

КОНЬ В РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ УДМУРТОВ

Н.И. Шутова

Надежда Ивановна Шутова | <https://orcid.org/0000-0002-6288-8573> | nad_shutova@mail.ru | д. и. н., ведущий научный сотрудник | Удмуртский институт истории языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского центра, Уральское отделение РАН (ул. им. Татьяны Барамзиной 34, Ижевск, 426067, Россия)

Ключевые слова

удмурты, конь, система верований, обряды, предания, образы, сюжеты

Аннотация

Статья посвящена роли коня и его образным воплощениям в системе удмуртских религиозно-мифологических представлений. В удмуртских верованиях и культовой практике нашли отражение архаичные, универсальные и уникальные элементы, связанные с образом коня, его местом в системе традиционного мировоззрения и обрядности. Данные средневековой археологии и фольклорно-этнографические материалы указывают на устойчивость идей о коне как обитателе срединного мира, связанного с женским божеством плодородия, небесной сферой и хтоническим низом. Он являлся объектом жертвенных приношений божествам, духам болезней и умершим предкам. Конь служил символом достатка, благополучия, играл важную роль в обрядах поклонения горе и сохранении родового счастья. Лошади символизировали производительные силы природы и выполняли важные функции в свадебных, календарных и погребально-поминальных ритуалах. Удмуртские материалы демонстрируют, что восточные (индоиранские и тюрко-монгольские) мифологические образы и сюжеты о коне были переработаны и наслонились на идеи лесного финно-угорского мира.

С давних времен конь играл значимую роль в хозяйственных занятиях, бытовой и обрядовой жизни, в верованиях удмуртского населения. Многообразные аспекты проблемы, связанной с образом коня в удмуртской культуре и в культуре народов Приуралья и Поволжья в целом, в разной степени затронуты в десятках трудов археологов и этнографов. Среди работ, посвященных изучению культа коня, следует отметить статью М.Г. Худякова (Худяков 1933) и развернутые тезисы К.А. Руденко (Руденко 2008, 2019).

Статья поступила 15.06.21 | Окончательный вариант принят к публикации 24.09.21

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Шутова Н.И. Конь в религиозно-мифологических представлениях удмуртов // Этнографическое обозрение. 2022. № 1. С. 158–177. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010109>

Shutova, N.I. 2022. Kon' v religiozno-mifologicheskikh predstavleniiax udmurtov [Horse in Religious and Mythological Beliefs of the Udmurts]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 158–177. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010109>

Отдельные аспекты проблемы роли коня в религиозно-мифологической системе удмуртов осветил В.Е. Владыкин (*Владыкин* 1994). Данные археологии о значении лошади в хозяйственных занятиях и в бытовой жизни средневекового удмуртского населения бассейна р. Чепцы систематизированы М.Г. Ивановой (*Иванова* 1996). Образцы бронзовых и костяных изделий с конскими изображениями, выявленными на археологических памятниках Средневековья в бассейне р. Чепцы, опубликованы М.Г. Ивановой и К.И. Куликовым (*Иванова, Куликов* 2000). Анализу семантики зооморфных (в том числе конских) образов в прикладном искусстве финно-угорского и славянского населения Приуралья и Русского Севера (подвески-всадницы, коньковые подвески, гребни, копоушки и т.д.) посвящены разделы трудов Л.А. Голубевой (*Голубева* 1966, 1979), Е.А. Рябинина (*Рябинин* 1981), Н.И. Шутовой (*Шутова* 2001, 2014), Н.Б. Крыласовой (*Крыласова* 2001). Материалы об использовании коня в качестве жертвы содержат труды дореволюционных исследователей (*Афанасьев* 1881; *Visch* 1882; *Первухин* 1888, 1896; *Верещагин* 1889, 1998; *Васильев* 1906; *Луннов* 1911; *Holmberg* 1927). Информация о роли лошадей в календарных и семейных обрядах собрана фольклористами (*Владыкин, Перевозчикова* 1990; *Бойкова, Владыкина* 1992). Важные материалы об использовании коней в верованиях и обрядовой практике получены автором в ходе этнографических экспедиций 1993, 1998, 2003, 2009 гг. Цель статьи – на основе систематизации имеющихся к настоящему времени археологических и фольклорно-этнографических данных, сопоставления этих материалов с аналогичными сведениями по соседним народам Приуралья и Поволжья определить место коня и семантику его образов в религиозно-мифологической системе удмуртов.

Удмуртское *вал* (лошадь, конь, лошадиный, конский, конный) соответствует коми *вӧв, вӧл* (лошадь, конь), мар. *вӱльӧ* (кобыла), мокш. *ведраж*, эрзя *ведреки* (телка). Происходит от общепермского *völ* с допермской основой *wǫǫ* (какое-то крупное животное); см. также: эстон. *vedis, veis* (крупный рогатый скот), саам. *vadok* (скотина старше двух лет) и близкое по звучанию хант. *цѐлӀ* (олень) (КЭСК 1970: 65; УРС 2008: 101). В удмуртском языке также используются термины *толэс* (стригунок, жеребенок от года до двух лет), *улошо вал* (мерин; кастрированный жеребец) (УРС 2008: 647, 692). Последнее коррелирует с мар., мокш. *алаша*, древнерус. *лаша* (мерин, лошадь) и связано с миром тюркоязычных народов: персид. и тадж. *лоша, лаше* (лошадь, мерин, изможденное животное); абхаз. и осет. *алаша*; чув. *лаша*; татар., баш. *алаша* (мерин, лошадь) (*Салмин* 2016: 528).

Довольно развита терминология, связанная с мастью и подмастками коня, его внешними характеристиками: *бурлы вал* (чалая лошадь); *кашка вал* (лошадь со звездочкой на лбу); *кельыт вал* (рыжая лошадь); *куло вал* (саврасая лошадь); *курень вал* (бурая лошадь); *кучо вал* (пегая лошадь); *лыз вал* (сивая лошадь); *пурьсь вал* (серая/пепельно-серая лошадь); *сары вал* (буланая лошадь); *сур вал* (серая лошадь); *сьӧд вал* (вороняя лошадь); *сьӧд тӧри вал* (караковая лошадь); *сюмӧ вал* (лошадь со звездочкой на лбу); *тӧри вал* (гнедая лошадь); *чибориӧ вал* (лошадь в яблоках); *чигын вал* (норовистая лошадь); *чуждор вал* (игрневая лошадь); *чулка пыд вал* (лошадь “в белых чулках”, белоногая лошадь); *чуж вал* (соловая лошадь); *шыр гонъем вал* (мышастая лошадь); *лыз-пурьсь* (букв. синевато-серый) (УРС 2008: 101).

Первые достоверные свидетельства о появлении лошади у финно-угорских народов Приуралья относятся к эпохе раннего металла. В конце I – начале II тыс. н.э. происходят изменения в хозяйственной деятельности населения края – переход к пашенному земледелию (лесной перелог с применением упряжных пахотных орудий с железными наконечниками). Возрастает роль коня как тяглогового животного. Лошадь использовали в качестве транспорт-



Рис. 1. Удмуртские лошади. Впереди – местный белый мерин 10-ти лет. Позади – местный рыжий мерин 15-ти лет. (Источник: *Плохинский* 1927)

ного средства и для других хозяйственных нужд: преобладающая часть поголовья доживала до 6–9-летнего возраста и старше (62,5%) (*Иванова* 1996: 25). В удмуртских селениях XIX – начала XX в. основой крестьянского хозяйства являлось пашенное земледелие, для чего требовалось достаточное количество рабочего скота – лошадей. К примеру, до коллективизации в Глазовском р-не Вотской автономной области (ныне Удмуртская Республика, далее УР) в 1927 г. в 55 селениях содержалось 5703 лошади (из них 119 жеребцов, 2220 мерин, 1432 кобылы, 1342 жеребенка старше 1 года, 590 жеребят моложе 1 года). Взрослых лошадей держали для разных развозов, обработки полей и уборки урожая, лесных разработок, извоза, уборки сена, возки дров для хозяйства. Все это предопределило использование в удмуртском крестьянском хозяйстве крепкой коренистой лошади (см. Рис. 1), обладавшей если не очень большой силой, то значительной выносливостью, нетребовательностью, быстрой и легкой рысью в разездах (*Плохинский* 1927: 20, 25–26, 58–60).

