

Напольских В. В. (Ижевск)
Батыр пезьдэт ¹: кто есть ху?

*Вовка! Мынам жугиськеме туж потэ!..*²

(Г. М. – своему старшему брату В. М.,
объясняя причину горячего желания отправиться
вечером в клуб в соседнюю деревню [ПМА])

Предания о богатырях в удмуртской фольклорной традиции известны собирателям по крайней мере с конца XIX в. Термины, которыми обозначаются их герои, варьируют у разных локальных групп, например, Ю. Вихманном зафиксировано наименование их в калмезской традиции (см. ниже) *jadios* букв. ‘силачи’³ [Wichmann 1901: 98], но основными являются производные в конечном счёте от монгольского *bayatur*: *батыр* – заимствовано через татарский язык, или *bakatjr / bagatjr* – заимствовано вероятнее всего через русский язык. Эти термины применяются в произведениях разных по сути жанров к персонажам разного происхождения: от поздних исторических личностей вроде Емельяна Пугачёва до богатырей незапамятных времён. Уже по этой причине, а также в силу того, что интересующих нас преданий записано мало, многие известны только в русском переводе / пересказе без удмуртского оригинала⁴, фрагментарны, закономерно возникает вопрос: а можно ли в принципе говорить о (былом) существовании удмуртской эпической традиции? Если можно, то каковы её характерные особенности? Возможно ли выделение локальных и сюжетных вариантов? Насколько возможно исследование исторических истоков удмуртского эпоса? – И так далее.

Чтобы ситуация с изучением удмуртского эпоса стала ясной непосвящённому читателю замечу, что местная фольклористика сформулированными выше вопросами в сущности не задаётся: раз есть народ, должен быть эпос, задача состоит только в его «реконструкции». Для такой «реконструкции» годится всё вплоть до удмуртских свадебных песен: см., например, говорящее само за себя название статьи [Перевозчикова 1986] – название тем более нелепое, что в нём автор замахивается на «реконструирование» эпоса пермских народов в целом – эпические произведения коми во всяком случае в подобных услугах не нуждаются, поскольку в изрядном количестве записаны, опубликованы, да и неплохо изучены. Другая забота местных учёных – отсутствие общеудмуртской героической эпопеи: например, верно определив, что эпические предания удмуртов (и коми) носят локальный характер (определённые богатыри известны только определённым локальным группам, привязаны к определённой местности, нет не только общеудмуртских и даже, например, общеожно-удмуртских героев и т. д.), Д. А. Яшин рассматривал это обстоятельство как некую специфическую, почти дефектную особенность этих традиций

¹ ‘Богатырский отпор’ (удм.).

² ‘Вовка! Мне подраться очень хочется!..’ (удм.)

³ Удмуртские слова даются здесь в основном в стандартной современной удмуртской кириллической орфографии; финно-угорская латинская транскрипция используется для передачи особых диалектных форм, зафиксированных разными собирателями (даже тех, которые, как в данном случае, отличаются минимальными нюансами от форм литературного удмуртского языка).

⁴ В местной фольклористике существует в связи с этим традиция «обратного» перевода записанных по-русски версий удмуртских преданий на удмуртский язык и последующего их тиражирования в качестве как бы вполне аутентичных произведений, тексты которых используются для анализа и т. д. (см. такие переводы, например, в [Ватка но Калмез]; о творчестве местных авторов и, в частности, составителей данного сборника – отнюдь не самого плохого в местной фольклористике – см. вообще и в том числе и по интересующей нас теме [Levin 1962]). По причине полной невозможности установить, насколько аутентичными являются некоторые из опубликованных таким образом текстов (а многие их особенности свидетельствуют скорее в пользу сугубо литературного их происхождения) в данной работе не учитываются, например, предания об *Эштереке* и *Кондрате* [Ватка но Калмез: 108-115]. См. также ниже о сотворении удмуртского эпоса.

[Яшин 1990]. В дальнейшем поиски такой героической эпопеи привели исследователей удмуртского эпоса к открытию рукописи стихотворного сочинения, условно называемого «Песнь об удмуртских батырах», написанного на русском языке в 1910-х гг. русским археологом и историком М. Г. Худяковым по мотивам удмуртских преданий. Весьма, мягко выражаясь, слабое в поэтическом и практически неоригинальное в содержательном отношении, это творение было создано юным М. Г. Худяковым в подражание русским переводам «Калевалы» Э. Лённрута и «Песни о Гайавате» Г. Лонгфелло, при этом его невысокий уровень был, видимо, ясен и самому автору, который, несмотря на безусловно имевшиеся у него в 1920-1930-х гг. возможности, не решился его опубликовать. Местной же общественностью оно сразу было объявлено наконец-то найденным «удмуртским эпосом» (см. опять-таки говорящее название статьи [Ермаков 1966]) и, в конце концов, именно в этом качестве опубликовано. Подробнее об истоках сочинения М. Г. Худякова и истории его публикации см. [Napolskikh 2003]; надо только добавить, что недавно – следуя описанной выше местной традиции – этот текст был переведён на удмуртский язык и опубликован как «удмуртский героический эпос» (*удмурт батырлыко эпос*) [Ванюшев 2004], в послесловии к которому переводчик рассуждает уже об «эпическом сказителе» (*эпосысь мадись мурт*) как авторе этого текста (имея вероятно в виду то ли самого себя, то ли М. Г. Худякова) и т. п. и т. д.

Таким образом, исследование удмуртских богатырских преданий находится практически на уровне наивных методов и представлений XVIII века. Понятно, что в отсутствие хотя бы первичного фольклористического анализа материала богатырских преданий попытки – хотя бы и вполне субъективно добросовестные – вычленив их «историческую основу» и использовать их в качестве исторических источников [Иванов 1991] также являются наивными и не заходят дальше привязки древних богатырей к тем средневековым памятникам, с которыми их связывает фольклорная традиция. В данной статье предлагается предварительный вариант необходимого первичного анализа.

