изготовляли специальную ловушку *пижны* с петлей пружинного типа, расставляя их вдоль полей, опушек лесов и на гумнах. Принцип действия пижны основан на том, что под тяжестью птицы, севшей на ветку с приманкой, ветка-пружина распрямляется и тянет петлю, затягивающую ножки птицы.

Возвращаясь к вопросу о традиции, следует сказать, что Сирелиусу, опиравшемуся на реальные вещественные материалы, полученные в ходе полевых исследований, удалось в целом ряде работ выявить много общих черт, присущих охотничьим приемам и приспособлениям финно-угорских народов, что может свидетельствовать, если не о генетическом их родстве, то, по крайней мере, о явном типологическом сходстве⁷⁶. Показательной в этом плане является совместная статья У. Т. Сирелиуса и Ю. Вихманна “Две старых ловушки”, в которой оба ученых (один на основании этнографических сведений, другой, работая в области этимологизации), рассматривают вопрос о происхождении двух типов ловушек: 1. – удм. “пижны” – фин. “рунна”; 2. – удм. “налык” – фин. “паккі”⁷⁷.

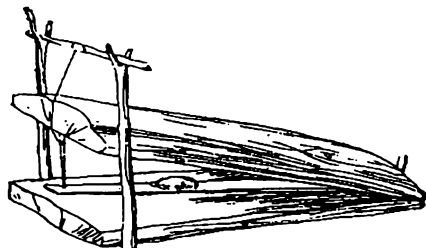
Приведенные авторами материалы указывают на возможное родство данных типов охотничьих приспособлений, очевидно, использовавшихся еще до разделения финно-угорской этнической общности.

Касаясь правовых аспектов, возникающих в процессе развития присваивающих типов хозяйства у финно-угров, Сирелиус писал, что уже в ранний исторический период, в силу естественной конкуренции за право владения лучшими рыбными и охотничьими угодьями между народами, племенами и родами возникают своего рода границы, определяющие ареалы жизнедеятельности отдельных этнических групп⁷⁸. Вместе с тем право собственности на земельные участки и способы раздела охотничьей добычи эволюционировали от первоначальных общинно-родовых отношений до четко определенного права личной собственности. Данные воззрения финского ученого соотносились с общей линией понимания развития обычного права в ис-

следованиях современных ему этнографов, придерживавшихся эволюционистских взглядов.

Обрядовую часть охоты освещал в своих работах У. (Хольмберг-) Харва. По его мнению, верования многих финно-угорских и тюркоязычных народов региона включают в себя компонент представлений о душе животного, которая способна вне зависимости от тела к общению и перевоплощению⁷⁹. Также большое влияние на охотничьи обычаи ряда народов оказали тотемистические представления, связывающие определенный этнос или его составные части с определенным видом зверей или птиц. Особое отношение в этом плане вызывает образ медведя, издавна привлекавший к себе повышенное внимание людей. Известно, что удмурты нередко охотились на медведей, но в то же время отзывались о них с большим почтением, а при случайной встрече с медведем в лесу низко кланялись ему и даже вставали на колени. Интересный обряд описал В. Кошурников: “Относительно домашнего скота вотяки верят в чудодейственную силу медведя. Если последний побывает у них в хлевах, то весь домашний скот их будто бы застрахован от болезней и падежа... если заведен дрессированный медведь в вотскую деревню, то, по желанию обитателей ея, обходит все хлевы, получая за это щедрые угощения водкой, кумышкой и хлебом⁸⁰. Как понимать этот удмуртский обряд? Как переживание древней традиции? Безусловно, культ почитания медведя имеет множество разных вариантов в культурах народов лесной зоны Северной Евразии, но, как нам кажется, истоки его находятся в обрядовом мире древней культуры таежных охотников и рыболовов указанного региона, оказавшей свое влияние и на культуру удмуртов. Здесь хотелось бы отметить еще один принципиальный момент – (Хольмберг-)Харва считает, что в основе “деликатных” отношений между охотником и зверем находится их обоюдный страх⁸¹. Под этим Хольмберг, очевидно, предполагает проявление инстинкта самосохранения у животного, с одной стороны, и подсознательное суеверное чувство страха охотника, опасющегося мести со стороны души убитого животного, с другой стороны, что отчетливо проявляется в ряде обрядов жертвоприношений, связанных с охотой. Кроме того, следует еще учитывать страх охотника перед возможной потерей охотничьей удачи и стремящегося своими жертвоприношениями умиловить духов, от которых зависит успех его промысла.

Одним из компонентов традиционного хозяйства удмуртов было рыболовство. Археологические находки из района р. Чепцы содержат



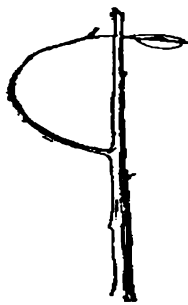
Нальык (Suomen Suku III)

разнообразные железные и бронзовые рыболовные крючки, остроги, грузила для сетей и позвонки рыб, свидетельствующие о занятиях рыбной ловлей местного населения. В конце XIX – начале XX в. удмуртское рыболовство сохраняло свой прежний потребительский характер, число



Турморда (Suomen Suku III)

рыбаков-удмуртов, поставлявших рыбу на рынок или скупщикам, было не велико, а имевшиеся рыбные угоды незначительны и мало доходны⁸². Тем не менее, учитывая почти повсеместное распространение данного вида занятий среди удмуртов и известное сходство рыболовных приемов и снастей у народов Волго-Камья, можно говорить о су-



Пижны
(Virittäjä, 1914)

существовании древней традиции рыболовства у удмуртов, достойного специальных исследований.

Обращение У. Т. Сирелиуса к “рыболовной” тематике произошло уже на самом раннем этапе его научной карьеры и возникло под влиянием работ венгерского этнографа Я. Янко, исследовавшего проблему происхождения венгерского рыболовства⁸³. Большую помощь Сирелиусу оказали также материалы, собранные способом анкетирования в Финляндии этнографом Т. Швиндтом, о способах рыбной

ловли, а также музейные экспонаты, приобретенные студенческими землячествами, краеведческим обществом “Муравьи” и самим ученым во время его полевых экспедиций⁸⁴. В 1906–1908 гг. вышел в свет трехтомный труд У. Т. Сирелиуса, посвященный финскому рыболовству, составной частью которого, в виде отдельного тома, стала публикация его диссертации, о традициях запрудного рыболовства у финно-угорских народов⁸⁵. Несмотря на то, что к началу экспедиции к пермским народам У. Т. Сирелиус уже защитил свою диссертацию, его интерес к этнографическому изучению рыболовных приемов и инвентаря не угас, что проявилось во время работы среди удмуртов.

Как правило, большинство рыболовных снастей удмурты изготавливали самостоятельно, обычный арсенал рыбака составляли крючки (визнан), бредень (калтон), переметы (чилеп), сачки (сак), сети (сеть), использовались морды и верши (мурдо). Ознакомиться с этими снастями Сирелиус смог в с. Буранове и д. Курчум, об этом свидетельствуют материалы его собрания бытовых предметов удмуртов и фотографий⁸⁶. Среди фотографий удмуртского цикла выделяется группа снимков удмуртских рыболовных плотин, зафиксированных финским этнографом близ д. Курчум и с. Нылга-Жикья, установленных, вероятно, на рр. Постолке и Нылге⁸⁷. Кроме того, в с. Нылга-Жикья внимание У. Т. Сирелиуса привлекли лодки-однодревки, так называемые “ботники”⁸⁸. Впоследствии данный тип удмуртской лодки и сходные образцы, встречающиеся у разных народов Северной Евразии, послужили основой для специального исследования У. Т. Сирелиуса, посвященного конструкции древнейших лодок континента⁸⁹. Нос, корма и борта удмуртского “ботника” отделялись таким образом, чтобы при-

дать стволу общий вид, присущий обычным лодкам, с чуть приподнятым заостренным носом, тупой кормой и округленными внешними бортами. Сидение для гребца устраивалось на корме, а в средней части судна устанавливался одинарный шпангоут. Обычно лодки этого типа, наряду с плотами, колодами и плоскодонками, использовались удмуртами для постановки самоловных снастей и лужения рыбы.

Говоря об исследованиях У. Т. Сирелиуса в области традиционного рыболовства финно-угорских народов, нельзя не упомянуть о составленном им еще в 1902 г. вопроснике, озаглавленном “Руководство для составления этнографического отчета о рыбной ловле у финских народов”, опубликованном отдельной брошюрой на русском языке и разосланном его корреспондентам в России. Сирелиус писал: “Исследование, имеющее целью объяснить развитие, т. е. историю рыбной ловли, пользуется между прочими материалами, для собирания которых и предлагается следующая серия вопросов. Каждый составитель отчета приглашается сообщить:

1. Среди какого финского народа и в какой местности получены сведения, приводимые в отчете.
2. Название способа ловли, название рыболовного снаряда и его частей на языке того народа, о котором идет речь.
3. Сведения о переменах, происшедших в области рыбной ловли, т. е. все предания об этом предмете; данные эти очень важны, ибо они прямо указывают на историю рыбной ловли. Очень желательны были бы, сверх того, хотя бы самые простые рисунки всех рыболовных снарядов, так как форма в этнографическом исследовании играет самую важную роль”⁹⁰.

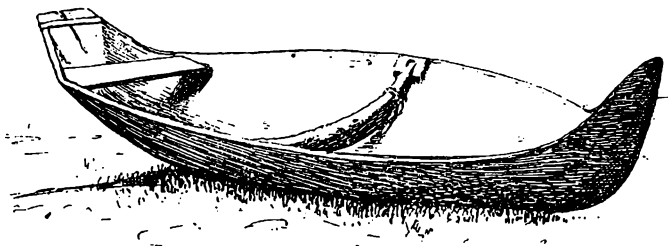
Далее следуют восемь страниц самого подробного опроса, подразделяющегося на понятийные категории.

К сожалению, Сирелиус не получил необходимой информации в письменной форме и решил выяснить состояние рыболовной традиции у финно-угров в полевых условиях, но сам факт появления этого вопросника, как нам кажется, является одной из первых попыток проведения этносоциологического исследования в финно-угроведении.

Пчеловодство было одним из древних и любимых занятий удмуртов, игравших важную роль в их хозяйстве. Оно прошло в своем развитии три основных этапа: дикое(бортевое), колодное и рамочное пчеловодство. Как правило, в сферу внимания этнографов и других исследователей народного быта попадала старейшая форма пчеловодства – бортничество, получившая широкое распространение среди народов

лесной зоны Восточной Европы. Специальные исследования в этой области предпринимал финский этнограф А. Хямляйнен, изучавший традиционное пчеловодство финноязычных народов Волго-Камья⁹¹.

Лингвистические данные указывают на то, что лексика, связанная с занятиями пчеловодством в финно-угорских языках имеет много общего с аналогичными словами в языках индоевропейского происхождения, что вызвало в свое время немало вопросов у языковедов⁹². Археологические материалы, которые могли бы свидетельствовать о занятиях прикамского населения пчеловодством, пока еще немногочисленны, но косвенным доказательством его существования в регионе может считаться то обстоятельство, что на Гляденовском жертвенном кострище (III в. до н. э. — II в. н. э.) на верхней Каме, среди других находок было обнаружено немало фигурок пчел, которые, ве-



Удмуртская лодка-однодревка (FUF, 1912)

роятно, приносились в жертву в целях процветания бортничества⁹³. Письменные источники как отечественные так и иностранные неоднократно отмечают роль бортничества в местах расселения восточных финнов, активно участвовавших в общероссийской “медово-восковой” торговле. Среди опубликованных источников хотелось бы особо отметить еще мало у нас известный труд шведского офицера И. А. Гриппенхейма, попавшего во время Северной войны 1700–1721 гг. в русский плен, посвященный развитию пчеловодства в Казанской губернии⁹⁴. Написанный Гриппенхеймом уже в послевоенные годы трактат весьма подробно освещает методы традиционного пчеловодства, бытовавшего у поволжских народов в начале XVIII в., что делает его ценным источником для разработки данной проблематики.

Однако вернемся к исследованиям А. Хямляйнена, чьи работы, кстати, отличаются тщательной проработкой источниковой базы

и добротной теоретической основой. Финский этнограф, опираясь на сведения об удмуртском пчеловодстве, содержащиеся в работах С. Максимова, В. Кошурникова и Г. Верещагина, последовательно описал методику бортничества. Он указывал на высокое мастерство пчеловодов и способ маркировки бортовых деревьев особой меткой-тамгой (подэм-пус), кроме того, исследователь отмечал высокое товарное качество сарапульского сорта бортового меда и воска, дававших немалый доход крестьянскому хозяйству. Особое внимание автор уделил описанию практикуемых удмуртами способов защиты бортовых угодий от посягательств медведей—устройств типа “чурки” и “люльки”, получивших широкое распространение у финно- и тюркоязычных народов Волго-Камья⁹⁵.

Охватывая своим исследованием обширный регион Восточной Европы, от Балтики до Урала, А. Хямяляйнен пришел к ряду интересных и оригинальных выводов. Опираясь на лингвистические данные, он указывает на существование древних связей между финно-угорскими и индоевропейскими народами, в том числе и в области пчеловодства. Далее, придерживаясь терминологии, присущей немецкой культурно-исторической школе в этнологии, многие идеи которой разделял финский этнограф (например, этнографическое картографирование и изучение культурных ареалов), Хямяляйнен выделяет в лесной зоне Восточной Европы два центра, где бортничество уже в древности достигло своего расцвета. Один из них охватил Южную Эстонию, Латвию и Литву, второй располагался в районе Средней Волги и нижнего течения р. Камы. И, наконец, А. Хямяляйнен предполагает, что находившаяся в Волго-Камье зона интенсивного бортничества совпадает с местами традиционного расселения волжских и пермских финнов, а также, частично, с границами предполагаемой территории древней прародины финно-угров, то есть совпадением данных географических и этнических факторов можно объяснить наличие множества общих черт как в лексике, так и в методике традиционного пчеловодства финноязычных народов. Умело оперируя имеющимися у него материалами, А. Хямяляйнен смог увидеть и найти рациональные доказательства общим и сходным явлениям, присущим культуре финноязычных народов Волго-Камья, в данном случае на примере традиционного пчеловодства. Многие аспекты, которые были затронуты Хямяляйненом, нашли свое развитие в работах современных этнографов и археологов, в частности, в вопросе о сходстве традиций бортового пчеловодства у мордвы, марийцев и удмуртов⁹⁶.

Религиозно-мифологические представления

Религиозно-мифологические представления удмуртов как одна из наиболее ярких и в то же время консервативных частей комплекса духовной культуры народа попали в сферу внимания финских исследователей еще в первой половине XIX в. — в годы научной деятельности ученых-романтиков А. И. Шёгрена и М. А. Кастрена. Однако особенно глубокую разработку вопросы удмуртской мифологии и религиозной практики получили в трудах финских этнографов У. (Хольмберга-)Харва и А. Хямяляйна, сумевших совместить в своих исследованиях материалы личных полевых наблюдений, сделанных во время пребывания среди удмуртов в первые годы XX в., и данные из разного рода печатных изданий, как то: научная и справочная литература, местная и центральная российская периодика и т. д.⁹⁷ Кроме того, им удалось выработать свой взгляд на проблему происхождения и развития удмуртской народной религии, именно поэтому в данном обзоре мы в большей степени будем опираться на теоретико-методологические разработки профессоров Хольмберга и Хямяляйна с привлечением необходимых сведений, гипотез и выводов, принадлежащих как отечественным, так и зарубежным ученым.

Важной составляющей любой религиозной системы является ее пантеон, что в полной мере относится к многочисленному сонму удмуртских языческих богов, божеств и духов, образы которых вызывают неослабевающий интерес исследователей. На вершине удмуртского олимпа возвышается могущественный бог Инмар, очевидно, восходящий к прафинно-угорскому божеству неба⁹⁸. По мнению У. Хольмберга, образ верховного бога Инмара первоначально воспринимался удмуртами лишь как олицетворенное небо, о чем свидетельствует корневая часть слова — *ин* — удм. *небо*⁹⁹. Происхождением слова Инмар интересовался в свое время А. И. Шёгрэн, предполагавший, что в более ранние времена имя бога звучало как Илмар, соотносясь с финским

словом *ilma* (воздух)¹⁰⁰. Это предположение в некоторой степени перекликается со следующей записью русского ученого-путешественника Н. П. Рычкова, отмечавшего в 60-х гг. XVIII в., что: "... вотский бог, есть так называемый Илмер, коего жилище кладут на небесах"¹⁰¹. Не противоречит гипотеза Шёгрена и лингвистическим законам, согласно которым переход "нм" в "лм" не вызывает возражений.

У. Хольмберг предполагал, что временем зарождения культа небесного бога можно считать период существования еще не разделившейся финно-пермской общности, отсюда и наличие множества сходных черт в образах удмуртского Инмара и финского Ильмаринена¹⁰². Так, анализируя текст карело-финского эпоса "Калевала", М. А. Кастрен отмечал, что, наряду с помощью и лечением людей, Ильмаринен был владыкой ветров и покровителем путешественников. Близкими функциями, по мнению финского ученого, был наделен и удмуртский бог неба Инмар¹⁰³. Еще более конкретно по поводу происхождения образа Инмара высказывался Шёгрэн, писавший, что слово Инмар может означать нечто высокое, возвышенное или даже нечто избранное в воздушном пространстве, как, например, финский Ильмаринен из *ilma* – воздуха¹⁰⁴. Во второй половине XIX в. на связь мифологических фигур Инмара и Ильмаринена указывали ученые-лингвисты Э. Н. Сетьяля и Ю. Вихманн¹⁰⁵.

Вместе с тем народные представления о боге Инмаре как о повелителе небесной сферы не стояли на месте, приобретая с течением времени все новые черты. Хольмберг писал, что новая эра для культа Инмара наступает с момента перехода пермских народов к земледелию, и тогда одной из важнейших "обязанностей" Инмара становится покровительство урожаю и сельскохозяйственному производству в целом. Он считал, что в летнее время Инмара почитали и приносили ему жертвы, порой смешивая его с образом матери-земли, антропоморфного существа, поддерживающего плодородные свойства полей¹⁰⁶. С этим предположением финского ученого можно поспорить, но из фольклорных источников нам известно, что во время аграрных праздников в молитвах божество плодородия Кылдысин, речь о котором пойдет далее, сливается с образом небесного бога Инмара, становящегося главным объектом поклонения¹⁰⁷. Впрочем, возвышение Инмара над другими божествами – явление более позднее, возникшее не без влияния развитых религиозных систем – ислама и христианства. Как отмечал Хольмберг, современный (ему) Инмар, превратившийся в монотеис-

тического бога-вседержителя, напоминает, с одной стороны, мусульманского Аллаха, а с другой стороны – христианского Бога. Его ближайшими помощниками являются Аляк-Инмар, который доносит верховному богу о людских грехах и Каба-Инмар – божество человеческой судьбы¹⁰⁸. Определенное тюркское влияние видится в употреблении в качестве жертвы Инмару лошади, тем не менее глубокая древность культа небесного бога не вызывает никакого сомнения.

Таким образом, финским этнографам и лингвистам удалось выдвинуть достаточно убедительные гипотезы происхождения, выявить параллели и показать основные пути эволюции удмуртского культа небесного бога.

Не меньший интерес исследователей, чем образ небесного бога, вызывал Кылдысин, традиционно считающийся божеством плодородия, покровителем земледелия и одновременно ведающим подземным миром. Хольмберг, посвятивший рассмотрению образа Кылдысина в удмуртской мифологии специальную работу, был склонен относить его к группе антропоморфных божеств, но вместе с тем указывал на значительные отличия и особенности, присущие Кылдысину, по сравнению с другими антропоморфными духами¹⁰⁹. В чем же заключались эти особенности?

Большинство исследователей, приступая к выяснению возможного происхождения культа удмуртского бога плодородия, обычно начинали с этимологизации его имени. Так, в толковании Хольмберга слово Кылдысин имело изначальное значение – рождающее небо, возникшее в результате сочетания удмуртского глагола кылдыны – творить, беременеть и существительного ин – небо. Кроме того, на связь Кылдысина с небесным пространством указывает и тип жертвенного животного, ему, как и Инмару, часто приносили в жертву белую овцу, являющуюся традиционной формой умилоствления небесных божеств¹¹⁰. Развивая мысль финского ученого, не уместно ли будет предположить, что Кылдысин мог быть одним из воплощений небесного бога Инмара? Кстати, близкой проблематикой занимался в свое время крупный лингвист – финно-угровед, профессор Х. Паасонен, интересовавшийся, был ли изначально образ бога-творца, создателя у мордвы, марийцев и удмуртов, самостоятельной существующей мифологической фигурой от субстанции небесного бога или нет. Обнаруживая генетическую связь между образами бога Кылдысина и мордовскими богами – Шкай, Шкабавас и Нишке, Паасонен избегает категорических суждений и оценок. Ссылаясь на Хольмберга, он пишет, что согласно удмуртским представлениям, Ин-

мар – это более высокая сущность, нежели Кылдысин¹¹¹. Чаще всего Кылдысин воспринимается как некий посредник между богом, то есть Инмаром, и людьми, но, как нам кажется, это представление уже более позднего времени, когда удмурты в некоторой степени ознакомились с идеями христианства и ислама, с присущими им фигурами пророков и ангелов. Возможно, Кылдысин первоначально воспринимался творцом или человеком, наделенным высшим разумом, близким к образу героя Калевалы Вяйнямёйнена.

Однако следует учитывать еще тот факт, что, наряду с богом Кылдысином, в удмуртской мифологии зафиксировано еще также и божество плодородия женского пола – Кылчин-мумы. Совершенно оригинальную точку зрения по вопросу происхождения культа богини плодородия удмуртов высказал в начале XX в. известный русский филолог Н. С. Трубецкой, указавший на связь культа Кылдык-мумы и распространенным среди обских угров почитанием богини Кэдлтысьсань, более известной как Золотая Баба, супруга небесного бога Нумиторума¹¹². Трубецкой считал, что образ богини плодородия Кылчин-мумы более древен, нежели образ бога Кылдысина, который появился в удмуртской мифологии уже вследствие прекращения контактов между пермскими народами и хантами, ушедшими в Зауралье. По его мнению, культ Золотой Бабы слился на удмуртской почве с культом местной богини плодородия и со славянской Полуденницей, оформившись в культ богини Му-Кылчин (или Кылчин-мумы). До некоторой степени в пользу гипотезы Трубецкого свидетельствует сообщение Н. П. Рычкова, писавшего, что Кылчин-мумы была женой или матерью небесного бога Инмара¹¹³. Кроме того, данное предположение хорошо вписывается в известную схему, когда на стадии господства материнского рода особо почитались женские божества плодородия. С наступлением эпохи патриархата они уступили первенство мужским божествам, но не исчезли полностью, заняв свою нишу в народном мировоззрении.