В Средневековье местное пермское население широко использовало конское мясо в качестве пищи, около одной трети (34,5%) потребляемого мяса приходилось на конину (*Иванова* 1996: 25). Принятие христианства привело к запрету употреблять конину в пищу и ограничило использование коней и жеребят для заклания на традиционных капищах. В конце XIX – начале XX в. северные удмурты в большей степени придерживались православных правил и воздерживались от поедания конины. На юге Удмуртии, где сохранились островки некрещеного населения и где удмурты проживали по соседству с мусульманскими народами, продолжали использовать жеребят и коней для жертвоприношений.

Наличие лошади в традиционном удмуртском хозяйстве служило признаком состоятельности. К примеру, исторические данные конца XIX в. по южным удмуртам свидетельствуют, что в большинстве селений преобладали дворы с двумя и более лошадьми. Так, в Куземаевской округе (Алнашский р-н УР) существовал небольшой процент безлошадных дворов (в среднем 3,4%), в ряде селений такие хозяйства вообще отсутствовали (подробнее см.: *Шутова и др.* 2009: 102). Как известно, степень лошадности служила одним из важных критериев зажиточности крестьянских хозяйств в дореволюционной России (в том числе по соседней Пермской губернии конца XIX в.): крестьяне безлошадные и с одной лошастью были отнесены к бедноте; с двумя-тремя – к средним дворам; с четырьмя и более – к зажиточным (*Ленин* 1961: 199–200).

Лошадь в традиционной обрядовой практике

Коней использовали для перевозки приспособлений и оборудования на деревенские капища. В старину каждому домохозяину д. Куземаево (Алнашский р-н УР) на моления в священной роще Луд следовало ехать на своей лошади. В д. Новая Уча (Кукморский р-н, Республика Татарстан, далее РТ) при подготовке молений в священной роще Эсембай-луд после обеда запрягали лошадей, загружали в телегу пивной котел, хлеб, мед, крупу, воду в пивной бочке, обещанных птиц и отправлялись в саму рощу. Жители д. Новый Канисар (Кукморский р-н РТ) в рощу Эсембай-луд собирались на семи лошадях/санях: везли хозяину священной рощи *Лудутисю* крупу, гусей (ПМА 1998, 2003). В с. Нырья (Кукморский р-н РТ) проводили большие общественные моления с лебедями. До наступления церемоний этих птиц специально откармливали и содержали с большими почестями. По окончании религиозного праздника их, как почетных гостей, увозили на тройке празднично убранных лошадей на р. Вятку. Там лебедей выпускали на волю, при этом каждому на шею привязывали по мелкой серебряной монете (*Афанасьев* 1881: 281–286; ПМА 2003).

При помощи коней перемещали святыни. В д. Куземаево, по преданиям, сакральные атрибуты родового строения *Быдзым* (Великая) *куала* привезли из соседней д. Варклед-Бодья (Агрызский р-н РТ) на лошадях с колокольчиками, имитируя свадебную процессию. Говорили, что божество *Булду* как материальную и одновременно духовную субстанцию в д. Нижние Юраши (Граховский р-н УР) везли на тройке лошадей на протяжении трех лет. При этом следовало объезжать верховья всех встречающихся водных источников, а не пересекать реки, ибо терялась сакральная сила моления (ПМА 1998).

Коня или жеребенка жертвовали божествам на родовых, племенных/территориальных святилищах (*Булда*, *Инма*, *Быдзым*/Великая *куала* и др.), при аграрных молениях, духам болезней и умерших предкам (*Holmberg* 1927: 148, 152–155). В деревнях Нижняя и Верхняя Кузмеси (Кукморский р-н РТ) проводили специальное общее моление с принесением в жертву лошади – *Вал вöсян инты* (место жертвования лошади), хотя содержание и детали этой церемонии никто уже не помнил (ПМА 2003).

Существовали специальные предписания относительно масти приносимого в жертву животного. Так, главному богу, богу неба *Инмару* жертвовали жеребчика и кобылицу солового цвета, богу-творцу, божеству плодородия *Кылдысину*/Му-Кылчину – животных, в том числе жеребенка цвета земли, черной или рыжей масти, богу болезней и эпидемий *Черу* – лошадей гнедой масти. В бывш. Глазовском уезде, например, когда приносили в жертву лошадь *Черу*, шкуру

лошади сдирали по возможности целиком (чулком), при этом голову оставляли целой. Затем вбивали четыре кола, по расположению и высоте соответствующих лошадиным ногам, и на эти колья натягивали шкуру с ног, а голову подвязывали к сучку дерева. Шкуре придавали вид цельной лошади, а чтобы полнее было сходство, внутрь шкуры набивали иногда сучья, шкуру зашивали (*Первухин* 1888, I: 63–64; II: 59; *Емельянов* 1921: 104–106, 130–131, 135–136). Удмурты и марийцы жертвовали лошадь Матери грома в священных рощах, чтобы избавиться поля от града, обеспечить будущий урожай животельной влагой (*Holmberg* 1927: 227). В 1911 г. финский исследователь У. Хольмберг (Харва) наблюдал ритуал жертвования жеребенка реке Буй, левому притоку р. Камы, удмуртами бывшего Бирского уезда на празднике *Йё келян* (проводы льда). После проведения моления кости, шкура и мелкие куски туши животного были брошены в воду. Люди верили, что после такого обряда река не затопит поля, не обрушит берега, спасет от туманов, ураганов и града (*Ibid.*: 214–215). Сохранились предания, согласно которым южные удмурты каждые три года приносили в жертву коня своему легендарному богатырю *Мардан-атаю* (*Ibid.*: 152–153, 267–277; *Владыкина* 1998: 220).

Заклание таких крупных домашних животных, как корова или лошадь, совершали преимущественно на крупных общественных (племенных или территориальных) капищах. В конце XIX в. в с. Нырья (ныне Кукморский р-н РТ) на большом молении мамадышских удмуртов на святилище *Куриськон*, в котором участвовало несколько сот человек, пеших и конных, помимо отдельных частных пожертвований, обязательно совершали заклание за общий счет 12 лошадей, 12 коров, до 70 овец, одной пары гусей, нескольких телят, жеребят, коз. При этом все животные должны были быть парными (т.е. самец и самка) приблизительно одних лет и одной масти (*Афанасьев* 1881: 281–286). В начале XX в., по сведениям священника И. Васильева, число пожертвованных на Нырнинском капище животных доходило до 80 и более коров с быками, почти такого же количества лошадей, а также мелкого скота (*Васильев* 1906. Вып. 3: 203).

Лошадь в качестве первостепенной жертвы на общественных молениях фигурировала также у других народов Волго-Камья: волжских болгар, чувашей, марийцев, мордвы (*Holmberg* 1927: 153–157, 267–277; *Салмин* 2016: 528–530). Лошадь являлась важным и ценным животным в обрядовой практике и верованиях угорских, тюркоязычных и монголоязычных народов. На конях определенной масти ездили божества и духи саяно-алтайского и монгольского пантеона, конь/жеребенок считался желанной жертвой этим божествам. У монголоязычных народов белого коня жертвовали небу (*Михайлов* 1980: 254–255, 267; *Нестеров* 1990: 85–92; *Кулемзин* 2000а: 162–163).

