

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПОВОЛЖЬЯ

ЭО, 2008 г., № 4

© Р.Р. Садиков

КУЛЬТ ЛУДА/КЕРЕМЕТА У ЗАКАМСКИХ УДМУРТОВ

Особым почитанием среди закамских удмуртов¹ пользуется божество Луд/Керемет. Как отмечает Н.И. Шутова, образ божества Луд – Хозяина дикой природы (от *луд* – "поле, полевой, дикий") – прошел в своем развитии несколько стадий. Первоначально он воспринимался в качестве Лудмурта (*луд* – "поле", *мурт* – "человек") – луговика. Представления о нем были широко распространены среди глазовских удмуртов. В дальнейшем развиваются представления о Луде как хозяине священной рощи Керемет, где он обитает. Являясь божеством дикой природы, Луд контролирует окрестные территории (Шутова 2001: 237).

Как отмечает В.Е. Владыкин, в культе Луда/Керемета прослеживаются как древние финно-угорские, так и заимствованные черты. По его мнению, среднеазиатский культ Керемета стал распространяться в Поволжье в булгарскую эпоху, у удмуртов он наложился на местный культ священной рощи Луд (Владыкин 1993: 109). Необходимо отметить, что культ Керемета был широко распространен также у марийцев, чувашей, отчасти у мордвы и кряшен (Марийцы 2005: 216; Вовина 2002: 40–41; Минх 1892: 120–121; Ахметьянов 1981: 33).

Как считают исследователи, термин *керемет* восходит к арабскому *кэрамат* ("духовная щедрость"). Первоначально оно имело значение чуда, творимого пророком или святым. Впоследствии этим словом стали обозначать могилы святых, кладбища и даже отдельно стоящие группы деревьев, где, как считалось, обитают духи предков (Ахметьянов 1981: 31–32).

В представлениях закамских удмуртов божество Керемет выступало в образе Луд/Керемет кузё (Хозяин луда/керемета), который обитает в роще *луд/керемет* (ПМА 2: *Галяхметов*; ПМА 4: *Шарафиев*; Черных 2004: 116). Моление-жертвоприношение в керемете – *Лудэ пырон* (вхождение в луд) – проводилось именно в честь Керемет кузё (*Каракулова* 1971: 17). Жертвенные дары также адресовывались ему: "Керемет вёсь ортчытизы. Бамкышет но зальк ошыса кельто отчы Керемет кузёлы" – "Провели моление в керемете. Полотенце и платок оставили там, завязав, для Керемет кузё" (ПМА 4: *Ахметов*). По сведениям А.И. Емельянова, "восточные вотяки (закамские удмурты. – Р.С.), по-прежнему питающие большое уважение к луду, верят, что во время моления ему он бывает около жертвенного алтаря" (Емельянов 1921: 81)². По сведениям того же автора, закамские удмурты в своих молитвах называют божество луда *Султан* (Там же: 80). Сведения о Султানে/Султоне, Салтан зеч встречаются в трудах и других исследователей (*Георги* 1799: 53; *Богаевский* 1890: 161–162; *Блинов* 1898: 62–63; *Таймасов* 2003: 126). Представления о Султানে Керемет(д)е имелись также у мордвы и марийцев. Например, по сведениям А.Н. Минха, мордва Саратовской губ. проводила моление Султану Керемедь на праздник Покрова (*Минх* 1892: 120).

Ранус Рафикович Садиков – кандидат исторических наук, докторант Центра этнологических исследований Уфимского научного центра РАН; e-mail: kissapi@mail.ru

Особо широко было развито почитание Султана Керемета у восточных марийцев. В окрестностях с. Большесухоязово Мишкинского р-на Башкортостана расположена березовая роща, куда приходят почтить Султана Керемета марийцы из Башкирии, и других регионов (ПМА 9: *Николаева*). По преданиям известно, что «давным давно здесь жил кузнец мариец Султан. Был он богатырского роста, редкой силы. При жизни он защищал восточных марийцев от притеснений (за землю, луговые угодия) со стороны русских, татар, башкир. Когда же он умер, суеверные марийцы стали полагать, что и "на том свете" Султан будет защищать марийцев, помогать им в жизни и в борьбе с притеснителями. И они стали ходить в "керемет" Султана, приносить его душе жертвы, считая его святым, чуть ли не богом» (*Голубкин* 1994: 25). По другим преданиям, Султан Сухоязов был основателем села Большесухоязово (Там же: 66). По словам информантов, "Султан керемет – эн куго кумалтыш" – "*Султан керемет – самое великое моление*" (ПМА 9: *Янабаева*). Среди закамских удмуртов в настоящее время сведений о Султানে обнаружить не удалось. Как предполагает Р.Г. Ахметьянов, вероятно, что "Солтан, Салтан, Султан – это один из принцев древней Булгарии или Казани: в Казанском государстве Солтаном назывались принцы и принцессы" (*Ахметьянов* 1981: 32).

В круг божеств, связанных с почитанием священной рощи керемет, входит также Акташ (иногда его называют Лудъя Акташ/Лудэ Акташ/Луды Акташ). Сведения о нем зафиксированы только в нескольких деревнях. В д. Касярово Бураевского р-на Башкортостана, по словам З.М. Нуриевой, 1905 г.р., в керемете молились сначала Луду, потом – Акташу: "нырьсэ куриьскискод Лудлы, собере – Акташлы". В той же деревне Лудэ Акташу молились на Быдзынал³: "Азбаре потыса куриьско вал Быдзыналэ. Куинь кузя потомы вал. Шанга, сюкась, жук кутыса. Первой шангаен – Иммерлы, жукен – вöсьлы, сюкасен – Лудэ Акташлы" – "*На Быдзынал молились во дворе. Выходили втроем. Держали шаньгу, кашу, квас. Первым молились Инмару с шаньгой, кашей – для вöсь (моление), квасом – Лудэ Акташу*" (ПМА 4: *Нургалеева*). В д. Мамады того же Бураевского р-на проводили моления у березы Акташ кизьпу. Луду поклонялись у Луд кизьпу (ПМА 5: *Камалетдинова*). Возможно, это один и тот же объект. В деревнях Большой и Малый Качак Кургак-Калтасинского р-на Башкортостана Лудъя Акташа также поминали на Быдзынал (*Миннихметова* 2000: 29). В с. Новые Татышлы Татышлинского р-на Акташ упоминается в тексте молитвы, произносимой на жертвоприношении "чуж чуньы вöсья"⁴: "Остэ Иммере, Кылчинэ, Бадзын Куалае, Акташэ" – "*Осто Инмар, Кылчин, Великая Куала, Акташ*" (ПМА 4: *Шарипов*).