Значительную роль в комплексе религиозно-мифологических представлений удмуртов играли антропоморфные духи, которых можно условно разделить на три группы: это дух дома и одомашненного пространства, духи воды и духи леса.

Удмуртский домовый дух коркамурт, обитающий под полом, как замечал У. Хольмберг, отличается добрым нравом и во многом схож со своим русским “коллегой”¹¹⁴. Такими же, как у коркамурта, “охранительными” функциями наделялись и другие духи жилого простран-

ства: дух хлева — гидмурт, дух овина — обиньмурт и дух бани — мунчомурт, последний, правда, обладал более непредсказуемым и злым характером. Хольмберг считал, что все удмуртские “домашние духи” являются мифологическими образами, сформировавшимися не в столь отдаленное время, во многом благодаря культурным заимствованиям у соседних народов. Свое предположение он обосновывал тем, что в куалах, бывших, по его мнению, древнейшим жилищем удмуртов, не было места для иных духов, чем духов умерших предков, так как в куалах вообще не было подполий. Финский ученый предполагал, что куала издревле сочетала в себе функции жилого дома и святилища, где был сосредоточен культ духов предков-покровителей семьи. Он писал: “Домовому никогда не делали святилищ или идолов, как это было с семейными божествами у вотяков”¹¹⁵.

С другой стороны, для финно-угорских народов, у которых охота с древнейших времен являлась одним из основных занятий, было вполне естественно населять леса разного рода духами и божествами, из которых у удмуртов наибольшей известностью пользовались: леший — нюлэсмурт, половинчатый человек — палэсмурт и лесной карлик — шурале, но все они были, по мнению У. Хольмберга, если можно так выразиться, “духами второго поколения”, испытавшими сильное влияние тюркской и славянской мифологических традиций, а более древний пласт был представлен духами предков¹¹⁶. Еще Т. Г. Аминофф писал в своем путевом отчете, что в Вятской губернии, где охота играла большую роль в хозяйстве удмуртов, ранней весной приносятся жертвы одновременно духам леса и умершим предкам¹¹⁷. Хольмберг видит связь между лесными духами и предкопочитанием и древней традицией захоронения людей в лесу. Он замечает по этому поводу, что “вотяки еще сейчас верят в то, что души мертвых охотнее всего обитают в лесных дебрях”¹¹⁸. Кроме того, одним из наиболее древних лесных божеств пермских народов Хольмберг считает медведя¹¹⁹. На образе медведя, применительно к охотничьей магии, мы останавливались ранее, а сейчас можно отметить, что, по мнению Хольмберга, лесные духи или верования, связанные с ними, могли развиваться из культа почитания умерших предков, в то же время самостоятельное, возможно, тотемистическое значение имеет образ хозяина леса — медведя.

Третий важный антропоморфный дух в религиозно-мифологической картине мира удмуртов — вумурт, ведающий водной стихией. От него зависели разливы рек, сохранение плотин, мельниц и обеспечение водой. Удмурты предполагали, что вода — это начало всех начал,

об этом свидетельствует и содержание удмуртского космогонического мифа “О сотворении мира”¹²⁰. Впрочем, сходные мифологические сюжеты просматриваются у многих народов мира¹²¹. Например, в карело-финском эпосе “Калевала” вода представляется как производное воздуха, прародительница земли, всего живого и неживого на ней и даже небесного свода, солнца, луны и звезд¹²². Поэтому неудивительно, что при столь важной роли воды в жизни людей появляется тенденция к ее персонификации.

Хольмберг считал, что верования, связанные с духами воды, у удмуртов могут иметь тройное происхождение: первые могли возникнуть в результате веры людей в сверхъестественные силы и возможности, которыми обладали утопленники, вторая группа верований связана с продуктивной, оплодотворяющей силой воды, третьи сформировались под влиянием процесса одушевления воды¹²³. Причем, наибольшую популярность и распространение среди удмуртов получили верования, связанные с образом водяного духа, называемого вумурт или вукузё, о “человеческом” происхождении которого свидетельствует много фактов, описанных в этнографической литературе и прослеживающихся по фольклорным источникам. Водяного постоянно влечет к людям, он участвует в “земных” делах, часто появляется в людных местах — на свадьбах, ярмарках, может даже породниться с людьми, и вся жизнь вумуртов является зеркальным отражением жизни удмуртских крестьян, с той лишь разницей, что по большей мере протекает под водой, а с выходом на сушу вумурты приобретают магические способности¹²⁴. Впрочем, современные исследователи прослеживают эволюцию образа вумурта от древнейшего пласта верований, берущего начало во времена материнской родовой организации (ву-мумы — мать воды), до сравнительно позднего заимствования пера, явно восточного происхождения¹²⁵. М. А. Кастрен предполагал, что первоначально водяные духи у финно-угорских народов представляли собой благородные и добрые существа, но затем, возможно, под влиянием проникновения христианских идей в народное мировоззрение они стали приобретать отрицательные черты¹²⁶. О вере удмуртов в продуктивные свойства воды свидетельствует описанный Хольмбергом обряд проводов льда на р. Буй, на котором он лично присутствовал весной 1911 г., во время пребывания у закамских удмуртов. В ходе данного обряда у воды испрашивали помощь и защиту от затопления полей, града и туманов и приносили ей в жертву жеребенка¹²⁷. В свое время Т. Г. Аминофф и Ю. Вихманн писали об удмуртских молениях воде, направлен-

ных на увеличение поголовья гусей и уток в хозяйстве¹²⁸. Интересно, что во время свадебного обряда купания невесты “сялым”, наряду с “причащением” невесты к новому роду и новой жизни, у воды просили крепких и здоровых детей¹²⁹.

Религиозная жизнь удмуртов была неразрывно связана с особыми местами – святилищами, из которых наибольшее внимание исследователей привлекали – ритуальная постройка “куа/ла” и священная роща “луд/керемет”. Удмуртский деревенский мир по традиции делился на две эндогамные культовые группы – куала выжы (род куалы) и луд выжы (род луда). Для обслуживания этих культовых комплексов из каждой группы выбирались особые служители – жрецы: в куале – вöсьясь, в значении руководителя моления, а в луде – утись как хранитель святилища¹³⁰.

Куала – это особая ритуальная постройка, ведущая свое происхождение, очевидно, от древнейшего типа жилища, известного почти всем финно-угорским народам. Хольмберг писал, что куала представляет собой квадратное строение, напоминающее собой сарай без фундамента, для постройки которого обычно используются сосновые бревна. Окна и потолок отсутствуют, а полом служит хорошо утоптанная земля. Посередине помещения, на полу, устроен очаг, сложенный из камней, на котором стоял железный котел, иногда подвешивающийся к балке. Дым от очага выходил через отверстие в деревянной крыше. Низкая дверь первоначально всегда устраивалась в южной стене постройки¹³¹. Здесь следует еще отметить, что для традиционных верований удмуртов было присуще наличие двух видов святилищ типа куа: Быдым куа – великая, родовая куала и покчи куа – малая, семейная куала. Заметив такое разделение удмуртских святилищ и людей, их посещающих, Хольмберг попытался дать объяснение этому явлению в духе развиваемой им теории общественных и родственных отношений у финно-угорских народов в период родового строя, на разборе основных положений которой, применительно к удмуртам, мы остановимся подробнее в соответствующем разделе, а сейчас обратимся к проблеме происхождения культа куалы.

Все внутреннее пространство куалы было наполнено глубоким смыслом, хотя со временем, особенно семейные святилища, стали приобретать хозяйственно-бытовое назначение, но, с другой стороны, если предположить, что куала была древнейшим жилищем удмуртов, то вполне логично будет сказать, что сакральные, культовые функции закрепились лишь за основными ритуальными предметами и местами в постройке. В

этом случае весьма интересным представляется замечание Хольмберга, писавшего, что прежде куала разделялась на две половины или же имела особая пристройка в задней части сруба, то есть можно предположить, что прежде куала могла разделяться на жилую и священную половины. Кроме того, специальные помещения и пристройки, связанные с культом, имелись в домах марийцев и, возможно, у других финно-угорских народов. Важная роль в культе отводилась очагу куалы как символу духовного единства рода или семьи. Подробнейшим образом представления финноязычных народов Среднего Поволжья, связанные с культом огня, были рассмотрены Хямяляйненом, который отмечал, что огонь очага, зола и цепь котла означают у удмуртов жилое пространство и являются символами-хранителями семейного счастья, и, кроме того, в культе почитания огня выражается единство семьи и рода¹³². Истоки культа огня Хольмберг видит в том, что с древнейших времен люди рассматривали пламя как нечто чистое, не терпящее малейшего загрязнения, а затем огонь стал рассматриваться еще и как посредник между богом и людьми, передающий жертвы и просьбы молящихся на небеса¹³³. Также Хольмберг пишет, что у многих народов существуют верования, связанные с душой огня, которая может принимать различные антропо- и зооморфные очертания. Не отрицая этого факта, Хямяляйнен отмечал, что явление антропоморфизации огня – представление, появившееся сравнительно в недавнее время. Тем не менее, важнейшим предметом в куале, сосредоточением святости и объектом почитания был воршуд, или, вернее сказать, воршудный короб.

Воршуд – это полисемантическая категория, имеющая немало аналогий и параллелей в культурах народов Северо-Восточной Евразии, но чаще всего воспринимавшаяся удмуртами, в наибольшей полноте сохранившимися “воршудные представления”, как особое божество – покровитель рода и семьи, а в утилитарном смысле воршудом называли хранившийся в куале, на священной полке, лубяной короб с его магическим содержанием: беличьими шкурками, перьями птиц, ритуальным хлебом, посудой и т. д. Можно сказать, что в воршуде, как отметил В. Е. Владыкин, была символически сосредоточена своеобразно материализованная, предметная информация о мире на всех его важнейших структурных уровнях¹³⁴.

Наибольший вклад в изучение культа воршуда внесли из финских исследователей У. Хольмберг и А. Хямяляйнен, которые, несмотря на сходство ряда теоретических посылок и письменных источников, пришли к совершенно противоположным выводам. Отправной точкой

возникшей дискуссии или, если быть совсем точным, спора между двумя профессорами стала опубликованная Хмяляйненом в 1931 г. обширная статья “Култ воршуда/мудора у вотяков”, с жесткой критикой основных положений которой выступил У. Хольмберг в своей работе “Происхождение культа куалы у вотяков”¹³⁵.

Стержневой мыслью, пронизывающей работу Хмяляйнена, является его тезис о том, что в основе удмуртского культа воршуда находится еще более древний пласт верований, связанный с почитанием растущего под открытым небом, в естественном природном окружении дерева-святыни. Также он говорит о существовании у финно-угорских народов традиции почитания растительности. Исходя из этого, Хмяляйнен считает наиболее почитаемым предметом в куале не воршудный короб, а хранящиеся рядом с ним на святой полке пихтовые или березовые ветви, олицетворяющие собой священное дерево¹³⁶. Именно против такой постановки вопроса выступил У. Хольмберг, отстаивающий свою точку зрения на природу религиозных верований удмуртов, определяющим моментом которых он считал культ почитания предков. В критической части своей статьи Хольмберг верно указывал на слабую сторону аргументации Хмяляйнена, основывавшего свои умозаключения на приоритетном рассмотрении материалов одного письменного источника – сообщении русского ученого-путешественника XVIII в. П. И. Рычкова и частично на сведениях коллеги последнего И. Г. Георги, отмечавших, какое большое внимание и почтение оказывают удмурты “священным ветвям” в куале¹³⁷. Сам Хольмберг вообще предпочитал не акцентировать внимание на внешней стороне культа, в частности, на содержимом воршудного короба, которые он считал скорее дарами, чем объектами поклонения. Хольмберг предполагал, что на более раннем этапе развития культа воршудный короб мог служить хранилищем или “жилищем идолов” – изображений умерших предков, ставших затем духами-хранителями рода или отдельной семьи. И хотя ему не удалось найти удмуртских идолов, он предполагает, что эти изображения могли быть похожи на тех неуклюжих деревянных кукол, которых описал епископ Стефан Пермский у коми, или какие и по сей день чтятся обскими уграми¹³⁸. Интересно то, что в научной аргументации Хольмберга ощущается тот же самый мотив, который прозвучал в первой трети XX столетия в трудах У. Т. Сирелиуса, применительно к проблемам материальной культуры, и в теоретико-методологических статьях Э. Н. Сетяля, а именно выражавшийся в стремлении ученых-финно-угроведов найти

аналогии и провести параллели между наиболее архаичными элементами культуры более продвинутых на пути цивилизации финноязычных народов, с одной стороны, и массово встречающимися культурными явлениями у родственных им народов, ведущих традиционный образ жизни, с другой стороны. Резюмируя, можно сказать, что оба финских этнографа, несмотря на явное различие подходов к проблеме, смогли увидеть две важнейшие составляющие культа воршуда: тотемизм, культ предков. Если Хямяляйнен заострил внимание на своего рода “растительном тотемизме” удмуртов, берущем начало от древнейшего поклонения живой природе (причем идея Хямяляйнена о растительном происхождении воршуда имела своих сторонников не только в Финляндии, во многом ее разделял русский советский этнограф, уроженец Сарапульского уезда, профессор Д. К. Зеленин¹³⁹), то Хольмберг, следуя собственной концепции, опирающейся на научное наследие выдающихся финских фольклористов Ю. и К. Кронов, совершенно справедливо говорит о приоритетном значении почитания предков в обрядах, проводимых в куале.

Следует отметить, что предки-основатели родов и семей пользовались у удмуртов особым почетом. Например, Ю. Вихманн записал в Елабужском уезде следующее народное предание: “В Бусурман-Можге и еще в 11 близлежащих деревнях жители чтят память основателя их рода Мардана. Храбрый Мардан пришел в эти края с севера и определил их новым местом жительства. Каждые три года приносят ему в жертву коня, а его жене – корову”. Кроме того, ему ежегодно жертвовали овцу. Во время обряда к нему обращались с такими словами: “Собравшись вместе, мы приносим тебе коня (овцу). За хороших детей и богатый урожай, что ты дал нам, мы благодарим тебя, отец Мардан”¹⁴⁰. Как отметил исследователь ранних форм религии С. А. Токарев, “культ предков – это поклонение умершим прародителям и сородичам, вера в то, что умершие предки покровительствуют живым сородичам-потомкам, и умиловительные обряды, устраиваемые в честь их членами рода или семьи”¹⁴¹. Русский этнограф Н. Н. Харузин считал, что культ предков развивается из культа умерших, а французский этнолог Л. Леви-Брюль отмечал, что предки и недавно умерший покойник, по представлениям людей прошлого, получают от живых все, на что имеют право. Когда поведение потомков удовлетворяет их, они не проявляют ни безразличия, ни благодарности. Будучи благорасположенными к живым, они готовы оказать им помощь и покровительство, как только потребуется¹⁴².

В своей жизни, в ее повседневности и особенно в кульминационные моменты, удмурты практически ничего не решались предпринять, будь то свадьба или проводы в рекруты, поездка в гости или забота об урожае, не “посоветовавшись” со своими умершими сородичами¹⁴³. А “посоветоваться” с авторитетными предками можно было с помощью определенных обрядов и жертвоприношений, в надежде получить добрый знак или запрет предполагаемого действия. Функцию связи между живыми и мертвыми, реальным и потусторонним мирами обычно обеспечивали жрецы, чья должность передавалась по наследству. Кроме того, своеобразным посредником между мирами была душа человека, поскольку удмурты верили, что она не исчезает после смерти последнего, а сохраняет черты облика хозяина и остается верным спутником тела, как его тень или страж¹⁴⁴. Неудивительно, что понятие души часто смешивалось в народном мировоззрении с образом духа-хранителя – главного “действующего лица” культа предков. Как предполагает Хольмберг, в более ранние времена в финно-угорских языках, вероятно, существовало одно слово для обозначения понятия душа и дух-хранитель¹⁴⁵. Наиболее полно и ярко культ предков проявлялся в погребально-поминальной обрядности удмуртов, речь о которой пойдет в следующем разделе.

Несмотря на значительность и представительность культа предков в системе религиозных верований удмуртов, было бы не оправданно сводить любые проявления традиционных верований народа к вышеуказанному культу, что, кстати, имеет место в некоторых, особенно в ранних, работах У. Хольмберга. В частности, остается весьма спорным предположение финского этнографа, что священные рощи удмуртов, называемые луд, или кереметь, были изначально посвящены памяти знаменитых предков, основателей родов или народных героев¹⁴⁶. Широко распространенное почитание священной рощи у многих финно-угорских народов восходило, очевидно, к культу растительности, культу деревьев, что было связано с лесным охотничьим хозяйством, о чем в свое время говорил Хямляйнен применительно к истокам традиционных верований удмуртов. Постепенно эволюция этих форм верований привела их в систему аграрных обрядов. Кроме того, в поклонении удмуртов священной роще отчетливо проступают и заимствованные черты, связанные с культом керемета.

Обычно каждая удмуртская деревня имела свою священную рощу, находившуюся, как правило, на возвышении, вершине горы, господствующей над селением. Внутреннее устройство луда было

чрезвычайно просто и в то же время наполнено глубоким смыслом, так, луд состоял из ряда кругов по степени святости, к самому священному месту, жертвенным кострам, могли подходить только жрецы из рода луда, а представители рода куалы были зрителями священнодействия¹⁴⁷. Ю. Вихманн писал, что луд в с. Бусурман-Можга был разделен на две части, причем на заднюю часть луда могли входить только хранитель и его помощники; там же находился очаг и стол для жертвоприношений¹⁴⁸. Кроме того, в некоторых лудах сохранялась срубная постройка – луд-куала, в которой хранились обрядовая посуда, необходимый инвентарь, дары.

Говоря о заимствованных чертах в культе священной роши у удмуртов, следует отметить элементы распространенного у тюркоязычных народов Поволжья культа духа Кереметя. Сами удмурты говорят об этом заимствовании: “Молимся в луде, но Кереметю”¹⁴⁹, то есть на определенном этапе развития культа священная роща стала восприниматься как обиталище злого духа Кереметя. На мусульманские мотивы данного культа указывает в своей статье “Черемисские и вотяцкие кереметища” А. Хямляйнен. Он писал, что наделение духа луда отрицательными чертами произошло под влиянием идей, присущих тюрко-татарскому дуализму, а еще в более позднее время на культ луда оказали свое влияние русские апокрифические сказания¹⁵⁰. Определенным свидетельством тому, что дух луда изначально не обладал вредными для людей способностями, Хольмберг видел в том, что удмурты четко разграничивали образы духа луда/кереметя и шайтана. В свою очередь, мы можем присовокупить к этому сообщение шведского путешественника И. П. Фалька, побывавшего в удмуртских селениях осенью 1772 г. и писавшего, что удмуртские кладбища обычно находились в лесах, близ кереметей¹⁵¹. А удмурты, столь благоговейно относившиеся к своим умершим, вряд ли могли доверить их охрану злому духу.

Следует отметить, что финским этнографам и лингвистам, занимавшимся разработкой проблемы научного изучения культуры финно-угорских народов в указанный временной промежуток, удалось на основе тщательной обработки обширного полевого материала рассмотреть почти все важнейшие проявления религиозно-мифологического мировоззрения удмуртов и показать возможные пути их эволюции, метаморфозы и взаимовлияния культов.

Традиционные обычаи и обряды

Традиционные обычаи и обряды удмуртов формировались еще на ранних ступенях развития удмуртского общества. Пройдя вместе с ним долгий исторический путь, они изменялись, вбирая в себя новые культурные компоненты, но сохранили свою, заложенную в древности, сущность. Как совершенно справедливо отмечает исследовательница семейных обычаев и обрядов финно-угорских народов Урала и Поволжья, Т. П. Федянович, "... система обычаев и обрядов, условно-символическим образом знаменующих значительные события в жизни людей, является одной из важных характеристик этноса, достаточно устойчивым и отчетливо выраженным компонентом его культуры"¹⁵².

Большую роль при создании каждой семьи играет забота о продолжении рода, и потому не удивительно, что изучению родильной обрядности удмуртов отведено немало места как в дореволюционных, так и в современных исследованиях этнографов. В Финляндии инициатором систематического изучения семейного быта был У. Т. Сирелиус, издавший в 1914 г. на русском языке вопросник "Обычаи и верования, связанные с рождением, детством и смертью" в целях получения информации от представителей финно-угорских народов в России. В своем руководстве к "этнографическим опросным листам" он писал: "Вопросы предлагаются только вполне надежным и компетентным лицам, например, старым акушеркам, могильщикам, знахарям и т. д."¹⁵³ Блок вопросов, относящийся к родильной обрядности, охватывал следующие аспекты: плодородность и бесплодие, роды, отношение мужа к родильнице, послеродовая болезнь, первый уход за новорожденным, время после рождения, колыбель, наречение именем, крещение, то есть составителем был предусмотрен самый подробный разбор проблемы. На русскоязычный вопросник прислал ответы только марийский собиратель этнографического материала Т. Евсевьев, а также по просьбе

Сирелиуса, материалы по семейным обрядам собирал коми-этнограф В. Налимов. Удмуртскому ученому К. Герду финский вопросник и его русский перевод, по-видимому, остались не известны, а личные контакты с финскими исследователями он установил лишь в 20-е гг. XX в.¹⁵⁴ Наряду с Сирелиусом, родильной обрядностью финно-угорских народов интересовались, каждый со своей стороны, А. Хямляйнен и У. (Хольмберг-)Харва, основные идеи которых по этому вопросу мы постараемся изложить.

Надо сказать, что семья не мыслилась без детей, которые рассматривались как дар небес, и потому, отмечает Хольмберг, удмуртские женщины молились богине Кылчин-мумы, испрашивая у неё детей¹⁵⁵. К. Герд писал, что некоторые удмуртки, особенно в глухих местах, рассматривают причину зачатия не только как результат полового акта, но и видят в этом содействие добрых, а иногда и злых потусторонних сил. Чаще всего причину беременности видели в том, что Му-Кылчин, бог земли, захотел и сделал женщину беременной, или Инмар, верховный бог, захотел осчастливить женщину — и она забеременела¹⁵⁶. Возможно, что в этих представлениях нашло свое отражение древнее верование, позднее ставшее народным преданием о том периоде, когда люди напрямую общались с богами, — мотив, весьма распространенный во многих мифологических системах.