Необходимым этапом поминовения умершего предка у удмуртов являлся обряд символического наделения его животным (мужчины – лошадью или жеребенком, женщины – коровой или теленком). Его проводили не ранее чем через год, на третий или десятый год после смерти человека. Вместо целого коня для этого ритуала использовали голову и ноги. Обряд назывался *йырпыд сётон* (жертвование головы и ног [животного]) или *вал сюан* (лошадиная свадьба). При проведении этой церемонии голову и ноги животного отварили и совершали трапезу в кругу родственников, поминали умерших предков. После этого кости лошади/жеребенка и другие дары (лоскуток, монеты и т.д.) увозили на лошадях с колокольчиками за пределы селения в специальное место. Там их бросали или развешивали на деревьях. К примеру, в д. Старая Юмья (Кукморский р-н РТ) такое место *Куркиян/Кыркиян* располагалось ниже по течению реки от деревни, вблизи кладбища (ПМА 2003). В прежние годы



Рис. 2. Праздник Гырон потон. Катание на лошадях.
Предположительно начало XX в. (Из фондов Тыловайского краеведческого музея.
Пересъемка Н.И. Шутовой, 1993. Публикуется с разрешения
Удмуртского федерального исследовательского центра Уральского отделения РАН)

этот обряд совершали с закланием целой лошади. Проводили поминальную тризну, кости животного выбрасывали, а шкуру продавали. По представлениям удмуртов, если лошадь или другое животное терялось в лесу, значит, ее похитил кто-то из скончавшихся родственников. В этом случае следовало провести поминальный обряд (*Holmberg* 1927: 47, 57–58).

Непременным атрибутом похоронно-поминальной обрядности марийцев и чувашей тоже являлся конь. Марийцы, как и удмурты, закалывали любимую лошадь умершего, совершали тризну, а кости вывешивали на кладбище на деревьях (*Ibid.*: 46, 49–50, 53–57). В прошлом для наделения умершего предка конем чуваша проводили обряд *юна* (проводы родственника в иной мир) с закланием целого животного и совместной трапезой коллективом родственников или жителей всей деревни. Этот обряд можно было проводить и без заклания жертвы, просто съездить верхом на лошади к символическому мосту, построенному по случаю *юна* (*Салмин* 2016: 528–530).

Захоронение части или полной туши коня являлось характерным признаком культа коня в погребальной обрядности местного населения Поволжья и Предуралья со второй половины I тыс. н.э. Составной частью этого культа являлись реалистические или символические изображения коня в мелкой пластике и украшениях бытового и погребального костюма средневекового населения. По мнению археолога К.А. Руденко, конь в ритуалах в это время

выступал преимущественно как символ социальной статусности и, в целом, выступал как “системообразующий элемент целостного образа Мира и Вселенной” (Руденко 2008: 147).

Важную роль играл конь в календарных обрядах. На лошадях разъезжали, гарцевали, состязались на Масленицу (*Вёйдыр*), Пасху, праздниках первой проталинки *Гуждор*, выхода на пашню *Гырон потон* (см. Рис. 2), завершения посевной *Гырон быдтон*, Никола Вешнего. В такие дни лошадь наряжали: в гриву влетали ленты *чук*, к дугам подвязывали полотенчатые уборы (*чалма*, *кузь кышет*). В конце XIX в. в понедельник первой недели Великого поста (у северных удмуртов *Маслянча келян/Вёй арня келян* [проводы Масленицы], или *Крень нунал* [праздник хрена]) молодые парни разъезжали на лошадях, привязав к оглоблям бывшие в употреблении веники. Катались молча, после чего выезжали за околицу и выбрасывали веники (Первухин 1888, II: 109–110).

У южных удмуртов на Пасху юноши верхом на лошадях разъезжали по деревне, иногда заезжали прямо в дом (в случае, если крыльцо было не слишком высокое и двери достаточно широкие) и выпрашивали у молодухек полотенца, полотенчатые уборы (*чалма*) (д. Верхнее Асаново Алнашского р-на УР). В д. Старая Салья (Киясовский р-н УР) на второй день Пасхи проводили состязания на лошадях. Подарком *чук* для победителей состязаний были полотенца, полотенчатые уборы замужних женщин, собранные стариками к этому дню у молодухек. Конные скачки/состязания устраивали в праздник первой борозды (*Гырыны потон*) и на праздник в честь окончания сева (*Гырон быдтон*, *Акашка*, *Бусывёсь*, *Трочин*). К этому дню у деревенских молодухек собирали в специальное лукошко яйца, головные полотенца, кисеты; самые красивые вещи дарили победителям скачек (деревни Лебедевка, Пытцам, Баграш-Бигра Малоपुरгинского р-на УР). На второй день Пасхи (д. Старая Салья) после скачек юноши разъезжали на лошадях по деревне. При этом особое почтение воздавали коням: их кормили освященными лепешками, поили из деревянных чаш вином или пивом (*Владыкин*, *Перевозчикова* 1990: 49–56). При катании на лошади (*акашка ворттылон*) большой честью для хозяев было, если въезжали на коне в избу. В д. Чумали (Алнашский р-н УР) в таком случае лошадей угощали вином, кормили взбитыми яйцами. Считалось, что такой обычай приносит удачу хозяевам, способствует урожайности хлебов (*Бойкова*, *Владыкина* 1992: 11–12).

В д. Верхняя Юмья (Кукморский р-н РТ) праздник окончания посевной *Акашка* длился целую неделю, отмечали его со своими родственниками:

Парни и девушки садились на коней и гостевали по домам. В Верхней Юмье больше девушки разъезжали, а в [д.] Старой Юмье – не принято было девушкам на конях разъезжать, только парням. В [д. Верхняя Юмья] первый день (воскресенье) отмечали праздник [Акашка]. На второй день (понедельник) проводили [обряд] *рой карон* (удм. проведение *рой*). Парни катались на лошадях с березкой в руках, в Старой Юмье разъезжали с сосенкой. На третий день (вторник) проводили *шыд ортытон/шыд сион* (угощение супом) по домам [гостевание по домам], их [гостей] угощали супом с гусем. В четвертый (среда) и пятый (четверг) дни продолжали гостевание (три дня проводят *шыд сион*), чтобы в каждый дом зайти поесть суп, попеть песни. На шестой день (пятница) – девушки катались верхом на лошадях. На седьмой день (суббота) *сэбет корка* (изба для общинной обрядовой трапезы). Главным лицом на этом обряде, наверное, был хозяин дома. Восьмой день (воскресенье) – варили самогон (*арак*), готовились к пахоте (ИМА 2003).

Здесь отметим факт сохранения в отдельных деревнях старинного обычая, когда во время весеннего праздника *Акашка* верхом на конях разъезжали девушки, хотя в большинстве других мест это были пары (парень с девушкой) или парни.

Обряды *рой карон/урай карон* у завятских и закамских удмуртов способствовали ритуальному очищению деревенского пространства. У завятских удмуртов в ряде селений на празднике окончания посевной *Акашка* выбирались специальные почетные лица *аргыж нукисьёс* (посаженные/избранные предводители), пожилые мужчина и женщина, которые играли на празднике сакральную роль. На моление они ехали верхом или их везли на лошадах (ПИМА 2003).

Изображение коня использовали во время святочных ряжений, при гаданиях и других молодежных гуляниях. Во время общественных катаний парней и девушек верхом на конях актуализировалась продуцирующая и очистительная роль коня.