В представлениях закамских удмуртов Акташ выступал очень злым и опасным существом: "Лудэ Акташ кутэм шуо вал. Со мурт сразу кулэ вал" – «*Говорили: "Акташ схватил". Этот человек сразу умирал*» (ПМА 4: *Нургалеева*).

По сведениям К. Яковлева, удмурты Бирского у. Уфимской губ. и Осинского у. Пермской губ. почитают божество Акташ: "Слово это не вотское, а татарское, что означает белый камень. Сами вотяки об этом божестве, кроме названия, ничего не знают" (*Яковлев* 1915: 260). Божество Акташ было известно и другим группам удмуртов. Так, по Г.Е. Верещагину, "Акташ, или Якташ – божество злейшее, враждебное людям чудовище" (*Верещагин* 1998 : 36).

В.Е. Владыкин связывает культ Акташа с мусульманским влиянием. По его мнению, Акташ в переводе с татарского означает "белый камень", а его почитание объясняется распространением традиции установки на могилах мусульман надмогильных каменных плит (*Владыкин* 1970: 150).

В представлениях закамских удмуртов роща луд/керемет, как и божество Луд/Керемет кузё опасны для человека; непочтительное отношение к ним ведет к болезням и даже к смерти. По словам Н.И. Тезякова, "особенно много людям делает зла лу-мурт (Луд-мурт. – Р.С.), полевой человек; все беды, болезни, неурожаи, падежи скота – все это его дело" (1896: 3). По К. Яковлеву, божество Луд представляется удмуртам "пре-

имуущественно сердитым; за непочтительное к нему отношение оно всегда наказывает" (1915: 259). Подобные представления стойко держатся среди закамских удмуртов и в настоящее время.

За нарушение определенных табу Луд наказывает человека – насылает болезни: "Луд муртэ чутырмыгыны бугатэ" – *"Луд может человека скорчить"* (ПМА 1: *Нуриева*). Тогда приносили Луду частные умиловительные жертвы. Бавлинские удмурты в подобных случаях говорят: "Луд кутэм" – *"Схватил Луд"*; "Луд кутэм. Огез сонгро кылем вал. Одиг зазег вандиллям, сильзэ сииллям, лызэ отчы нуыса кельтиллям" – *"Луд схватил. Один стал глухим. Зарезали одного гуся, мясо съели, а кости туда"* (в луд. – *Р.С.*) *отнесли"* (ПМА 7: *Андреева*). В с. Покровский-Урустамак Бавлинского р-на Татарстана перестали молиться в луде и многие заболели: "Лудэз куштиллям но, соёсыз висись карем, кутэм" – *"Луд забросили, и он сделал их больными, схватил"* (ПМА 8: *Безенова*). Красноуфимские удмурты также считали, что для избавления от болезни следует молиться в луде: "Лудэ черлаку курисько вал. Мар ке сёто вал" – *"В Луде молились, когда заболели. Что-нибудь давали"* (ПМА 6: *Ямбаева*). Подобные представления закамских удмуртов зафиксированы еще Н.П. Рычковым: "Во время случающихся с ними болезней ищут они спасения у Киреметя; а гадание лукавых ворожеев объявляет им, какая жертва будет ему приятна" (1770: 161). Обряд жертвоприношения Луду при болезнях описан Ю. Вихманном. Здесь приводим текст, записанный им от информанта, видимо, в д. Большой Качак Бирского у. Уфимской губ. в 1894 г., в транслитерации на кириллицу:

Лудлы вал-курбон. Черлам берад туночилэн вераменыз жук посьтыса лудлы курбон сизыны кулэ. Сое ас иськавынэд педло потыса куриськоз чаген тыл поныса, но тазы вераса: "Ас зырисьтым вал курбон вераса тыныд сизисько". Со жукез тыл вылэ куинь пол куштыны кулэ: "Та курбон валэз вöсьтозь возьма вал" шуыса, "собере вёськам безаз ачиз вöсьлоз та верам зырисьтыз курбонзэ". Собере куриськыса пырем безаз семьяёсыз и черли мурт но вылазы дись дисяса та шыдэз веръялозы: "Естэ Иммэре, Бадзын Иммэре Лудэ, кабыл басьты вал та курбон вераммес!".

Вёськам безаз со мурт луд-кузёез, солэсь эптэшгёссэ но иськавынгёссэ но отёз лудэ вал курбон вöсьяны. Чуньыез вандэм безазы сое пöсьтыны пуктозы кык пуртые. Силь пöзем безаз луд-кузё басьтоз валлэсь зеч лызэ, пыроз луд пушкы и куриськоз тазь вераса: "Та кузёез вёськатгемд понна курбон вайыса вöсьяз тыныд, Луд. Ачид кабыл басьты вал та вöсьям вöсез. Олло мон ыно но верасько, öжыт но верасько, азьлоз берло но верасько, берлозэ но азьло верасько, аминь!".

Собере луд-кузё понэ сильзэ тыл пушкы куинь пол и потыса кошке. Зеч лылэсь сильзэ луд-кузё ачиз сие; лызэ сётэ курбон ваем муртлы. Собере сильзэ зудыса лызэ ошыло пу зылэ. Вöсьяса быттэм безазы берто доразы. Пар вал кыткыса гырлыосын нюлэске мыно арамае но. Берыктиськем безазы вина зуыны кутисько кыноёсыныз и шум потыса кырзало.