Обряды, связанные с родами, были обусловлены желанием иметь здорового ребенка, обеспечить его благополучие, а также стремлением сохранить женщине-роженице способность к дальнейшему деторождению. Для достижения этого в период беременности женщина должна была соблюдать определенные правила поведения: ей запрещалось перешагивать через коромысло, веревки, оглобли, рекомендовалось не пинать животных и не ходить на похороны¹⁵⁷. Будущие отцы на время беременности их жен отстранялись от копания могил, в течение родов исполняли так называемые “отцовские обряды”. Их изучением у финно-угорских народов занимался А. Хямляйнен, рассматривавший различные стереотипы поведения будущих отцов: от желания удалиться подальше от роженицы до присутствия и даже действенного участия в процессе родов¹⁵⁸. Среди мужчин было принято, чтобы не быть свидетелем разрешения беременной, уходить к соседям или во двор и оставаться там до появления на свет нового члена семьи. Как замечал К. Герд, “во время родов в доме может находиться только муж роженицы, но и он в большинстве случаев удаляется куда-нибудь и избегает присутствовать при родах”¹⁵⁹.

Особенно интересовал Хямяляйнена вопрос о распространении у финно-угорских народов обряда кувада, когда муж во время родов надевал одежду жены, ложился на кровать или в колыбель и вел себя, как роженица, имитируя начало родовых схваток. По мнению финского этнографа, общим для финноязычных народов является представление о том, что страдания роженицы можно облегчить, перенести часть родовых мук на мужа посредством колдовства или родильной магии¹⁶⁰. Анализируя различные отцовские обряды, Хямяляйнен приходит к выводу, что в их основе находится не столько забота о потомстве, сколько желание достичь удачного завершения родов. Вместе с тем, он не дает окончательного ответа на поставленный вопрос. Быть может, Хямяляйнен и прав в своем осторожном подходе, так как усматривает в глубине отцовских обрядов психологическое начало — некую магическую связь между приходящим в мир ребенком, отцом и матерью, тогда как под обычаем кувада понимают символический акт закрепления прав отца на новорожденного, не связывая с ним никаких представлений о сверхъестественном действии этого акта на ребенка¹⁶¹.

Следующим важным этапом после непосредственного появления на свет младенца являлось наречение его именем, которому приписывали магическую силу. В семьях, где умирали дети, придерживались обычая скрывания имени (ним ватон), а при частых болезнях ребенка выполняли обряд перемены имени (ним воштон). Хольмберг описывал этот обряд так: “На протяжении всей церемонии перечислялись имена, которые носили предки младенца. На том имени, на котором ребенок прекращал плакать и волноваться, взрослые и останавливались, считая, что истинное имя найдено, и душа ребенка успокоилась”¹⁶². По мнению Хольмберга, в данном случае мы имеем дело с весьма распространенным среди финно-угорских народов представлением о том, что в новорожденных детей переселяются души их предков, умерших родственников. Из этого же берет начало известный обычай нарекать ребенка именем одного из уважаемых предков. Получая “правильное” имя, младенец обретает и своего духа-хранителя, воплощение охранительной силы предка. Причем, как отмечает финский исследователь, в некоторых удмуртских местностях бытует поверье, что ребенок до трехмесячного возраста может видеть своего духа-хранителя, но по мере взросления теряет такую способность. Как заметил в свое время Э. Б. Тайлор, “постоянный переход, новое рождение, вторичное воплощение человеческой души в теле другого чело-

века происходит будто бы таким образом, что душа умершего человека оживает собой ребенка”¹⁶³.

Наиболее значительным из всего цикла семейных обрядов у удмуртов был и остается свадебный ритуал. Удмуртская свадьба на рубеже XIX–XX вв. являлась ярким народным действием, собиравшим, помимо участников, множество зрителей и привлекавшим внимание исследователей-этнографов и фольклористов.

Изучение или, лучше сказать, выявление составных частей свадебного сценария удмуртов началось в начале 80-х гг. XIX в., когда русский этнограф Г. Н. Потанин побывал в удмуртских селениях Елабужского уезда Вятской губернии и отметил, что свадебный обряд местных удмуртов состоит из трех основных частей: отвода невесты в дом жениха; прибытия “погоних” и пира в доме жениха; отвода невесты в дом отца и пира у него¹⁶⁴.

Более конкретно и со знанием дела описал удмуртскую свадьбу в Казанском уезде Казанской губернии С. Багин, насчитавший уже 8 частей обряда, а священник И. Васильев в своем “Обзрении языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний”, опубликованном в 1906 г., писал, что удмуртский свадебный обряд состоит из пяти основных моментов: сватания; сговора (о калыме и приданом); увоза невесты в дом жениха; ярашона – увоза невесты обратно в дом родителей; сюана – окончательного увоза невесты к мужу¹⁶⁵.

В общих чертах последней схемы придерживается в своей статье “Эволюция вотского брака: свадебный обряд глазовских вотяков” М. М. Хомяков, старавшийся подойти к исследуемому материалу теоретически, используя для анализа сравнительный метод и принцип историзма, что было присуще не многим публикациям того времени¹⁶⁶. Из финских ученых свадебной обрядностью удмуртов интересовались Т. Г. Аминофф, имевший в своем полевом вопроснике специальный раздел, говорящий об его интересе к обычаю похищения (умыкания) невест у удмуртов¹⁶⁷, и его преемник в деле изучения языков и фольклора пермских народов Ю. Вихманн, который, помимо личных записей, получил в 1893 г. от своего информанта П. Васильева подробное описание удмуртской свадьбы, включающей отдельно сватовство, привоз невесты к жениху, обряды, проводимые в доме жениха, и свадебные песни¹⁶⁸.

Однако в наибольшей степени исследовать удмуртскую свадебную обрядность удалось А. Хямяляйнену, подготовившему в 1913 г. диссертацию, посвященную сравнительному рассмотрению свадебных

традиций финноязычных народов Среднего Поволжья¹⁶⁹. Данный труд представляет собой синтез личных полевых наблюдений автора и почти исчерпывающего использования опубликованных материалов по “свадебной проблематике”. Первая часть работы состоит из описательного изложения изученных автором свадебных обрядов, а во второй, сравнительной части, Хямяляйнен рассматривает основные структурные элементы свадебной обрядности мордвы, марийцев и удмуртов. Последовательно описывая ход удмуртской свадьбы, финский этнограф подразделяет ее на две группы обрядовых действий: сватовство и собственно свадьбу, в ходе которой происходит обручение, сговор, поднимается вопрос о брачном возрасте, устраиваются обрядовые пиры в доме невесты и жениха (ярашон и сюан). В своей более поздней работе “Вклад в этнографию восточных финнов”, опубликованной в 1930 г. на немецком языке, Хямяляйнен вновь обращается к свадебной обрядности удмуртов, преимущественно опираясь на личные полевые наблюдения 1908–1909 гг., сделанные в д. Карлыган Малмыжского уезда и д. Арвазь-Пельга Елабужского уезда Вятской губернии¹⁷⁰, и, в частности, затрагивает вопрос об обычае умыкания невест в системе свадебной обрядности удмуртов, на рассмотрении которого мы остановимся подробнее.

Надо сказать, что браки у удмуртов совершались чаще всего по сватовству, но нередки были и случаи похищения как с согласия невесты, так и без него. Хямяляйнен пишет по этому поводу: “Похищение женщины в настоящее время происходит с согласия последней, но в более ранние времена, напротив, похищения носили грубый, насильственный характер”¹⁷¹. Интерес Хямяляйнена к такому виду свадебной обрядности был, по-видимому, не случайным, поскольку, на рубеже XIX–XX вв. многие исследователи истории человеческого брака и семьи активно дискутировали о проблеме происхождения обычая похищения невест. Так, Дж. Мак-Леннан предполагал, что у первобытных племен существовал обычай в особенно трудные времена (которые были нередки) убивать новорожденных девочек, в силу чего, по его мнению, возникла необходимость добывать себе жен из чужих родов, чего можно было достигнуть только насильственным путем, то есть путем вооруженного захвата. Л. Г. Морган допускал, что первобытные люди запретили браки между родственниками, исходя из убеждения о вреде кровосмесительных браков. Близкой точки зрения придерживался Эд. Вестермарк, пытавшийся объяснить происхождение экзогамии, а следовательно, и браков путем похищения, присутствием у первобыт-

ного человека бессознательного отвращения к бракам с близкими родственниками¹⁷². “Технология похищения” невест отличалась простотой и эффективностью, хотя имелись региональные отличия. У елабужских удмуртов, как отмечает Хямяляйнен, организатором и главным лицом похищения выступает сам жених. В этом случае вся свадебная церемония ограничивается тем, что один из родственников жениха накидывает на голову невесты платок замужней женщины. Но, если похищение состоялось без согласия девушки, при первом же удобном случае она убегает обратно в родительский дом¹⁷³. У малмыжских удмуртов, пишет финский ученый, умыкание выполнялось по настоянию родителей жениха, их родственниками или знакомыми, сами они в этом действии участия не принимали¹⁷⁴. Доктор Хомяков отмечал, что летом девушек обычно похищают с шудонни – ночных игр за околицей, а зимой с пуккони, когда девушки собираются мять лен по баням¹⁷⁵.

Таким образом, отряд родственников и друзей жениха, не исключено, что в более ранние времена вооружённый и встречающий сопротивление родственников невесты, с течением времени трансформировался в шумный свадебный поезд, сохранивший свои символы военной силы, проявляющиеся во время увоза невесты к жениху, а также и в других деталях свадебной церемонии, что, очевидно, позволяет говорить об обычае умыкания невест как одной из ранних форм заключения брака. Своего рода подтверждением тому может служить тот факт, что у удмуртов, живущих на территории современного Башкортостана и Татарстана, в отрыве от основного этнического массива, где сохранилось больше элементов свадебной обрядности, невест брали чаще всего путем умыкания¹⁷⁶.

Погребальный обряд рассматривается исследователями как один из существенных и наиболее устойчивых, этнически репрезентативных признаков, консервирующих в себе очень древние элементы самобытных религиозных представлений, системы миропонимания народа. В наибольшей степени погребально-поминальная обрядность удмуртов испытала влияние культа почитания умерших предков¹⁷⁷. Не случайно в конце XIX в. этнограф П. М. Богаевский писал об удмуртах: “... уважение к памяти умерших родителей или родственников у них развито в сильной степени ...” и далее “...красной нитью через всю жизнь проходит трепет по отношению к обитателям загробного мира”¹⁷⁸. Для удмуртов не было клятвы сильнее, чем клятва предками, которых они очень боялись и всячески почитали. Значительный вклад в изучение погребально-поминальной обрядности удмуртов, наряду с другими ис-

следователями народного быта, работавшими среди удмуртов на рубеже XIX–XX вв., внес У. (Хольмберг-)Харва.

Содержание удмуртских погребальных обрядов определялось представлением о смерти как о переселении в иной, “потусторонний” мир – “сопал дунне”. Этнограф и лингвист А. И. Емельянов, в молодости общавшийся с Хольмбергом, писал, что удмуртское мироздание состояло из трёх “этажей” небесной сферы, где пребывает верховный бог Инмар; земли, где живут люди; подземного мира, где обитают умершие¹⁷⁹. Впрочем, еще в XVIII в. И. Г. Георги отмечал, что в загробном мире удмурты признают два отделения: одно – для праведников, а второе – для грешников. Причем, во втором отделении находится множество котлов с кипящей смолой, в которой варятся грешники. И в первом, и, особенно, во втором сообщениях явно ощущается влияние христианских идей, не исключено, что Георги мог записать свой рассказ со слов крещеных или недобросовестных переводчиков. Поэтому не удивительно, что Хольмберг не удовлетворился сведениями, представленными его предшественниками, а предпринял собственную попытку реконструкции представлений удмуртов об устройстве потустороннего мира. Он писал: “Во времена язычества отдельные миры для праведников и грешников не могли быть известны, хотя уже тогда могло существовать мнение, что достижение загробного мира находится в прямой зависимости от поведения человека на этом свете, а также зависит от того, какой смертью умер человек”¹⁸⁰.

Наиболее древним Хольмбергу представилось то верование, согласно которому все умершие, происходящие из одного рода, продолжают жить одним коллективом и “на том” свете, а общим местом их пребывания является их родовое кладбище¹⁸¹. Кроме того, в потустороннем мире существует строгая дисциплина, за которой следит патриарх – умерший основатель рода, то есть наблюдается своего рода “иерархия покойников”, о наличии которой в представлениях первобытных людей Л. Леви-Брюль писал: “Предки не все равны между собой. Часто среди них устанавливается особая иерархия: общественные отношения иного мира отражают общественные отношения нашего”¹⁸¹. Развивая свою мысль далее, Хольмберг пишет, что, по мысли удмуртов, умершие предки живут на том свете в такой же деревне, какую они оставили на земле, причем гроб или деревянная колода, в которой хоронили, воспринимается как прообраз будущего дома покойника¹⁸³. Не случайно умершего снабжали всем необходимым для начала новой жизни – одеждой, инструментами, деньгами. Правда, для вступления в загробное “общегитие” существо-

вал ряд ограничений — тех, кто при жизни на этом свете отличался склочным и буйным характером, могли не принять в свое общество ранее умершие родственники¹⁸⁴. Таким образом, древнейший пласт удмуртских представлений о жизни после смерти финский ученый связывает с господством родового, коллективного сознания, когда загробная жизнь человека не мыслилась в отрыве от его сородичей и была зеркальным отражением жизни удмуртского крестьянского общества. Такая постановка вопроса представляется, на наш взгляд, вполне правомерной, если учитывать тот факт, что первоначальные поселения удмуртов были деревнями, населенными родственниками, или вообще поселениями одной семьи, а также широко известно, что удмурты никогда не хоронили на своих кладбищах представителей чужих родов или семей, для которых было отведено особое место погребения.

Другим чрезвычайно важным и интересным аспектом, рассмотренным У. Хольмбергом в контексте погребально-поминальной обрядности удмуртов, является вопрос о народных верованиях, связанных с душой. Как указывает Хольмберг, у большинства финно-угорских народов была развита вера в то, что душа и тело человека неразрывно связаны¹⁸⁵. Одним из примеров такого рода представлений может служить удмуртское поверье, гласящее о том, что после похорон душа покойного (урт) остается на кладбище, откуда она может видимым или невидимым образом, принимая антропо- или зооморфные формы, приходить в свой дом и навещать родственников. По-видимому, для свободного выхода души в крышке гроба, с правой стороны, удмурты проделывали маленькое четырехугольное отверстие. Но при помощи различных ритуалов живые старались “заставить” обитать душу умершего на одном месте, то есть на кладбище, в окружении душ ранее умерших родственников. Следовательно, урт как остающаяся неизменной духовная сторона природы умершего являлась предметом почитания для потомков. Даже в случае, если человек скончался и был похоронен вдали от родных мест, на родовом кладбище ему сооружался особый памятник в виде столбика с полкой, подпадающий в археологической литературе под определение кенотаф, так как считалось, что душа его вернется и найдет успокоение среди душ умерших родственников¹⁸⁶. Однако не все умершие могли войти в загробный мир, особенно трудно приходилось душам умерших младенцев, убитых или брошенных матерями, а также душам заблудившихся в лесу или утонувших, то есть всем тем, кто был лишен возможности быть похороненным на родовом кладбище с соответствующими обрядами.

Кроме того, отмечает Хольмберг, душой, по представлениям финно-угров, могли обладать не только люди и животные, но и предметы¹⁸⁷. Об этом свидетельствует обычай символического “умерщвления” бытовых предметов, когда после смерти человека его родственники ломали принадлежавшие ему ложки, чашки, тарелки в уверенности, что их души после разрушения видимой оболочки перейдут на тот свет и вернуться к своему хозяину в их прежнем виде. Проявляя таким образом заботу об умершем, родственники демонстрировали то, что их долг по отношению к умершему не заканчивается с погребением. Согласно традиционным представлениям удмуртов, умершие нуждаются в непрерывной помощи со стороны живых, поэтому значительная часть религиозных обрядов была связана с поминовением умерших предков.

Углубившись в изучение обрядов, связанных с культом предков, Хольмберг пришел к выводу, что поминки у удмуртов бывают двух видов: общие – для поминовения всех умерших в каждом роде и частные, во время которых поминаются отдельные личности из числа умерших. Частные поминки справляются в определенные дни после смерти человека, причем удмурты начинают готовиться к поминкам еще прежде, чем умерший отправится на кладбище¹⁸⁸. Сущность поминальных обрядов состоит в приготовлении ритуальной пищи и в “угощении” умерших, на благосклонность и покровительство которых рассчитывали живые.

После дня погребения поминки чаще всего проводятся на 3, 7 и 50-й дни, в годовщину смерти, а в некоторых местностях отмечают 9-й и 40-й дни. На рубеже XIX–XX вв. наиболее важные поминки проводились на 40-й день, поскольку удмурты были убеждены, что душа покойного обитает в своем доме еще 40 дней после смерти¹⁸⁹. Следовательно, долгом живых является проявление заботы о покойном, особенно в этот период, когда ему ставят тарелку во время семейных трапез и прислуживают ему. Тем не менее, Хольмберг считал поминальные обряды 40-го дня явлением более позднего происхождения. По его мнению, в более ранние времена удмурты верили, что дух умершего пребывает на земле не менее года после похорон. В день годовщины родственники умершего приносили в жертву овцу или корову, а также торжественно закапывали в могилу маленький кусок белой материи, который в день похорон был прикреплен к матице в избе. Удмурты верили, что если не провести в этот день поминки, то старые покойники не примут умершего в свое общество, а оставят блуждать по деревне, как он блуждал до сих пор в течение года. В честь отдельных лиц удмурты могут справлять поминки

и в более отдаленные сроки, через 1, 5, 10, 20 и 30 лет после смерти покойного¹⁹⁰. Название обряда “свадьба покойника” указывает на его веселый характер, сопровождавшегося песнями и подарками. Жертвенным животным в данном случае обычно бывает лошадь, если поминается мужчина, или корова, если поминают женщину.

Кроме вышеописанного обряда, удмуртами проводилось множество других поминок по самым разным поводам, но основной причиной бывает явление умершего к живым во время сна. Порой даже малейшее несчастье, как-то: задержка в дороге, неудачно приготовленное вино, беспокойство младенца – могли расцениваться как проявление недовольства умерших предков и послужить причиной срочной подготовки к поминкам.

По мнению Хольмберга, кроме частных поминок, удмурты отмечали в определенные сроки общие поминки. Особенно они были развиты в прежние времена, когда жители деревни, населенной родственниками, поминали общих предков, причем такие поминки длились от трех до четырех дней. В память о каждом умершем родственнике ставилась маленькая восковая свеча, приносились в жертву еда и вино. Тем предкам, кто не поминался уже длительное время, ставилась общая свеча¹⁹¹.

Завершая рассказ о проведении поминальных обрядов удмуртами, следует отметить, что с течением времени подавляющее большинство таких обрядов стало семейными мероприятиями. Очевидно, это было связано с тем, что разросшийся и разъединившийся древний род постепенно уступил свои функции семье, между членами которой были крепкие отношения взаимного родства. Готовя праздничные блюда и торжественно вкушая их у семейного очага, люди желали и умерших членов семьи сделать участниками семейной праздничной трапезы, умилистить мертвых, чтобы они не вредили, а помогали своим родным¹⁹².

Что касается способа захоронения, то Хольмберг, указав на существование у ряда финно-угорских народов обычая кремации тел умерших, в целом поддержал мнение финского ученого М. Варонена, считавшего обычай трупосожжения у финнов заимствованным культурным явлением. Либо же кремация была необходимым действием в том случае, если труп умершего представлял опасность для живых, например, в случае эпидемии¹⁹³.

Семья и социальная организация

Проблема изучения категорий родства и брачно-семейных отношений является одной из самых сложных в этнографической науке. Первым финским ученым, обратившимся к данной проблематике, был М. А. Кастрен, исследовавший взаимоотношения членов родового коллектива у хантов и самодийских народов, во время Сибирской экспедиции 1845–1849 гг.¹⁹⁴ Первые попытки обобщения ранее собранного языкового материала, характеризующего терминологию родства у разных финно-угорских народов и формирования некоторой теоретической базы, были предприняты в 70-х гг. XIX в. профессором А. Альквистом. Он пришел к выводу о ее несомненной близости, проведя сравнительно-сопоставительный анализ известной тогда номенклатуры родства в языках финно-угорского происхождения. В своей книге “Культурные слова в западно-финских языках” он писал: “Мы можем прийти к заключению, что порядок семейного устройства у финских народов сформировался без постороннего влияния и что семейная жизнь в этом роде уже существовала у древних финнов еще до их разделения”¹⁹⁵. Тем самым, говоря о единстве происхождения семейного и общественного устройства финноязычных народов, Альквист “подогрел” интерес нового поколения ученых финно-угроведов к разработке этого направления исследований, что уже скоро проявилось в работах К. Ф. Карьялайнена, А. Хямялайнена, У. (Хольмберга-)Жарва, Т. Лехтисало. С другой стороны, актуальность изучения системы родства у финно-угорских народов была подготовлена появлением на рубеже XIX–XX вв. ряда научных публикаций русских этнографов Н. Н. Харузина, И. Н. Смирнова и А. Н. Максимова, в которых были высказаны весьма неординарные мысли относительно ранней истории брака и семьи у волжских и пермских финнов.

Собирание и изучение собственно удмуртских терминов родства началось в конце 70-х гг. XIX в. по инициативе финского ученого-лин-

гвиста Т. Г. Аминоффа. Естественно, что в то время собирательская работа еще не могла опираться на специально разработанную методологию, поскольку труды классиков эволюционной этнографии Л. Г. Моргана и Дж. Мак-Леннана еще не были до конца осмыслены научным миром, а “генеалогический метод” собирания номенклатур родства был разработан У. Риверсом лишь в начале XX в.¹⁹⁶ Тем не менее, удмуртский помощник Аминоффа, выпускник казанской инородческой учительской семинарии И. Васильев нашел оригинальный способ отображения удмуртской системы ближнего родства, используя не цифровой, а графический метод. Предваряя выстроенную им схему, И. Васильев писал финскому ученому в сентябре 1879 г.: “Для примера я взял 5 семейств, у каждого семейства есть дети, дети женятся, выходят замуж, и образуется родство. Все это я изобразил прямыми линиями и кругами, длинные линии означают, кто старший, потом есть еще линии, проведенные точками, они означают родство, то есть кто кому родня. Круг, на котором — NB, я представил отца, для облегчения себе, что советую и Вам”¹⁹⁷.