Кони выполняли важные функции в свадебных обрядах. Лошадь являлась главным транспортным средством на всех этапах свадьбы. На лошади в телеге/на санях или в конной упряжке ехали свататься, отправлялись за невестой, совершали другие перемещения. Кульминацией свадьбы являлось прибытие свадебного поезда, состоявшего из нескольких украшенных упряжек лошадей (Чуракова 1986: 11; Бойкова, Владыкина 1992: 12–14). Во время свадьбы также практиковали въезд в дом на коне. Северные удмурты (Красногорский р-н УР) в день свадьбы ввозили коня в избу невесты (*валэз корка пыртон*) со свадебными напевами. По сведениям уроженца д. Ларионово, страстного любителя лошадей В.В. Захарова (1934 г.р.), обряд введения коня в избу невесты проводили следующим образом. Коня завести в дом мог только человек, хорошо знающий повадки и характер своего любимца. Кроме того, следовало предварительно договориться с хозяином дома об укреплении половиц, чтобы они выдержали такую нагрузку. Лошадь очищали, украшали лентами, надевали нарядную уздечку. Затем угощали с блюдечка кусочком хлеба и сахара, смоченного в *кумышке* (самодельный алкогольный напиток). После введения коня в дом на его шею навешивали специально для этого случая подготовленное полотенце, а хозяину лошади преподносили чарку *кумышки*. Весь обряд сопровождался свадебными песнями. Суть этого обычая сводилась к пожеланию богатства, счастья и чадородия молодой семье (ПИМА 2009). В свадебной обрядности чувашей лошадь входила в приданое невесты (Салмин 2016: 528–530).

Образ коня в мифологии и эпической традиции

В удмуртских верованиях и мифах образ коня амбивалентен: конь является обитателем срединного мира, связанным с небесной солнечной сферой, а его подводный двойник – с хтоническим низом.

Примером связи солнца, весны и лошади является удмуртский праздник первой проталинки *Гуждор*:

Он устраивается весной, когда с полей и лугов сбегут ручьи и появится первая бледно-зеленая травка. Пожилые вотяки [удмурты], вотячки [удмуртки], парни и девушки верхом на разряженных лошадях, с музыкальными инструментами и песнями торжественно выезжают на зеленую лужайку встретить чародейку-красавицу Весну и светлого бога тепла и радости Шунды. В роли Весны выезжает разряженная цветами девушка на белом коне, а в роли Солнца – юноша в белой одежде; осыпанный желтыми цветами “италмас” [купальница европейская], на желтом коне. Толпа встречает их игрою на музыкальных инструментах и торжественными песнями-гимнами солнцу и весне. Праздник заканчивается общественным молением; толпа возвращается в *гурт* (деревню), разбрасывая желтые цветы и извещая всех о приходе и победе светлого бога Шунды (Худяков 1933: 260).

О связи коня с солнцем свидетельствует следующее поверье: “Когда солнце всходит, издает треск, наподобие того, как загораются дрова. Треск этот утром слышит сильный ретивый конь” (*Верещагин* 1889: 140).

Представления о водном коне темной масти, живущем в подземном мире, сохранились в предании о конях реки Валы, записанном М.Г. Худяковым со слов удмуртского фольклориста и этнографа Кузубая Герда (К.П. Чайникова):

Река “Вало” значит “лошадиная река”¹. Названа она так потому, что в ней водились особые водяные кони. Пониже [д.] Большой Докыи [ныне Вавожский р-н УР] есть место “Сьöd толэс вордон (рождение черного жеребенка)”. Здесь по ночам из реки выходил щипать траву красивый конь – белый с черными крапинками... Когда конь выходил из воды, нужно было бросить в воду железо, и конь уже не мог возвратиться в реку. Один человек рубил лес в то время, когда конь вышел на берег. Человек бросил топор в реку. Конь помчался вдоль [р.] Валы, но его поймали в [д.] Уе-Докье. На урочище “Сьöd толэс вордон” родился великолепный черный жеребец. Лошадь из р. Валы считалась прекрасной, лучезарной. В [д.] Большой Докье были первородные потомки этой лошади – “бурдо вал” (крылатые кони); у них по ночам были видны крылья. Если хозяин хотел ночью пойти к такому коню, он должен был предупредить свистом коня, чтобы тот спрятал свои крылья. Однажды хозяин, будучи пьяным, не свистнул, и с тех пор лошади эти перевелись. В [д.] Уе-Докье до сих пор живут отдаленные потомки этой лошади (Худяков 1933: 266–267).

По мнению М.Г. Худякова, это предание демонстрирует связь коня с атрибутами нижней сферы – с водой (р. Вала), черным цветом и ночью, когда проявлялась чудесная сила коней (Худяков 1933: 266–267).

Кони удмуртских богатырей имели сверхъестественные способности: обладали даром предвидения, предупреждали об опасности, помогали преодолевать сложные ситуации, осуществляли связь с потусторонними мирами. Важное значение имели масть и норы коня. Как правило, богатыри сражались на сильных и резвых соловых, вороных и сивых лошадях, а лошади пегой масти приводили их к гибели (Владыкина 1998: 183, 218–220). Согласно преданиям, богатырь Ядыгар во время сражений развезжал на паре коней: на соловом коне (*чуж вал*) участвовал в поединках, а посыльным в случае необходимости отправлял пегого коня (*кучо вал*). Богатырь Донды всегда ездил на очень бойкой, сильной и резвой сивой лошади (*пурьсь вал*). Говорили, такой лошади не нужны были мосты: она перепрыгивала через любую реку. У богатыря Эштэрека был большой вороной жеребец (*сьöd ужти*), доставшийся ему как дар представителя водного мира.

От масти коня зависела жизнь и боевая удача богатырей. Так, пегие лошади привели к гибели богатырей Идну, Мардана, Бурсина, Янтамыра и Миколу-батыра. Мардан-батыр рухнул с моста на пегой лошади. Подъехав к мосту, месту своей гибели, богатырь Идна также упал с моста в реку на пегой лошади. А лошади другой масти – каурая и саврасая – сопротивлялись, не хотели всходить на мост, очевидно, предчувствуя гибель своего хозяина. Микола-батыр, словно ветер, летел в упряжке вороной и пегой лошадей. Впереди на мосту, перегороженном бревнами, его ждали разбойники-курки. Богатырь решил перемахнуть через овраг: вороная перелетела, а пегая, словно камень, упала в лог и утянула с собой хозяина (Там же: 219–220). По представлениям удмуртов, пегая лошадь была связана с потусторонним нижним миром. Она не боялась опасности: воды, оврага, она возвращалась в свою стихию (Там же: 183–184). У славян лошадь неопределенной (пегой) масти тоже считалась опасной в хозяйстве (Петрухин 1999: 586).

Спутник богатырей исторических преданий – конь с мистическими свойствами – был верным другом хозяина в сложных ситуациях. Но чтобы получить себе такого друга, следовало потрудиться и соответствовать ему. Богатырь Эштэрек, к примеру, обратился за помощью к представителю водного мира и обрел себе достойного коня:



Рис. 3. Биконьковая подвеска. Омутницкий могильник X–XI вв.
(Источник: *Иванова, Куликов 2000: 65*)

В самую полночь, дескать, к реке табун лошадей пришел. Впереди большой вороной жеребец (*сьод ужти*). У Эштэрека аж глаза заблестели. Вот этот жеребец в воду зашел, пить стал... В это время Эштэрек вскочил на его спину. Жеребец галопом понесся. Вот Эштэрек со своим кленовым луком, словно вихрь, среди врагов носится, сотнями-тысячами врагов истребляет (*Владыкина 1998: 183, 219*).

Представления о волшебных конях существовали в мифологии соседей удмуртов – башкир. Крылатый конь Акбузат (*aq* [белый], *boz* [серый, свободный], *at* [конь; т.е. священный конь]) или Тулпар является помощником, покровителем эпического героя. Такой конь имеет небесное (божественное) происхождение. Под влиянием ислама в башкирских представлениях появился райский мифический конь Бурак (от араб. *buraq* – “блеснуть, сверкнуть”) (*Хисамитдинова 2019: 48–49, 116*).