Уже поверхностное рассмотрение опубликованных удмуртских фольклорных произведений о богатырях позволяет достаточно чётко, на основании как формальных фольклористических критериев, так и предполагаемого происхождения (исторических или легендарных прототипов) героев этих произведений, разделить их на четыре группы, различающиеся не только жанровой спецификой, набором персонажей и мотивов, но и, по-видимому, временем возникновения.

Позднейшую и наименее оригинальную группу составляют волшебные и бытовые удмуртские сказки, в которых фигурируют персонажи, преимущественно заимствованные из русского (*Илья Муромец*, *Михайло Попов* [Верещагин 1886: 147-155] и др.) или татарского (*Алдартаз* [Munkácsi 1952: 179-183] и др.) фольклора. Хотя по отношению к ним может в принципе применяться термин *батыр*, заимствованное происхождение этих персонажей, очевидное, судя по всему, и самим рассказчикам, и чисто сказочное оформление историй о них не позволяет рассматривать эти истории как удмуртские эпические предания.

Во вторую группу можно объединить легенды о реальных исторических лицах, в первую очередь – Емельяне Пугачёве (*Пугач*) и его соратниках (называемых совокупно формой множественного числа *пугачьёс*), о Св. Трифоне Вятском (*Трифон*) [Ватка но Калмез: 148; Верещагин 1886] и др. Хотя некоторые мотивы (отражающие, видимо, их фольклоризацию в определённом направлении) сближают эти легенды с эпическими преданиями: деятельность *пугачей* как и эпических богатырей иногда привязывается к средневековым городищам, по отношению к ним может быть употреблён термин *батыр*, – тем не менее в этих легендах преобладают сюжеты исторического (реальные события пугачёвской войны) или православного агиографического (чудеса Св. Трифона) происхождения, вследствие чего считать их образчиками удмуртской эпической традиции затруднительно.

Предания третьей группы посвящены квазиисторическим личностям: основателям деревень, прародителям удмуртских родов и знаменитым разбойникам. К их числу следует относить записанные на территории современного Шарканского р-на Удмуртии предания о *Бектемире* и *Ожмеге* [Верещагин 1886: 103-105; Ватка но Калмез: 111-113], в с. Завьялово (сегодня – районный центр Удмуртии) – об основателях села *Кайване*, *Ондре* и *Завьяле* [Верещагин 1889: 14-22], там же – о разбойнике по имени *Бета* [Верещагин 1889: 177-178], там же и в современных Малопургинском и Шарканском районах – о знаменитом разбойнике-беглом (удм. *беглой* ‘дезертир, беглец из тюрьмы’; вообще, рассказы о *беглых* – распространённый вид удмуртских исторических преданий) *Камите* [Ватка но Калмез: 116-123; Верещагин 1886: 167] и др. (см. карту). Отличие от четвёртой группы состоит прежде всего в том, что в данных преданиях речь идёт безусловно о временах Российской Империи: почти всегда упоминается русская администрация в её конкретных функциях (рекрутский призыв в истории *Ожмега*; крещение в истории *Беты*, урядники и попы в истории *Камита* и т. п.); богатырь *Завьял* – и сам русский. Соответственно историчности описываемой ситуации и герои преданий, несмотря на свои выдающиеся качества и подвиги, предстают в принципе обычными людьми, им не приписывают никаких сверхъестественных способностей. Однако, герои этих преданий часто обозначаются словом *батыр*, в них иногда появляются отдельные мотивы эпических преданий четвёртой группы (см. таблицу ниже), сходство с которыми порой бывает весьма разительным, иногда даже проводится связь с героями преданий четвёртой группы (так, *Бектемир* переселился в Шарканский район с Чепцы, где был союзником главного героя чепецких эпических преданий четвёртой группы *Идны* [Верещагин 1886: 103-105]). В свою очередь и предания четвёртой группы обнаруживают переходные к третьей группе черты: так, о *Янтамыре*, рассказ о котором полностью построен на стандартных мотивах четвёртой группы (поэтому я и склонен его в эту группу включать), говорится, что он жил в эпоху после установления русской власти над Казанью [Гаврилов 1880: 146-147], дети героя преданий четвёртой группы *Мардана* (*Кинегил*, *Сибя* и *Можга*) [Потанин 1884: 194] явно представляют собой просто персонифицированные эпонимы соответствующих удмуртских деревень (имя *Кинегил* < удм. *Кинег йыл* букв. ‘вершина, исток (реки) *Кинег*’ вообще является чистым топонимом). Нельзя не обратить внимания и на то, что предания третьей группы в отличие от преданий четвёртой группы локализованы в основном в пределах Сарапульского уезда Вятской губернии (см. карту), и едва ли причиной этого является то, что они записаны в основном Г. Е. Верещагиным: вряд ли он специально отбирал для фиксации предания именно такого типа.

Богатырские предания четвёртой, основной разбираемой здесь группы, которые я и склонен называть собственно эпическими (поскольку именно их анализ позволяет предполагать наличие в прошлом реальной эпической традиции), описывают преимущественно времена незапамятные, когда русские ещё не пришли (*зуч калыклэсь татчы лыктэмезлэсь азьло* ‘прежде прихода сюда русских людей’ [Munkácsi 1887: 61], либо период первого появления русских и борьбы с ними удмуртских богатырей (только в чепецком цикле, в истории *Идны*) – то есть в любом случае до установления в крае власти русской администрации и сложения исторически известного уклада жизни. Удмуртские богатыри (во всяком случае – в *калмезской* традиции) в этих преданиях совершают свои подвиги в борьбе между собой или с враждебным соседним народом *пор*, который в преданиях первых трёх групп уже не фигурирует. В современном удмуртском языке словом *пор* называют марийцев, и, судя по географии *калмезских* преданий, приуроченных к юго-западу современной Удмуртии (см. карту) – близко к районам непосредственных удмуртско-марийских контактов на нижней Вятке⁵, а также судя по наличию сходных (в том числе и по

⁵ То обстоятельство, что непосредственно эти предания привязаны к бассейну реки Валы, где на сегодняшний день не выявлено следов былого обитания марийцев, не меняет дела: предания,

составляющим их оригинальным мотивам! – см. ниже) преданий о борьбе с удмуртами у вятских марийцев [Марийский фольклор: 141-144], в принципе нет реальных оснований полагать, что в богатырских преданиях речь идёт о каком-то другом народе, имя которого позднее было перенесено на марийцев⁶. Таким образом, историческими истоками этих преданий (если таковые вообще следует искать) могут быть столкновения на нижней Вятке древних удмуртов и марийцев в ходе расселения последних на восток, имевшие место, вероятно, в начале II тыс. н. э.