Выбрав отправным пунктом представленной схемы положение, занимаемое старшим сыном в первой семье (помечен значком NB), И. Васильев показал систему ближнего родства удмуртов, функционировавшую в конце XIX — начале XX в., которую, наверное, можно назвать традиционной.

Немало споров среди ученых, занимавшихся финно-угорскими исследованиями на рубеже веков, вызывал вопрос о ранних формах семейно-брачных отношений у восточно-финских народов. В частности, особо следует выделить позицию казанского этнографа, профессора Смирнова, который в серии монографических исследований, посвященных жизни и быту марийцев, мордвы, коми-пермяков и удмуртов, отмечал, что на ранних ступенях развития института брака у восточных финнов близкое родство не являлось препятствием к браку¹⁹⁸. Данное явление было следствием длительного сохранения пережитков безбрачной стадии, а попросту говоря “первобытного промискуитета”, и изначальной эндогамии финноязычных народов. Кроме Смирнова, близкие к вышеприведенным идеям мысли были высказаны в лекциях по этнографии профессора Московского университета Н. Н. Харузина и работе А. Н. Максимова “Что сделано по истории изучения семьи”¹⁹⁹. Наиболее слабым звеном в этой, безусловно, достойной рассмотрения цепи умозаключений, оказалась выдвинутая И. Н. Смирновым теория “гетеризма” в истории

брака финноязычного населения Поволжья и Приуралья, которую он пытался подкрепить данными языка, то есть используя лингвистическую методологию.

Камень был брошен. И в 1896 г. появляется рецензия на труды И. Н. Смирнова, автор которой профессор финского языка и литературы Гельсингфорсского университета Э. Н. Сетяля в корректной, но жесткой форме критики дал разбор лингвистических построений Смирнова. Сетяля был явно удивлен довольно вольным обращением с общепризнанными лингвистическими законами и писал: “Я должен заметить, что языковые наблюдения автора часто стоят на глиняных ногах”. Далее, не без юмора, Сетяля продолжает: “Исходя из выводов, сделанных автором, применявшим свой метод, можно понять следующее: что карелы поняли разницу между своими детьми и чужими только после соприкосновения с русскими, а так как финны до сих пор не имеют подходящего термина для обозначения этого понятия, то, значит, они и сегодня не различают их”²⁰⁰. Финский ученый показал также несостоятельность предположения Смирнова о пережитках “гетеризма” у удмуртов, базировавшегося на том мнении автора, что в удмуртском языке нет терминов, обозначающих кровное родство между двумя лицами, произошедшими от одних родителей, существуют лишь термины, группирующие членов семьи по возрастному принципу. Следовательно, не было препятствий для брачных отношений между ними. На поверку же оказалось, что приведенные Смирновым в качестве примеров термины родства, как то: агай, апай, сузэр – являются поздними тюркскими и индо-европейскими заимствованиями в удмуртском языке²⁰¹.

Этнографическое осмысление системы родственных отношений финно-угорских народов, и удмуртов в том числе, было осуществлено финскими учеными в основном в 20–40-е гг. XX в. И большая заслуга в этом принадлежит А. Хямяляйнену и У. (Хольмбергу-)Жарва. Оба этих ученых, столь по-разному порой смотревшие на проблемы, относящиеся к сфере духовной культуры финно-угорских народов, были вполне солидарны в критике и неприятии выводов вышеозначенных русских этнографов. Например, Хямяляйнен в своей статье “О запретах на браки между близкими родственниками у восточно-финских народов и русских” через свое прочтение приведенных русскими авторами источников, использованных ими в качестве аргументов, приходит к совершенно противоположному выводу о том, что у финноязычных народов Поволжья существует ярко выраженная традиция, согласно которой лица,

состоящие в известной степени родства, не могут вступать в брак друг с другом. У мордвы бывшей Симбирской губернии запрещалось вступать в брак родственникам до 7-го поколения включительно, между тем встречавшиеся в виде исключения из правил браки между двоюродными братьями и сестрами считались большим грехом. Удмурты Елабужского уезда Вятской губернии, пишет Хямяляйнен, ныне следуют предписаниям православной церкви относительно браков между родственниками, а прежде, когда влияние церкви было еще не так сильно, браки запрещались в трех первых поколениях родственников²⁰². Хямяляйнен всегда отличался качественно проведенной работой с источниками, что он продемонстрировал в этой статье, но как этнограф-“полевик” он, по-видимому, уступал У. Хольмбергу, так как не увидел столь очевидного разделения удмуртского общества на родовые группы и как следствие того – строгой экзогамии удмуртов. Хольмберг писал по этому поводу: “Различие родов отца и матери особенно бросается в глаза при заключении браков, так даже, если предположить, что браки между двоюродными братьями и сестрами могли иметь место, но лишь те браки считались законными, если отцы жениха и невесты происходили из разных родов”²⁰³. Таковы были, в самых общих чертах, взгляды финских этнографов на проблему изучения истории брака и семьи у финноязычных народов Волго-Камья.

А теперь попробуем проанализировать обе представленные точки зрения при помощи историографии, выявив их истоки и идейную основу. В истории человечества и истории института брака существовали ранние этапы, наверное, был и период “первобытного промискуитета”, а И. Н. Смирнов как человек просвещенный, вне всякого сомнения, внимательно следил за новыми веяниями в зарубежной этнологии. Даже при беглом знакомстве с его трудами ощущается влияние идей классиков “эволюционистского направления” в этнографии. По вопросу ранней истории брака и семьи он, по-видимому, опирался на получившие широкую известность работы И. Я. Бахофена, Дж. Мак-Леннана и Дж. Лёббока, которые отмечали, что в древности господствовали более широкие, чем теперь, формы брака. Так, Лёббок называл раннюю стадию брачной жизни “коммунальным браком”, где все мужчины и женщины каждой небольшой общины считались в супружестве между собой²⁰⁴. Быть может, в глубокой древности это и могло иметь место, но ошибка И. Н. Смирнова и последовавших за ним этнографов заключалась в том, что они попытались “продлить жизнь” ранних форм брака и увидеть их пережитки там, где их не могло быть.

Как можно было вести речь о каком-то “гетеризме” в обществах со сложившейся жесткой родовой, экзогамной системой, часто опираясь на субъективное толкование некоторых произведений народной поэзии и непроверенные лингвистические сопоставления? В.П. Налимов отмечал: “Вероятно, ни один из современных ученых не будет утверждать о существовании общественных браков в форме гетеризма как у пермяков, так и у других народов на ранней ступени их развития”²⁰⁵.

Что же в таком случае составило идейно-теоретическую основу второй оппозиционной точки зрения, представленной А. Хямяляйненем и У. (Хольмберг-)-Харва? На наш взгляд, наибольшее влияние на финских ученых оказали идеи датского исследователя К. Старке и их соотечественника, профессора Эд. Вестермарка. В частности, Старке доказывал, что первобытная семья была патриархальной, где счет родства и наследования велся по отцу, а Вестермарк в своем классическом труде “История человеческого брака” писал: “Не было такой стадии в развитии человека, когда не существовало брака, и отец всегда был, как правило, защитником и покровителем семьи”. Очень резко, с каким-то даже раздражением, как отмечает С. А. Токарев, отвергает Вестермарк теорию “первобытного промискуитета”, уделяя много места разбору и опровержению аргументов защитников этой гипотезы²⁰⁶. Реконструируя строй системы родства финно-угров, Хольмберг с уверенностью пишет, что родство у этих народов считалось только по мужской линии и подвергает критике предположение русских исследователей, в частности Н. Г. Первухина, увидевшего в удмуртских родовых именах влияние имен женщин-прародительниц²⁰⁷.

Вместе с тем ценной самостоятельной разработкой У. (Хольмберга-)-Харва следует признать его концепцию семейно-родового и общественного устройства традиционного удмуртского социума, основанную, по большей части, на личных полевых наблюдениях автора. Устойчивость родового порядка удмуртов, по мнению У. Хольмберга, была обусловлена религиозным фактором: все общество делилось на различные “куала-выжы” – родовые группы, имеющие свое святилище – куалу. Каждый куала-род образует собой группу индивидуумов, произошедших от одного предка и приносящих жертвы общему духохранителю. При этом каждый род имеет свое особое родовое имя, например, Можга, Уча, Турья. Даже если со временем род сильно разрастается и его представители живут в разных губерниях, утвержденная ранее экзогамия строго сохраняется. Стержнем патронимии удмур-

тов Хольмберг считает традиционную религию, а именно культ предков, когда старший в роде или в семье мужчина-наследник являлся одновременно и жрецом, ответственным за регулярное поминовение умерших предков.

Что же происходило в коллективе родственников, где не было наследника мужского пола? Следовало за этим “угасание семейного очага” и связанных с ним духовных традиций? Этот вопрос финский ученый рассмотрел в специальной работе, названной “Приемыш и примак у финно-угорских народов”, где писал, что если брак, несмотря на все ожидания, не приносил сына, то могли прибегнуть к известному еще с библейских времен обычаю левирата или сорората, но чаще всего использовали другой путь, а именно: усыновление чужого ребенка. Однако у финно-угорских народов круг детей, которых могли усыновить, изначально ограничивался рамками одного родственного коллектива, предпочтение отдавалось обычно сыну младшего брата главы семьи. Хольмберг пишет: “Вотяки устраивали среди родственников пиршество, когда принимаемого в сыновья мальчика трижды обводили вокруг очага святилища, произнося молитву и умоляя духа-хранителя и предков семьи о счастье входящего”²⁰⁸. Близкие к этому обряды сопровождали женщину в начале замужества. Прежде чем получить право молиться в куале своей новой семьи, она (сноха) должна была совершить умиловительные жертвоприношения в родной куале²⁰⁹. Обычно жертвуя глухаря, она благодарила свой воршуд и прощалась с ним, а отец жениха умиловлял свой воршуд и молился за введенную в семью сноху. Затем сноха должна была принести жертву воршуду новой семьи, и только после этого она могла молиться в куале семьи мужа²¹⁰. Иное положение в семье занимали приемный сын и зять, взятые в дом и происходящие из другого рода. Они так и не приобретали полноценного статуса и должны были участвовать в молениях своего рода, поскольку в большинстве случаев их “усыновление” было вызвано хозяйственно-экономическими или патронажными причинами. Впрочем, говорит Хольмберг, есть у финно-угорских народов примеры, когда приемный зять теряет свою фамилию, принимая фамилию жены, то есть ее отца, а дети от такого брака будут уже относиться к роду тестя. Так, у удмуртов внебрачный сын дочери хозяина, усыновленный последним, имеет право молиться в их святилище. Тем не менее, финский ученый был твердо уверен, что у удмуртов древняя родовая сущность, унаследованная от отцов вместе с семейными и родовыми святынями, остается незыблемой. Он писал: “При таких строгих родовых устоях приемный зять и его дети не могли быть причис-

лены к семье тестя. Возможно поэтому, приемный зять и приемный сын получили в удмуртском языке общее название “пыртос-пи” – приемный сын, они продолжали совершать обряды в святилище своей семьи”²¹¹. Здесь можно вспомнить еще тот известный факт, что, если на молении присутствовал кто-то из чужих, он не допускался к совместной ритуальной трапезе, которая являлась показателем единства происхождения ее участников, их принадлежности к одному родовому коллективу, имеющему общий культ своего божества-покровителя²¹².

Исследуя структуру удмуртского общества, У. (Хольмберг-)Харва показал, что именно родовые группы формируют традиционный социум и основные принципы организации образа жизни народа. Не вызывает сомнения его утверждение, что каждый удмуртский род имел собственное святилище, причем, если население деревни состояло из представителей трех родов, то в деревне было три куалы, а само поселение носило имя рода, основавшего его²¹³.

Важнейшей функцией удмуртских религиозных обрядов и учреждений была защита общественного порядка, основанного на родовых, позднее на семейных отношениях. Распределение удмуртов по родовым группам было незыблемым, что обуславливало закрытость религиозных собраний от чужаков. Применение такого рода табу отводило угрозу того, что люди забудут свою генеалогию, а это было наибольшей опасностью для существующего порядка в удмуртском обществе. Как показали исследования последних лет, устойчивость подобной организации была связана с тем, что в эпоху общинно-родового строя у каждой воршудной группы была своя определенная территория (выл) с укрепленным поселением (кар). По мере увеличения числа членов рода, вокруг городища (кара) возникали неукрепленные поселения (гурт) или, как их часто называли, (вильгурт) (новая деревня). Самое старое селение – родовой центр, откуда отпочковались починки, выселки, называлось вужгурт (старая деревня)²¹⁴. Многочисленные примеры показывают, что переехавшие на новое место жительства члены рода играли особо важную роль в сохранении прежних традиций. Они бережно хранили традиционные ценности, особенности права и общественное устройство. По-видимому, не случайно У. Хольмберг во время своей экспедиции 1911 г. отправился именно к закамским и завятским удмуртам, переселившимся на новые места со своих родовых территорий в XVI–XVII вв.

Выводы

Итак, в чем же конкретно заключаются основные наработки финских ученых в области изучения материальной и духовной культуры удмуртов?

В сфере реконструкции народного жилища финские этнографы предложили свои принципы типологии. Схема А. О. Хейкеля, акцентирующая внимание исследователя на принципе расположения и устройстве очага в жилище, представляется более обоснованной, чем взгляды У. Т. Сирелиуса, считающего форму крыши постройки главным критерием. Точку зрения Хейкеля разделяют многие современные этнографы, ибо очаг, помимо своей важной функциональной значимости, несет еще и культовую нагрузку, что хорошо было показано в исследовании А. Хямяляйнена и У. (Хольмберга-)Харва.

Древнейшим типом жилища финноязычных народов Урало-Поволжского региона финские этнографы считали землянку и наземный шалаш, кроме того, Сирелиус указывал на часто встречающуюся у волжских финнов и пермских народов форму построек с углубленным основанием. В связи с этим, большое внимание уделялось изучению конструктивных особенностей удмуртской постройки типа “куа/ла”, которую Сирелиус считал переходной стадией жилища к срубной наземной постройке с открытым очагом, а (Хольмберг-)Харва недвусмысленно называл куалу древнейшим жилищем удмуртов, совмещавшим бытовую и культовую функции, что перекликается с предложением некоторых современных исследователей удмуртского народного зодчества. Можно констатировать, что, даже не обладая качественным археологическим материалом, финские этнографы в общем верно смогли выделить основные типы древнейших построек прикамского населения: наземные жилища и постройки с углубленным основанием, оснащенные открытыми очагами.

Собирание коллекций удмуртской народной одежды развивалось параллельно и стимулировалось необходимостью комплектования му-

зейных фондов в Финляндии. Коллекции, собранные Хейкелем и Сирелиусом, отражают основные компоненты одежды, относящиеся к южно-удмуртскому костюмному комплексу, причем коллекция Хейкеля, собранная в местах расселения завятских удмуртов, живущих в отрыве от основного этнического массива, наглядно свидетельствует об интенсивности межэтнических контактов в регионе, находящих свое отражение в народной одежде. Отдельно следует выделить коллекцию рисунков, акварелей и фотографий, образцов традиционной одежды завятских, закамских и сарапульских удмуртов, сделанных финскими этнографами и сопровождавшими их в экспедициях художниками.

Разрабатывая охотничье-рыболовецкую проблематику, У. Т. Сирелиус использовал популярные и в наши дни методы этнографического анкетирования и фотографирования, а сам феномен охоты он предпочитал рассматривать в двух основных категориях: активные методы, где отмечал тяготение удмуртов к индивидуальным поискам в близлежащих от дома лесах, в отличие от родственного народа коми, где охотники занимались коллективным промыслом в отдаленных охотничьих угодьях, и пассивные методы, изучая которые Сирелиус отметил типологическое сходство удмуртских звероловных приспособлений с аналогичными образцами у других финно-угорских народов.

Касаясь правовых вопросов, возникающих в процессе развития присваивающих типов хозяйства, финский этнограф писал, что за право владения лучшими охотничьими и рыболовными угодьями возникает естественная конкуренция, приводящая к появлению своего рода границ, определяющих ареалы жизнедеятельности отдельных этнических групп, а право собственности на определенные земельные участки и раздел охотничьей добычи эволюционировало от первоначальных общинно-родовых отношений до четко фиксируемого права личного владения. Изучая охотничий и рыболовный инвентарь, Сирелиус обратил внимание на простоту и оригинальность конструкции удмуртской лодки-однодревки, отметив ее типологическое сходство с древнейшими типами лодок, распространенных у многих народов Северо-Восточной Евразии. Религиозно-мифологические и обрядовые стороны охоты были рассмотрены в исследованиях У. (Хольмберга-)Харва, отметившего ярко выраженный момент веры охотника в сверхъестественные возможности души животного и развитые тотемистические представления в охотничьих верованиях удмуртов и других финно-угорских народов.

Бортничество как одно из любимейших занятий удмуртов исследовалось А. Хямяляйненом, который, опираясь на анализ лингвистических данных, отметил существование древних торгово-хозяйственных связей между финно-уграми и индоевропейцами. Кроме того, Хямяляйнен выделил два восточно-европейских центра максимального развития бортничества: первый располагался в Прибалтике, а второй – в районе Волго-Камья, то есть территория второго центра совпадает с традиционными местами расселения волжских финнов и удмуртов, культуры которых финский этнограф предпочитал рассматривать в комплексе, отказавшись от лингвистического подхода в группировке финно-угорских народов.

Не менее серьезные, хотя порой спорные разработки принадлежат финским ученым в области изучения проблем духовной культуры удмуртов, в частности, в сфере традиционных религиозных верований и мифологических представлений. В финской историографии конца XIX – начала XX в. довольно четко выделяются два направления взглядов на происхождение и сущностную основу традиционных верований удмуртов: первый путь предполагает их развитие через одушевление и последующую антропоморфизацию природных сил и явлений, второй путь представляет развитие религиозной традиции у удмуртов как эволюцию культа почитания предков. Если сторонником первой точки зрения был А. Хямяляйнен, то патронимическое восприятие религиозных верований удмуртов особенно ярко было выражено в трудах У. (Хольмберга-)Харва.

Вместе с тем финским ученым удалось показать значительную сложность, развитость и многообразность религиозно-мифологической системы удмуртов, включающей в себя элементы, присущие религиозному мировоззрению многих финно-угорских народов, наряду с многочисленными заимствованиями, составившими основу религиозного синкретизма удмуртов.

Изучая традиционные обряды удмуртов, финские ученые опирались на данные фольклора, опубликованные письменные источники, материалы этнографического анкетирования и личные полевые наблюдения и отмечали важность религиозного компонента в обрядовой сфере жизни народа. Когда причина зачатия, появления здоровых детей и тем более обряд наречения именем связывались с волей божеств, причем было весьма распространено верование в то, что умершие могут либо возрождаться в новорожденных детях, либо становиться их духами-хранителями.

В истории развития удмуртской свадебной обрядности специально занимавшийся данной проблематикой Хямяляйнен отмечал два возможных направления движения брачного ритуала: первый путь предусматривал сложный и длительный обряд сватовства, а второй – более быстрый, но небезопасный путь умыкания, то есть похищения невесты. Последний был представлен как более древний обряд, с чем согласны многие современные исследователи традиционных обрядов финно-угорских народов. Содержание удмуртских погребальных обрядов определяется представлением о смерти как о переселении в иной мир, где жизнь продолжается по прежним законам родового общества, то есть действует принцип зеркального отражения существующей действительности, а сущность удмуртских поминальных обрядов, по мнению У. (Хольмберга-)Харва, состоит в приготовлении ритуальной пищи и в “угощении” умерших родственников, на благосклонность и покровительство которых смеют надеяться живые. Основную идею финских исследователей можно выразить следующим образом: традиционные обычаи и обряды удмуртов, сформировавшиеся еще на ранних этапах развития общества, изменялись и вбирали в себя новые культурные элементы, но сохраняли свою древнюю освещенную религией основу.

Изучение семьи, социальной организации и семейного быта удмуртов финскими этнографами и лингвистами во многом стимулировалось научной полемикой с известными гипотезами ряда русских этнографов о возможности длительного сохранения элементов “коммунального брака” у волжско-финских и пермских народов. В результате длительной и кропотливой работы финских ученых с фольклорным, лингвистическим и этнографическим материалом были опровергнуты многие ложные построения, в том числе и теория “гетеризма” пермских народов, выдвинутая И. Н. Смирновым. Частое несовпадение взглядов финских и русских ученых, вероятно, являлось следствием различия в идейно-теоретических установках их исследований.

Вполне самостоятельной и оригинальной разработкой У. (Хольмберга-)Харва следует признать его концепцию функционирования традиционного удмуртского общества, его основных институтов. По мнению финского ученого, становым хребтом удмуртского общества являлся религиозный фактор, бывший опорой для патронимии и строгой экзогамии родовых групп, которые по мере роста числа своих членов расселялись на большом удалении друг от друга, распадаясь на большие семьи, тем не менее, каждый удмурт помнил свое происхож-

дение и генеалогию, ибо они были частью религии – культа предков. Представленная в трудах (Хольмберга-)Харва картина жизни удмуртского общества в период развитого родового строя порой приобретает несколько идеализированный облик, когда автор словно намеренно архаизирует некоторые стороны жизни родственного коллектива, однако рациональное зерно в его исследовании превалирует над определенными “романтическими” моментами, а многие предположения финского ученого подтверждаются современными исследованиями проблем этногенеза, этнической истории и социальной организации удмуртов.

Можно с уверенностью сказать, что почти за полтора столетия научных исследований финским ученым удалось собрать ценный эмпирический материал и рассмотреть многие важные проблемы из комплекса духовной и материальной культуры, оставив значительный след в истории этнографии удмуртов.

ССЫЛКИ

- ¹ Niiranen T., 1987.
- ² Korhonen T., 1984: 8–9.
- ³ Heikel A. O., 1888.
- ⁴ Ailio J., 1902: 91–122.
- ⁵ Sirelius U. T., 1910.
- ⁶ MV: KA, SUK–39, 22–39, 34
- ⁷ Heikel A. O., 1888: 79.
- ⁸ Sirelius U. T., 1910: 81.
- ⁹ Ibid: 58–59.
- ¹⁰ MV: КТККА.– U. T. Sirelius. Permalaismatkan muistiinpanovihkoja.
- ¹¹ Sirelius U. T., 1907: 110–111.
- ¹² MV: КТККА.– U. T. Sirelius. Permalaismatkan muistiinpanovihkoja.
- ¹³ Heikel A. O., 1888: 139–140; Харузин Н. Н., 1895: 35–78, 50–104.
- ¹⁴ Богданов В., 1911: 264.
- ¹⁵ Халиков А. Х., 1978: 18.
- ¹⁶ Черных Е. М., 1995: 93.
- ¹⁷ Sirelius U. T., 1908: 40.
- ¹⁸ Ibid: 40.
- ¹⁹ Ibid: 41–43.
- ²⁰ Holmberg U., 1927: 113–115.
- ²¹ Heikel A. O., 1888: 17.
- ²² Sirelius U. T., 1908: 43.
- ²³ Vuorela T., 1960: 245.
- ²⁴ Heikel A. O., 1888: 327.
- ²⁵ Valonen N., 1963: 548.
- ²⁶ Härmäläinen A., 1936–1937: 76–78.
- ²⁷ Шкляев Г. К., 1991: 109.
- ²⁸ Удмурты: Историко-этнографические очерки, 1993: 106.
- ²⁹ Heikel A. O., 1888: 78.
- ³⁰ Чуч Ш., 1990: 37.
- ³¹ Heikel A. O., 1888: 78.
- ³² Чуч Ш., 1990: 37–38.
- ³³ Петерсон А. Ю., 1981: 51.
- ³⁴ Sirelius U. T., 1908: 55–56.
- ³⁵ Шургин И. Н., 1995: 74.
- ³⁶ Шкляев Г. К., 1991: 109.
- ³⁷ Древняя одежда народов Восточной Европы, 1986: 4.
- ³⁸ Там же, 1986: 4.
- ³⁹ КМ:SU–2191.
- ⁴⁰ КМ:SU–4817; КМ:SU–4921.
- ⁴¹ Удмурты: Историко-этнографические очерки, 1993: 125.
- ⁴² Белицер В. Н., 1951: 28.
- ⁴³ Лебедева С. Х., Атаманов М. Г., 1987: 112–149.
- ⁴⁴ КМ:SU–2396: 354–356, 360.
- ⁴⁵ КМ:SU–2396: 357.

- 46 Лебедева С. Х., 1990: 52–53.
- 47 MV:KA, SUK 21: 288–302.
- 48 MV:KA, SUK 21: 303–313.
- 49 MV:KA, SUK 21: 314–317.
- 50 Лебедева С. Х., 1985: 116–117.
- 51 KM:SU–4817: 46–47, 49.
- 52 KM:SU–4817: 61–62.
- 53 KM:SU–4817: 50–53.
- 54 KM:SU–4817: 68–69.
- 55 KM:SU–4817: 64–67, 44–45.
- 56 KM:SU–4817: 43, 43a, 72a.
- 57 KM:SU–4817: 60.
- 58 KM:SU–4817: 54–57.
- 59 KM:SU–4817: 1, 4–23.
- 60 KM:SU–4817: 58–59.
- 61 KM:SU–4817: 33–39, 71–73.
- 62 Верещагин Г. Е., 1995: 26.
- 63 Heikel A. O., 1899; Sirelius U. T., 1916.
- 64 Голдина Р. Д., 1992: 4–5; Збруева А. В., 1952: 50.
- 65 Миллер Г. Ф., 1791: 24; Паллас П. С., 1778: 33; Schwamm K., 1980: 104.
- 66 Кошурников В., 1879: 13.
- 67 Ефремов Е., 1931: 45.
- 68 Верещагин Г. Е., 1995: 35.
- 69 Lehtonen J. U. E., 1972: 142–147.
- 70 Удмурты: Историко-этнографические очерки, 1993: 87.
- 71 MV:КТККА–U. T. Sireliuksen muistiinpanoja, käsikirjoituksia ja konseptteja.
- 72 MV:KA. – SUK 39, 40–44.
- 73 Сепеев Г. А., 1978: 5–8.
- 74 Конаков Н. Д., 1983.
- 75 Sirelius U. T., 1934: 4–46.
- 76 Kodolányi J. (Jr.), 1976: 145–171; Lagercrants S., 1937: 105–130.
- 77 Sirelius U. T., Wichmann Y., 1914: 96–101.
- 78 Sirelius U. T., 1914: 1–34.
- 79 Holmberg U., 1925: 1–3.
- 80 Кошурников В., 1879: 16.
- 81 Holmberg U., 1925: 17.
- 82 Удмурты: Историко-этнографические очерки, 1993: 87–88.
- 83 Janco J., 1900.
- 84 Lehtonen J. U. E., 1972: 139–142.
- 85 Sirelius U. T., 1906; Sirelius U. T., 1907; 1908.
- 86 KM:SU–4817: 100; MV:KA, SUK–39, 35; 39, 36.
- 87 MV:KA, SUK–39, 37–39, 39.
- 88 MV:KA, SUK–39, 35; Лебедева С. Х., 1991: 181.
- 89 Sirelius U. T., 1913: 1–6.
- 90 Sirelius U. T., 1902: 1.
- 91 Hämäläinen A., 1909: 1–16; Hämäläinen A., 1933–1935: 1–40.
- 92 Jakobson H., 1922: 11; Лыткин В. И., Гуляев Е. И., 1970: 169.
- 93 Никитина Г. А., 1991: 87.

- ⁹⁴ Sandklef A., 1937: 139–164.
- ⁹⁵ Hämäläinen A., 1933–1935: 29–30.
- ⁹⁶ Никитина Г. А., 1991: 87–88; Сепеев Г. А., 1986: 7.
- ⁹⁷ Загребин А. Е., 1995b: 23–29, 1995c: 65–72; Norppál M., 1989: 15–31.
- ⁹⁸ Удмурты: Историко-этнографические очерки, 1993: 233.
- ⁹⁹ Holmberg U., 1927a: 217–218.
- ¹⁰⁰ Sjögren A. J., 1861: 445–446.
- ¹⁰¹ Рычков Н. П., 1770: 157.
- ¹⁰² Holmberg U., 1927a: 217.
- ¹⁰³ Castren M. A., 1853: 305–306.
- ¹⁰⁴ Sjögren A. J., 1861: 446.
- ¹⁰⁵ Setälä E. N., 1900: 5–7; Wichmann Y., 1911: 983.
- ¹⁰⁶ Holmberg U., 1927a: 219.
- ¹⁰⁷ Holmberg U., 1914: 170.
- ¹⁰⁸ Емельянов А. И., 1921: 132.
- ¹⁰⁹ Holmberg U., 1913: 32–64.
- ¹¹⁰ Holmberg U., 1927a: 259.
- ¹¹¹ Raasonen H., 1914: 6–8.
- ¹¹² Трубецкой Н. С., 1906: 52–62.
- ¹¹³ Рычков Н.П., 1770: 157.
- ¹¹⁴ Holmberg U., 1927a: 159, 163.
- ¹¹⁵ Holmberg U., 1927a: 165.
- ¹¹⁶ Holmberg U., 1927a: 179–182.
- ¹¹⁷ Aminoff T. G., 1879: 231.
- ¹¹⁸ Holmberg U., 1927a: 186–187.
- ¹¹⁹ Holmberg U., 1925: 4–5.
- ¹²⁰ Ватка но Калмез, 1971: 15.
- ¹²¹ Напольских В. В., 1993.
- ¹²² Калевала, 1985: 37–41.
- ¹²³ Holmberg U., 1927a: 191–216.
- ¹²⁴ Ватка но Калмез, 1971: 65.
- ¹²⁵ Владыкин В. Е., 1994: 98.
- ¹²⁶ Castrén M. A., 1853: 214–215.
- ¹²⁷ Holmberg U., 1927a: 214–215.
- ¹²⁸ Aminoff T. G., 1879: 234; Wichmann Y., 1892: 31.
- ¹²⁹ Ванюшев В. М., 1986: 66–67.
- ¹³⁰ Удмурты: Историко-этнографические очерки, 1993: 234.
- ¹³¹ Holmberg U., 1927a: 114–115.
- ¹³² Hämäläinen A., 1936–1937: 76–78.
- ¹³³ Holmberg U., 1927a: 235, 237.
- ¹³⁴ Удмурты: Историко-этнографические очерки, 1993: 242.
- ¹³⁵ Hämäläinen A., 1931: 69–95; Holmberg U., 1934: 146–154.
- ¹³⁶ Hämäläinen A., 1931: 70–74.
- ¹³⁷ Holmberg U., 1934: 147–149.
- ¹³⁸ Holmberg U., 1927a: 120.
- ¹³⁹ Зеленин Д. К., 1980: 118–132; 1937.
- ¹⁴⁰ Wichmann Y., 1892: 16.
- ¹⁴¹ Токарев С. А., 1990: 256.

- ¹⁴² Леви-Брюль Л., 1994: 477.
- ¹⁴³ Елабужский М., 1894: 410–413.
- ¹⁴⁴ Raasonen H., 1909: 1–27.
- ¹⁴⁵ Holmberg U., 1927a: 11–12.
- ¹⁴⁶ Holmberg U., 1927a: 151–152.
- ¹⁴⁷ Удмурты: Историко-этнографические очерки, 1993: 245–246.
- ¹⁴⁸ Wichmann Y., 1892: 18.
- ¹⁴⁹ Владыкин В. Е., 1994: 109.
- ¹⁵⁰ Hämäläinen A., 1930: 57.
- ¹⁵¹ Schwamm K., 1980: 106–107.
- ¹⁵² Федянович Т. П., 1997: 5.
- ¹⁵³ Sirelius U. T., 1914: 1.
- ¹⁵⁴ Lehtinen I., 1993: XIX.
- ¹⁵⁵ Holmberg U., 1927a: 258–259.
- ¹⁵⁶ Герд К., 1993: 5.
- ¹⁵⁷ Удмурты: Историко-этнографические очерки, 1993: 202.
- ¹⁵⁸ Hämäläinen A., 1944: 1–16.
- ¹⁵⁹ Герд К., 1993: 38.
- ¹⁶⁰ Hämäläinen A., 1944: 14–15.
- ¹⁶¹ Токарев С. А., 1990: 418.
- ¹⁶² Holmberg U., 1927a: 15.
- ¹⁶³ Тайлор Э. Б., 1989: 255.
- ¹⁶⁴ Потанин Г. Н., 1880–1882: 219.
- ¹⁶⁵ Багин С., 1897: 59–92; Васильев И., 1906: 321.
- ¹⁶⁶ Хомяков М. М., 1911: 271–287.
- ¹⁶⁷ SUSA 1. 106.
- ¹⁶⁸ SUSA 1. 105.
- ¹⁶⁹ Hämäläinen A., 1913.
- ¹⁷⁰ Hämäläinen A., 1930: 106–107.
- ¹⁷¹ Hämäläinen A., 1930: 106.
- ¹⁷² Державин Н. С., 1907: 263.
- ¹⁷³ Hämäläinen A., 1930: 112–113.
- ¹⁷⁴ Ibid.: 106.
- ¹⁷⁵ Хомяков М. М., 1911: 277.
- ¹⁷⁶ Удмурты: Историко-этнографические очерки, 1993: 197.
- ¹⁷⁷ Атаманов М. Г., Владыкин В. Е., 1985: 131.
- ¹⁷⁸ Богаевский П. М., 1890: 43.
- ¹⁷⁹ Емельянов А. И., 1921: 5–6.
- ¹⁸⁰ Holmberg U., 1927a: 80.
- ¹⁸¹ Ibid.: 35–36.
- ¹⁸² Леви-Брюль Л., 1994: 474.
- ¹⁸³ Holmberg U., 1927a: 19–20.
- ¹⁸⁴ Емельянов А. И., 1921: 6.
- ¹⁸⁵ Holmberg U., 1927: 7.
- ¹⁸⁶ Ibid.: 25.
- ¹⁸⁷ Ibid.: 20.
- ¹⁸⁸ Ibid.: 41.
- ¹⁸⁹ Holmberg U., 1927: 45.

- ¹⁹⁰ Ibid.: 7–9.
¹⁹¹ Ibid.: 57–60.
¹⁹² Токарев С. А., 1983: 201.
¹⁹³ Holmberg U., 1927a: 34–35; Varonen M., 1898: 103–107.
¹⁹⁴ Castrén M. A., 1853: 287; 1856: 174.
¹⁹⁵ Ahlqvist A. E., 1875: 219.
¹⁹⁶ Токарев С. А., 1960: 366.
¹⁹⁷ SUSA 1. 106.
¹⁹⁸ Смирнов И. Н., 1889, 1890, 1891, 1895.
¹⁹⁹ Максимов А. Н., 1901.
²⁰⁰ Setälä E. N., 1900: 18, 20–21.
²⁰¹ Ibid.: 21–22.
²⁰² Hämäläinen A., 1932: 39–41.
²⁰³ Harva U., 1939–1940: 120.
²⁰⁴ Токарев С. А., 1978: 38.
²⁰⁵ Налимов В. П., 1991: 5.
²⁰⁶ Токарев С. А., 1978: 99, 102–103.
²⁰⁷ Harva U., 1947: 71–74.
²⁰⁸ Harva U., 1944: 60–61.
²⁰⁹ Holmberg U., 1927a: 115, 133.
²¹⁰ Владыкин В. Е., 1976: 55–56.
²¹¹ Harva U., 1944: 72.
²¹² Листова Л. С., 1983: 161–172.
²¹³ Holmberg U., 1927a: 113–138.
²¹⁴ Удмурты: Историко-этнографические очерки, 1993: 34.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение, когда уже подведены основные итоги и сделаны определенные выводы, хотелось бы обратить внимание читателей еще на один важный аспект исследовательской деятельности финских ученых среди удмуртов, а именно — сказать о научно-просветительском значении их работы.

Почти весь XIX в. и первая половина XX в. были наполнены драматическими, порой трагическими событиями борьбы финнов за свои права, за возможность становления финской нации и государственности, что, естественно, сказалось на развитии финской науки. И все же сводить все побудительные мотивы полевых лингвистических и этнографических исследований финских ученых среди родственных финно-угорских народов России к одному стремлению определения национальной идентификации финнов было бы не совсем верно. Ведущие финские ученые отправлялись в Поволжье, на Урал и в Сибирь, чтобы ознакомиться с жизнью и бытом волжских финнов, пермских народов и обских угров, не имевших на рубеже XIX–XX вв. не только своих научных кадров, но и бывших, в большинстве своем, неграмотными и бесписьменными “инородцами”, еще не вполне осознавшими ценность своей традиционной культуры. Труды финских, русских, венгерских и немецких ученых были собраны богатейшие материалы по фольклору, языкознанию, истории и культуре удмуртов, составившие “золотой фонд” культуры народа, материалами которого пользуются современные исследователи.

Привлекая к научной работе представителей молодой финно-угорской интеллигенции, организуя стажировки в Финляндии и поддерживая их морально и материально, финские ученые способствовали появлению первых ученых среди финно-угорских народов России, которые в свою очередь поддерживали тесные научные контакты

со своими финскими учителями до тех пор, пока это было возможно. В частности, большое влияние оказали финские этнографы и лингвисты на формирование удмуртской интеллигенции (И. В. Васильева, К. А. Андреева, Г. Е. Верещагина, И. С. Михеева и их более молодых коллег К. Герда, Д. И. Корепанова, П. В. Васильева) и других удмуртских учителей и священников, начавших заниматься научной работой, испытав влияние идей и реальных дел финских исследователей-финно-угроведов. Следовательно, преследуя решение своих строго определенных научных задач, финские ученые выступили еще как просветители-популяризаторы науки, приобщившие финно-угорские народы России к общеевропейскому цивилизационному процессу, и, с другой стороны, “представили” своему народу его многочисленных полузабытых финно-угорских родственников.

Таким образом, подводя общий итог данному исследованию, следует сказать, что в ходе работы удалось осветить некоторые до этого практически не известные моменты научной деятельности финских ученых среди удмуртов, получить ответы на не совсем ясные или совсем не ясные вопросы истории этнографии удмуртов и констатировать, что финский компонент не только занимает видное место в исследовательском пространстве удмуртской истории и культуры в XIX – первой половине XX в., но, самое главное, сыграл существенную роль в подготовке последующих этапов и активизации комплексного изучения удмуртов отечественными и зарубежными исследователями.

Referat

In dieser Arbeit wird der Beitrag der finnischen Forscher des 19. und der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts untersucht, die die Entstehung und die Entwicklung der Kultur der Udmurten ethnographisch erforscht haben. Es wird der Stoff analysiert, den die finnischen Forscher unmittelbar unter Udmurten gesammelt haben. Deshalb ist die Arbeit als globale Umfassung aller Ergebnisse in der Geschichte der finnischen Ethnologie nicht betrachten zu können.

Theoretisch gründet die Arbeit auf die Resultaten der Forschung der angesehenen Wissenschaftler Rußlands und Auslands, die auf dem Gebiete der Historiographie und Ethnographie hervorragende Leistungen haben und ihre Methodik entwickelt haben. Das sind vor allem: S.A. Tokarew, G.E. Markow, N.W. Schlygina, F.W. Vogeth, T. Vuorela, J.U.E. Lehtonen u. an.

Als Stoff für Analyse dienten dem Autor die Arbeiten solcher Gelehrten wie A.J. Sjögren, M.A. Castrén, T.G. Aminoff, A.O. Heikel, U. (Holmberg-)Harva, A. Hämäläinen, U.T. Sirelius, A. Genetz, Y. Wichmann.

Zahlreiche Tatsachen und Informationen waren den finnischen Lexika, biographischen Nachschlagewerken, den kaiserlichen Gouvernements-Bistumsausgaben entnommen. Das sind: "Listen der Wohnorte, Erinnerungsbücher und – Kalender", "Statistikbücher und historisch-geographische Beschreibungen". Der Autor hat auch folgende Quellen viel benutzt: Periodika der Akademie der Wissenschaften Rußlands und Finnlands, des Ministeriums des Bildungswesen Rußlands, der Museenbehörden Finnlands, Berichte der wissenschaftlichen Gesellschaften, der Kaiserlichen Russischen Geographischen Gesellschaft, der archeologischen, historischen, ethnologischen Gesellschaft der Kaiserlichen Kasaner Universität, der Finnischen literarischen Gesellschaft, der Zeitungsperiodika u. s. w. Die Arbeiten der gegenwärtigen udmurtischen Ethnologen, Linguisten, Literaturforscher.

Der Autor versuchte den Stoff aus dem finnischen Archivfonds in vollem Maße zu nutzen, wo die bis heute nicht veröffentlichten Tatsachen vorhanden sind. Diese Tatsachen sind in den Reiseberichten, Tagebüchern, Notizen, Briefen, Zeichnungen

enthalten, die die finnischen Forscher des XIX, Anfang des XX. Jahrhunderts während ihrer Forschungsreisen durch udmurtische Wohnorte aufgeschrieben haben.

Der handschriftliche Fonds des Udmurtischen Forschungsinstituts für Geschichte, Sprache und Literatur wurde bei der Untersuchung auch herangezogen.

Einen besonderen Platz nahm das Studium der Museumssammlung in Finnland selbst ein. Die Gegenstände für diese Sammlung wurden von finnischen Forschern inmitten der Udmurten Ende des XIX, Anfang des XX. Jahrhunderts gefunden. Sie sind heute im Nationalmuseum Finnlands ausgestellt und aufbewahrt.

Der Autor verfolgt in seiner Arbeit, wie schnell sich die Einstellung der finnischen Forscher zum Studium des Problems der Kultur der Udmurten verändert. Das Studium der Historiographie der Udmurten, das von ausländischen Gelehrten untersucht worden ist, hilft besser verstehen, wie der Prozeß der Herausbildung der kulturell-historischen Gestalt des Volkes vor sich ging. Außerdem ermöglicht es, diesen originellen Stoff in finnischer, deutscher, englischer, schwedischer, ungarischer und französischer Sprache in den wissenschaftlichen Umlauf zu bringen.

Die ersten Seiten des Buches beleuchten die Periode der Bildung der finnisch-ugrischen Forschungen in Finnland, welche untrennbar mit der Tätigkeit des Professors H.G. Porthan, des ersten finnischen Wissenschaftlers und Aufklärers verbunden sind. Porthan proklamierte als erster die Notwendigkeit des vergleichenden Studiums der finnischen Geschichte, Sprache, Folklore und Mythologie mit verwandten Völkern.

Begeistert von den Ideen der Aufklärer, machten sich junge finnische Forscher auf den Weg verwandte Völker und ihre Urheimat zu suchen. So erschienen sie in der Wolga-Kama Region. Dank dem hier gesammelten Feldmaterial, gelang es A.J. Sjögren 1827–29 alle Hauptgruppen des udmurtschen Volkes zu unterscheiden. Außerdem beschrieb er das Beeridigungsritual und die Frauentracht der Nordudmurten.

Sein jüngerer Nachfolge M.A. Castrén, 1845 – zeigte genetische Verwandtschaft der Udmurten mit anderen permischen Völkern. Er stellte als erster die Hypothese der Entstehung des Ethnonymen “Udmurt” auf.

Es gelang ihnen die ersten Beispiele der gedruckten und handschriftlichen Texte in der udmurtischen Sprache religiösen Inhalts zu sammeln.

In den 70.–90. Jahren des XIX. Jahrhunderts legten finnische Forscher – Linguisten: T.G. Aminoff, A. Genetz, Y. Wichmann den Grundstein zu dem systematischen dialektologischen und folkloristisch-mythologischen Materials.

Sie hielten die Sprache und Folklore als Grund für historisch-kulturelle Forschungen, darum taten sie alles Mögliche, um volkstümliche Werke finnisch-ugrischer Völker zu sammeln und zu fixieren.

A.O. Heikel und U.T. Sirelius sind als Forscher der materiellen Kultur der Udmurten bekannt.

A.O. Heikel war im Sommer 1884 bei den Udmurten im Gebiet der Kama und Wjatka. Er studierte die volkstümliche Baukunst und Volkstracht.

U.T. Sirelius machte seine Forschungsreise zu den Udmurten im Kreise der Stadt Sarapul des Wjatka – Gouvernemants. Er interessierte sich für Volkstrachten, Gebäudekonstruktionen, ging von Jagd und Fischerei aus, dann übergang zu den übrigen Erwerbszweigen u.s.w.

Nicht mit allen wissenschaftlichen Schlußfolgerungen der ersten finnischen Ethnologen, der ersten finnisch-ugrischen Forscher kann man einverstanden sein, besonders dann, wenn sie versuchten einige primitive Formen, die noch in der materiellen Kultur der finnisch-ugrischen Völker existieren, mit höchst typischen, ihrer Meinung nach, Elementen der Kultur früherer Zeiten zu verbinden. Ungeachtet dessen, gelang es diesen Ethnologen die ersten Museumssammlungen anzulegen, die viele Seiten der materiellen Kultur der Udmurten an der Grenze des XIX–XX Jahrhunderts fixiert hatten.

Weiter geht die Rede von den Vertretern der neuen Generation der Forscher der finnisch-ugrischen Ethnologie, von A. Hämäläinen und U. (Holmberg)Harva, die sich mit der Untersuchung der religiös-mythologischen Vorstellungen, Sozialorganisationen, Sitten und Bräuchen der finnisch-ugrischen Völker beschäftigt hatten. Der Autor folgt den Reisewegen von A. Hämäläinen zu den Udmurten des Landkreises Malmysh und Jelabuga des Wjatka Gouvernemants; U. (Holmberg)Harva zu den Udmurten, die hinter der Kama und hinter der Wjatka in der ersten Viertel des 20. Jahrhunderts lebten.

Daneben gelang es den finnischen Forschern bedeutende Kompliziertheit, Mannigfaltigkeit des religiös-mythologischen Systems der Udmurten zu zeigen. Dieses System schloß in sich Striche der religiösen Weltanschauung vieler finnisch-ugrischer Völker, zugleich mehrere Entlehnungen. Das alles bildete den Grund des religiösen Sinkretismus von Udmurten.

Bei Studium der Sitten und Bräuche der Udmurten stützten sie sich auf Folklorangaben, Materialien der ethnographischen Fragebögen, persönliche Feldbeobachtungen.

A. Hämäläinen beschäftigte sich extra mit Hochzeitbräuchen, schenkte seine Aufmerksamkeit zwei möglichen Richtungen der Entwicklung des Ehezeremoniells: die erste zog in Betracht das lange und komplizierte Zeremoniell des Brautwerbens, die zweite, die schnellere, aber gefährlichere Richtung, sah "умыкание – das Stehlen" der Braut voraus. Der Zweite Weg wurde von dem Autor als der ältere Brauch vorgestellt.

Der Inhalt der udmurtischen Beerdigungsbräuche ist durch die Vorstellung über den Tod als über die Übersiedlung in eine andere Welt charakterisiert, wo das Leben nach alten Gesetzen des Sippengeschlechtes fortgesetzt wird.

Das Wesen der udmurtischen Andenkensbräuche Holmberg's Meinung, nach, besteht im Zubereiten des Brauchessens und in der Speisung der toten Verwandten; auf deren Wohlwollen und Schutz die Lebendigen zu hoffen wagen.

Traditionelle Sitten und Bräuche des udmurtischen Volkes wurden auf frühen Entwicklungsstufen gebildet; sie veränderten sich mit der Zeit, und nahmen in sich neue kulturelle Bestandteile auf, aber sie bewahrten ihren altertümlichen religiösen Grund auf.

Die Impulse für die Arbeit an den Problemen der Familie, Sozialorganisation, Familienalltag der Udmurten bekamen die finnischen Forscher in der wissenschaftlichen Problematik mit einigen russischen Ethnologen über die Möglichkeit des langen Aufbewahrens der Elemente "der kommunalen Ehe" bei den finnischen und permischen Völkern. Als Resultat einer langen und tüchtigen Arbeit der finnischen Forscher wurden viele falsche Strukturen, darunter auch die Theorie des "Heterismus" bei den permischen Völkern widerlegt.

U.(Holmberg)Harva meinte, daß der religiöse Faktor der Grund der udmurtischen Gessellschaft ist. Er war die Stütze für die Patronymie und Exogamie von Sippengruppen, die sich mit der Zeit vergrößerten, und sich weit getrennt ansiedelten. Ungeachtet dessen, dachte jeder Udmurte an seine Herkunft und seinen Stammbaum; denn sie waren ein Teil der Religion des Vorfahrenkultes.

Probleme der volkstümlichen Baukunst der Udmurten wurden von finnischen Forschern auch tüchtig analysiert. Z.B. A.O. Heikel baut seine Typologie der Wohnbauten auf dem Prinzip der Anordnung und Einrichtung des Herdes, aber U.T. Sirelius wählt als das Kriterium die Form des Daches. Das von Heikel vorgeschlagene Schema der Typologie der Wohngebäude im Vergleich zu dem Schema von Sirelius, scheint vielmehr motiviert zu sein. Der Herd hatte nicht nur eine wichtige funktionale Bedeutung, sondern auch hat es eine große geistige Funktion.

Alle Forscher schenkten ihre Aufmerksamkeit auf das Studium der Baukonstruktion von "Kuala" – Typ. Sirelius hielt es für die Übergangsstufe von der Erdhütte zu dem Blockhaus, aber (Holmberg)Harva nannte "Kuala" als das älteste Wohngebäude der Udmurten, wo häusliche und geistige Funktionen vereinigt wurden.

Sie haben richtig die Haupttypen der ältesten Wohngebäude der finnisch-ugrischen Völker unterschieden. Das sind Erdhütte, Erdhütte mit versunkenem Grund und offenem Herd.

A.O. Heikel und U.T. Sirelius zeichneten sich als Erforscher von Trachten aus. Sie klassifizierten die Kleidungskomplexe der Udmurten nach ihren lokalen Varianten. A.O. Heikel betrachtete auch den Entwicklungsverlauf der Tracht in Evolution.

Das von U.T. Sirelius über die Jagd und den Fischfang gesammelte Material war am umfangreichsten. Die Fangmethoden wurden von ihm auf dem Grundlage

des Begriffspaares: aktiv – passiv untersucht. Ausgegangen wurde von den aktiven Methoden, wo die Anwesenheit des Jägers nötigst; danach ging Sirelius zu den passiven Verfahren über, wo der Jäger nicht anwesend sein mußte. Sirelius behandelte auch das Jagdrecht und Besitzverhältnisse an den Jagdrevieren. (Holmberg)Harva untersuchte abergläubische Vorstellungen und Gebräuche der Jäger. Da der Erwerb des Jägers auf dem Jagdglück beruht, zwingt ihn die Furcht von dem Verluste desselben auf der Hut zu sein. Zu Vorsicht mahnt ihn die Vorstellung, daß die Tiere die Fähigkeit haben, die Absicht der Menschen zu erraten. Heilig sind die Tiere, welche sie für Vertreter der Geister halten.

Bienenzucht ist eine der Lieblingsbeschäftigungen der Udmurten, so schrieb H. Hämäläinen; er bewies das Vorhanden sein der uralten Wirtschaftsbeziehungen zwischen Ostfinnen und Indoeuropäern. Er bestimmte auch zwei ost-europäischen Zentren der intensiven Bienenzuchtentwicklung: das erste war an der Ostsee, das zweite – im Wolga – Kama Gebiet.

Zum Schluß kann man feststellen, daß es dem Autor gelang einige unbekannte Momente der wissenschaftlichen Tätigkeit der finnischen Forscher unter den Udmurten zu beleuchten und Antworten auf nicht klare Fragen der Geschichte der udmurtischen Ethnographie zu bekommen.

Der finnische Bestandteil nimmt einen wichtigen Platz im wissenschaftlichen Raum der udmurtischen Geschichte und Kultur im XIX der ersten Hälfte des XX Jahrhunderts ein. Er spielte eine wissenschaftliche Rolle bei der Vorbereitung der nächsten Etappen der Forschung von Udmurten in der Heimat-Auslandswissenschaft.

Опубликованные источники

- Aminoff, T. G. Reseberättelse afgifven till Finska Vetenskaps-societeten // Öfversigt af Finska Vetenskaps-societetens Förhandlingar, vol. XXI, Helsingfors, 1879. S. 224–238.
- Aminoff, T. G. Jumala käsitten kehkiäminen wotjakin kielessä // Kirjallinen kuukauslehti, vol. XIX, Helsingissä, 1879. S. 93–96.
- Aminoff, T. G. Wotjakilaisia kielinäyteitä // JSFOu, vol. 1, 1886. S. 32–55.
- Castrén, M. A. Vorlesungen über die Finnische Mithologie / Nordische Reisen und Forschungen. Bd. III, St.-Petersburg, 1853.
- Castrén, M. A. Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845–1849 / Nordische Reisen und Forschungen. Bd. II, St.-Petersburg, 1856.
- Castrén, M. A. Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völker, nebst Samojedischen Märchen und tatarischen Heldensagen / Nordische Reisen und Forschungen. Bd. IV, St.-Petersburg, 1857.
- Heikel, A. O. (Гейкель) Мои исследования среди приволжских инородцев // Известия ИРГО. Спб. 1886. Т. XXI. С. 534–536.
- Heikel, A. O. Die Gebäude der Tscheremissen, Mordwinen, Esten und Finnen / Ethnographische Forschungen aus dem Gebiete der finnischen Völkerschaften. Helsingfors, 1888.
- Heikel, A. O. Die Entwicklung und Verbreitung der Bautypen (im Gebiet der finnischen Stämme) / Separat-Abdruck aus "Internationales Archiv für Ethnographie". Bd. V. Helsingfors, 1892. S. 79–88.
- Heikel, A. O. Explorations ethnologiques // Fennia, vol. 13, Société de Géographie de Finlande. Helsingfors, 1985. S. 132–147.
- Holmberg, U. Matkakirjeitä // Turun Sanomat, 1911. № 1927, 1938, 1944, 1964, 1975, 1982, 1999.
- Holmberg, U. Wotjakien taivaanjumala // Virittäjä, Helsinki, 1912. S. 99–106
- Holmberg, U. Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker. MSFOu, vol. XXXII, 1913.
- Holmberg, U. Kildisin oder Kilt'sin in der wotjakischen Mithologie // FUF, Bd. XIII, 1913. S. 32–64.
- Holmberg, U. Permalainen uskonto. SSU, vol. IV. Porvoossa, 1914.
- Holmberg, U. Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas // JSFOu, vol. XLI, 1925. S. 1–53.
- Holmberg, U. Finno-ugric Mithology // The Mithology of all Races, vol. IV. Boston, 1927.
- (Holmberg-)Harva, U. Der Ursprung des Kula-kultes bei den Wotjaken // FUF,

Bd. XXII. 1934. S. 146–154.

(Holmberg-)Harva, U. Der Bau des Verwandtschaftsnamensystems und die Verwandtschaftsverhältnisse bei den Fenno-ugriern // FUF, Bd. XXVI. Helsingfors, 1940. S. 91–120.

(Holmberg-)Harva, U. Über die Zeitrechnung der finnisch-ugrischen Völkern Akademie der Wissenschaften. Helsinki, 1941. S. 45–60.

(Holmberg-)Harva, U. Der Adoptivsohn und der Hausschwiegerson bei den finnisch-ugrischen Völkern // FUF, Bd. XXVIII, 1944. S. 57–76.

(Holmberg-)Harva, U. The Finno-Ugric Sistem of Relationship. // Transaction of the Westermarck Society, vol. 1, Copenhagen-Cöteborg, 1947. S. 52–74.

Hämäläinen, A. Matkakertomus // JSFOu, vol. XXV, 1908. S. 19–22

Hämäläinen, A. Mordvalaisten, tšeremissien ja votjakkien kosinta ja häätavoista / MSFOu, vol. XXIX. 1913.

Hämäläinen, A. Ihmisruumiin substanssi suomalais-ugrialaisten kansojen taikuudessa. Taikapsykologinen tutkimus. MSFOu, vol. XLVII, Helsinki, 1920.

Hämäläinen, A. Tšeremissien ja votjakkien periodiset pahalaisten karkoitusmenot. // KVSU, vol. 8, 1928. S. 26–46.

Hämäläinen, A. Beiträge zur Ethnographie der Ostfinnen // JSFOu, vol. XLIV, Helsinki, 1930. S. 1–160.

Hämäläinen, A. Tšeremissien ja votjakkien keremeteistä. // KVSU, vol. 10. Porvoo, 1930. S. 43–57.

Hämäläinen, A. Der Voršud-mudor Kult der Wotjaken // ESA, vol. VI, 1931. S. 69–95.

Hämäläinen, A. Über Verbote gegen Ehen zwischen nahen Verwandten bei den ostfinnischen Völkern und der Russen // STToim. Ser. B, vol. 27. Helsinki, 1932. S. 33–44.

Hämäläinen, A. Beiträge zur Geschichte der primitiven Bienenzucht bei den finnisch-ugrischen Völkern // JSFOu, vol. XLVII, 1933–1935. S. 3–40.

Hämäläinen, A. Das Kultische Wachsfeuer der Mordwinen und Tšeremissien // JSFOu, vol. XLVIII, 1936–1937. S. 1–150.

Hämäläinen, A. Das Gebiet, die Aufgaben und der gegenwärtige Stand der finnisch-ugrischen Völkerkunde // Mitteilungen des Vereins für finnische Volkskunde. № 1–2. Helsinki, 1943. S. 1–13.

Hämäläinen, A. Menschen und tierförmige Abbilder in Magie und Kult der finnisch-ugrischen Völker // Mitteilungen des Vereins für finnische Volkskunde. № 3–4. Helsinki, 1944. S. 33–52.

Hämäläinen, A. Über die Väterriten der finnisch-ugrischen Völker // Mitteilungen des Vereins für finnische Volkskunde. № 1–2. Helsinki, 1944. S. 1–16.

Porthan, H. G. Opera selecta-5. Helsingfors, 1873.

Sirelius, U. T. Руководство для составления этнографического отчета о рыбной ловле у финских народов. Helsinki, 1902.

Sirelius, U. T. Über die Sperrfischerei bei den finnisch-ugrischen Völkern. Eine Vergleichende ethnographische Untersuchung. Helsingfors, 1906.

Sirelius, U. T. Matkalta Koillis-Venäjällä - Helsingin Sanomat, № 174, 190. 1907.

Sirelius, U. T. Matkakertomus kansatieteelliseltä matkalta permalaiskansain keskunteen kesällä 1907 // JSFOu, vol. XXV, 1908. S. 15–17.

Sirelius, U. T. Über die primitiven Wohnungen der finnischen und ob-ugrischen Völker. Helsingfors, 1910.

- Sirelius, U. T. Primitive konstruktionsteile an prähistorischen Schiffen // FUF, Bd. XIII, 1912. S. 1–6.
- Sirelius, U. T. Über einige Traggeräte und Umschlagetücher bei den finnisch-ugrischen Völkern // SMYA, vol. 26, Helsinki, 1912. S. 29–58.
- Sirelius, U. T. Pari vanhaa pyydystä I. // Virittäjä, Helsinki, 1914. S. 96–100.
- Sirelius, U. T. Über das Jagdrecht bei einigen finnisch-ugrischen Völkern. // MSFOu, vol. XXXV, 1914. S. 1–34.
- Sirelius, U. T. Über einige Prototype des Schlittens. // JSFOu, vol. XXX, 1914. S. 1–26.
- Sirelius, U. T. Этнографические вопросные листы I. Обычай и верования, сопряженные с рождением, детством и смертью. Helsinki, 1914.
- Sirelius, U. T. Suomen kansanomaista kulttuuria I. Esineellisen kansatieteen tuloksia. Helsinki, 1919.
- Sirelius, U. T. Suomen kansanomaista kulttuuria II. Esineellisen kansatieteen tuloksia. Helsinki, 1921.
- Sirelius, U. T. Die Herkunft der Finnen. Die finnisch-ugrischen Völker. Helsinki, 1924.
- Sirelius, U. T. Die ethnographische Forschung in Finland // Fenno-Ugrica, vol. III. Budapest, 1931. S. 140–154.
- Sirelius, U. T. Metsätys // Suomen Suku, vol. III. Helsinki, 1934. S. 3–46.
- Sirelius, U. T. Die Volkskultur Finlands I: Jagd und Fischerei in Finnland. Berlin und Leipzig, 1934.
- Sjögren, A. J. Über die finnische Sprache und ihre Literatur. St-Petersburg, 1821.
- Sjögren A. J. Allmänna Ephmerider. Vol. XIV, 1.1.1826 - 31.12.1829.
- Sjögren A. J. Общая инструкция г. Кастрену по поводу поручения Академиею исследования Северной и Средней Азии в этнографическом и лингвистическом отношениях, составленная академиком г. Шегреном // ЖМНП, часть XLVII, Спб. 1845. С. 101–113.
- Sjögren, A. J. Разбор сочинения г-на Ф. И. Видеманна, под заглавием “Grammatik der Wotjakischen Sprache”, составленный академиком Шегреном. St.-Petersburg, 1851.
- Sjögren A. J. Gesammelte Schriften vol. I, St.-Petersburg, 1861.
- Sjögren A. J. Tutkijan tieni / Käsikirjoituksesta suomentanut Aulis J. Joki. Helsinki, 1955.
- Wichmann, Y. Tietoja Votjaakkien Mytologiasta / Vähäisiä Kirjelmia, vol. XVII. Helsingissä, 1892.
- Wichmann, Y. Matkakertomus votjakkien maalta I–II // JSFOu, vol. XI. Helsinki, 1893. S. 8–17.
- Wichmann, Y. Следы человеческих жертвоприношений у вотяков // ИОАИЭ, т. XI, Вып. 3. Казань, 1893. С. 291–293.
- Wichmann, Y. Wotjakische Sprachproben: Lieder, Gebete und Zaubersprüche. Helsingfors, 1893.
- Wichmann, Y. Wotjakische Sprachproben: Sprachwörter, Ratsel, Märchen, Sagen und Erzählungen. Helsingfors, 1901.
- Wichmann, Y. Wotjakische Chrestomatie mit Glossar. Helsingfors, 1901.
- Wichmann, Y. Inmar // Tietosanakirja, vol. 3, Helsinki, 1911. S. 983.
- Wichmann, Y. Pari vanhaa pyydystä. II // Virittäjä, Helsinki, 1914. S. 100–101.
- Wichmann, Y. Permilaiset kansat // Suomen Suku, vol. II, Helsinki, 1928. S. 313–331.
- Wichmann, Y. Wirkungen des Weltkriegs auf die finnisch-ugrischen Völker und ihre wissenschaftliche Erforschung // JSFOu, vol. XLIV, Helsinki, 1930. S. 10–19.

Литература

- Академик А. И. Шёгрэн // ЖМНПр. Ч. LXXXVI. 1855.
- Алатырев В. И. Языкознание // Об исследованиях культуры удмуртского народа. Ижевск: УдНИИ, 1970.
- Александренков Э. Г. Диффузионизм в зарубежной западной этнологии // Концепции зарубежной этнологии. М.: Наука, 1976.
- Атаманов М. Г. Расселение удмуртов по данным этнотопонимии // Проблемы этногенеза удмуртов. Устинов: УдНИИ, 1987.
- Атаманов М. Г., Владыкин В. Е. Погребальный ритуал южных удмуртов (конец XIX – начало XX в.) // Материалы средневековых памятников Удмуртии. Устинов: УдНИИ, 1985.
- Атаманов М. Г., Владыкин В. Е. Субэтнические объединения удмуртов // Удмурты: Историко-этнографические очерки. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1993.
- Багин С. Свадебные обряды и обычаи вотяков Казанского уезда (Этнографический очерк) // ЭО. 1897. № 2. Кн. XXXIII.
- Байбурин А. К. Некоторые вопросы изучения объективированных форм культуры. К проблеме этнографического факта // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР / Сб. Музея антропологии и этнографии. Л., 1982. Т. XXXVIII.
- Балашов В., Юрченков В. Западно-европейские традиции изучения истории и культуры мордовского народа // Финно-угроведение. 1994. № 2.
- Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма. М.: Наука, 1987.
- Барышева Е. А. Румянцевский кружок и становление этнографической науки в России // ЭО. 1994. № 3.
- Берковский Н. Я. Романтизм в Германии. Л.: Наука, 1973.
- Белицер В. Н. Народная одежда удмуртов. Материалы к этногенезу // Труды института этнографии. Новая серия. Т. X. М., 1951.
- Богаевский П. М. Очерки религиозных представлений вотяков // ЭО. 1890. № 4. Кн. VII.
- Богданов В. 17. Sirelius U. T. Über die primitiven Wohnungen der finnischen und ob-ugrischen Völker // Sonderabdruck aus den Finnisch-ugrischen Forschungen. Helsingfors, 1910 // ЭО. 1911. № 1–2. Кн. LXXXVIII–LXXXIX.
- Богораз В. Г. Кастрен – человек и ученый: Очерки по истории знаний – II. Л., 1927.
- Бородкин М. История Финляндии. Время императора Александра II. СПб, 1908.
- Ванюшев В. М. Отражение культа воды в фольклоре и литературе удмуртов //

Проблемы эпической традиции удмуртского фольклора и литературы. Устинов: УдНИИ, 1986.

Ванюшев В. М. Творческое наследие Г. Е. Верещагина в контексте национальных литератур Урало-Поволжья. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995.

Васильев И. Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // ИОАИЭ. Т. XXII. Вып. 5. Казань, 1906.

“Ватка но Калмез”: Удмурт калык легендаос но преданиос. Ижевск: Удмуртия, 1971.

Вахрушев А. Н. Изучение истории Удмуртии до Октябрьской социалистической революции // Историография истории Удмуртии. Ижевск: УдНИИ УрО РАН, 1977.

Верещагин Г. Е. Село Бураново: Историко-этнографический очерк / РФ Удм-ИИЯЛ, оп. 2-н, д. № 170.

Верещагин Г. Е. Вотяки Сосновского края/Собр. соч.: в 6 т. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995. Т. I.

Вилкуна К. О положении финно-угорской этнографии (этнологии) в данное время // СФУ. 1965. № 2.

Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX века. М., 1993.

Владыкин В. Е. Семейно-родовые культы в дохристианском религиозном комплексе удмуртов // Вопросы этнографии Удмуртии. Ижевск: УдНИИ, 1976.

Владыкин В. Е., Христолюбова Л. С. История этнографии удмуртов: Краткий историографический очерк с библиографией. Ижевск: Удмуртия, 1984.

Владыкин В. Е. Религиозные верования // Удмурты: Историко-этнографические очерки: УИИЯЛ УрО РАН, Ижевск. 1993.

Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994.

Внутренние и межнациональные связи удмуртской литературы и фольклора. НИИ при СМ УАССР, Ижевск, 1978.

Вятская губерния: Список населенных мест по сведениям 1859—1873 гг. / Издание статистического комитета МВД. СПб, 1876.

Вятская епархия. Историко-географическое и статистическое описание. Вятка, 1912.

Гаврилов Б. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880.

Гейне Г. Романтическая школа: Собр. соч. М., 1956. Т. 4.

Герд К. Человек и его рождение у восточных финнов. MSFOu. Vol. 217. 1993.

Голдина Р. Д. Краткий очерк этнической истории удмуртского народа в эпоху железа (по археологическим материалам) // Актуальные проблемы до-революционной отечественной истории: Материалы научной конференции. Ижевск, 1992.

Гуя Я. Краткий очерк истории сравнительного финно-угорского языкознания // Основы финно-угорского языкознания. М., 1974. Т. I.

Державин Н. С. Обычай умыкания невест в древнейшие времена и его пережитки в свадебных обрядах современных народов//Сборник статей посвященных почитателями академику и заслуженному профессору В. И. Ламанскому по случаю 50-летия его ученой деятельности. СПб, 1907. Ч. I.

“Дополнительная инструкция” г-ну Кастрену, составленная академиком Кепеном//ЖМНПр. Ч. XLVII. Отд. II. СПб, 1845.

Древняя одежда народов Восточной Европы: Материалы к историко-этнографическому атласу / Отв. ред. М. Г. Рабинович. М.: Наука, 1986.

Елабужский М. Боги некрещеных вотяков Елабужского уезда // Вятские епархиальные ведомости. 1894. № 13.

Емельянов А. И. Курс по этнографии вотяков: Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921.

Ермаков Ф. К. Кузубай Герд (жизнь и творчество). Ижевск, 1996.

Ефремов Е. Техника звероловства у удмуртов // Финноугроведение. Сб. ЛОИКФУН. 1931. № 1.

Жирмунский В. М. Жизнь и творчество Гердера / И. Г. Гердер “Избранные сочинения”. М.-Л., 1959.

Жиганов М. Ф. Из истории хозяйства мордвы в XII – XVI вв. // Исследования по материальной культуре мордовского народа. М., 1963.

Загребин А. Е. А. И. Шегрен – первый финский исследователь удмуртов // Вестник удмуртского университета. 1995. № 5.

Загребин А. Е. Вклад финских исследований в становление научной этнографии удмуртов // Вестник удмуртского университета. 1995. № 7.

Загребин А. Е. У. Т. Сирелиус и Г. Е. Верещагин // Исторический факультет: история, современное состояние и перспективы: Тезисы докладов, республиканской научно-практической конференции. Ижевск, 1996.

Збруева А. В. История населения Прикамья в ананьинскую эпоху // МИА. 1952. № 30.

Зеленин Д. К. Тотемы – деревья в сказаниях и обрядах европейских народов // Труды Ин-та антр., арх. и этнограф. М.-Л., 1937. Т. XV. Вып. 2: Этногр. СССР.

Зеленин Д. К. Что такое воршуд? // Микроэтнонимы удмуртов и их отражение в топонимии. Ижевск: УдНИИ, 1980.

Ившин В., Кузнецов И. Якшур-Бодья // Ижевская правда. 1937 г. 5 февраля.

Износков И. А. Список населенных мест Мамадышского уезда // Труды IV–го археологического съезда в России. Казань, 1884.

Йохельсон В. И. Древние и современные подземные жилища племен северо-восточной Азии и Северо-западной Америки // Ежегодник Русского антропологического общества при Императорском Санкт-Петербургском университете. Спб, 1908. Т. 2.

Казанцев Д. Е. Истоки финно-угорского родства. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1979.

“Калевала”: Карело-финский народный эпос. Петрозаводск: Карелия, 1985.

Карху Э. Г. Финляндская литература и Россия 1800–1850. Таллин, 1962.

Карху Э. Г. История литературы Финляндии. Л.: Наука, 1979.

Карху Э. Г. Постановка проблемы финско-русского научно-культурного сотрудничества в конце XVIII – начале XIX в. // Материалы VI советско-финляндского симпозиума историков. Л., 1980.

Кельмаков В. К. Юрьё Вихманн и вопросы удмуртского языкознания // Пермистика-2: Вихманн и пермская филология. Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО АН СССР, 1990.

Кельмаков В. К. Первый зарубежный исследователь удмуртского языка в полевых условиях // Пермистика-2: Вихманн и пермская филология. Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО АН СССР, 1990.

Кельмаков В. К. Финский ученый в памяти кукморских удмуртов

// Пермистика-2: Вихманн и пермская филология. Ижевск: Удм. УрО АН СССР, 1990.

Кельмаков В. К. Неизвестная страница истории удмуртского языкознания: Рукописный словарь удмуртского языка Владислава Ислентьева. Ижевск, 1999.

Кельмаков В. К. Удмурт кылбурлэн кылдэмез (XVIII даур). Ижкар, 1999.

Киви А. Семеро братьев. М.-Л., 1961.

Клинг М. Очерк истории Финляндии. Кеуруу, 1990.

Ключевский В. О. Русская история: Полный курс лекций в трех книгах. М., 1993.

Книпович Н. Гельсингфорсский университет: Энциклопедический словарь. Издатели – Брокгауз Ф. А. и Эфрон И. А. СПб, 1891.

Козлов В. П. Колумбы российских древностей. М.: Наука, 1985.

Коваленко Г. М. Д. Юслиениус и развитие исторической мысли в Финляндии

// Скандинавский сборник. Т. XXX, Таллин, 1986.

Коваленко Г. М. Х. Г. Портан и развитие исторической науки в Финляндии во второй половине XVIII в. // Скандинавский сборник. Т. XXIII. Таллин, 1990.

Комков Г. Д., Левшин Б. В., Семенов Л. К. Академия наук СССР (1724–1817). М., 1977.

Конаков Н. Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в.: Культура промыслового населения таежной зоны европейского Северо-Востока. М., 1983.

Кошурников В. Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии

// ИОАИЭ. Казань, 1879. Т. II.

Кузьменко Ю. К. Лингвистическая концепция Расмуса Раска // Понимание историзма и развития в языкознании первой половины XIX века. Л., 1984.

Красильников А. Г. Языковые структуры и “когнитивная” инерция магического миропонимания // Вестник удмуртского университета. 1992. № 5.

Куликов К. И. Дело “СОФИН”. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1997.

Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.

Кяйвярайнен И. Н. Международные отношения на Севере Европы в начале XIX века и присоединение Финляндии к России в 1809 году. Петрозаводск, 1965.

Лайдинен А. П. Очерки истории Финляндии второй половины XVIII века. Л., 1972.

Лайдинен А. П. Торпарский вопрос в Финляндии во второй половине XIX в. Л., 1992.

Лаллука С. Наследие академика Шёгрена и некоторые задачи изучения финно-угорских народов // Финно-угроведение. 1995. № 1.

Лебедева С. Х. Материальная культура закамских удмуртов // Современные этнические и культурно–бытовые процессы у народов Урало-Поволжья и Европейского Севера СССР: Тез. докл. и сообщений. Устинов, 1985.

Лебедева С. Х., Атаманов М. Г. Костюмные комплексы удмуртов в связи с их этногенезом // Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск, 1987.

Лебедева С. Х. Одежда завятских удмуртов с 20-х годов XX столетия до 1980-х годов // Soome-ugri rahvaste etnograafia. Esti rahva museumi 32, Teadus Konverents.– Тезисы XXXII научной конференции ЭНМ. Тарту, 12–13 апреля 1990.

Лебедева С. Х. Транспортные средства удмуртов: (Обзор фондов Удмуртского республиканского краеведческого музея) // Хозяйство и материальная культура удмуртов в XIX–XX веках. Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО АН СССР, 1991.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.

Листова Л. С. Пища в обрядах и обычаях // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М.: Наука, 1983.

Лыткин В. И., Гуляев Е. И. Краткий этимологический словарь коми языка. М.: Наука, 1970.

Луппов П. Н. О первых вотских переводах источников христианского вероучения // Православный собеседник, июль—август. Казань. 1905.

Майков П. М. Финляндия. История и культура ее в прошлом и настоящем. СПб, 1911.

Марков Г. Е. Очерки истории немецкой науки о народах. Ч. 1—2. М., 1993.

Максимов С. Вотяки // Библиотека для чтения. Т. СXXXIV. СПб, 1859.

Максимов А. Н. Что сделано по истории изучения семьи. М., 1901.

Матвеев А. К. Есть ли древнепермская топонимика в Заволочье? // СФУ. Т. I. 1965. № 3.

Матвеев А. К. Пермские элементы в субстратной топонимике русского Севера // СФУ. 1968. № 3.

Мокшин Н. Ф. Мордва глазами зарубежных и российских путешественников. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1993.

Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов. СПб, 1791.

Муравьев В. Б. Вехи забытых путей. М., 1975.

Налимов В. П. К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян // Тр. ин-та языка, литературы и истории. Вып. 49: Сыктывкар, 1991.

Напольских В. В. Как Вукузё стал создателем суши: Удмуртский миф о сотворении земли и древнейшая история народов Евразии. Ижевск: Удмуртия, 1993.

Напольских В. В. Введение в историческую уралоистику. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1997.

Неванлинна Э. Финляндия. Обзор политического и экономического развития. Пгр. 1917.

Никитина Г. А. Пчеловодство у удмуртов в конце XIX — начале XX в. // Хозяйство и материальная культура удмуртов в XIX — XX веках. Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО АН СССР, 1991.

Новлянская М. Г. Филипп Йоганн Страленберг и его работы по исследованию Сибири. М.-Л., 1966.

Об исследованиях культуры удмуртского народа: Сб. ст., УдНИИ, Ижевск, 1970.

“Общая инструкция” г-ну Кастрену, по поводу поручения ему Академией исследования Северной и Средней Азии в этнографическом и лингвистическом отношениях, составленная академиком Шёгренем // ЖМНПр. Отд. II. СПб, 1845.

Овчинников В. П. Юрьё Вихманн в Карлыгане // Пермистика-2: Вихманн и пермская филология. Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО АН СССР, 1990.

Очерк жизни и трудов Кастрена // Вестник ИРГО. Ч. VII. СПб, 1853.

Паллас П. С. Путешествия по различным провинциям Российского государства. СПб, 1778. Ч. III.

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

Петерсон А. Ю. О некоторых общих чертах развитие крестьянского жилища коми и удмуртов // Сельские поселения Удмуртии XIX—XX вв. Ижевск: УдНИИ, 1981.

- Пинт А. К истории удмуртского жилища // Уч. зап. НИИ народов советского Востока / На удмуртские темы. Вып. 2: М., 1931.
- Погодин А. А. Гельсингфорсская школа филологов и лингвистов // ЖМНПР. Ч. 348. СПб, 1903.
- Поппе Н. Н. Этнографическое изучение финно-угорских народов в СССР // Финно-угорский сборник. Л., 1928.
- Полвинен Т. Держа ва и окраина. Н. И. Бобриков – генерал-губернатор Финляндии 1898–1904 гг. СПб., 1997.
- Потанин Г. Н. У вотяков Елабужского уезда // ИОАИЭ. Т. III. Казань, 1880–1882.
- Похлебкин В. В. Переписка Н. П. Румянцева с финляндскими учеными // Скандинавский сборник. Т. V. Таллин, 1962.
- Ратьков-Рожнов В. А. Несчастный по недороду хлеба 1891 год и важный по введению в губернии института земских начальников // Памятная книжка и календарь Вятской губернии на 1894 год. Вятка, 1893.
- Ратьков-Рожнов В. А. Тяжелый для населения Вятской губернии 1892 год, памятный по усилению деятельности губернской администрации // Памятная книжка и календарь Вятской губернии на 1894 год. Вятка, 1893.
- Рассел Б. История западной философии. Т. I. М.: МИФ, 1993.
- Рычков Н. П. Журнал, или Дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 гг. СПб. Ч. I, 1770.
- Сальникова А. А., Зарипова Л. Д. Биография как вид исторического исследования в отечественной и зарубежной историографии // Историческая наука в Татарстане: исследовательские и педагогические традиции. Казань, 1996.
- Сануков К. Н. Тимофей Евсеев: трагические страницы биографии // Марийский археографический вестник. 1995. № 5.
- Семенов В. А. Материалы к истории жилища и хозяйственных сооружений удмуртов в VI – первой половине IX в. // Материалы археологических памятников Камско-Вятского междуречья. Ижевск: УдНИИ, 1979.
- Сепеев Г. А., Андреев И. А. Материалы к истории пчеловодства у марийцев // АЭМК. Вып. 4. Йошкар-Ола, 1979.
- Сепеев Г. А. О некоторых общих традициях в культуре поволжских финноугров // АЭМК. Вып. 10: Этнокультурные традиции марийского народа. Йошкар-Ола, 1986.
- Смирнов И. Н. Восточные финны: Историко-этнографические очерки. I, 1. Черемисы, Казань, 1889; I, 2. Мордва, Казань, 1895; II, 1. Вотяки, Казань, 1890; II, 2. Пермяки, Казань, 1891.
- Соколова З. П. К вопросу о развитии обско-угорской землянки // Ежегодник Тюменского областного краеведческого музея. Вып. I. Тюмень, 1959.
- Соколова З. П. О культе предков у хантов и манси // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука, 1990.
- Список населенных мест Вятской губернии (по сведениям 1859–1873 гг.). СПб, 1876.
- Степанов А. Ф. Кудо: Из истории развития жилищ финно-угорского населения // Марийский археографический вестник. 1992. № 2.
- Суни Л. В. Очерк общественно-политического развития Финляндии в 50–70-ые годы XIX века. Л.: Наука, 1979.
- Суни Л. В. Самодержавие и общественно-политическое развитие Финляндии в 80–90-е гг. XIX в. Л.: Наука, 1982.

- Русский биографический словарь. СПб, 1911. Т. XV.
- Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989.
- Такала И. Р. Финно-угорские народы в трудах Х. Г. Портана – предшественника А. Шёгрена // Шёгрэн – академик Императорской Санкт–Петербургской Академии наук: К 200–летию со дня рождения. Санкт–Петербург, 1993.
- Тейстре В. “Особое совещание” Н. Бунге (1891–1893 гг.) и вопрос об автономии Финляндии // Скандинавский сборник. Т. XX. Таллин, 1976.
- Тепляшина Т. И. К 100-летию со дня рождения А. И. Емельянова // СФУ. 1979. № 4.
- Терюков А. И. Финно-угорская этнография в Петербурге–Ленинграде (XIX–30-е гг. XX вв.) // Современное финно-уроведение: опыт и проблемы. Л., 1990.
- Терюков А. И. А. И. Шёгрэн как директор этнографического музея // Ежегодные Российско-Финляндские гуманитарные чтения “Шёгрэн – академик Императорской Санкт–Петербургской Академии наук: К 200-летию со дня рождения”. Санкт–Петербург, 1993.
- Тиандер К. Матиас Кастрен – основатель финнологии // ЖМНПр. Ч. CCCLIII. СПб., 1904.
- Токарев С. А. К вопросу о методике изучения терминологии родства // *Ethnographia Polska*/1960. Vol. III.
- Токарев С. А. История русской этнографии. М.: Наука, 1966.
- Токарев С. А. История зарубежной этнографии. М.: Высшая школа, 1978.
- Токарев С. А. Истоки этнографической науки. М.: Наука, 1978.
- Токарев С. А. История изучения календарных обычаев и поверий // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М.: Наука, 1983.
- Токарев С. А. Община и семья // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М.: Наука, 1983.
- Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990.
- Трубцкой Н. С. К вопросу о “Золотой Бабе” // ЭО. 1906. № 1–2.
- Удмурты: Историко-этнографические очерки. Ижевск: УИИЯЛ Уро РАН, 1993.
- Указатель статей, помещенных в Календаре и памятной книжке Вятской губернии за 25 лет его издания (1880–1904) // Календарь и памятная книжка Вятской губ. На 1904 г. Вятка, 1904.
- Федянович Т. П. Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья (конец XIX века –1980-е гг. // Народы России. М., 1997.
- Феноменов М. Я. Вотская деревня Карлыган: Опыт монографического обследования в процессе полевой работы // Краеведение. 1929. Т. VI. № 2.
- Фермойлен Х. Ф. Происхождение и институционализация понятия “*Völkerkunde*” (1771–1843)//ЭО. 1993. № 4.
- Фукс А. А. Поездка к вотякам Казанской губернии // Северная пчела. № 160. СПб. 1844.
- Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977.
- Хайду П. Уральские языки и народы. М.: Прогресс, 1985.
- Халиков А. Х. Волго-Камье в начале эпохи раннего железа. М.: Наука, 1978.
- Халиков А. Х. Финно-угорское общество и его роль в изучении языка, фольклора, археологии и этнографии народов Среднего Поволжья // АЭМК. Вып. 9. Йошкар-Ола, 1985.
- Харузин Н. Н. Очерк истории развития жилища у финнов // ЭО. 1895. Вып. 1. Кн. XXIV.

Хомяков М. М. Эволюция вотского брака: Свадебный обряд глазовских вотяков // ИОАИЭ. Т. 27. Вып. 1. Казнь, 1911.

Христоробова Л. С. Семейные обряды удмуртов: Традиции и процессы обновления. Ижевск: Удмуртия, 1984.

Черных Е. М. Некоторые итоги изучения древнепермского жилища: По материалам поселений I тыс. до н. э. — пер. пол. II тыс. н. э. // Финно-угроведение. 1995. № 3—4.

Чуч Ш. Письма Юрьё Вихманна с удмуртских земель // Пермистика-2: Вихманн и пермская филология.-Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО АН СССР, 1990.

Шкляев Г. К. Традиции и инновации в удмуртском жилище // Хозяйство и материальная культура удмуртов в XIX—XX веках. Ижевск: УИИЯЛ УрО АН СССР, 1991.

Шкляев А. Г. Из переписки Кузубая Герда с зарубежными деятелями науки и культуры // Вестник Удмуртского университета. 1995. № 5.

Шлыгина Н. В. История финской этнологии (1880—1980 гг.). М.: Наука, 1995.

Штернберг Л. Я. Кастрен алтаист и этнограф // Памяти М. А. Кастрена: К 70-летию со дня смерти: Очерки по истории знаний.-II. Л., 1927.

Шумилов Е. Ф. К вопросу о древнейших формах удмуртского народного зодчества // Искусство Удмуртии. Вып. I. Ижевск: УдНИИ, 1975.

Шумилов Е. Ф. Город на Иже: Историческая хроника. Ижевск: Удмуртия, 1990.

Шургин И. Н. Формирование крестьянской усадьбы удмуртов в конце XIX — начале XX в. // АН. 1992. № 39.

Шургин И. Н. Крестьянская усадьба коми-пермяков в конце XIX — начале XX в. // Традиционная материальная культура и искусство народов Урала и Поволжья. Ижевск, 1995.

Энциклопедический словарь/Издатели: Ф. А. Брокгауз и И. А. Эфрон. Т. I. Спб, 1890.

Юрченков В. А. Взгляд со стороны: Очерки. Саранск, 1995.

Юссила О., Хентила С., Невакиви Ю. Политическая история Финляндии (1809—1995). М., 1998.

Ahlqvist, A. E. Die Kulturwörter der westfinnischen Sprachen. Ein Beitrag zu der älteren kulturgeschichte der finnen. Helsingfors, 1875.

Ailio, J. Zur Geschichte des finnischen Hauses (J. Ailio Die Wohnungen des kirchspiels Loppi auf den verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung. Selbstbericht.) // FUF, 1902. Bd. II, Anzeiger.

Aminoff, T. G. Lyhyt silmäys itäisten suomensukuisten kansain historiaan ennen heidän joutumistansa Wenäjän wallan alle // Koitar, Savo—Karjalaisen osakunnan albumi. 1873. № 2. Helsinki.

Aminoff, T. G. Votjakin äänne — ja muoto —opin luonnos // JSFOu, 1896. vol. XIV. Anderson, W. Geografisch-historische Methode. Berlin, 1939—1940.

Anttila, L. The research of A. J. Sjögren during his school and university years // Ежегодные Российско-Финляндские гуманитарные чтения. Шёгрэн — академик Императорской Санкт-Петербургской Академии наук: К 200-летию со дня рождения. Санкт-Петербург, 1993.

Anttila, V. Suomen kotiseuduntutkimus 1894—1920/KA, 1964. Vol. 17.

Anttonen, V. Uno Harva ja suomalainen uskontotiede. Helsinki, 1987.

Anttonen, V. Uno (Holmberg-) Harva as a field-ethnographer // EUR, 1989. Vol. I.

- Aspelin, J.R. Muinaisäänneökäiä suomen suvun asmusaboilta / Antiquites du nord fenno-ougrien. Heilsingfors, 1877–1884.
- Batky, Zs. U.T.Sirelius : Über die Sperrfischerei... A Magyar Nemzeti Muzeum Neprajzi Osztalyanak. Ertesitöje. Budapest, 1906.
- Becker, K. The photographic archive and the construction of national culture // *ESc*, 1993, vol. 23.
- Biografinen Nimikirja. Elämäkerto ja suomen entisitä ja nykyajoilta. Helsingissä, 1879–1883.
- Blomstedt, Y. National and international viewpoints of the Finnish upper class in the 19th century // *Nationality and nationalism in Italy and Finland/SHS*. 1984. Vol. 16.
- Branch, M. A. J. Sjögren studies of the North. *MSFOu*. 1973. Vol. 152.
- Branch, M. The Akademy of Science in St.-Petersburg as a center of Finno-Ugrian studies 1760–1860 // *JSFOu*. 1995. Vol. 86.
- Bringéus, N.-A. Ethnologische Bildforschung // *EE*, 1981, vol. XII: 1.
- Compte – rendu des travaux de la Societe Finno-Ougrinne. du 2/XII 1906 – 2/XII 1907 // *JSFOu*. 1908. Vol. XXV.
- Czupor, Z.M. Erinnerung an János Sajnovics, des Begrinder der finnisch–ugrischen Sprachwissenschaft // *CIFU*, 1965.
- Djupedal, K. Personal letters as a research source // *ESc*, 1989, vol. 19.
- Estlander, B. Mathias Aleksanteri Castrén. Hänen matkasta ja tutkimuksensa. Helsinki, 1929.
- Farkas J. Samuel Gyarmathi und finnisch–ugrische Sprachwissenschaft // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften*. Göttingen, 1948.
- Farkas, J. Eräs suomalais-ugrilaisen tutkimuksen kukoistusaika 1700-luvulla // *Virittäjä*, 1952.
- Forschungreisen. Mitteilungen // *FUF*. 1907. Bd.VII.
- Forschungreisen // *FUF*. 1909. Bd. IX.
- Gauthiot, R. Des homs de l'abeille et de la ruche en indo– european et finnoouriginne // *Memoires de la Société de Linqustique de Paris*. Vol. XVI. Paris.
- Gyarmathi, S. Affinitas linguae Hungaricae cum linguis Feinnicae. Göttingae, 1799.
- Haavio, M. Suomalisen Kirjallisuuden Seura 1831–1931. Kansanrunouden keruu ja tutkimus // *Suomi V: 2*, Helsinki, 1931.
- Haavio, M. Uno Nils Oskar Harva. Muistopuhe // *Suomalainen Tiede akatemia*. Esitelmat ja Pöytäkirjat 1950. Helsinki, 1951.
- Haavio, M. Nuoruusvuodet: Kronikka vuosilta 1906–1924. Porvoo, 1972.
- Haltsonen, S. Eine Kurze Übersicht der volkskundlichen Forshung in Finland wäahren den Jahren 1939–1946 // *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*. 1947. Bd. 44, Helft–3, Bazel.
- Haltsonen, S. Theodor Schvindt. Kansatieteilija ja kotiseudunkutkja. Helsinki, 1947.
- Haltsonen, S. Verzeichnis der Veröffentlichungen Uno Holmberg-Harva's // *FFC*, 1953. Vol. 145.
- Haltsonen, S. August Ahlqvistin kansatieteellisestä tutkimustyöstä // *KVSV*. 1955. Vol. 35.
- Haltsonen, S. A. J. Sjögren ja kansatietous // *KVSV*. 1956. Vol. 36.
- Haltsonen, S. Einiges Über Gebiet und Aufgaben der finnischen Ethnographie // *Ethnographia Polska–III*, Wroclaw, 1960.
- Harmaja, L. Arvid Genetz – Arvi Jännes. Elämänvaiheet ja elämäntyö. Helsinki, 1949.

- Harva (Holmberg-), U. U. T. Sirelius: Suomen konsanomaista kulttuuria – I, II // AIKA, Helsinki, 1921.
- Hautala, J. Finish folklore research 1828–1918 / The History of Learning and Science in Finland 1828. Vol. 12. Helsinki, 1968.
- Heikel, A.O. Trachten und Muster der Mordwinen. Helsingfors, 1899.
- Heikel, A.O. Seurasaaen ulkomuseo // KVSU. 1912. Vol. 1.
- Heikiheimo, I. Kaarle Akseli Gottlund. Elämä ja toiminta I. Porvoo, 1933.
- Holmberg, U. Kolttain omistusoikeuksista ja merkeistä // KVSU. Vol. 7. 1927.
- Honko, L. Uno Harva (1882–1949)//Biographica: Nordic Folklorists of the Past. Uppsala, 1971.
- Hämäläinen, A. Treremissien mehiläisviljelyksestä // JSFOu. 1909. Vol. XXVI.
- Hämäläinen, A. Axel Olai Heikel // SM. 1925. Vol. 32.
- Hämäläinen, A. Suomalais-ugrilaisen kansatieteen professorin viran täyttämisen. Riihimäki, 1931.
- Iso Karhu / The Great Bear: Old photographs of the Volga–finnic. Permian–finnic and Ob-ugrian peoples / Ed.I. Lehtinen, U. Kukkonen. SKS–Museovirasto, Lahti, 1980.
- Itkonen, T. I. Albert Hämäläinen // SM, 1950. Vol.LVII.
- Itkonen, T. I. Albert Hämäläinen // Suomalainen Tiedeakatemia: Esitelmät ja pöytäkirjat. Helsinki, 1951.
- Itkonen, E. Suomalais-ugrilaisen kielen ja historian tutkimuksen alalta / Tietolipas, vol. 20, Helsinki, 1961.
- Jakobson, H. Arier und Ugrofinnen. Göttingen, 1922.
- Janco, J. A magyar halaszat eredete. Zichy Jenő Graf harmadik azsial utazasa–I. Budapest – Leipzig, 1900.
- Jussila O. Finland's progress to national statehood within development of Russian Empire's // SHS, 1984. Vol. 16.
- Jutikkala, E. Geschichte Finlands. Stuttgart, 1964.
- Jännes, A. Muistoja ja toiveita / SKS Toim. 1918. Vol. 159.
- Karjalainen, S. Ethnological Finno-Ugric reseach in Finland // EF, 1984. Vol. 13.
- Karste – Liikkanen, G. Pietari – suuntans kaunakselaisessa elämäkentassa 1800 – luvun loppupuolelta vuoden 1918. KA. 1968. Vol. 20.
- Kansallinen elämäkerrasto. Vol. I. Porvoo, 1927.
- Keckskeméti, I. Suomalais-Ugrialaisen Seuran Arkisto ja Julkaisut vuoden 1968 // SUSA, 1970, vol. 70.
- Kertomus Suomen Keisarillisen Aleksanterin yliopiston toiminnasta lukuvuosina 1905–1908. Helsinki, 1908.
- Klinge, M. Porthanin kaksi kansa // Opusculum. 1981. Vol. 1. Helsinki.
- Klinge, M. Mikä mies Porthan oli? / Tietolipas. 1989. Vol. 116, Helsinki.
- Klinge, M.; Knapas, R.; Leikola, A.; Strömberg, J. Helsingin yliopisto (1640–1990). Helsinki, 1987–1989.
- Kodolanyi, J (Jr.) North Eurasian hunting, fishing and reindeer–breeding civilizations. // Ancient Cultures of the Uralic Peoples. Budapest, 1976. S. 145–171.
- Kodolanyi, J. (Jr.) Finnish Ethnology in Hungary // Friends and Relatives. Budapest, 1985.
- Kodolanyi, J. (Jr.) Kirchenbücher als quellen in der ethnologischen Forschung // Historical Sources/Ethnos-toimite, Ulvila, 1991, vol. 8: 1.
- Korhonen, M. Finno-ugrian language studies in Finland 1828–1918 / The History of learning and Science in Finland 1828 – 1918. Helsinki, 1986.

- Korhonen, M. Uralilaisten kansoien ja kielten tutkijoita // *Matka–Arkku / SKS Toim.*, 1989. Vol. 502. Hämeenlinna.
- Korhonen, T. Trends in the study of Finnish rural buildings // *Ethnologia Fennica*. Vol. 13, Helsinki, 1984.
- Koskimies, R. Porthanin aika. Helsinki, 1956.
- Krause Ed. U. T. Sirelius: Über die Sperrfischerei... // *Zeitschrift für Ethnologie*, 1907. Bd. XXXIX. Berlin.
- Krohn, J. Suomen suku / *Maantieteellisiä Kuvaelmia – XIV*. Helsingissä, 1887.
- Krohn, J. Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus. Helsinki, 1894.
- Krohn, K. Suomalaisten runojen uskonto. Porvoo, 1914.
- Krohn, K. Die folklorische Arbeitsmethode. Oslo, 1926.
- Kukkonen, U. Uno Harva uskontotieteilijä // *Valokuva*, 1980. Vol. 9, Helsinki.
- Lagercrants, S. Contributions to the questions of the origin of torsions traps // *Acta Ethnologica*, 1937. Vol. 2, København.
- Lako, Gy. Martinus Fogelius Verdienste bei der Entdeckung der finnisch–ugrischen Sprachverwandtschaften // *UAJb*, 1969. Bd. 41.
- Lauroselä, J. T. G. Aminoff suomalainen kielentutkija / *Yliopainos joukahaisesta XIV*, Helsinki, 1914.
- Lehtinen, I. Field expedition as a source of Finno-Ugrian Ethnology // *Pioneers: The History of Finnish Ethnology / Studia Fennica, Ethnologica – 1*. Tampere, 1992.
- Lehtinen, I. August Ahlqvist kansatieteelliset havainnot // *Suomen kieli, suomen mieli / SKS, Suomi*, vol. 171. 1993.
- Lehtinen, I. Кузубай Герд–этнограф и просветитель / *Kuzebai Gerd Ethnographica: Человек и его рождение у восточных финнов*. MSFOu, vol. 217, 1993.
- Lehtinen, I. Museoesine ja kontekstit: “etnografista todellisuutta” kohtaamassa / *Eripainos Suomen Museo*, Helsinki, 1995.
- Lehtonen, J. U. E. U. T. Sirelius ja kansatiede. KA, 1972. Vol. 23.
- Lehtonen, J. U. E. U. T. Sirelius student of Finno-Ugrian Ethnology // *ESc*, 1981.
- Lehtonen, J. U. E. Some Aspects of the Study of the History of Ethnology // *EF*, 1982. Vol. 1–2.
- Lehtonen, J. U. E. Topical observations in Finno-Ugrian ethnology in Finland // *EF*, 1984. Vol. 13.
- Lehtonen, J. U. E. The Finnish Peasant–Town and Urban Culture // *ESc*, 1986.
- Malinowski, B. Sex, Culture and Myth. New York: Harcourt, 1962.
- Manaster Ramer, A., Sidwell, P. The truth about Strahlenberg’s classification of the languages Northeastern Eurasia // *JSFOu*, 1997. Vol. 87.
- Manninen, I. Johdato // *Suomen Suku*, vol. III, Helsinki, 1934.
- Matka – Arkku / SKS Toim.*, vol. 502. Hämeenlinna, 1989.
- Matkamuiistinpanoja. Yrjö ja Julie Wichmannin kirjeitä paiva kirjamerkintoja tutkimusmatkoilta 1896–1906. MSFOu, vol. 195. 1987.
- Mikkola, J. J. Suomen ja suomalais–ugrialaisten kielten tutkimus // *Valvoja – Aika*, Helsinki, 1929.
- Museomiehen päiväkirjasta. A. O. Heikelin lehtikirjoituksia / *Toimittanut Ildiko Lehtinen*. Museovirasto, 1989.
- Niiranen, T. Axel Olai Heikel. Suomalais – ugrilaisen kansatieteen ja arkeologian tutkija / *Snellman – instituttin julkaisuja – 4*. Kuopio, 1987.
- Niiranen, T. Pioneers of Finnish Ethnology // *Pioneers: The History of Finnish*

Ethnology. Studia Fennica, Ethnologica – 1. Tampere, 1992.

Paasonen, H. Über die ursprünglichen Seelenvorstellungen bei den finnisch–ugrischen Völkern und die Benennungen der Seele in ihren Sprachen // JSFOu, 1909. Vol. XXVI.

Paasonen, H. Mithologisches, etymologisches // MSFOu, 1914. Vol. XXXV.

Palander, G. H. G. Porthan. Helsinki, 1914.

Pentikäinen, J. Julius and Kaarle Krohn // Biographica: Nordic Folklorists of the Past. Uppsala, 1971.

Pentikäinen, J., Anttonen, V. Finland as a Culture Area // Cultural Minorities in Finland / Publications of the Finnish National Commission for Unesco, № 32. Helsinki, 1985.

Professori Albert Hämäläinen. Uusi Suomi, 9.10.1949.

Räsänen, R. Albert Hämäläinen – champion of Finno-Ugrian ethnology. // Pioneers: The History of Finnish Ethnology. Studia Fennica, Ethnologica – 1. Tampere, 1992.

Ravila, P. Suomalais – ugrilainen Seura (1883–1933) // JSFOu, 1933. Vol. XLVI.

Ravila, P. Uno Harva // FUF, 1951. Bd. XXX, Heft–3.

Rommi, P. Die Stellung der finnischen und schwedischen Sprache als politische Streitfrage in Finland des neunzehnten Jahrhundert // Finns and Hungarians between East and West / SHS, 1989. Vol. 32.

Sajnovics, J. Demonstratio. Idioma Ungarorum et Lapponum idem esse. Tyrnavia, 1771.

Sandklef, A. Bee–keeping in the government of Kazan; in Russia, in the early part of the 18th century // Acta Ethnologica. Helsinki, 1937.

Schwamm, K. Johan Peter Falk's Bericht über die Wotjaken aus dem Jahre 1772 // FUM, 1980. Bd. IV.

Schifer, E. F. In memorian August Engelbert Ahlqvist (1826 – 1889) // FUM, 1988–1989. Vol. 12/13.

Schlözer, A. I. Allgemeine Nordische Geschichte. Halle, 1771.

Schvindt, Th. Kotimaan kirjallisuutta // Valvojä, Helsingissä, 188⁸.

Sirelius, U. T. Ostjäkkilaiselta matkaltani v. 1898 // JSFOu, 1900. Vol. XVII.

Sirelius, U. T. Kertomus ostjakkien ja vogulien luo tekemastani kansatieteellisestä tutkimusmatkasta v. 1899–1900 // JSFOu, 1902. Vol. XVIII.

Sirelius, U. T. Suomen kansanpukujen historia. JSFOu, 1916. Vol. 31.

Setälä, E. N. I. N. Smirnow. Восточные финны: Историко-этнографические очерки. I, 1. Черемисы, Казань, 1889; I, 2. Мордва, Казань, 1895; II, 1. Вотяки, Казань, 1890; II, 2. Пермьки, Казань, 1891 // JSFOu, 1900. Vol. XVII.

Setälä, E. N. Ueber den Hamburger Sprachforscher Martin Fogel. // Verhandlungen des XIII internationalen orientalistischen Kongresses. Hamburg, 1902.

Setälä, E. N. H. G. Porthan suomen kansallisen tieteen perustajana. // Valvojä, Helsinki, 1904.

Setälä, E. N. Dem Andenken H. G. Portahn // FUF, 1904. Bd. IV.

Setälä, E. N. Kansatieteestä ja sen tehtävästä // JSFOu, 1915. Vol. XXIX.

Setälä, E. N. Kansatiede, sen ala ja tehtävä // Suomen Suku., vol. I, Helsinki, 1926.

Sokolova, Z. P. On the role of Russian Geographical Society and its Department of Anthropology as well as of the Academy of Sciences of Russia in the development of studies in the kindred to the Finns // Pioneers: The History of Finnish Ethnology. Studia Fennica.: Ethnologica – 1, Tampere, 1992.

Spoof, S.-K. The use of historical sources-material in study of the history of learning

- in ethnography // Historical Sources. Ethnos-toimite, Ulvilla, 1991.
- Statuts de la Société Finno-Ougrine. De linguistique, d'archéologie, d'histoire ancienne et d'ethnographie // JSFOu, 1886. Vol. 1.
- Stipa, G. J. Finnish-ugric Spachforschung von der Renaissance bis zum Neupositivismus. MSFOu, 1990. Vol. 206.
- Stocking, U., George W. The Ethnographer's Magic. Fieldwork in British Anthropology to Malinowski // Observes Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork / University of Wisconsin Press, 1983.
- Tallgren, A. M. U. T. Sirelius // ESA, 1930. Vol. V.
- Varonen, M. Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla. Helsingfors, 1898.
- Valonen, N. Zur Geschichte der finnischen Wohnstuben. MSFOu, 1963. Vol. 133.
- Valonen, N. Why have Finno-Ugric ethnology? // EF, 1981. Vol. 11.
- Vilkuna, K. Kansatieteellinen tutkimukseemme // Viritäjä, Helsinki, 1946.
- Vilkuna, K. Opetajani U.T.Sirelius // KVSU, 1969. Vol. 49.
- Vuorela, T. Suomensukuisten kansat. Turku, 1960.
- Vuorela, T. U. T. Sireliuksen julkaisut // SM, vol. 68. 1968.
- Vuorela, T. Ethnology in Finland before 1920 / The History of Learning and Science in Finland 1828, vol. 116, Helsinki, 1977.
- Vuosikertomus / Compte – rendu 1911 // JSFOu, 1915. Vol. XXIX.
- Weithmann, M.W. Fenno-ugrica in A.I.Schlözers "Allgemeine Nordische Geschichte" // FUM, 1983. Bd. VIII.
- Westermarck, Ed. The history of human marriage. L., 1901.
- Westermarck, Ed. The memories of my life. New York, 1927.
- Wiedemann, F. J. Grammatik der wotjakischen Sprache. St.-Petersburg, 1851.
- Zsirai, M. Finnugor rokonságunk. Budapest, 1937.

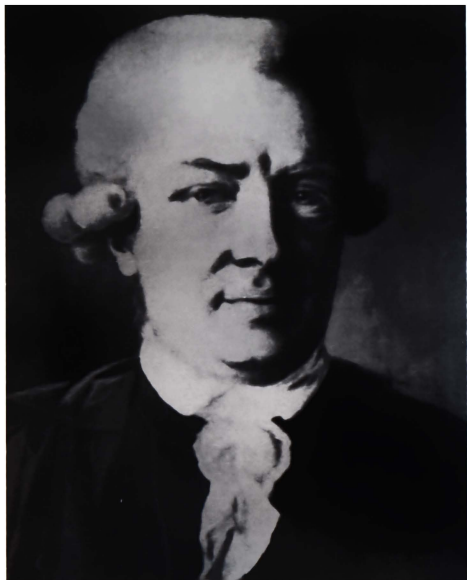
Сокращения

АН	– Академия наук (Москва)
АЭМК	– Археология и этнография Марийского края (Йошкар-Ола)
ИОАИЭ	– Императорское Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете (Казань)
ИОЛЕАЭ	– Императорское Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии (Москва)
ИРГО	– Императорское Русское географическое общество (Санкт-Петербург)
ЛОИКФУН	– Ленинградское общество изучения культуры финно-угорских народов (Ленинград)
МИА	– Материалы и исследования по археологии СССР (Москва)
УИИЯЛ Уро РАН	– Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук (Ижевск)
ЭО	– Этнографическое Обозрение (Москва)
ЭНМ	– Эстонский Национальный музей (Тарту)
CIFU	– Congressus Internationalis Fenno-Ugristarum (Budapest)
ЕЕ	– Ethnologia Europaeae (Kopenhagen)
ЕF	– Ethnologia Fennica (Helsinki)
ЕSA	– Eurasia Septentrionalis Antiqua (Helsinki)
ЕSc	– Ethnologia Scandinavica (Lund)
EUR	– Ethnologica Uralica (Budapest–Helsinki)
FFC	– Folklore Fellows Communications (Helsinki)
FUF	– Finnisch–ugrische Forschungen. Zeitschrift für finnisch-ugrische Sprach – und Volkskunde (Helsinki)
FUM	– Finnisch–ugrische Mitteilungen (Hamburg)
JSFOu	– Journal de la Societe Finno-ougrinne (Helsinki)

KA	– Kansatieteellinen Arkisto (Helsinki)
KM	– Suomen Kansallismuseo (Helsinki)
KM:SU	– Kansallismuseon: Suomalais-ugrilaisen kokoelmat
KVSV	– Kalevala Seuran Vuosikirja (Porvoo–Helsinki)
MSFOu	– Memoires de la Societe Finno-ougrinne (Helsinki)
MV	– Museovirasto (Helsinki)
MV:KTKKA	– Museovirasto: Kansatieteen Käsikirjoitusarkisto
MV:KA	– Museovirasto: Kuva–arkisto (Helsinki)
SF	– Studia Fennica. Revue de linguistique et d’ethnologie finnoises
SHS	– Suomen Historiallinen Seura (Helsinki)
SKSToim	– Suomen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia (Helsinki)
SM	– Suomen Museo (Helsinki)
SMYA	– Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja (Helsinki)
SSU	– Suomen Suvun Uskonto
STA	– Suomen Tiedeakatemia (Helsinki)
SUSA	– Suomalais-ugrilaisen Seuran Arkisto (Helsinki)
UAJb	– Ural-Altäische Jahrbücher (Wiesbaden)



Удмуртский женский костюм. Бирский уезд Уфимской губернии.
Рис. А. Рейнгольма (MV:KA)



Х. Г. Портан



А. Й. Шёгрэн



М. А. Кастрен



Т. Г. Аминофф



Ю. Й. Вихманн



К. А. Андреев



Й. Р. Аспелин



А. О. Хейкель



У. Т. Сирелиус



Я. Янко



А. Хямяляйнен



У. (Хольмберг-)Харва



Удмуртский мужской костюм. Бирский уезд Уфимской губернии.
Рис. А. Рейнгольма (MV:KA)

Оглавление

От редактора	3
Введение	5
Глава I. Жизненный путь и творческая лаборатория финских ученых-финно-угроведов	
Становление сравнительного финно-угроведения в Финляндии и научная деятельность Х. Г. Портана.....	16
Первые опыты изучения культуры удмуртов финскими учеными и научная деятельность А. И. Шёгрена и М. А. Кастрена	20
Полевые исследования финских лингвистов Т. Г. Аминоффа, А. Генеца и Ю. Вихманна	33
Финляндия на рубеже XIX–XX вв.	49
А. О. Хейкель и У. Т. Сирелиус	52
А. Хямяляйнен и У. (Хольмберг-)Харва.....	66
Выводы	81
Глава II. Материальная и духовная культура удмуртов в исследованиях финских ученых	
Народное зодчество	93
Народная одежда	102
Охота, рыболовство и пчеловодство	109
Религиозно-мифологические представления	119
Традиционные обычаи и обряды	131
Семья и социальная организация	141
Выводы	149
Заключение	159
Referat	161
Опубликованные источники	166
Литература	169
Сокращения	182

Печатается по решению ученого совета УИИЯЛ УрО РАН и
НИСО УрО РАН по плану выпуска 1999 г.

Научное издание

Монография

ЗАГРЕБИН АЛЕКСЕЙ ЕГОРОВИЧ

ФИННЫ ОБ УДМУРТАХ
Финские исследователи
этнографии удмуртов XIX–первой половины XX в.

ЛР № 020767 от 24.04.98

Редактор *Н.В. Глотова*
Обложка художника *Н.А. Быкова*
Технический редактор *Е.И. Иванова*
Компьютерный набор
и оригинал-макет *Е.И. Ивановой*

НИСО УрО РАН № 130(98). Подписано в печать 17.12.99.
Формат 60x84 ¹/₁₆. Бумага офсетная № 1. Гарнитура Newton SST.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 12,31. Уч.-изд. л. 11,05.
Тираж 500 экз. Заказ № К 194.

Удмуртский институт истории, языка и литературы
Уральского отделения Российской академии наук.
426004 Ижевск, ул. Ломоносова, 4.

Отпечатано в Ижевской республиканской типографии
426057 Ижевск, ул. Пастухова, 13.

<http://elibrary.unatlib.org.ru/>