Образ всадника в искусстве и обрядах

В прикладном искусстве финно-угорского населения Камско-Вятского региона образы коня, изображения двойных конских голов, фигурки всадников появляются еще в раннем железном веке (*Худяков 1933: 254–260; Обыденнов, Корепанов 2001: 57–58*). В Средневековье характерным украшением народов Прикамья являлись изображения сдвоенных конских голов с женской фигуркой в центре (см. Рис. 3). Такие композиции украшают верхнюю часть подвесок, копоушек, гребней. Образ двойных голов коней продолжает воспроизводиться и позднее, в XIX – начале XX в. в оформлении металлических гребней, в вышитых свадебных нагрудниках-кабачи и ритуальных поясах-*зар* северных удмуртов (подробнее см.: *Шутова 2001: 147–148*). В этот период (VIII–XIII вв.)



Рис. 4. Подвеска-всадница. Варнинский могильник X в.
(Источник: *Иванова, Куликов 2000: 48*)

у коми-пермяков и удмуртов получают распространение пластины с изображением всадницы (см. Рис. 4) (*Смирнов 1952, табл. VIII, 4; Иванова, Куликов 2000: 33–35, 48–49*). Предметы с конской символикой (подвески-всадницы, подвески, гребни, копоушки со сдвоенными конскими головами) часто выступают в качестве женских атрибутов, обнаруживают устойчивую связь с женщинами: либо ими пользовались женщины при жизни, либо они сопровождали женщин в загробном путешествии. Стоит также отметить, что подвески-всадницы найдены исключительно в финно-угорской среде.

Подобные изделия являются материальным воплощением различных вариантов представлений о женском божестве плодородия местных финно-угорских племен. Его функции в поздней удмуртской традиции выполняло божество *Кылдысин/Кылчин*². Лингвисты (В.И. Лыткин, Е.С. Гуляев, Т.Е. Утила) полагают, что теоним *Кылдысин* имеет общепермское происхождение и образовался от слов *кылдйсь* (создающий, творящий, оплодотворяющий) и *ин, инь* (жена, женщина, мать, свекровь, самка в языке коми, води и саамов) (*КЭСК 1970: 151; Владыкин 1994: 181*). В североудмуртских молитвах-*куриськон* содержались прямые обращения к богине-матери *Кылдысин-мумы (Кылдысин-мать)* наряду с другими главнейшими божествами (*Первухин 1888, I: 4*). У слободских удмуртов (Слободской р-н Кировской обл.) имелись священные места *Кылдысин каронни* (место/моление *Кылдысин*), церемониями на них руководили женщины (ПМА 1999). Божество *Кылдысин* выполняло две важные функции: покровительствовало женщине и ее способности рожать детей; содействовало плодородию земли и всех произрастающих на ней растений – трав и хлебов. От расположения *Кылдысина* к людям зависел приплод домашнего скота и диких зверей (возможно, и удачная охота на зверей и птиц). В целом божество оказывало огромное влияние на людей и определяло судьбу каждого из них, ибо в его ведении находилось здоровье, счастье, спокойствие, благополучие и благосостояние человека. Значение *Кылдысина* в системе пантеона, как и его облик, претерпевают сложную эволюцию. В эпоху средневековья, возможно, и позднее в религиозных верованиях древних предков удмуртов и коми *Кылдысин* пред-

ставал в облике прародительницы – Великой Матери, символизирующей женское творческое начало в природе, управляющей жизнью всей Вселенной. С начала II тыс. происходят изменения в иконографии средневекового искусства: у женских фигурок на металлических культовых пластинах исчезают признаки женского пола и, в свою очередь, намечаются мужские признаки, появляется большое количество костяных фаллических изображений, символизирующих мужское плодородное начало. Эти изменения свидетельствовали об эволюции представлений о божестве плодородия, которое прежде связывалось преимущественно с женским началом. В конце XVIII – конце XIX в. наблюдается дробление и мультипликация его образа: на первой стадии происходит раздвоение его образа на небесного и земного *Кылдысина* (бога-творца *Кылдысина*, его двойника матери-земли *Му-Кылчин*), в дальнейшем – еще большее деление образа на покровителя воды *Ву-Кылчин*, покровителя родов и детей *Нуны-Кылчин*, хранителя зерновых *Ю-Кылчин*. В поздней христианской традиции *Кылдысин/Кылчин* играет роль ангела-хранителя (подробнее см.: Шутова 2001: 147–156, 172–178, 214–216 и др.; 2014).

По мнению ряда исследователей, занимавшихся систематизацией зооморфных изображений, образ коня и всадника в прикладном искусстве средневекового населения Приуралья, Среднего Поволжья и Русского Севера ассоциировался с образом архаичной Великой богини, великого женского божества природы, земли, плодородия (подробнее см.: Худяков 1933: 260–266; Голубева 1966: 80–81; Рябинин 1981: 55–57; Крыласова 2001: 68–69, 70, 78).

При молениях в деревенской (патронимической или родовой) *куале* использовали округлые привески-*дэндор* с изображением всадника/всадников. Это так наз. “бляхи с сокольничим” с изображенными на них охотничьими сюжетами, датируемые XII–XIV вв. По мнению археолога К.А. Руденко, они могли быть изготовлены в прикамском ювелирном центре (Приуралье, Зауралье) (Руденко 2019). Такие пластины использовались в обрядовой жизни удмуртов второй половины XIX – начала XX в. К примеру, в отчетах священнослужителей указывалось, что в 1838 г. в с. Сюмси производили языческое жертвоприношение перед *дэндорами* в виде металлической круглой пластины “с изображением солнца, месяца, коня, цветов, птиц, гадов” (Луштов 1911: 15, 82, 130, 526). Исследователь Н.Г. Первухин видел у одного священника медную подвеску с изображением трех фигурок едущих всадников. При этом хорошо фиксировались очертания верхнего всадника в короткой узкой одежде без шапки с большим копьём в руках, острие которого обращено вверх. От второго и третьего всадников сохранился только абрис лошадей (Первухин 1888, I: 23). Позднее одним из сакральных предметов в родовой Великой *куале* становятся русские монеты с образом Георгия Победоносца, восседающего на коне и пронзающего змея копьём. Бляхи с всадниками соотносились с воззрениями о семейно-родовых божествах-хранителях, служили знаком родовой принадлежности.

Особой магической силой обладал ритуал – объезд всадником по кругу какого-либо места. По преданиям, богатырь Ядыгар с особым заговоренным кинжалом объезжал на коне всех удмуртов, чтобы защитить их от врагов (Владыкина 1998: 218). С оберегающими целями всадники объезжали местную святыню шарканских удмуртов – возвышение *Каргурезь* – в праздник Троицы (ПМА 1993).

Завятские удмурты считали, что можно забрать себе чужое счастье, объехав по кругу святилище соседней деревни. К примеру, в д. Старый Канисар (Кукморский р-н УР) около фермы стояла общая деревенская *Мудор куала*. Новоканисарские [жители д. Новый Канисар] во время празднования *Акашки* пытались объехать эту *куалу* по кругу, чтобы переманить себе чужое счастье,

удачу. Однако староканисарские не позволили этого сделать и, наоборот, сами пытались на лошадях объехать новоканисарскую *куалу*. По старинным представлениям, такой символический обряд совершали, чтобы помимо своей удачи привлечь на свою сторону еще и чужую удачу, удачу чужой общины (ПМА 2003).

По преданиям, клады могли привидеться людям в виде всадника во всем белом (*Первухин* 1896: 69).

Образ всадника в удмуртской традиции, выполнявшего функции семейно-родового божества-хранителя, имеет некоторые параллели с Небесным всадником *Мир-сусне-хумом* (“За миром наблюдающий человек”, или “Бога-тырь”, или “Золотой царь”) обских угров, который осуществлял управление человеческим сообществом; покровительствовал дому, семье, каждому человеку; следил за соблюдением норм и правил человеческого общежития. В свою очередь, представление о *Мир-сусне-хуме* имеет иранские корни: ему присущи черты иранского солнечного божества *Митры* (*Гемуев* 2001: 89–90; *Головнёв* 1995: 549–554; *Кулемзин* 2000б: 172–174).