В первую очередь к четвёртой группе, группе «собственно эпических» принадлежат богатырские предания калмезской традиции, записанные большей частью на востоке Малмыжского и на северо-западе Елабужского уезда Вятской губернии, на территории современных юго-западных районов Удмуртии (Можгинского, Вавожского, Увинского, Селтинского, Кизнерского), в основном – в бассейне реки Валы, левого притока реки Кильмезь (удм. *Калмез*), левого притока Вятки (см. карту). Именно с бассейном Кильмези связывали своё происхождение удмурты данного региона – *Калмез удмуртъёс* ‘кильмезские удмурты’, противопоставляемые в фольклорной традиции другой удмуртской территориальной группе *Ватка удмуртъёс*, ‘вятским удмуртам’, жившим в Глазовском уезде на севере современной Удмуртии в бассейне реки Чепцы, куда они постепенно продвинулись едва ли раньше XVI–XVIII вв. с низовьев Чепцы, с Вятки, из Вятской земли и от города Вятки, по которому, видимо, и называли себя [Гаврилов 1880: 148; Потанин 1884: 193-194; Худяков 1920: 341-345]⁷. В ряде преданий калмезской традиции специально оговаривается, что богатыри были родом *Калмез палась* ‘из / с кильмезской стороны’ (*Бурсин* и брат его *Сьёлта* [Munkácsi 1887: 61], *Мардан* [Wichmann 1901: 98]).

Богатыри калмезской традиции: братья *Бурсин* (букв. ‘добрый глаз’) и *Сьёлта* (имя большого удмуртского рода *Сьёлта*, отражённое в названии районного центра Удмуртии, с. *Селты*) [Munkácsi 1887: 61-63]; *Мардан-атай* (букв. ‘отец-*Мардан*’) и его сыновья [Wichmann 1901: 98-100; Ватка но Калмез: 127-128] (истории этих богатырей наилучшим образом зафиксированы ещё в конце XIX в. и опубликованы на языке оригинала); *Микола-батыр* (русское имя) и *Можга-батыр* (имя большого удмуртского рода *Можга*, отражённое

принесённые удмуртами с Вятки, легко могли быть вторично вписаны в местный ландшафт, в особенности ещё и для того, чтобы с одной стороны доказать победу удмуртских богатырей (раз удмурты живут на этой земле, значит удмуртские богатыри действительно победили *поров*), а с другой – обосновать право на владение данными территориями (удмуртские богатыри победили *поров*, и удмурты законно живут на этой земле). Аналогичным образом очевидно были образованы и многочисленные, особенно в бассейне Чепцы названия типа *Поркар* ‘марийское городище’ или *Поршай* ‘марийское кладбище’: на самом деле речь идёт о средневековых археологических памятниках, оставленных доудмуртским населением, которые чепецкими удмуртами-*Ватка*, продвинувшимися в бассейн Чепцы относительно поздно (см. далее в тексте статьи) считались чужими, вследствие чего назывались то марийскими (*Поркар*, *Поршай*), то татарскими (*Бигершай* ‘татарское кладбище’) – и нет никакой необходимости видеть в *порах* удмуртских преданий и топонимии ни какой-то неизвестный народ, ни тем более обских угров, как это делают местные исследователи [Иванов 1991: 49].

⁶ В пользу изначальной связи народа *пор* с марийцами свидетельствует и единственная приемлемая этимология этого этнонима: древнемарийское **pör-* ‘мужчина’ (отражено в мар. композите *pörjeŋ* ‘мужчина’, где *jeŋ* ‘человек’; и имеет хорошую параллель в венгерском *férj* ‘мужчина’) → древнеудм. **pör* > удм. *por* ‘мариец’.

⁷ В конце XX в. память о делении на *калмезов* и *ватка* сохранялась по-видимому только у удмуртов Унинского района Кировской области, где жившие в бассейне реки Косы (левый приток Чепцы) удмурты называли себя *Ватка, косинской удмуртъёс* ‘косинские удмурты’, *тӧдӧйен ветӧйсӧс* ‘ходящие в белом’ (по преимущественному цвету в традиционном женском костюме), а своих соседей – удмуртов, живущих по реке Лумпун (правый приток Кильмези), – *Калмез, гордэн ветӧйсӧс* ‘ходящие в красном’ [ПМА].

в названии районного центра Удмуртии, с. *Можга*) [Ватка но Калмез: 96-97, 126]; только или в основном в русском пересказе описаны: *Алгасы* [Богаевский 1892: 172-174]; *Туттой и Янтамыр* [Гаврилов 1880: 144-147; Верещагин 1889: 23-24; Ватка но Калмез: 129-131]; по очень кратким фрагментам известны: *Шудья-батыр* [Munkácsi 1952: 228; Потанин 1884: 193]; *Пазял и Жужгес* [Ватка но Калмез: 102-104] (см. карту).