Чуньыез вöсьям безазы оп-шап улыса пар зазег лудэ вöсьяло луд-кузёен. Собере нош оп-шап улыса пар зазег вöсьяло нюлэскын ву дурынгес. Отчы луд-кузё уг мын: со мурт огназ вöсья. Собере келяны одиг зазег вöсья со интие ик, кытын вöсьям азьло пар зазег (*Wichmann* 1954: 40–41).

Луду – лошадиная жертва. Если заболеешь, по указанию ворожца, сварив кашу, надо обещать Луду жертву. Это просишь со своими семейными, выйдя на улицу и говоря перед огнем из лучинки так: "Со своей головы обещаю тебе лошадь". Эту кашу надо три раза бросить в огонь: "До жертвоприношения лошади подождал бы" говоря, "потом после выздоровления сам принесет в жертву обещанную со своей головы лошадь". Потом, зайдя после молитвы, семейные и больной человек, пробуют этот суп, накинув на себя одежду: "Осто Инмар, Великий Инмар Луд, принял бы наше обещание жертвы!".

После выздоровления этот человек приглашает луд-кузё (здесь – жрец Луда. – Р.С.), его друзей и семейных в луд на жертвоприношение лошади. После того как жеребенка зарежут, ставят вариться в два котла. Как мясо сварится, луд-кузё берет "лучшую кость" лошади и, зайдя внутрь луда, молится так: "За то, что излечил этого домохозяина, он принес тебе в жертву лошадь, Луд. Сам бы принял эту жертву! Может быть я много го-

ворю, мало говорю, начало в конце говорю, конец в начале говорю, аминь". Потом луд-кузё три раза кидает мясо в огонь и выходит. Мясо от "лучшей кости" луд-кузё съедает сам; кость дает жертвователю. Потом, раскрошив мясо, кости развеивают на верхушку дерева. После окончания жертвоприношения возвращаются домой. На паре лошадей с бубенцами едут в лес. По возвращении начинают пить вино с гостями, и с радости поют.

После жертвоприношения лошади через некоторое время вместе с луд-кузё в луде жертвуют пару гусей. Потом еще через некоторое время жертвуют гуся в лесу рядом с водоемом. Туда луд-кузё не идет, этот человек жертвует один. Потом для проводов там же приносят в жертву одного гуся.

Таким образом, на этом примере мы видим яркий образец почтительного отношения к Луду. В настоящее время, если считают причиной болезни Луд, то обещают жертву, которую приносят во время общественного моления или же относят в рощу деньги: "Кереметэ мар ке висизы ке но, азвесь коньы поньыса кельто" – "Если заболел, то оставляют в керемете серебряную монету" (ПМА 10: Уракбаева).

С целью предупреждения подобных случаев, т.е. чтобы уберечь деревенский социум от болезней и несчастных случаев, устраивали коллективные моления в луде/керемете. Такие моления назывались "Лудэ пырон" ("Вхождение в луд"): "Лудэ пырыском шуыса, кереметэ мыно вал" – «Говоря: "Входим в луд", или в керемет» (ПМА 4: Нургалеева). Причем наблюдаются локальные варианты в названии данного обряда. В большинстве случаев моление в священной роще носит название "Лудэ пырон", или же "Луд вöсь" ("Моление в луде"). При этом отмечают, что Луд вöсь проводят в керемете: "Луд вöсь. Восьяськон интыез – керемет" – "Моление в луде. Место моления в керемете" (ПМА 3: Ильбаева); "Керемет уань, отчы Лудэ пыро" – «Керемет есть, там "входят в луд"» (ПМА 5: Ялалов). Реже употребляются названия "Кереметэ пырон" и "Керемет вöсь" (Миннихметова 2000: 59–61; Егоров 1971: 8, 10). В некоторых деревнях татышлинских удмуртов распространено название "куарнянь вöсян" – "жертвоприношение пресных лепешек", что связано с особенностями обряда: в качестве жертвы приносили пресные лепешки – куарнянь (ПМА 2: Садриев). Иногда это же моление называли здесь "заег вöсян" – "жертвоприношение гусей": "Вильгуртын заег вöсян уань. Сое Луд но шуо. Со Бесмень шурлэн кутиськоназ, зылаз. Пиосмуртгёс гынэ мыно вал. Куарнянен курисько вал. Быдтытэк кельтэмын. Соин алама зоргёс луо, шуг-секыгтёс луо" – "В Новых Татышлах есть заег вöсян. Его еще Луд называют. Он в истоках речки Бесмень. Ходили только мужчины. Молились пресными лепешками. Он незавершённым остался. Поэтому плохие дожди бывают, всякие трудные обстоятельства возникают" (ПМА 4: Гильманов).

В большинстве деревень Лудэ пырон устраивают один раз в году, летом, после совершения всех молений, связанных с весенними полевыми работами (Миннихметова 2000: 59). В некоторых деревнях он был приурочен к Ильину дню, например, в д. Байшады Бураевского р-на Башкортостана и д. Кипчак Куединского р-на Пермского края (Миннихметова 2004: 129; Черных 2004: 115). В редких случаях Лудэ пырон проводился два раза в году. В д. Можга Янаульского р-на Башкортостана его совершали летом в июне, зимой – в декабре (ПМА 2: Галыхметов). Также два раза в году (весной и осенью) проводили моления в керемете около д. Удмуртский Шагирт Куединского р-на представители рода Поска из этой деревни и из д. Гожан того же района (Егоров 1971: 115). В д. Вотская Ошья Янаульского р-на Башкортостана в керемете до сих пор молятся два раза в году: летом и осенью (ПМА 4: Ганиуллин). Вероятно, традиция проведения двух Лудэ пырон в год является более древней, поскольку годовой цикл жертвоприношений у закамских удмуртов делился на две половины: весенне-летнюю и осенне-зимнюю, которые как бы повторяли друг друга (Миннихметова 2000: 113).