Магические свойства коня

Как мы отмечали выше, в свадебной и календарной обрядности конь был символом благосостояния, богатства, чадородия/плодовитости, силы, мощи. Особой значимостью обладал ритуал объезда всадником сакрального объекта. Важнейшим мифологическим свойством коня является его способность владеть особой сакральной информацией благодаря умению взаимодействовать со всеми тремя мирами Вселенной.

Посреднические функции коня между миром людей и иными сферами позволяли использовать его в качестве провидца. При помощи коня выбирали место для святилища. В конце XIX в. один старый удмурт рассказывал М. Буху, что когда нужно было устроить *луд* (*lud*) для моления, тогда *усто туно* (знающий, ворожец) садился на молодого, необъезженного и неоседланного коня, без узды и поводьев скакал в лес. Где конь останавливался, там и следовало устроить *луд*; чаще всего это бывало довольно близко от деревни (*Buch* 1882: 124).

Мотив перемены места для жертвоприношения является одним из главных в преданиях о ворожцах-*туно*:

Однажды нужно было переменить *луд* (кереметь) [священная роща для молений хозяину Дикой Природы]. Позвали ворожца, он приехал верхом на недержанной [необъезженной и неоседланной] лошади и без узды. Лошадь пошла, конечно, не по дороге, так что в одном месте привелось разгородить прясло, и на том месте, где остановилась лошадь, сделали кереметь (*Васильев* 1906. Вып. 5: 336).

Тема выбора места жертвоприношения фигурирует и в легендарном предании об ворожце Уле Онтоне шарканских удмуртов:

... приехал в деревню <...> ворожца Уля на бурой лошади и собрал мужиков. И объявил он мужикам, что им нужно выбрать место для жертвоприношений. Мужики согласились, и он, сев на свою лошадь, сказал ей: “Где надо молиться *Му-Кылчину* (богу или духу земли), остановись там”. Сказав это, он выпустил из рук поводья узды. За ним пошли и мужики. Лошадь привела его на место Курок-нюк [лог Курок]. Зашла она в лес и остановилась, как вкопанная, под одной елью. “Здесь вы должны приносить жертву *Му-Кылчину* [божество земли и плодородия]”, – сказал Уля. Затем он опять обратился к своей лошади и сказал ей: “Повернись по солнцу и остановись под той елью, под которой следует приносить жертву *Инвару* [главный бог, божество неба]”. Конь повернулся и остановился под стоящей рядом елью... Так он выбрал место жертвоприношений трем божествам (*Верещагин* 1998: 23–24).

Полагали, что конь чувствовал присутствие невидимых представителей “иного” мира, останавливался, не мог идти на “плохих, нечистых” местах. По мнению жителей д. Чумали (Алнашский р-н УР): “Они [духи места] не видны, они лошадь придавливают, лошадь не может идти. Лошади их чувствуют, храпят” (ПИМА 1998). Такие особые места, где появляются привидения (*ишан*), где “чудится” и где заблуждаются люди, существовали в окрестностях многих деревень.

* * *

В удмуртских селениях конца XIX – начала XX в. конь ассоциировался с мужской частью деревенского сообщества, его использовали мужчины для перевозок, выполнения земледельческих работ, в сражениях и состязаниях. Он служил символом плодородия, достатка, благополучия, играл важную роль в обрядах поклонения горе, сохранении родового счастья. Конь – знак военной крепости, физической ловкости и выносливости. В свадебной и календарной обрядности он ассоциировался с плодородием, производительными силами природы и являлся составной частью аграрного культа. В этом плане его значение переключается с образом коня у вепсов. У них это исключительно мужской персонаж, что объясняется использованием коня в мужской сфере – война, перевозки, пахота. С мужской символикой переплелась брачная, лошадь – символ жениха (*Винокурова* 2015: 121–122).

Вместе с тем в удмуртских верованиях сохранились архаичные черты, свидетельствующие о былой связи образа коня, женщины и женского божества плодородия: культовые пластины с фигуркой всадницы, женские изделия с конской символикой (гребни-*йыросын*, подвески, копоушки, свадебные вышитые нагрудники-*кабачи*), катание девушек верхом на коне на весенних праздниках, когда всадница служила образным воплощением возрождающейся природы – Весны. Как свидетельствуют приведенные данные, образ мужского божества обской мифологии – Наблюдающего за миром всадника – в удмуртской среде переосмыслен: в Средневековье он обнаруживает близость к женскому божеству плодородия, а в XIX – начале XX в. связан с семейно-родовыми покровителями.

Восточные (индоиранские и тюрко-монгольские) мифологические представления и связанные с ними обряды распространились в Средневековье по всей Евразии. В определенной степени эти воззрения проникли в удмуртскую среду и нашли отражение в обрядах и верованиях, связанных с конем. Воздействие архаичных индоиранских мифологических образов и сюжетов прослеживается в отголосках представлений о биполярности коня, его связи с божеством плодородия и солнцем, в значении всадников, использовании голов и конечностей коня в погребально-поминальной обрядности и др. (*Кузьмина* 2002: 47–65), переработанных в духе идей лесного финно-угорского мира. В удмуртской мифологии конь – обитатель срединного мира, связанный с божеством плодородия; его образ амбивалентен: солнечный конь связан с небесной солнечной сферой, а его подводный двойник – с хтоническим водным низом.

Семантические свойства коня в свадебной и календарной обрядности – символы благосостояния, богатства, чадородия/плодовитости, силы, мощи – были связаны с его физическими качествами и существенной ролью в хозяйственных делах и повседневной жизни людей. Помимо этого, данные удмуртского фольклора и этнографии показывают, что значимость коня в мифологических представлениях и ритуальной практике, его сверхъестественные способности

были обусловлены умением взаимодействовать с представителями “иных миров” и перемещаться по мировой оси.

В удмуртских религиозно-мифологических представлениях и культовой практике, таким образом, тесно переплелись как архаичные, универсальные черты, так и уникальные удмуртские элементы, связанные с образом коня, его местом в системе традиционного мировоззрения и обрядности.

Примечания

¹ Исходное значение названия реки связано с общепермским понятием воды (*ва, ву*) (КЭСК 1970: 46), а в цитируемом предании использована народная этимология.

² В удмуртском языке отсутствуют грамматические категории рода.

Источники и материалы

- Афанасьев* 1881 – *Афанасьев Н.* Праздник “лебедей” у вотяков-язычников Мамашского уезда // Известия РГО. СПб., 1881. Т. 17. Вып. 5. С. 281–286.
- Бойкова, Владыкина* 1992 – *Бойкова Е.Б., Владыкина Т.Г.* Песни южных удмуртов: Материалы и исследования. Вып. I. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992.
- Васильев* 1906 – *Васильев И.* Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // ИОАИЭ. Казань, 1906. Т. XXII. Вып. 3. С. 185–219; Вып. 4. С. 253–276; Вып. 5. С. 321–349.
- Верещагин* 1889 – *Верещагин Г.Е.* Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии // Записки РГО. СПб., 1889. Т. XIV. Вып. 3.
- Верещагин* 1998 – *Верещагин Г.Е.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 3: Этнографические очерки. Кн. 1. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998.
- Емельянов* 1921 – *Емельянов А.И.* Курс по этнографии вотяков: остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. Вып. 3.
- Иванова, Куликов* 2000 – *Иванова М.Г., Куликов К.И.* Древнее искусство Удмуртии. Ижевск, 2000.
- КЭСК 1970 – Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В.И. Лыткин, Е.С. Гуляев. М.: Наука, 1970.
- Ленин* 1961 – *Ленин В.И.* Аграрная программа социал-демократии в первой русской революции 1905–1907 годов // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 16. М., 1961. С. 193–413.
- Обыденнов, Корепанов* 2001 – *Обыденнов М.Ф., Корепанов К.И.* Человек в искусстве Урала, Прикамья и Среднего Поволжья. Уфа: Изд-во Юрика Юрид. колледжа, 2001.
- Первухин* 1888 – *Первухин Н.Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда: В 5-ти эск. Вятка: Губернская типография, 1888. Эск. I; Эск. II.
- Первухин* 1896 – *Первухин Н.Г.* Опыт археологического исследования Глазовского уезда Вятской губернии. МАВГР. М., 1896. Вып. 2. С. 13–127.
- Плохинский* 1927 – *Плохинский Н.А.* Скотоводство Глазовского района Вотской автономной области в 1927 г.: исследования Московского зоотехнического института. В 2-х частях. Ч. 1. НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Ф. РФ. Оп. 2-Н. Д. 165а.
- ПМА 1993 – Полевые материалы автора. Отчет об экспедиции в Шарканский и Дебёсский районы Удмуртской Республики летом 1993 г. НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Ф. РФ. Оп. 2-Н. Д. 05.
- ПМА 1998 – Полевые материалы автора. Отчет об экспедиции в Алнашский и Граховский районы Удмуртской Республики в 1998 г. НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Ф. РФ. Оп. 2-Н. Д. 186.