Вторая локальная традиция внутри «собственно эпической» группы удмуртских богатырских преданий представлена чепецким циклом о богатыре *Донды*, его сыновьях (*Идна* – главный герой этого цикла, *Гурья*, *Весья*, *Зуй*) и снохе (*Эбга*) [Первухин 1890: 8-12; Верещагин 1886: 103-107; Гаврилов 1880: 152-154] (см. карту). Записаны эти предания у удмуртов-*Ватка* на территории Глазовского уезда Вятской губернии (север современной Удмуртии), в бассейне реки Чепцы (левый приток Вятки), со средневековыми памятниками которого традиция связывает деятельность этих богатырей. Следует, однако, заметить, что, в отличие от калмезской традиции, чепецкая никогда не связывает богатырей с удмуртским территориальным объединением *Ватка* (да это и было бы странно, так как само это объединение и его имя, заимствованное из русского языка, могли образоваться только после утверждения в крае русской власти), а в одном случае имеется даже специальная оговорка о том, что неизвестно, из *ватка* или из *калмезов* был *Идна* [Гаврилов 1880: 153] (поэтому я и предпочитаю называть эту традицию не «ваткинской», а чепецкой). Если для калмезских преданий характерна максимальная схематичность (см. список мотивов ниже), то чепецкий цикл содержит интригу с прямо-таки шекспировскими страстями, его герои переживают запретную любовь, измену, женское коварство, братоубийство, месть и т. п. Кроме того, как уже было сказано выше, враждебным богатырям народом здесь являются не *поры*, а русские. Особняком среди чепецких преданий стоит легенда о безымянном богатыре-хозяине «Чёртова городища» близ пос. Балезино (удм. название – *Узя*, это имя я ниже условно использую для обозначения героя данного предания) [Первухин 1890: 7-8].

В общем, герои эпических преданий описываются как могучие люди, обладающие сверхъестественной силой: шаг их – в несколько сажений, из лука они стреляли на много вёрст, могли превращаться в животных. Они вели воинственный образ жизни и жили в укрепленных поселениях (удм. *кар* ‘гнездо, город’) – если не находилось подходящего места для возведения крепости, герои чепецких преданий брались рукой за землю и вытягивали её вверх, создавая холм [Первухин 1890: 9]. В мирное время они судили народ, а на войне возглавляли войско. Обычные люди подчинялись богатырям, платили им дань, преклонялись перед их силой и мудростью, а после смерти устанавливали обычай приносить им систематические жертвы. С другой стороны, многие предания отражают и отрицательное отношение простых людей к богатырям: некоторые из них были убиты восставшим народом (*Узя* [Первухин 1890: 7-8], *Завьял* [Верещагин 1889: 14-22]). Более того, богатырская судьба не воспринималась положительно: когда однажды у «обычных» родителей родился ребёнок, который в возрасте трёх дней от роду уже мог сгибать ножницы, они сказали: “он не будет нашим сыном, не будет нормальным человеком” и хотели убить его [Богаевский 1892: 172]; мать *Алгасы* после гибели сына прокляла своё потомство, сказав: “Пусть же с этого времени у меня не родятся более богатыри, так как нет на свете житья хуже богатырского. Пусть лучше их совсем не будет, чем им страдать в жизни” [Богаевский 1892: 172-174]. Во многих преданиях говорится, что после гибели героев данного предания богатырей на земле / у этого народа (удмуртов или русских) больше нет.

Удмуртские эпические предания четвёртой группы (особенно калмезские) наиболее «фольклоризованы» и могут быть описаны комбинациями следующих основных мотивов (нумерация соответствует примерному порядку появления мотивов в повествовании, в котором сначала даётся характеристика могущества богатырей, затем описываются их взаимоотношения и споры, а в кульминационной части повествуется о войне с врагами, победных подвигах и гибели богатыря по причине хитрости врагов и глупости его коня и жены):

(1) способность богатыря быстро бегать / ездить на лошади, оцениваемая сравнением времени, за которое он преодолевал определённое расстояние со временем, необходимым для того, чтобы вскипела вода / сварилась рыба или тем, что за то время, пока он бежал / ехал у него за пазухой не успевал остыть горячий каравай. Аналогичным образом эпический герой вымских коми *Йиркан* клал себе за пазуху горячий ячменный хлеб или нагретый камень, который не успевал остыть, пока он бежал на лыжах на большое расстояние; этот же мотив имеется и в других богатырских сказаниях коми [Му пуксьём: 144, 150; *Komi mythology*: 139-140, 376]; измерение промежутка времени периодом, необходимым для варки котла рыбы – довольно распространённая фигура речи в обско-угорских сказаниях [Мифы хантов и манси: 273];

(1а) волшебные (золотые или серебряные) лыжи богатыря, позволяющие ему покрывать большие расстояния. Подобные мотивы, естественно, можно найти у многих народов, в особенности в Сибири, но обращают на себя внимание хорошие параллели в тех же вымских коми преданиях о *Йиркане* а также – в коми-пермяцких сказаниях о *Пере* [Му пуксьём: 116, 140; *Komi mythology*: 139-140, 376];

(2) богатырь демонстрирует свою силу, помещая на видном месте специально сделанную гигантскую палицу (*Мардан-атай*) или свивая несколько древесных стволов в «верёвку», которую кладёт на дороге (*Шудья*, *Можга*). Второй вариант является, кажется, оригинальным удмуртским;

(3) богатыри стреляют друг в друга из лука или перекидываются брёвнами, кидают топор и т. п. с одного городища на другое за много вёрст. Мотив известен широко, обычен он и в коми фольклоре [Му пуксьём: 93];

(4) спор о земле (чаще всего – о покосах) богатыри разрешают оригинальным состязанием: пинают кочки через реку (чаще всего – стоя на одном берегу реки, в случае с *Миколой-батыром* – стоя на противоположных берегах). Один из богатырей подрезает свою кочку и в ряде версий благодаря этому побеждает. Однако, играющий честно иногда оказывается настолько силён, что уловка не помогает, и роли хитреца, подрезавшего кочку, и победителя могут варьировать по-разному – см. таблицу 1:

Таблица 1. Вариации мотива «пинания кочки».