В жертву Луду приносили коней, баранов, гусаков, селезней. Непременное требование к жертвенным животным: все они должны быть самцами. Так же, как и на осталь-

ных молениях, животные не должны быть мечеными или кастрированными, так как "вир потгымтэ луыны кулэ" – "да не прольется кровь животного". Если животных для жертвоприношения Инмару и другим божествам покупают в складчину, то на керемете жертвуют "обещанных" (*сизем*) Луду животных: "Кинлэн сётэмез потэ, со сётэ. Тазалыкзэс тиласа сёто, пудо мед зылоз шуыса сёто" – "*Кто хочет дать, тот дает. Дают за здоровье или за хороший приплод скота*" (ПМА 4: *Шарафиев*). У кого есть желание принести жертву Луду, тот не метит и не кастрирует животное. Считается большим грехом, за которым последует наказание, если не принести в жертву обещанное животное.

В советский период, в силу ряда обстоятельств, приносить в жертву Луду коней перестали. Обычными жертвенными животными были бараны и гуси. Что касается последних, то считали: пара гусей равноценна одному коню: "Кык зазег валлы чотланэ" (ПМА 2: *Галяхметов*). Поэтому, если не было возможности обещать коня или барана, то давали двух гусаков, поскольку жертвенное животное должно иметь четыре ноги: "нйиль куко луыны кулэ" (ПМА 4: *Шарафиев*).

Татышлинские удмурты на Куарнянь вöсян жертвовали черного и белого баранов, а также гусака (ПМА 7: *Садриев*). В д. Удмуртский Шагирт-Куединского р-на в керемете жертвовали разных животных, в зависимости от того, на какое поле угодит священная роща, поскольку она была расположена на полевом участке, и в зависимости от севооборота там могли посеять озимую рожь, яровые культуры или оставить под паром. Если на тот или иной год засевали на данном поле рожь, то жертвовали жеребенка, если яровые, то – серую утку или барана, если пар, то молились только с пресными лепешками (*Черных* 2004: 116).

Манипуляции с жертвенными животными были такими же, как и при других молениях: проверяли их пригодность в качестве жертвы, обливая их водой; проводили березовыми или еловыми ветками по спине от головы до хвоста в целях очищения. Туши животных не рубили, а разделяли по суставам, так как кости должны сохранить целостность. Традиционно кости жертв развешивали при помощи лыковых веревок на деревья, о чем упоминается в источниках XVIII–XIX вв. (*Паллас* 1778: 37; *Чуч* 1990: 40). В последнее время их просто сжигают. Шкуры животных забирают с собой и продают, деньги используют для культовых действий. О продаже шкур животных, принесенных в жертву в керемете, писал еще П.С. Паллас (1778: 37). Вероятно, ранее их тоже развешивали на деревьях, о чем, касаясь удмуртов Казанской губ., сообщает Г.Ф. Миллер: "в знак своего благоволения вешают также кожи в керемете противу востока на деревьях" (1791: 56).

Отличительной особенностью молений в Лудэ пырон было также то, что в качестве жертвы использовали лепешки из пресного теста – куарнянь (*Владыкин* 1994: 202). В д. Касиярово Бураевского р-на для Лудэ пырон пекли лепешки в двух домах, где проживали жрецы Керемета – Керемет кузё, так как жители нижнего и верхнего концов деревни составляли две отдельные общины на Лудэ пырон, хотя и молились вместе (ПМА 1: *Нуриева*).

Моления Лудэ пырон отличались от других и тем, что они носили преимущественно мужской характер. В большинстве деревень в них принимали участие только мужчины: пожилые и женатые или же также подростки и дети: "Воргоронгёс гынэ ветло вал. Нылкышноёсты уг лэзё вал отчы. Пичи пиёсты но нуыса мыно" – "*Только мужчины ходили. Женщин туда не допускали. Маленьких мальчиков также брали с собой*" (ПМА 9: *Степанов*); "В луд могли ходить только женатые мужчины. Молодым не разрешалось" (*Егоров* 1971: 75). В редких случаях там принимали участие и пожилые женщины, но ни в коем случае не девушки (ПМА 4: *Нургалиева*).

Обслуживали культ Луда специальные жрецы Луд/Керемет кузё (Хозяин луда/керемета). Причем информанты отмечают, что они имели право руководить молениями



Огороженный керемет. Деревня Вотская Ошья Янаульского р-на Башкортостана. Фото автора, 1997 г.

только в Луде, но ни в коем случае на молениях Инмару, так как эти моления нельзя "смешивать" (ПМА 1: *Нуриева*; ПМА 5: *Ялалов*).

Как уже отмечалось, жертвоприношения Лудэ пьрон совершались в священных рощах луд, или керемет. В большинстве мест они именуются *керемет*, в некоторых – *луд*. В последнем случае говорят, что у них нет керемета.

Кереметы закамских удмуртов располагались в дубовых, березовых, липовых, еловых или смешанных рощах. В настоящее время они представляют собой небольшие островки леса посреди распаханной территории. Информанты отмечают: отличительная особенность этих культовых мест в том, что они обязательно огораживались (*кенерамын*, *пучен котыртэмын*). На эту особенность указывали исследователи XVIII–XIX вв. Так, П.С. Паллас писал, что "Керемети, или жертвенные места, имеют они в еловых лесах, а особливо на хорошо расположенном, прекрасными высокими елями (кюсь) окруженном месте, которое они огораживают" (1778: 35–36). На фотографии Ю. Вихманна, опубликованной У. Хольмбергом, также запечатлен огороженный луд (*Holmberg* 1914: 110). На сегодняшний день огороженных кереметов практически не сохранилось. В ходе экспедиционных выездов автору удалось обнаружить огороженные кереметы только в д. Вотская Ошья Янаульского р-на и с. Верхний Тыхтем Калтасинского р-на. В первом моления проводили без перерывов и в советское время, во втором восстановили только в 1990-е годы. Керемет в д. Вотская Ошья представляет собой огороженный штакетником участок небольшого елового лесочка, расположенного на легком возвышении недалеко от деревни с южной стороны. Вход в святилище осуществляется через небольшие ворота (*капка*). Внутри ограждения находятся священный очаг и стол. Вне ограждения, недалеко от ворот, устроена скамейка, рядом с ней – очаг для приготовления жертвенной каши. За ограду имели право входить только жрец Керемет кузё и его помощник. Пришедшие на моление мужчины располага-

лись вне ограждения, у очага. Жертвенных животных закалывали также вне ограды. Там же готовилась и ритуальная каша.

Аналогичный план устройства имели кереметы в д. Старая Кирга Осинского у. и в д. Каймашабаш Бирского у., что видно на схемах У. Хольмберга (*Ibid.*: 119). Внутри ограждения находились очаг и стол. Кроме того, на этих схемах указаны также деревья, на которые вешали кости жертвенных животных. В Старой Кирге это дерево стояло внутри, а в Каймашабаше – вне ограды.

В с. Большой Качак Калтасинского р-на также имелся огороженный керемет: "Керемет уань вал. Со котыртэмын вал. Пушказ жокез но скамгъез уань вал. Пушказ Шайдок поп гынэ пыре вал кадь" – *"Был керемет. Он был огорожен. Внутри имелись стол и скамейка. Туда вроде Шайдок поп только заходил"* (ПМА 3: Уракбаева). Жертвоприношение на этом керемете в конце XIX в. описал Ю. Вихманн: "На другом молении в липовой роще принесли в жертву злему духу, вызывающему болезни, жеребенка. На этом жертвоприношении приняли участие лишь мужчины деревни (женщины нет). Во внутрь ограды входил лишь жрец, остальные оставались за оградой. Кости лошади развешивали на деревьях" (цит. по: Чуч 1990: 40).

В священных рощах некоторых деревень были построены небольшие срубные постройки с самцовой крышей, без пола, потолка и окон – *луд куала*. К сожалению, сведения о них фрагментарны. На одной из фотографий Ю. Вихманна, сделанной у удмуртов Бирского у., запечатлена подобная луд-куала – срубная постройка с двускатной самцовой крышей (см.: *Holmberg* 1914: 116). По сведениям старожилов, такая же постройка имелась в керемете в окрестностях с. Большой Гондырь Куединского р-на (*Егоров* 1971: 73–74, 84). Скорее всего в этих постройках хранились ритуальные принадлежности. По сообщениям Г.Е. Верещагина (1995: 48–49), П.М. Богаевского (1890: 132), А.И. Емельянова (1921: 76–77), А.И. Пинт (1931: 93), подобные постройки были известны и другим группам удмуртов, но, как отмечают указанные авторы, они встречались редко.

Несколько иная пространственная организация наблюдалась в кереметах деревень Касиярово и Мамады Бураевского р-на, а также в д. Кизганбашево Балтачевского р-на. Они имели веревочные ограждения на кольях, которые устанавливались только на время молений (ПМА 4: *Ахметов, Нургалиева*).

Таким образом, священные рощи керемет представляли собой сакрализованные, табуированные участки пространства – места обитания божества Луд. Внутри керемета могли заходить только служители Луда – Керемет, или Луд кузё. Остальным людям вход в них строго воспрещался. Даже в случае частных жертвоприношений туда входил только Луд кузё (*Wichmann* 1954: 41). Наибольшей сакральностью в керемете обладал очаг. Он зажигался во время молений, но пищу на нем не готовили. Луд кузё бросал в огонь очага кусочки жертвенной пищи (*Ibid.*). По словам информантов, в случае переноса керемета на другое место брали немного золы из очага и клали его на место очага нового керемета. Для приготовления жертвенной пищи существовали иные очаги, которые располагались вне ограждения. Еще один сакральный элемент керемета – жертвенный стол (*жök*). На него Луд кузё ставил жертвенную пищу в специальных деревянных сосудах (*сюмык*). В конце XIX – начале XX в. жертвенные столы делали из березовых ветвей; сверху они во время летних молений покрывались березовыми листьями, осенних – хвоей. Поверх листьев и хвои расстилали белый холст. Иногда жертвенные подношения ставили прямо на разостланный на земле холст (*Емельянов* 1921: 87).

Священным характером наделялись и растущие в луде деревья. Их не рубили, не ломали ветки. Даже упавшие ветки и сучки можно было использовать только в культовых целях: они сжигались на священном очаге. В керемете выбирали одно или несколько деревьев, которые служили своеобразными жертвенниками: на их ветвях развешивали кости принесенных в жертву животных. Еще П.С. Паллас писал, что "голо-



Священная роща керемет. Село Шавьяды Балтачевского р-на Башкортостана. Фото автора, 2006 г.

вы вола и овцы со всем лошадиным скелетом развешивают на одной ели в Керемете растущей" (1778: 37). Также и А.И. Емельянов отмечал, что "в некоторых местностях Осинского и Бирского уездов можно видеть привязанными к дереву на липовых веревках целые лошадиные остовы" (1921: 92). В керемете д. Касиярово Бураевского р-на росло несколько старых берез; на одну из них в качестве жертвенных даров вешали платки и полотенца, в дупло другой складывали серебряные монеты. Под деревьями стелили белую скатерть, на которую клали принесенные молящимися хлеб и посуду для жертвенной пищи. Подобное было характерно также для кереметов деревень Мамады и Кизганбашево.

Случалось и так, что в керемете не оставалось деревьев. В этом случае в ходе молений в землю втыкали срубленное деревце, которое также выполняло функции жертвенника. В одном из лудов, например, на такое деревце в качестве жертвенных даров привязывали чашку с блинами (Там же: 87).

В некоторых деревнях имелось несколько кереметов. Так, в д. Малый Качак Калтасинского р-на было два керемета: Киссапал керемет и Уллапал керемет. На первом молились жители конца Киссапал, на втором – жители низовины (ПМА 3: *Пакретдинова*). Также в д. Касиярово жители низовины и верховины составляли две отдельные общины в керемете. Они имели своих Керемет кузё, отдельные места в керемете, пресные лепешки для моления пекли также по отдельности (ПМА 1: *Нуриева*).

А.И. Емельянов отмечает, что в д. Старая Кырга Осинского у. имелось четыре луда; по числу проживавших здесь родов и назывались они по именам воршудов (родовых групп), например, Можга луд, Зятя луд и т.д. (*Емельянов* 1921: 77). Информанты помнят о существовании в этой деревне трех кереметов, но также отмечают их родовой характер (ПМА 3: *Фазиуллин*). В д. Барабан Куединского р-на было три рода и, соответственно, три луда: Имгёс луд, Чабгя луд, Жикгя луд (*Черных* 2004: 114). В д. Кай-

машабаш Бирского у. проживали три рода, они проводили свои моления в одном керемете, но отдельно и с соблюдением своих особых обрядов (*Емельянов 1921: 78*).

Бавлинские удмурты также имели родовые священные рощи, например, в с. Купченеево Ермакеевского р-на имелся Бигра луд (луд рода Бигра) (ПМА 7: *Пургина*). Но в большинстве случаев они называли свои святилища просто *Луд кузьны* (береза Луда), *Луд гурезь* (гора Луда), *Луд ошмес* (родник Луда) (ПМА 8: *Сидорова, Чернов*).

Интересно отметить, что у восточных марийцев кереметы также носили семейно-родовой характер. Представители тех или иных патронимических групп, ведущих происхождение от одного предка, молились в своих кереметах. Так, в окрестностях с. Маядык Дюртюлинского р-на Башкортостана имеется семь кереметов: Пошкырт керемет, Кайык керемет, Кыдрась керемет, Куэдун керемет, Мерен керемет, Кусе керемет, Изи керемет (ПМА 7: *Яндыбаева*).

В некоторых случаях в одном керемете молились жители нескольких деревень. Например, в керемете, расположенном около д. Наняды Янаульского р-на, молились еще жители окрестных деревень Старый Варяш, Новый Варяш, Будья Варяш (ПМА 2: *Низамудинова*). В луде в окрестностях с. Большой Гондырь Куединского р-на устраивали моления жители деревень Большой, Малый и Верхний Гондырей (*Егоров 1971: 73*).

Почитанием пользовался не только свой деревенский керемет или луд, но также и священная роща той деревни или той местности, откуда жители некогда переселились. Так, жители д. Малый Качак в молитвах обращались к своему Зужыт (Высокий) и Бадзым (Большой) луд, а также к Тупал луд, т.е. к "луду по ту сторону (реки)". Здесь имеется в виду луд за р. Кама, откуда они переселились сюда (ПМА 3: *Юллубаев*). В д. Кургак Калтасинского р-на в молитвах также упоминали Тупал луд, а кроме того, Пельга луд, т.е. луд д. Пельга (д. Бикзяново Бураевского р-на), откуда они переселились (ПМА 3: *Ахметдинова*). У закамских удмуртов существовали предания, что их предки при переселении на новые земли брали с собой пепел очага луда с прежнего места жительства за р. Камой (*Емельянов 1921: 79*).

У красноуфимских удмуртов под влиянием марийцев отдельные семьи и патронимические группы имели собственные кереметы. В с. Юва Красноуфимского р-на Свердловской обл. они располагались в березовой роще. Ходили туда молиться два раза в году – летом и зимой. Приносили в жертву баранов, кости которых затем вешали на деревья. Участниками молений были как мужчины, так и женщины, а также дети. Священные рощи огораживались. В зависимости от того, кто молился в той или иной роще, их называли по именам старейшин рода: "Кин куриське ке, шолэн лимтиз шуо. Кензашлэн кереметэз ке, Кензаш керемет. Ичу куриське ке, Ичу керемет" – "Кто молится, его именем называют. Если керемет Кензаша, то Кензаш керемет. Если Ичу молится, то Ичу керемет" (ПМА 10: *Сташкина*). По сведениям С. Сомье, кереметы в Юве располагались в лесу, один подле другого. Они были окружены частоколом с калиткой (1896: 100).

В окрестностях марийского с. Большая Тавра Красноуфимского р-на среди девяти кереметов, которые также названы по именам основателей родов (например, Эшпай керемет, Алек керемет, Шэникэй керемет, Эсан керемет, Семон керемет), имеется также Одо керемет. В переводе с марийского это означает Удмуртский керемет. По словам информанта из с. Большая Тавра Б.А. Александрова, 1938 г.р., его бабушка Малика рассказывала ему, что на этом месте молились удмурты из деревень Юва, Верхний Бугальш и Одо Сола (Марийские Ключики) Красноуфимского р-на. Приезжали они на моление в белых одеждах верхом на белых конях. В отличие от марийцев, которые сжигали кости жертвенных животных, удмурты кости и шкуры вешали на дерево. В 1901 г. провели последнее моление. Молиться здесь перестали в связи с тем, что какие-то конокрады украли лошадь из соседней деревни и зарезали ее на месте Одо керемет. Об этом узнали удмурты и перенесли керемет на новое место, так как посчитали старое место оскверненным. Вероятно, Одо керемет был основан уд-

муртами во время переселения, по пути на новые места жительства, поскольку все три деревни красноуфимских удмуртов находились дальше этой местности.

К сожалению, среди закамских удмуртов не сохранились воспоминания об обрядах выбора места для священных рощ. Относительно других групп удмуртов известно, что они выбирались *ворожцами-туно*, которые специально для этого объезжали окрестности поселения на необъезженной лошади или жеребенке. Там, где они останавливались, и устраивали рощи керемет (*Богаевский* 1890: 160).

Как уже отмечалось, священные рощи керемет являлись табуированными участками пространства: их территория не подвергалась хозяйственному воздействию. Более того, их было запрещено посещать в необрядовое время. Согласно представлениям закамских удмуртов, они окружены ореолом таинственности. По словам информантов, такие места обычно обходят стороной, так как возле них что-нибудь чудится или это место пугает: "Керемет вöзын кышкатэ. Пушказ пырыны кышкаськом, дуртиз гынэ ветлиськом" – "Возле керемета пугает. Внутрь заходить боимся, обходим стороной" (ПМА 9: *Зайдуллина, Зайдуллин*). Они считались даже более опасными местами, чем кладбища.

Существует множество быличек, повествующих о злключениях людей, умышленно или по незнанию посягнувших на неприкосновенность керемета. По мнению информантов, особая кара ждала тех людей, которые срубили в роще дерево или сломали ветки: "Огез кереметись льём пу чигем, вал уल्याны. Собере черласа кулэм. Нылызлы верам, сое тиялтыса гынэ тазыы луи шуыса" – "Один сломал черемуховую ветку, погоняя лошадь. Потом, заболев, умер. Дочери своей сказал, что только из-за этого он заболел" (ПМА 2: *Галяхметов*); "Виль интияськемъс отись кös пу кораллям. Пересьсы капчяны кутиськем. Собере со интие ик нуыса кельтиллям" – "Новопоселенцы срубили там сухостой. Старик у них начал сходить с ума. Потом отнесли на то же место" (ПМА 5: *Фархетдинова*); "Луд – вöсьськон инты. Пулэн куарез но урод вал. Мурт кутиз ке но черла. Одиг пол абзи черлам вал. Вайзэ чигем Анай абзиез котыртиз куинь пол пизен. Собере со пизез учог тылэ кисьтиз жытазе. Собере веськаз" – "Луд – место моления. Даже листва деревьев оттуда плохая. Если даже человек их потрогает, заболевает. Один раз заболел брат. Ветку сломал. Мать вечером обвела вокруг него три раза свертком с мукой и бросила на огонь очага. После этого выздоровел" (ПМА 1: *Минлиева*).

Там запрещалось собирать ягоды, орехи, косить траву, иначе также ждало наказание: "Лудын тыпу будэ. Пинальтёс отись мулы вайллям. Собере соёс висьтэмъяськись луиллям. Берен нуиллям. Собере эйбэт луэм" – "В луде растет дуб. Подростки принесли оттуда желуди и начали сходить с ума. Обратно отнесли. Потом лучше стало" (ПМА 5: *Фархетдинова*). В некоторых деревнях считали, что ягоды в керемете можно есть, но за это нужно отдариться, оставив деньги: "Льёмзэ, марзэ сиид ке, коньы куштыса кельтиськод" (ПМА 9: *Зайдуллина*).

Благодаря бережному отношению к священным рощам в них сохраняется исконная экосистема, не нарушенная хозяйственной деятельностью. Как считают биологи, они выступают в качестве эталонов коренных лесов, почти полностью вырубленных в местах их былого произрастания; часто они являются местом обитания редких и исчезающих видов животных и растений (*Капитонов* 2004: 206). В связи с этим подобные святилища представляют большую экологическую и культурную ценность, будучи памятниками традиционной религии закамских удмуртов.

Примечания

¹ Закамские удмурты – этнотерриториальная группа удмуртского этноса, расселенная в северо-западных (Балтачевском, Бураевском, Еремеевском, Илишевском, Калтасинском, Кушнаренковском, Татышлинском, Янаульском) районах Башкортостана, Бавлинском р-не Татарстана, Куединском р-не Пермского края, Красноуфимском р-не Свердловской обл. Эта группа

сформировалась в результате переселенческого движения удмуртов в XVI–XVIII вв. на башкирские земли (Садиков 2001: 5–6).

² Как отмечает А.И. Емельянов, источником для написания его книги "Курс по этнографии вотяков" послужила работа финского этнолога Уно Хольмберга "Permalaiisten uskonto" ("Верования пермских народов"): "труд финского ученого мною только сокращен, переработан и приспособлен к условиям преподавания" (Емельянов 1921: I). В свою очередь, У. Хольмберг для написания книги пользовался полевыми материалами, полученными им в ходе экспедиции к удмуртам Бирского у. (деревни Можга, Конигово, Каймашабаш) Уфимской губ. и Осинского у. (д. Старая Кирга) Пермской губ. в 1911 г. (Anttonen 1987: 62).

³ Быдзынал (Великий день) – весенний праздник встречи Нового года, состоящий из множества взаимосвязанных между собой обрядов. По времени совпадает с христианской Пасхой (Миннихметова 2003: 83–152).

⁴ Чуж чуныи вöсян – "Жертвоприношение каурого жеребенка" – совершалось родовыми группами в период летнего и зимнего солнцестояния (Она же 2004: 130).

Источники и литература

- Ахметьянов 1981 – Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981.
- Блинов 1898 – Блинов Н. Языческий культ вотяков. Вятка, 1898.
- Богаевский 1890 – Богаевский П.М. Очерки религиозных представлений вотяков // Этнограф. обозрение. 1890. № 4. Кн. 1.
- Верещагин 1995 – Верещагин Г.Е. Вотяки Сосновского края // Верещагин Г.Е. Собр. соч. Т. 1. Ижевск, 1995.
- Верещагин 1998 – Верещагин Г.Е. Остатки язычества у вотяков // Верещагин Г.Е. Собр. соч. Т. 3. Кн. 1. Ижевск, 1998.
- Владыкин 1970 – Владыкин В.Е. К вопросу о дохристианских верованиях удмуртов // Зап. Удмуртского науч.-исслед. ин-та. Вып. 22. Ижевск, 1970.
- Владыкин 1994 – Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994.
- Вовина 2002 – Вовина О.П. Чувашская киреметь: традиции и символы в освоении сакрального пространства // Этнограф. обозрение (далее – ЭО). 2002, № 4. С. 39–65.
- Георги 1799 – Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч. 1. СПб., 1799.
- Голубкин 1994 – Голубкин П.С. Тайна "Султан-Керемета" (краткий историко-этнографический очерк о пережитках дохристианских народных верований восточных марийцев). Туймазы, 1994.
- Егоров 1971 – Егоров Е.К. Дневник этнографической экспедиции института в Кировскую и Пермскую области. 1971 г. // Научно-отраслевой архив Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 437.
- Емельянов 1921 – Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921.
- Капитонов 2004 – Капитонов В.И. Экологическое состояние и перспективы сохранения священных рощ Удмуртии // Культурные памятники Камско-Вятского региона: Матер. и исслед. Ижевск, 2004.
- Каракулова 1971 – Каракулова А.В. Полевая тетрадь этнографической экспедиции института в Пермскую и Кировскую области. 1971 г. // Научно-отраслевой архив... Оп. 2-Н. Д. 440.
- Марийцы 2005 – Марийцы: Историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола, 2005.
- Миллер 1791 – Миллер Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791.
- Миннихметова 2000 – Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000.
- Миннихметова 2004 – Миннихметова Т.Г. О современном состоянии священных мест закамских удмуртов (на примере деревни Байшады Бураевского района Башкортостана) // Культурные памятники Камско-Вятского региона...
- Минх 1892 – Минх А.Н. Моляны и обряды мордвы Саратовской губернии // ЭО. 1892. № 4.
- Паллас 1778 – Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Т. 3. Ч. 2. СПб., 1778.

- Пинт* 1931 – *Пинт А.И.* К истории удмуртского жилища // На удмуртские темы. М., 1931 (Уч. зап. НИИ народов Советского Востока. Вып. 2.).
- ПМА 1 – Полевые материалы автора, 1995 г. Бураевский р-н Башкортостана, д. Касиярово: З.М. Нуриева, 1905 г.р.; д. Мамады: П.М. Минлиева, 1921 г.р.
- ПМА 2 – Полевые материалы автора, 1997 г. Янаульский р-н Башкортостана, д. Можга: Г.Г. Галахметов, 1929 г.р.; с. Старый Варяш: М.Н. Низамутдинова, 1907 г.р.; Татышлинский р-н Башкортостана, д. Бальзюга: Н.С. Садриев, 1930 г.р.
- ПМА 3 – Полевые материалы автора, 1998 г. Калтасинский р-н Башкортостана, с. Большой Качак: Г.У. Уракбаева, 1931 г.р.; д. Малый Качак: Д.С. Юлкубаев, 1928 г.р., Ф.И. Ильбаева, 1914 г.р., С.П. Пакретдинова, 1920 г.р.; д. Кургак: Г.А. Ахметдинова, 1924 г.р.; Куединский р-н Пермского края, д. Кирга: Н.И. Фазиуллин, 1918 г.р.
- ПМА 4 – Полевые материалы автора, 2000 г. Балтачевский р-н Башкортостана, д. Кизганбашево: К.Ш. Шарафиев, 1936 г.р., Ш.К. Ахметов, 1941 г.р.; Бураевский р-н Башкортостана, д. Касиярово: Г.Н. Нургалиева, 1927 г.р.; Татышлинский р-н Башкортостана, с. Новые Татышлы: М.Ш. Шарипов, 1929 г.р., Г.Г. Гильманов; Янаульский р-н Башкортостана, д. Вотская Ошья: З.С. Ганиуллин, 1933 г.р.
- ПМА 5 – Полевые материалы автора, 2001 г. Бураевский р-н Башкортостана, д. Мамады: З.Г. Камалетдинова, 1925 г.р., д. Алтаево: Ш.Ш. Ялалов, 1928 г.р., д. Бикзяново: А.Г. Фархетдинова, 1924 г.р.
- ПМА 6 – Полевые материалы автора, 2002 г. Красноуфимский р-н Свердловской обл., с. Юва: А.С. Янбаева, 1920 г.р.
- ПМА 7 – Полевые материалы автора, 2003 г. Еремеевский р-н Башкортостана, с. Купченеево: Г.М. Андреева, 1928 г.р., А.Р. Пургина, 1940 г.р.; Татышлинский р-н Башкортостана, д. Бальзюга: Н.С. Садриев, 1930 г.р.; Дюртюлинский р-н Башкортостана, с. Маядык: А.Я. Яндыбаева, 1937 г.р.
- ПМА 8 – Полевые материалы автора, 2004 г. Бавлинский р-н Башкортостана, с. Покровский-Урустамак: А.И. Безенова, 1921 г.р., М.М. Сидорова, 1921 г.р., А.В. Чернов, 1914 г.р.
- ПМА 9 – Полевые материалы автора, 2005 г. Янаульский р-н Башкортостана, с. Шудек: Р.С. Степанов, 1926 г.р., Д.Ф. Зайдуллина, 1945 г.р., Ш.С. Зайдуллин, 1935 г.р.; Дюртюлинский р-н Башкортостана, с. Маядык: А.М. Янабаева, 1936 г.р.; Мишкинский р-н Башкортостана, с. Большесухозово: Я.И. Николаева, 1914 г.р.
- ПМА 10 – Полевые материалы автора, 2006 г. Калтасинский р-н Башкортостана, с. Большой Качак: Г.У. Уракбаева, 1932 г.р.; Красноуфимский р-н Свердловской обл., с. Юва: Т.К. Сташкина, 1927 г.р.
- Рычков* 1770 – *Рычков Н.П.* Журнал, или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770.
- Садиков* 2001 – *Садиков Р.Р.* Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). Уфа: Гилем, 2001.
- Сомье* 1896 – *Сомье С.* О черемисах. Этнографическо-антропологический очерк // Зап. Уральского Об-ва любителей естествознания. Т. 17. Вып. 1. Екатеринбург, 1896.
- Таймасов* 2003 – *Таймасов Л.* Этноконфессиональная ситуация в Казанской губернии накануне буржуазных реформ // Новая волна в изучении этнополитической истории Волго-Уральского региона: Сб. ст. Сапрого, 2003.
- Тезяков* 1896 – *Тезяков Н.И.* Праздники и жертвоприношения у вотяков-язычников (из записной книжки земского врача) // Новое слово. 1896. № 4.
- Черных* 2004 – *Черных А.В.* Святых куединских удмуртов в конце XIX–XX в. // Культурные памятники Камско-Вятского региона...
- Чуч* 1990 – *Чуч Ш.* Письма Юрьё Вихманна с удмуртских земель // Пермистика 2: Вихманн и пермская филология: Сб. ст. Ижевск, 1990.
- Шутова* 2001 – *Шутова Н.И.* Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001.
- Яковлев* 1915 – *Яковлев К.* Верования и религиозные обряды вотяков Бирского и Осинского уездов // Вестн. Оренбургского учебного округа. 1915. № 6-7.
- Anttonen* 1987 – *Anttonen V.* Uno Harva ja suomalaisen uskontotiede. Helsinki, 1987.
- Holmberg* 1914 – *Holmberg U.* Permalaiusten uskonto // Suomen Suvun Uskonnot. 5. Borgia, 1914.
- Wichmann* 1954 – *Wichmann Y.* Wotjakische Chrestomatie mit Glossar. Helsinki, 1954.