- ПМА 1999 – Полевые материалы автора. Научный отчет по итогам этнографической экспедиции в Слободской район Кировской области в 1999 г. Ижевск, 2000. НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Ф. РФ. Оп. 2-Н. Д. 1160.
- ПМА 2003 – Полевые материалы автора. Материалы археолого-этнографической экспедиции в Кукморский район Татарстана в 2003 г. НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Ф. РФ. Оп. 2-Н. Д. 1304.
- ПМА 2009 – Полевые материалы автора. Отчет по итогам экспедиции в Красногорский район УР в 2009 г. НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Ф. РФ. Оп. 2-Н. Д. 1588.
- УРС 2008 – Удмуртско-русский словарь = Удмурт-зуч кыллюкам / Отв. ред. Л.Е. Кириллова. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2008.
- Чуракова 1986 – Чуракова Р.А. Удмуртские свадебные песни. Устинов: Удмуртия, 1986.
- Buch 1882 – Buch M. Die Wotjaken: Eine ethnologische Studie. Helsinki, 1882.
- Holmberg 1927 – Holmberg U. Vol. 4, Finno-Ugric, Siberian Mythology // The Mythology of All Races, 13 vols. Boston: Archaeological Institute of America, 1927.

Научная литература

- Винокурова И.Ю. Мифология вепсов. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2015.
- Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994.
- Владыкин В.Е., Перевозчикова Т.Г. Годовой обрядовый цикл удмуртской общины “бускель” (материалы к народному календарю) // Специфика жанров удмуртского фольклора / Отв. ред. Т.Г. Владыкина. Ижевск: УИИЯЛ УрО АН СССР, 1990. С. 44–96.
- Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998.
- Гемуев И.Н. Мир-сусне-хум // Мифология манси / Гл. ред. И.Н. Гемуев. Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 2001. С. 89–91.
- Головнёв А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995.
- Голубева Л.А. Коньковые подвески Верхнего Прикамья // Советская археология. 1966. № 3. С. 80–98.
- Голубева Л.А. Зооморфные украшения финно-угров // Археология СССР. Свод археологических источников. Вып. Е1-59 / Под общ. ред. Б.А. Рыбакова. М: Наука, 1979.
- Иванова М.Г. Удмурты в эпоху средневековья (По материалам бассейна р. Чепцы конца I – начала II тысячелетия н.э.). Автореф. дис. ... док. ист. наук. М., 1996.
- Крыласова Н.Б. История прикамского костюма. Костюм средневекового населения Пермского Приуралья. Пермь, 2001.
- Кузьмина Е.Е. Мифология и искусство скифов и бактрийцев: (Культурологические очерки) = Mythology and Art of the Scythians and Bactrians: (Essays on Cultural History). М.: Рос. ин-т культурологии, 2002.
- Кулемзин В.М. Лох // Мифология хантов / Науч. ред. В.В. Напольских. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000а. С. 162–163.
- Кулемзин В.М. Мир савите хо // Мифология хантов / Науч. ред. В.В. Напольских. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000б. С. 172–174.
- Луппов П.Н. Материалы для истории христианства у вотяков в первой половине XIX в. // ТВУАК. Вятка, 1911. Вып. 3.

- Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск: Наука, 1980.
- Нестеров С.П. Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск: Наука, 1990.
- Петрухин В.Я. Конь // Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М.: Международные отношения, 1999. С. 590–594.
- Руденко К.А. Конские захоронения и культ коня в среднем Поволжье и Предуралье во второй половине I – первой половине II тыс. н.э.: к постановке проблемы // Древние и средневековые кочевники Центральной Азии / Под ред. А.А. Тишкина. Барнаул: Азбука, 2008. С. 146–148.
- Руденко К.А. “Бродячие” сюжеты эпохи средневековья в культурном пространстве Предуралья и Зауралья: хронология и истоки // V Северный археологический конгресс / Отв. ред. Н.М. Чаиркина. Ханты-Мансийск: ООО Универсальная типография “Альфа-Принт”, 2019. С. 381–383.
- Рябинин Е.А. Зооморфные украшения Древней Руси X–XIV вв. // Археология СССР. Свод археологических источников. Вып. Е1–60 / Под общ. ред. Б.А. Рыбакова. Ленинград: Наука, 1981.
- Салмин А.К. Праздники, обряды и верования чувашского народа. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2016.
- Смирнов А.П. Очерки древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья и Прикамья // МИА. М.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 28.
- Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. Уфа: Китап, 2019.
- Худяков М.Г. Культ коня в Прикамье // Из истории докапиталистических формаций. М.-Л.: ОГИЗ, 1933. С. 251–279.
- Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001.
- Шутова Н.И. Традиционное удмуртское женское божество Кылдысин: Множественность образа и направления эволюции // Религия в истории народов России и Центральной Азии: материалы II Международной научной конференции / Под ред. П.К. Дашковского. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. С. 366–370.
- Шутова Н.И., Капитонов В.И., Кириллова Л.Е., Останина Т.И. Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2009.

Research Article

Shutova, N.I. Horse in Religious and Mythological Beliefs of the Udmurts [Kon' v religiozno-mifologicheskikh predstavleniiakh udmurtov]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 1, pp. 158–177. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010109> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Nadezhda Shutova | <https://orcid.org/0000-0002-6288-8573> | nad_shutova@mail.ru | Udmurt Institute of History, Language and Literature, Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch of Russian Academy of Sciences (Tatiana Baramzina St. 34, Izhevsk, 426067, Russia)

Keywords

Udmurts, horse, belief system, rituals, legends, images, motifs

Abstract

The article examines the place and image of the horse in Udmurt religious beliefs, mythology, and ritual practices. A variety of archaic, both universal and unique, elements associated with the horse and its significance in the traditional worldview and rites came to be reflected in the folk system of beliefs and practices. Evidence supplied by the archaeology of the Middle Age period and folklore-ethnographic data point to the sustainability of ideas about the horse as a middle world creature related to the female deity of fertility, the heavenly dome, and the chthonic ground. It was an object of sacrificial offerings to the gods, the spirits of diseases, and dead ancestors. It also was a symbol of wealth and well-being; it played an important role in the rites of worshipping the mountain and meant to protect the clan's luck and happiness. Thus, the horse symbolized the productive forces of nature and performed important functions in wedding, calendar, and funeral rituals. The Udmurt materials demonstrate that the eastern (Indo-Iranian and Turkic-Mongolian) mythological images and motifs associated with the horse had been altered and adapted in accordance with the ideas and beliefs of the Finno-Ugric forest peoples.