герои	река	симпатия рассказчика	подрезал кочку	победил в состязании	источник
<i>Мардан-атай</i> <i>Бия-дурак</i>	Вала	+ –	+ –	+ –	[Wichmann 1901: 98-100]
<i>Кинегил</i> <i>Сибь</i>	Вала	оба – дети <i>Мардана</i>	+ –	+ –	[Потанин 1884: 194]
<i>Тутый пор</i>	Вала	+ –	– +	+ –	[Гаврилов 1880: 144-146]
<i>Микола-батыр пор</i>	Вала	+ –	– +	ничья	[Ватка но Калмез: 96-97]
<i>Пазял</i> <i>Жужгес</i>	Вала	+ –	– +	– +	[Ватка но Калмез: 102-104]
<i>Шудья</i> <i>Пельга</i>	(Кама) ⁸	+ –	+ –	– +	[Munkácsi 1952: 228]
мари удмурт	Вятка	+ –	+ –	+ –	[Марийский фольклор: 142]

⁸ Удм. *Кам*, переводимое в данном случае вслед за Б. Мункачи как ‘Кама’, может в принципе означать любую большую реку.

В таблицу включена и единственная доступная мне внешняя параллель – марийская легенда о борьбе безымянного марийского богатыря с удмуртским богатырём (ниже тот же или другой удмуртский предводитель назван *Кӱльмезь* – в марийской легенде речь идёт именно об удмуртах-*Калмез*): любопытно, что в марийской версии так же, как и в двух удмуртских, где в состязании участвует богатырь из народа *пор* (о значении этнонима см. выше), идея подрезать кочку приписывается марийцу. Важно ещё, что во всех удмуртских версиях кроме краткого сообщения о *Шудье* кочки пинают через реку Валу (юго-запад Удмуртии, левый приток р. Кильмезь, левого притока Вятки), вокруг которой и происходит в основном действие богатырских сказаний калмезского цикла. По-видимому, здесь перед нами – оригинальная локальная инновация;

(5) во время войны богатырь последовательно превращается в медведя чтобы выманить врагов из их деревни (*Сьӧлта*, *Алгазы*, *Мардан* в версии [Wichmann 1901: 98-100]) или просто биться с ними (*Мардан* в версии [Ватка но Калмез: 127-128]), а затем – в птицу (ворона – *Алгазы*, *Мардан*; коршуна – *Сьӧлта*) чтобы вернуться в опустевшую деревню и сжечь её (*Алгазы*, *Сьӧлта*) или убежать от превосходящих сил врагов (*Мардан*). Естественно, способность превращаться в животных – свойство героев многих эпических традиций (ср., например, коми *тун* (языческий жрец, колдун) *Ошланей* превращается в щуку и в медведя, борясь со Стефаном Пермским [Му пуксьӧм: 165]), однако тактика удмуртских богатырей как будто не имеет аналогов;

(6) враги подпиливают опоры моста, по которому богатырь должен проехать и поджидают его в засаде; герой едет к мосту либо на телеге, в которую запряжены несколько лошадей, либо верхом с заводными лошадьми. Первая лошадь или одна из лошадей в упряжке (вороная или гнедая) чувствует, что мост подпилен, и не идёт на него, но другая, пегая (удм. *куӥо* букв. ‘пёстрая’) лошадь ступает на мост, тот рушится, герой падает в воду и становится добычей врагов. Перед смертью герой проклинает пегих лошадей: *валтэмлэсь вал куӥо вал* ‘(только) если нет лошади пегая лошадь – лошадь’ [Гаврилов 1880: 147]. Пегая масть у многих народов считается не самой лучшей, например, в классической персидской традиции пегие лошади считались исключительно упрямыми [Средневековая персидская проза: 241], однако целиком данный мотив является, видимо, специфически удмуртским;

(7) отправляясь в последнюю роковую поездку, богатырь забывает дома свою богатырскую саблю / шашку / палаш (вариант: *Микола*-батыр просит жену положить ему в «каравай», имея в виду шашку, а она кладёт каравай) и обнаруживает это, только вступая в последний бой с врагами у подпиленного моста. Он отправляет домой к своей жене посыльного, прося её передать ему его «каравай» (*нянь сукыри*) / «пирог» (*кырыж нянь*) / «саблю из пресного теста» (*i'llań sabla*). Жена, которая уже ранее была замужем и была богатырём взята в жёны вдовой (*кышно кенак* – *Алгазы*, *Бурсин*) или была младшей сестрой его первой жены и взята в жёны после смерти первой (*бултыр кышно* – *Мардан*, *Можга*, *Микола*) не понимает иносказания и посылает буквально то, что просит богатырь (вариант: посылает запечённые в хлебе нож, саблю, но не ту, что надо – *Алгазы*). Вынужденный сражаться голыми руками богатырь гибнет или попадает в плен к врагам, которые затем его умертвляют. Перед смертью богатырь проклинает такого рода вторых жён вместе с пегими лошадьми: (диал.) *куӥо вӧц вӧц ӧвӧц, буӥӥӥр кӥӥно кӥӥно ӧвӧц* ‘пегая лошадь – не лошадь, свояченица, взятая в жёны – не жена’ [Wichmann 1901: 99]. Именование богатырского оружия «хлебом» (удм. *нянь* – слово так или иначе присутствует во всех композитах, употреблявшихся для обозначения сабли в данном мотиве – см. выше) является очевидно старой формулой и было непонятно уже самим сказителям конца XIX в., на что указывает записанная Ю. Вихманном пояснительная ремарка информатора: (диал.) *Mardan-ataj jadjirpašše perogin niuce vičet* ‘*Мардан-атай* свой богатырский палаш в пироге, оказывается, носил’ [Wichmann 1901: 100] – естественно, подобное рассуждение не может иметь под собой никакой реальной базы, а свидетельствует просто о непонимании иносказания самим рассказчиком. Не менее искусственное объяснение было предложено Б. Мункачи: *Бурсин*

называл свою английскую саблю с латунной ручкой (*туй-ныдо агыльской сабля*) «саблей из пресного теста» (*ǰll'añ sabl'a*) якобы потому, что цвет латунной ручки напоминал жёлтый цвет печёного теста [Munkácsi 1887: 66]. На самом деле это иносказание по всей очевидности описывает клинок, подвергшийся цементации (насыщение поверхностного слоя стали углеродом путём длительного прокаливания изделия в угле): этот процесс в принципе мог проводиться и в печи для выпечки хлеба и выглядел бы в таком случае буквально как «запекание» клинка. Более того, для закрепления угля вокруг клинка могло использоваться тесто (ср. аналогичное технологическое использование теста в качестве герметика при соединении частей традиционного самогонного аппарата при приготовлении удмуртского самогона-*кумышки*), в таком случае цементация выглядела бы буквально как выпекание пирога. Таким образом, выражение **пыжем сабля* ‘запечённая сабля’ для обозначения цементированных клинков и отсюда – сравнение их с хлебным караваем или пирогом | выглядело вполне естественно в эпоху до деградации кузнечного ремесла у удмуртов вследствие запрещения населению бывшего Казанского ханства изготовления оружия в 1620-х гг. Как бы то ни было, мне не удалось обнаружить внешних параллелей ни к данному иносказанию, ни к мотиву в целом;

(8) перед смертью богатырь предлагает врагам (в случае *Бурсина* – народ *пор*, в случае *Алгазы*, в пересказе на русском языке – черемисы) вынуть из его мёртвого тела кишки и опоясаться ими и затем сварить их и съесть (*Бурсин*) или обернуть их вокруг дерева (*Алгазы*). В первом случае враги, опасаясь силы богатыря, обернули его кишки вокруг столба, и тот взвился до небес (видимо, та же участь ожидала бы врагов), во втором случае враги отошли от дуба, вокруг которого обернули кишки на расстояние, которое можно пройти, пока сварится котёл щей (ср. мотив 1); вернувшись, они увидели, что от дуба осталась только тонкая веточка, и разрубили кишки на мелкие части, а если б они этого не успели сделать до того, как и тонкая ветка исчезнет, то всё потомство *Алгазы* состояло бы из богатырей. Мотив посмертной передачи богатырской силы и опасности «передозировки» при этой передаче известен во многих эпических традициях: например, коми-пермяцкий герой *Кудым Ош*, умирая, говорит, что изо рта у него пойдёт пена и указывает, что снимать её надо мизинцем, тогда в людей вселится его сила в нормальном количестве, а если другим пальцем снимать будут – силы будет слишком много, и она погубит людей [Му пуксьом: 137]. Однако, ближайшие параллели удмуртскому мотиву имеются в нартовских сказаниях кавказских народов⁹, где великан, убиваемый героем (*Сосланом* у осетин или *Сасрыквой* у абхазов), просит победителя опоясаться его кишками, а герой делает это сначала с деревьями, которые гибнут, сдавленные кишками великана, и только потом опоясывается сам, получая великанскую силу в размере, который он может воспринять [Инал-Ипа и др. 1988: 122-130; Сказания о нартах 1978: 143-152]. В удмуртской традиции этот мотив может, таким образом, быть результатом раннесредневековых пермско-аланских (древнеосетинских) контактов;

(8а) после гибели богатыря враги (русские в случае *Идны*, удмурты в случае *Завьяла*) жарят и съедают его печень, сердце и другие внутренности. Во время этого пира они проклинают потомство богатыря: приносят ветки жимолости / орешника / можжевельника и говорят: “только когда из этого дерева будут делать пчелиные ульи, будут рождаться богатыри у этого народа”, после чего богатырей у данного народа (соответственно – у удмуртов в случае *Идны* и у русских в случае *Завьяла*) нет. Поедание внутренностей убитого врага для приобретения его силы - мотив, вероятно, известный по всему миру, но в Восточной Европе встречающийся нечасто; ближайшие географически параллели следует, видимо, искать в Сибири. Способ проклятия богатырского рода, видимо, оригинален;

(9) перед своей смертью герой закапывает клад и защищает его магическим заговором: разбивает жёрнов на много кусков и разбрасывает их (*Мардан*) или расщепляет

⁹ Благодарю С. Ю. Неклюдова за указание на эти параллели.

часть ствола, из которого изготовил колоду для хранения денег, на щепки и выкидывает их в реку (*Алгазы*) – и говорит, что клад найдёт лишь тот, кто соберёт разбросанные обломки. Сюжеты о заговорённых кладах имеют панъевропейское если не мировое распространение, но способ защиты клада в удмуртской традиции, кажется, оригинален; для сравнения: коми-пермяцкий герой *Пера* тоже заколдовал свой клад, спрятанный на дне озера, его сможет найти лишь тот, кто пропоёт 40 песен без единого женского имени [Му пуксьём: 117].

Таблица 2. Распределение основных мотивов в удмуртских богатырских преданиях.

группы сюжетов		мотивы	1	1a	2	3	4	5	6	7	8	8a	9	
		богатыри												
4. Древние богатыри	Калмезы	<i>Бурсин и Сьёлта</i>						+	+	+	+			
		<i>Мардан-атай</i>	+		+	+	+	+	+	+			+	
		<i>Алгазы</i>							+	+	+	+		+
		<i>Шудья</i>			+		+							
		<i>Тутой и Янтамыр</i>					+			+	+			
		<i>Можга</i>			+					+	+			
		<i>Микола-батыр</i>	+				+			+	+			
	<i>Пазял</i>	+					+							
	Чепца	<i>Донды и Идна</i>	+	+		+			?	+			+	
		<i>(Узя)</i>												+
3. Основатели деревень и разбойники		<i>Завьял и Кайван</i>				?						+		
		<i>Ожмег</i>												
		<i>Бектемир</i>												
		<i>Камит</i>							?	?			?	

Таким образом, рассмотренный материал позволяет сделать следующие предварительные выводы.

1. Следует предполагать былое существование удмуртской эпической традиции (предания о богатырях) с характерным оригинальным набором мотивов, некоторые из которых не обнаруживают явных параллелей в фольклоре других народов Евразии.

2. Удмуртские эпические предания по набору мотивов и персонажей, по внешним параллелям, по территориальной привязке объединяются в две большие локальные традиции: чепецкую и калмезскую.

3. По степени фольклоризованности (формульности сюжета) калмезские предания выглядят более продвинутыми, что скорее всего свидетельствует об их более раннем времени сложения. На это же обстоятельство указывает и исторический контекст преданий (борьба с порами в калмезских и с русскими в чепецких преданиях). Чепецкие предания обнаруживают несколько больше параллелей с коми и сибирскими эпическими традициями, калмезские – более оригинальны.

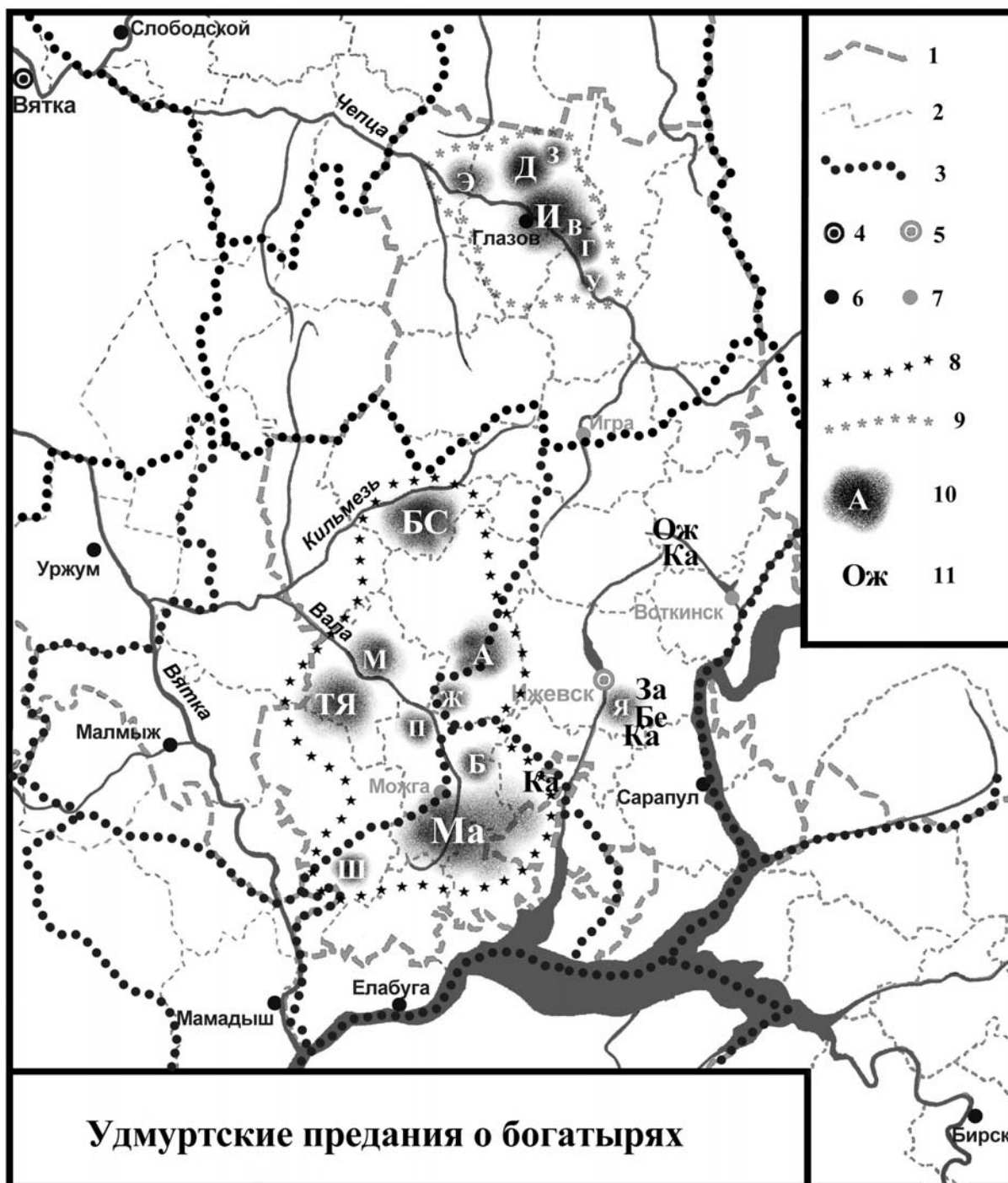
4. Расцвет существования удмуртской эпической традиции пришёлся, по-видимому, на период до утверждения в крае прочной русской администрации (то есть, во всяком случае – на допетровское время), о чём свидетельствует незавершённая фольклоризация преданий третьей группы и практически полное отсутствие её следов в исторических преданиях второй группы.

5. Очевидно, что привязка удмуртских богатырских преданий к конкретным территориям и, в частности, средневековым памятникам, обязана позднему переносу места действия этих преданий на земли, занятые удмуртами-носителями традиций в XVII–XIX вв.

6. Принадлежность удмуртских эпических преданий обеих локальных традиций территориальным объединениям *Ватка* и *Калмез*, происхождение которых связано с бассейном реки Вятки и отсутствие таких преданий у большей части удмуртов Сарапульского (и Елабужского) уезда могут указывать на земли в среднем и нижнем течении Вятки как на районы формирования / расцвета удмуртской эпической традиции. На это же указывает и роль марийцев (народ *пор*) как основных противников калмезских богатырей.

В заключение замечу, что в данной небольшой статье не рассмотрены проблемы поэтической формы удмуртской эпической традиции. Сделать это сложнее, чем проанализировать мотивы, поскольку количество аутентичных удмуртских эпических текстов крайне невелико. Однако есть все основания считать, что и в этом направлении возможны очень интересные поиски: текст удмуртских богатырских преданий явно был организован особым образом, в нём очевидно присутствует аллитерационный скелет и своеобразная ритмика, которые были верно переданы при разбивке на строки текста предания о *Бурсине* и *Сьёлте* составителями сборника [Мункачи 1983]; при этом поэтическая форма может оказаться древнее набора мотивов, поскольку те же принципы организации текста видны и в коми преданиях о *Кирьяне-Варьяне* и др. – см. [Коми народный эпос].

Карта.



Условные знаки:

- 1 – границы современных республик и областей;
- 2 – границы современных районов (показаны только районы, где есть компактные удмуртские поселения);
- 3 – границы уездов, в которых были записаны удмуртские богатырские предания;
- 4 – губернский город;
- 5 – центры уездов;
- 6 – столица Удмуртской Республики;
- 7 – районные центры удмуртской республики, не имевшие статуса центров до революции;

8 – примерная общая граница распространения богатырских преданий калмезской традиции и активности калмезских богатырей;

9 – примерная общая граница распространения богатырских преданий чепецкой традиции и активности чепецких богатырей;

10 – районы фиксации эпических богатырских преданий четвёртой группы и их территориальной привязки согласно традиции (размер букв примерно соответствует объёму и значению преданий): (чепецкие предания) Д – *Донды*, И – *Идна*, Э – *Эбга*, В – *Весья*, Г – *Гурья*, У – *Узя* («Чёртово городище»); (калмезские предания) Ма – *Мардан-атай* и его сыновья (в том числе *Можга*), БС – *Бурсин* и *Сьёлта*, ТЯ – *Тутой* и *Янтамыр*, М – *Микола-батыр*, А – *Алгазы*, Б – *Бия*, П – *Пазял*, Ж – *Жужгес*, Ш – *Шудья* и *Пельга*, Я – *Янтамыр* в записи Г. Е. Верещагина.

11 – районы фиксации преданий третьей группы (об основателях деревень и разбойниках): Ож – *Ожмег* и *Бектемир*; Ка – *Камит*; За – *Завьял*, *Кайван* и *Ондра*; Бе – *Бета*.

Литература и источники.

Богаевский П. 1892. Материалы для изучения народной словесности вотяков // Этнографическое обозрение. Кн. 15, № 4. Москва.

Ванюшев 2004. – Худяков М. Г. Дорвыжы. Удмурт батырлык эпас. Ёуч кылысь берыктёз Ворьявай Василей (В. М. Ванюшев). Ижевск.

Ватка но Калмез – Ватка но Калмез. Удмурт калык легендаос но преданиос. Дасязы Н. П. Кралина, П. К. Поздеев. Ижевск, 1971.

Верещагин Г. Е. 1886. Вотяки Сосновского края. / Записки Русского Имп. географического общества по отделению этнографии. Том 14, вып. 2. Санкт-Петербург.

Верещагин Г. Е. 1889. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии / Записки Русского Имп. географического общества по отделению этнографии. Том 14, вып. 3. Санкт-Петербург.

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

Ермаков Ф. К. 1966. Найден удмуртский эпас // Комсомолец Удмуртии, 14 июня. Ижевск.

Иванов А. Г. 1991. Историческая основа героических преданий удмуртов // История, историография и источниковедение Удмуртии. Ижевск.

Инал-Ипа и др. 1988 – Инал-Ипа Ш. Д., Шакрыл К. С., Шинкуба Б. В. Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Сухуми.

Коми народный эпас – Коми народный эпас. Сост. А. К. Микушев. Москва, 1987.

Марийский фольклор – Марий калык ойпого. Марийский фольклор: Мифы, легенды, предания. Сост. В. А. Акцорин. Йошкар-Ола.

Мифы хантов и манси – Мифы, предания, сказки хантов и манси. Сост. Н. В. Лукина. Москва, 1990.

Му пуксьём. Коми войтырлён мифология. Сотворение мира. Мифология народа коми. Сост. П. Ф. Лимеров. Сыктывкар, 2005.

Мункачи 1983. – Подарок Мункачи. Сост. А. Н. Уваров. Ижевск, 1983.

Первухин Н. Г. 1890. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз 4. Следы языческой древности в образцах устной народной поэзии вотяков. Вятка.

Перевозчикова Т. Г. 1986. Свадебная песня как основа воссоздания поэтических форм эпоса пермских народов // Проблемы эпической традиции удмуртского фольклора и литературы. [Ижевск].

ПМА – Полевые материалы автора.

Потанин Г. Н. 1884. У вотяков Елабужского уезда // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Т. 3 (1880-1882). Казань.

Сказания о нартах 1978 – Сказания о нартах. Осетинский эпос. Пер. с осет. Ю. Либединого. Москва.

Средневековая персидская проза – Средневековая персидская проза. Сост. Н. Ю. Чалисова. Москва, 1986.

Худяков М. 1920. Вотские родовые деления // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Т. 30, вып. 3. Казань.

Яшин Д. А. 1990. Локальный характер эпической традиции в фольклоре пермских народов // Специфика жанров удмуртского фольклора. Ижевск.

Komi mythology – Konakov N. D. et al. Komi Mythology / Encyclopaedia of Uralic Mythologies, 1. Ed. by Vladimir Napolskikh, Anna-Leena Siikala, Mihály Hoppál. Budapest – Helsinki, 2003.

Levin I. 1962. Die Volkserzählungen der Wotjaken (Udmurten) // Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung, 5. Berlin.

Munkácsi B. 1952. Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken aus dem Nachlasse von Bernhard Munkácsi. Hrsg. von D. R. Fuchs / *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*, 102. Helsinki.

Napolskikh V. V. 2003. On the literary sources of M. G. Khudiakov's Song of Udmurt Heroes // *Dynamics of tradition. Perspectives on oral poetry and folk belief. Essays in honour of Anna-Leena Siikala on her 60th birthday 1st January 2003*. Ed. by Lotte Tarkka / *Studia Fennica Folkloristica*, 13. Helsinki.

Wichmann Y. 1901. Wotjakische Sprachproben. 2. Sprichwörter, Rätsel, Märchen, Sagen und Erzählungen // *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, 19. Helsinki.