References

- Gemuev, I.N. 2001. Mir-susne-khum. In *Mifologiya mansi* [Mansi Mythology], edited by I.N. Gemuev, 89–91. Novosibirsk: Institut arkhologii i etnografii Sibirskogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk.
- Golovnev, A.V. 1995. *Govoriashchie kul'tury: traditsii samoditsev i ugrov* [Talking Cultures: Samoyed and Ugrian Traditions]. Ekaterinburg: Ural'skoe otdelenie Rossiiskoi akademii nauk.
- Golubeva, L.A. 1966. Kon'kovye podveski Verkhnego Prikam'ia [Horse Pendants of the Upper Kama region]. *Sovetskaia arkhologiya* 3: 80–98.
- Golubeva, L.A. 1979. Zoomorfnye ukrasheniia finno-ugrov [Zoomorphic Jewelry of the Finns-Ugrs]. In *Arkheologiya SSSR: Svod arkhologicheskikh istochnikov*, edited by B.A. Rybakov. Vol. E1-59. Moscow: Nauka.
- Ivanova, M.G. 1996. Udmurty v epokhu srednevekov'ia (Po materialam basseina r. Chepsy kontsa I – nachala II tysiacheletii n.e.) [Udmurts in the Middle Ages (According to the Materials from the Chepsta River Basin of the Late 1st up the Early 2nd millennium AD)]. PhD diss. abstract, Moscow: Institute of Archeology, Russian Academy of Sciences.
- Khisamitdinova, F.G. 2019. *Slovar' bashkirskoi mifologii* [Dictionary of Bashkir Mythology]. Ufa: Kitap.
- Khudiakov, M.G. 1933. Kul't konia v Prikam'e [Horse Cult in the Kama Region]. In *Iz istorii dokapitalisticheskikh formatsii*, 251–279. Moscow: Ob'edinenie gosudarstvennykh knizhno-zhurnal'nykh izdatel'stv.
- Krylasova, N.B. 2001. *Istoriia prikamskogo kostiama. Kostium srednevekovogo naseleniia Permskogo Priural'ia* [History of the Pre-Kama Costume. Costume of the Medieval Population of the Permian Urals Territories]. Perm'.
- Kulemzin, V.M. 2000. Lokh [Horse]. In *Mifologiya khantov*, edited by V.V. Napol'skikh, 162–163. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta.
- Kulemzin, V.M. 2000. Mir savite kho. In *Mifologiya khantov*, edited by V.V. Napol'skikh, 172–174. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta.
- Kuz'mina, E.E. 2002. *Mifologiya i iskusstvo skifov i baktritsev: (Kul'turologicheskie ocherki) = Mythology and Art of the Scythians and Bactrians: (Essays on Cultural History)*. Moscow: Rossiiskii institut kul'turologii.
- Lupov, P.N. 1911. *Materialy dlia istorii khristianstva u votiakov v pervoi polovine XIX v.* [Materials for the History of Christianity among the Votyaks in the First Half of the 19th Century]. Trudy Vjatskoy Uchenoy Arkhivnoy komissii. Vol. 3. Viatka.

- Mikhailov, T.M. 1980. *Iz istorii buriatskogo shamanizma: s drevneishikh vremen po XVIII v.* [From the History of Buryat Shamanism: from Ancient Times to the 18th Century]. Novosibirsk: Nauka.
- Nesterov, S.P. 1990. *Kon' v kul'takh tiurkoiazychnykh plemen Tsentral'noi Azii v epokhu srednevekov'ia* [Horse in the Cults of the Turkic-Speaking Tribes of Central Asia in the Middle Ages]. Novosibirsk: Nauka.
- Petrukhin, V.Y. 1999. Kon' [Horse]. In *Slavianskie drevnosti: etnolingvisticheski slovar': V 5 t.* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary, 5 vols], edited by N.I. Tolstoy, 2: 590–594. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia.
- Riabinin, E.A. 1981. Zoomorfnye ukrasheniia Drevnei Rusi X–XIV vv. [Zoomorphic Jewelry of Ancient Rus' 10th–14th Centuries]. In *Arkheologiiia SSSR: Svod arkheologicheskikh istochnikov*, edited by B.A. Rybakov. Vol. E1–60. Leningrad: Nauka.
- Rudenko, K.A. 2008. Konskie zakhoroneniia i kul't konia v srednem Povolzh'e i Predural'e vo vtoroi polovine I – pervoi polovine II tysiacheletiiia n.e.: k postanovke problemy [Horse Burials and Cult of Horse in the Middle Volga and Cis-Urals Territories in the Second Half of the 1st – the First Half of the 2nd Millennium AD: Formulating the Problem]. In *Drevnie i srednevekovye kochevniki Tsentral'noi Azii*, edited by A.A. Tishkin, 146–148. Barnaul: Azbuka.
- Rudenko, K.A. 2019. “Brodiachie” siuzhety epokhi srednevekov'ia v kul'turnom prostranstve Predural'ia i Zaural'ia: khronologiiia i istoki [“Wandering” motifs of the Middle Ages in the Cultural Space of the Cis-Urals and Trans-Urals: Chronology and Origins]. In *V Severnyi arkheologicheskii kongress*, edited by N.M. Chairkina, 381–383. Khanty-Mansiisk: obshchestvo s ogranichennoi otvetstvennost'iu Universal'naia tipografiia “Al'fa-Print”.
- Salmin, A.K. 2016. *Prazdniki, obriady i verovaniia chuvashskogo naroda* [Holidays, Rituals and Beliefs of the Chuvash People]. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Shutova, N.I. 2001. *Dokhristianskie kul'tovye pamiatniki v udmurtskoi religioznoi traditsii: Opyt kompleksnogo issledovaniia* [Pre-Christian Worship Monuments in the Udmurt Religious Tradition. Probes on Complex Studies]. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, yazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk.
- Shutova, N.I. 2014. Traditsionnoe udmurtskoe zhenskoe bozhestvo Kyldysin: Mnozhestvennost' obraza i napravleniia evoliutsii [Traditional Udmurt Female Deity Kyldysin: Plurality of the Image and Direction of Evolution]. In *Religiia v istorii narodov Rossii i Tsentral'noi Azii: materialy II Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii*, edited by P.K. Dashkovskij, 366–370. Barnaul: Izdatel'stvo Altajskogo universiteta.
- Shutova, N.I., Kapitonov, V.I., Kirillova, L.E., and T.I. Ostanina. 2009. *Istoriko-kulturnyi landschaft Kamsko-Viatskogo regiona* [Historical and Cultural Landscape of the Kama-Viatka Region]. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, yazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk.
- Smirnov, A.P. 1952. *Ocherki drevnei i srednevekovoi istorii narodov Srednego Povolzh'ia i Prikam'ia* [Essays on the Ancient and Medieval History of the Peoples of the Middle Volga and Kama Territories]. In *Materialy i issledovaniia po arkheologii SSSR*. Moscow: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Vol. 28.
- Vinokurova, I.Y. 2015. *Mifologiiia vepsov* [Vepsian Mythology]. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta.
- Vladykin, V.E. 1994. *Religiozno-mifologicheskaiia kartina mira udmurtov* [Religious-Mythological World-View of the Udmurts]. Izhevsk: Udmurtia.

- Vladykin, V.E., and T.G. Perevozchikova. 1990. Godovoi obriadovyi tsikl udmurtskoi obshchiny "buskel": materialy k narodnomu kalendaru [Annual Ritual Cycle of the Udmurt Community "buskel": materials for the folk calendar]. In *Spetsifika zhanrov udmurtskogo fol'klora*, edited by T.G. Vladykina, 44–96. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, iazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia Akademii nauk SSSR.
- Vladykina, T.G. 1998. *Udmurtskii fol'klor: problemy zhanrovoi evoliutsii i sistematiki* [Udmurt Folklore: the Problems of Genre Evolution and Systematics]. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, iazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk.