

ПЧЕЛА В ФОЛЬКЛОРЕ И МИФОРИТУАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ УДМУРТОВ¹

ТАТЬЯНА ГРИГОРЬЕВНА ВЛАДЫКИНА

(Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН: Российская Федерация, Удмуртская Республика, 426004, г. Ижевск, ул. Ломоносова, д. 4)

***Аннотация.** В статье на основе языковых данных, символической образности и ритуальной фактографии анализируются и обобщаются представления удмуртов о пчеле. Бортевое пчеловодство с древности было одним из важных промысловых занятий удмуртов. Методом лингвопалеонтологии было установлено, что слова «пчела» и «мед» в финно-угорском языке-основе имеют соответствия в индоевропейских языках и заимствованы из последних после распада индоевропейского языка-основы. Как и другие виды хозяйственной деятельности, пчеловодство обладало системой ритуальной практики, которая была включена в контекст годового цикла и соотносена с календарной обрядностью. Удмурты верили, что пчелы бывают небесные, земные и земляные. Небесные пчелы подчинены своему князьку и обладают огромной силой. Покровителями пчел считалась триада верховных богов: бог неба, или Верховный бог (Инар), Творец (Кылдысин), бог атмосферы (Куазь), но только последнего называли «пчел посылающий-направляющий» / «пчелами повелевающий». Хранителем пчел (муш возь-мась) был также хозяин дикой природы (лудмурт). Ниспослать удачу в пчеловодстве просили у родового божества (воршуд), души предков. Жанры устной прозы позволяют добавить в список покровителей пчел лесную женщину (обыда).*

В удмуртской культуре пчелы символически сближаются с людьми, человеческой семьей. Информация об этих представлениях хорошо сохранилась в загадках, свадебных песнях. Преобладание женской символики обнаруживается в метафоризации пчелиной матки. Молодая матка обычно представлена в образе младенца, невесты или молодухи. Символический ряд явных и опосредованных образов пчелы в календарно-обрядовых и семейно-обрядовых песнях продолжают образы пчелиных песен: напевов хранения пчел (муш утён гур) и напевов закликания/заклипания пчел (муш ётён гур / муш гур). Отличительной особенностью «пчелиных» песен являются звукоподражания. В песнях пчелы называются «пчелиными птахами», «безгрешными душами», «золотыми тельцами» (зарни мугоръёс), «не нами возвращенными детками» (вордымтэ нуныос). Обнаруживаются прямые параллели пчелиных заклинательных песен и заклинаний-молитв (куриськон). Особый статус пчелы, ее превосходство над другими насекомыми объяснены легендарными преданиями этиологического содержания, в которых очевидно влияние апокрифических сюжетов. Как и сама пчела, мед становится эталоном сладости

¹ Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных научных исследований УрО РАН в 2015–2017 гг. по теме «Мифология удмуртов в историко-культурном наследии» № 15–13–6–8 и проекта «Предметные реалии удмуртской этнокультуры» (грант РГНФ АААА-А16–116042010050–2).

и высочайшего качества, сравнительные обороты «муш кадь» (как пчела), «чечы кадь» (как мед) употребляются в прямом и переносном значении.

Ключевые слова: удмурты, пчеловодство, покровители пчел, символика пчелы в ритуале, образы пчелы в фольклоре, пчелиные песни, устная проза, мифологические сюжеты, апокрифические сюжеты.

Пчеловодство издревле было одним из важных хозяйственных промыслов удмуртов [Кошурников 1880, 16–17; Первухин 1888а, 95–97; Härmäläinen 1933–1935; Никитина 1991; Владыкин 1994, 41–42; Верещагин 1995, 34; Верещагин 2000; Загребин 1999, 109–118]. О его глубоких корнях свидетельствуют данные удмуртского и других финно-угорских языков. Название пчелы (*Apis mellifica*) помогло, например, ученым определить ареалы проживания финно-угорских народов [Основы 1974, 32–33]; методом лингвопалеонтологии было установлено, что слова «пчела» и «мед» в финно-угорском языке-основе имеют соответствия в индоевропейских языках и заимствованы из последних после распада индоевропейского языка-основы [Там же, 45]. Лингвисты полагают, что удмуртское *муш* 'пчела' восходит к общепермскому **mōš*, развиваясь из финно-угорской формы **mekš(e)*, возводимой к индоевропейской основе **mekš-*: санскр. *mákṣā* 'пчела', авест. *maḥša* 'муха' [КЭСК, 169; UEW, 271].

Косвенные доказательства развития пчеловодства на территории проживания финно-угорских племен приводят археологи: во время раскопок на Гляденовском жертвенном кострище (III в. до н.э. — II в. н.э.) на Верхней Каме учеными найдено много бронзовых фигурок пчел, которые, судя по всему, были принесены в жертву с магической целью обеспечить добычу бортевого меда [Иванова 1985, 30–31]. В отдельных удмуртских диалектах до сих пор сохранено понятие *муш тубыны* 'осматривать пчел с целью снять мед' [Борисов 1991, 287], которое содержит номинацию одного из этапов наблюдения за дикими пчелами непосредственно в дуплах деревьев или в бортях: *муш* 'пчела' + *тубыны* 'влезать/подниматься' = добывать мед. Архаическое выражение было сохранено впоследствии со значением 'качать мед': «*Муш тубыкыд, котькинэ муш тубон интийад вуэм муртэ сюд — со муртэз өд ке сюд, со визнаськыса учкоз, соин мушед быроз*» (Всех пришедших в то время, когда мед качаешь, нужно накормить [медом] — если

не угостишь, он позавидует, и тогда пчелы погибнут (здесь и далее перевод наш. — Т. В.)) [Munkácsi 1887, 23]. Отголоски бортевого пчеловодства обнаруживаются и в загадках: «*Кызын пестэр вань. Со ма луоз? — Чурка*» (На дереве пестерь висит. Что это? — Улей-чурка); «*Конял-юмал/корер-юмал пу сюлмын. — Чечы*» (Сладко-пресладкое/терпко-сладкое в сердцевине дерева. — Мед) [Загадки 1982, 124, 126].

Особенную удачу в пчеловодстве удмуртские предания приписывают представителям экзогамного племенного объединения *калмез*: лошадей у них не было, но мед из леса они вывозили на санях длиной в полсажени. Полозья саней (*нурт*) были похожи на лыжи, на них устанавливали ящики на высоких ножках. Зараз каждые сани мог вывезти до пятнадцати пудов меда. А чурок, установленных в боровых лесах, у них было до нескольких тысяч [Гаврилов 1880, 148; Ватка и Калмез 1971, 90–91].

Удмурты верили, что пчелы бывают «совершенно дикие» земляные (*музьем муш*), земные (*муш*) и небесные (*ин муш*). У земляных пчел мед черный и гнездо расположено в земле [Верещагин 2000, 151]. Нельзя было разрушать их гнезда и есть мед: «Кто съест хотя [бы] небольшой кусочек меду земляных пчел или разрушит их жилище, тот будет поражен слепотой» [Верещагин 1995, 98–99; Верещагин 1996, 128]. Небесные пчелы, согласно верованиям, отличались от остальных силой, обусловленной их огромным количеством («масса пчел составляет три копыны величиной»). Они «играли», т.е. роились, после выхода роев обыкновенных пчел. В этот момент считалось, «...они спускаются к земле близко и шумят над головой подобно тому, как шумит от ветра лес» [Верещагин 1996, 128]. Зафиксировано также поверье, что есть некий князь пчел величиной в полтора вершка: «В заведовании его находится несметное число роев. Если летит этот князек, за ним следуют пчелы тучей, так что они заслоняют собой и солнечные лучи. Кто поймает этого князька, в заведовании его будет несметное число роев, но поймать этого князька едва ли кто может, потому

что поймавшего пчелы в ясный день задушат» [Верещагин 1996, 128]².

В обычном праве удмуртов была выстроена система предписаний и табу по отношению к пчелам: великим грехом считалось убить пчелу ради забавы; не поощрялись купля-продажа и раздел пчел; не говорили чужим людям о точном количестве пчелиных семей. Считали, что пчелы не приживаются у жадных, корыстных людей, у живущих в постоянном разладе и ссорах семей [Никитина 1991, 90–91]. Бытовало поверье, что нельзя ссориться из-за пчел, иначе они погибнут [Munkácsi 1887, 23].

У северных удмуртов покровителем пчел, «за пчелами присматривающим / пчел сторожащим» (*муш возьмась*) считался бог полей / бог неокультуренного пространства (*лудмурт* — букв. 'полевой человек'). В первый день вырезки сот в августе ему приносили в жертву утку и приглашали в гости родственников на обрядовую трапезу (*шыд-сион* — букв. 'суп-еда / поедание супа = ритуальная еда / ритуальное угощение') [Первухин 1888а, 95–97]. В молитвах-заклинаниях (*куриськон* — заклинание/испрашивание) с просьбой защитить рои обращались также и к триаде верховных богов: небесному богу (*Инмар*), Творцу (*Кылчин/Кылдысин*), богу погоды (*Куазь*), родовому божеству (*воришуд*). Судя по заклиательным текстам, предпочтение при этом отдавали Куазю: в его номинации присутствует эпитет «пчел посылающий-направляющий/заставляющий» (*муш ытйсь-косйсь*) [Первухин 1888б, 9]).

Ожные удмурты и по сей день связывают благополучие в пчеловодстве с покровительством умерших предков. Поэтому при выносе ульев или первом медосборе под ульем приносят в жертву курицу на подворье или на пасеке. Устраивают застолье с приглашением родственников. Знаковым для данного ритуала являются песни ухаживания за пчелами / песни «пестования» пчел (*муш утён гур*) [ПМА

1990], напевы которых совпадают с родовыми священными напевами.

Одним из локальных вариантов духов-покровителей является обитающая в лесу старуха обыда. Образ этого мифологического существа (*овда*) больше разработан в марийской мифологии [Тойдыбекова 2007, 176–178], удмурты обычно подчеркивают в ее облике лишь характерные для этого персонажа черты: большие свисающие груди, которые она закидывает за плечи при беге, и вывернутые ступни. Согласно сюжету одной побывальщины, с обыдой встречается человек, ищущий подходящие деревья для выдалбливания бортей (*под-эм*). Появляется обыда и указывает ему на дерево, объяснив при этом, что он должен выдолбить в нем одну над другой 3 борти высотой в 3 аршина каждую. Человек следует ее совету и следующей весной снова идет в лес, чтобы закрыть должеями³ (*мурес*) отверстия. Снова появляется обыда и показывает нужное ему дерево. Пчелы летом обживают все 3 борти. Снова появляется обыда и говорит ему, чтобы он бортей больше не выдалбливал и их без нее не вскрывал. Ослушавшись обыды, человек осенью вскрывает борти без нее и обнаруживает там кровь. Обыда выговаривает ему за послушание, но не наказывает его, а просит к такому-то времени, добыв меду, приготовить медового пива, «разного-разного угощения» и ждать, когда она со своей родней сюда на праздник-свадьбу (*сюан*) придет. Предупреждает, чтобы он не боялся, что его не тронут. Человек к назначенному времени наготовил яств, сварил медового пива и стал ждать. «Вдруг началась буря, зашумели-закачались верхушки елей, стибая-пригибая все деревья, прибыло много-много поезжан — родственников обыды (*обыда-сюанчи*). Человек угостил их на славу. Поезжане унеслись, сотрясая бурей все вокруг. Перед исчезновением та обыда сказала, что он теперь разбогатеет — в купцы выбьется. Так и случилось» [Wichmann 1893, 56–57].

² Ср. версии поверий в традиции русских Вятско-Прикамского края: «У пчел <...> есть свой князек, которому подчинены несметные рои. Он, князек, ... с крыльями и без крыльев, и, говорят, если поймашь его, в заведовании твоём будут все рои, которому будут подвластны этому князьку. Он <...> осматривает подчиненных ему пчел и, если находит которую матку (царицу пчел) в чем-нибудь виновной, ее казнит, а пчелы, не имея ее, погибают. Есть <...> и земляные пчелы, и работают они не хуже обыкновенных, и даже лучше, но мед их черный, и гнездо их в земле. Находят гнезда таких пчел только счастливые» [Верещагин 2001, 38].

³ Должея — продольный брусок для закрытия отверстия в борти.

Второй сюжет аналогичен первому, но здесь обыда разрешает выдолбить на одном дереве, которое стоит в самом центре леса, 9 бортей. Человек, видя, что все борти заселены пчелами, выдалбливает еще одну, на самой вершине. В итоге все пчелы погибают. Обыда говорит ему, что теперь он уже никогда не будет иметь удачи в пчеловодстве. И причина тому — его непослушание. Оказалось, она показала ему царь-дерево (*писпу кун*) — повелителя всех деревьев, а человек ослепил его десятой бортью [Там же, 59].

Об архаичности упомянутого лесного существа свидетельствует и его женская ипостась, и способ угощения-жертвоприношения (праздник-свадьба), но в большей степени, на наш взгляд, — «присутствие» в побывальщине, жанре, констатирующем не вымысел, а веру в рассказываемое.

Несмотря на локальные различия, явственна закономерность представлений о духах-хранителях пчел: первоначально это олицетворенные силы леса, поля, атмосферы — дикой природы / неокультуренного пространства, претерпевшие ступени эволюции и делегировавшие свои «полномочия» через обобщенный образ хозяина леса — лесного дедушку/лешего (*нюлэсмурт* — букв. ‘лесной человек’) [Шутова 2001, 235–238] — христианским святым в лице Николая Чудотворца.

Как и в славянской традиции [Гура 2009а, 367], в удмуртской культуре пчелы символически сближаются с людьми, человеческой семьей. Информация об этих представлениях хорошо сохранилась в загадках: «*Пӧчи гинэ коркан олокӧня сюрс калыкез*» (В маленькой избушке несколько тысяч человек). Преобладание женской символики обнаруживается в метафоризации пчелиной матки, молодая представлена в образе младенца или молодухи: «*Пеймыт коркан вож нылти бӧрдоз*» (В темной избушке новорожденный ребенок плачет); «*Пеймыт кенсын вьлькен бӧрдэ*» (В темной клетки молодуха плачет); «*Одӱг сюлыкын сюрс ичимень*» (В одном сюлыке⁴ тысяча младших снох), старая — в образе тетюшки/старшей по возрасту снохи (*кенак*): «*Пеймыт коркан кенак пуж керттэ*» (В темной избе кенак решето плетет).

В сравнениях людей с пчелами, в свою очередь, подчеркиваются свойства харак-

тера отдельного человека (*муш кадь ужась* «работящий как пчела»), «пчелиная» символика опосредованно характеризует дружную, слаженную жизнь семьи и силу рода: «*Тӱляд бакчады туж шулдыр вылэм, муш папосыд вань дырӱя, ай-кай./ Тӱляд коркады туж шулдыр вылэм./ Анаен-ата-ед вань дырӱя, ай-кай*» (Ваш сад очень весел-красив [тем, что] пчелы в нем есть, ай-кай./ Ваш дом очень весел-красив [тем, что] мать с отцом в нем есть, ай-кай) [Нуриева 2004, 119]. Последнее значение особенно часто присутствует в удмуртских ритуальных песнях календарных и семейных обрядов, структура которых отличается произвольной комбинацией устойчивых мотивов [Владыкина 1998, 91–98; Вершинина, Владыкина 2014, 354–367]. Одним из таких устойчивых мотивов является сравнение застольного пения при обходе домов родственников во время календарных молений с жужжанием-пением пчелиной матки, что подчеркивает характер слаженных взаимоотношений в патриархальной семье: «*Муш мумы кадь кырзалом./ Жингыртом, муш мумы кадь./ Армись огпол лыктылэм Петыровмы./ Петыров но юонмес шулдыртом*» (Пчелиная матка словно споем./ прозвоним, пчелиная матка словно./ Из года в год приходит наш Петров [день]/ Петров, да, наш праздник взвеселим) [Бойкова, Владыкина 1992, 38].

В свадебных песнях рода жениха поезжане часто сравниваются с пчелами, приехавшими за молодой маткой-невестой, формирующей и возглавляющей молодой рой (*василь/васьыль/вачыл муш*):

Ми татчы кытӱ лыктӱмӱ?

Сяла но чипсоно лягӱестӱд.

Ми татысь кытӱ бертомы?

Вачыл муш бертон сюрестӱд.

(Мы сюда по какой дороге приехали?

По местам, где посвистывала рябчик-самочка/ лесная курочка/курочка рябчика.

Мы отсюда по какой дороге уедем?

По той, куда полетит молодой пчелиный рой)

[Гаврилов 1880, 10].

В песне символически противопоставлены два образа невесты: ее девичество в образе лесной курочки [Владыкина 2006, 56–57] и молодухи в образе пчелиной матки во главе молодого пчелиного роя.

⁴ Сюлык — головное покрывало замужней женщины.

Ми лыктіймы лыктонмес кужмо гинэ муш
кадь ик,
Ми кошкомы кошконмес ук кужмо но палэп /
[васьыль но муш] кадь ик.
(Приехать мы приехали, словно сильные
пчелы,
Уехать мы уедем, словно сильный да /
[молодой да] рой)
[Вершинина, Владыкина 2014, 115].

Ассоциация с желтым/золотым цветом самой пчелы и меда закрепляет за пчелой эпитет «золотая», обретая оценочное значение, при этом образ золотой пчелки (*зарни муш*), пчелки с золотыми крылышками (*зарни бурдо муш*) чаще всего встречается в колыбельных песнях как параллель самому ребенку — «золотому клубочку» (*зарни бугор*):

Изъ-изъ, нуные, зарни бугоре,
Учы тыныд кырзалоз,
Зарни муш чечы ваёз.
(Спи-спи, мое дитяtko, мой золотой
клубочек,
Соловушка тебе поет,
Золотая пчелка меду принесет);
Изъ, изъ, нуные,
Зарни бугоре,
Чагыр бурдо бубыли
Йыр улад валес валёз.
Зарни бурдо пичи муш
Тонэ чечыен сюдоз...
(Спи, спи, мое дитяtko,
Мой золотой клубочек.
Бабочка с голубыми крыльями
Тебе под головку подушечку подложит.
С золотыми крылышками
пчелка-малютка
Тебя медом угостит-накормит)
[Песенки, потешки, считалки, дразнилки
1981, 23, 25].

Символический ряд явных и опосредованных образов пчелы в календарно-обрядовых и семейно-обрядовых песнях продолжают образы пчелиных песен. Исследователи удмуртской музыкально-песенной культуры подразделяют их на два вида [Чуракова 2002, 128]:

1. *Муш утён гур* (букв. 'напев / песня ухаживания за пчелами; напев / песня

обхаживания пчел; напев / песня сохранения пчел') исполняются окказионально на полифункциональные и политекстовые мелодии *вось / вёсьнерге гур* (напевы [календарного] моления) во время застолья в день выноса ульев, традиционно — на пчеловодческих праздниках в день первого или последнего медосбора. Под влиянием христианского календаря эти дни могут быть совмещены с Троицей и Медовым Спасом.

2. *Муш отён гур* (букв. 'песня заклинания / зазывания пчел; напев / песня призыва пчел') — закликательные песни, исполняемые окказионально в момент изготовления борти/улья, роения пчел или помещения молодого роя в новый улей⁵.

В закликательной песне, опубликованной венгерским исследователем Б. Мункачи в XIX в., когда была сильна вера в магию слова, а удача промысловиков напрямую связывалась с выполнением многочисленных прескрипций, пчелы вообще никак не называются, обращение к ним «на Вы» скрыто в окончаниях глаголов, табуированная формульная образность достигается номинацией конкретных деталей: рано роящийся рой (*вазь васьыл*), склеенные [от пыльцы] крылышки (*лемо бурдо*), тяжелые от воска лапки (*бубы* — букв. 'ножки; слово, характерное только для детской лексики')⁶:

Если скобелем-долотом [челюстями-
ножками своими] дупло-колоду шор-шор⁷
приготовите — прямо в нее [прилетите]!
Если рано роиться начнете — прямо сюда
[прилетите]!

В заморских краях полетав, меду набрав, —
прямо сюда [прилетите]!
Там, где токует глухарь, полетав, меду
набрав, — прямо сюда [прилетите]!
Там, где белки по низинам бегут, полетав,
меду набрав, — прямо сюда [прилетите]!
По березовым рощам полетав, меду
набрав, — прямо сюда [прилетите]!
По липовым рощам полетав, меду
набрав, — прямо сюда [прилетите]!
С тяжелыми от пыльцы крылышками —
прямо сюда [прилетите]!

⁵ Ср. в связи с этим исполнение пчелиных песен во время роения в сербской и македонской народной традиции [Толстой 2003].

⁶ Здесь приводим только перевод текста. — Т. В.

⁷ Шор-шор — звукоподражание; шор-шор карыны — скрести [дерево].

С тяжелыми от воска лапками — прямо сюда [прилетите]!
 К вязу моему с отцовской тамгой — прямо сюда [прилетите]!
 Пустые мои туеса до верхов наполнить удастся ли?
 Стол о четырех стояках медом мне уставить удастся ли?
 С добрыми людьми застолье справлять мне удастся ли?
 [Munkácsi 1887, 317–319; Владыкин 1994, 35].

Заклинательные пчелиные песни (*муш гур*) с устойчивыми формулами призыва сохраняются в удмуртской традиционной культуре до сегодняшнего дня:

*Ой, муш папае, муш папае,
 Куаръёс пöлти лобз[ы] али,
 Лысьёс пöлти лобз[ы] али,
 Татсы пыр али.*
 (Ой, пчелиная птаха, пчелиная птаха,
 Сквозь листву пролети-ка,
 Сквозь хвою пролети-ка,
 Сюда войди-залети-ка)
 [ПМА 1988].

Структура первой песни представляет собой яркий пример вариационного параллелизма, каждая параллель которого — отдельная формула, обращенная к пчеле как объекту заклинания. Структура второй, несмотря на краткость воспроизведения, содержит всего одну заклинательную формулу, но предполагает дальнейшее их «нанизывание» в процессе импровизации. Устойчивый набор подходящих ситуации формульных выражений предопределен традицией, они обнаруживаются и в другом виде заклинательных жанров — заклинаниях-молитвах, где наряду с другими просьбами высказываются и пожелания иметь много пчел, изобилие меда:

«Лысо пыртiз, куаро пöлтiз лобыт-салыд ке [Инмаре], мурес вылтiз начыл бызьытсалыд ке!» (Сквозь хвойные [деревья] / сквозь хвою, сквозь лиственные [деревья] / сквозь листья если бы ты дал пролететь [пчелам, Господи], поверх должеи если бы ты дал течь [меду]!) [Munkácsi 1887, 163].

Отличительной особенностью пчелиных песен являются звукоподражания: «Опытные пчеловоды, много лет наблюдавшие повадки пчел, отмечают, что они гудят по-разному в различных ситуациях: при

спокойной работе, потревоженные чем-то, перед началом роения <...> Перед роением пчел хозяева особенно внимательно вслушиваются в голоса маток. Чтобы лучше расслышать, пользуются дудками растения *чипчирган*, приставляя их как слуховые трубки к стенке улья» [Чуракова 2002, 127–128]. В пчелиных песнях представлено все звуковое разнообразие, пойманное чутким ухом пчеловода: *быз-быз* — гудение пчел, летящих на работу и перелетающих с цветка на цветок; *гыдыры* — ровное низкое гудение уставших насекомых с пергой на лапках; *биз-биз/зiнь-зiнь* — звон потревоженных, обеспокоенных насекомых; *ник-ник/кик-кик* — тонкий и неуверенный голосок молодой матки; *кок-кок* — низкий и «ворчливый» голос старой матки [Чуракова 2002, 127–128, 140–171].

В песнях пчелы называются «пчелиными птахами» (*муш папа*), «безгрешными птахами» (*сьöлыктэм папа*), «безгрешными душами» (*сьöлыктэм лул*), «Богом данными безгрешными пчелами-птахами» (*Инмарен сётэм сьöлыктэм муш папа*), «золотыми тельцами» (*зарни мугоръёс*), «чистыми-святыми птахами» (*дун папа*), «чистыми-безгрешными птахами» (*дун-сьöлыктэм папа*), «не нами взращенными детками» (*вордымтэ нуныос*) / «дорогими [моими] детками» (*нуныосы*) [Чуракова 1999, 63–64, 165]. Часто употребляемые обращения к ним в зачине песен — многократно повторенные звукоподражания *дон-дон-дон/дун-дун-дун* и производные от них существительные *донiе* (дорогой), *донiёсы* (дорогие), дополнительное значение которых — «чистые», «безгрешные» [Чуракова 2002, 132].

Восприятие пчелиной «чистоты»/«святости» наложило отпечаток на поведенческие стереотипы в ритуальных действиях. Так, жители удмуртской д. Варклет-Бодья Агрызского р-на Республики Татарстан, считая, что все теперь вокруг загрязнено, перенесли начало больших весенне-летних молений (*Гершyd*) на пасеку [ПМА 1980; Чуракова 2002, 126].

Символической образностью наделяются в ритуалах и атрибуты пчеловодства. На весеннем молении на яровых хлебах (*бусы вöсь*), например, подвешивали или прибавали к дереву, под которым молились, роёвник (*муш куды*) для складывания кусочков обрядовой пищи и возливания обрядовых напитков. Любопытно,

что вместо роёвника могла использоваться и другая лубяная или берестяная емкость, но при этом он все равно называлась *муш куды*. На обетном жертвоприношении (*сйзькон*) «коробочку из коры дерева» один из жрецов делал прямо на месте моления, в нее отливали несколько капель домашней водки и ставили на специальную полочку на ветви ели [Верещагин 1995, 58–59]. Использование пчелиного лукошка или его символического эквивалента указывало, по-видимому, на присутствие в обряде пчелиного роя/пчел как мифологического посредника между мирами, дублируя образ дерева [Владыкина, Глухова 2011, 93].

Особый статус пчелы, ее превосходство над другими насекомыми объяснены легендарными преданиями этиологического содержания, в которых очевидно влияние апокрифических сюжетов⁸: «...был на земле человек святой. Он ходил везде, уча людей новой вере, творил чудеса: глухим давал слух, слепым глаза... хромым ноги... Его возненавидели и пригвоздили (не говорят к чему. — Т. В.) руки и ноги; хотели вдобавок вбить гвоздь еще и в сердце, но в это время на грудь его села пчела, и враги, увидев, что на груди его уже есть гвоздь... не вколотили его» [Верещагин 1996, 136]. Зафиксированы также варианты этиологической легенды, объясняющей причины наличия большого количества меда у пчелы, отсутствия у шершня, осы и шмеля. В одном варианте устный рассказ полностью повторяет русскую версию, изменен лишь главный герой: вместо Христа насекомых испытывает бог Творец (*Кылдысин*) [Там же, 137]; в другом — сюжет практически полностью дублирует первый, Христос заменен верховным богом Инмаром, в качестве действующего лица отсутствует шершень. Второй вариант, в отличие от первого, не просто пересказ сюжета, а оригинальный текст на удмуртском языке, сохранивший стилистические нюансы устного рассказа: «Отчего только у пчелы меда много, у шмеля мало, а у осы вовсе нет — по словам стариков, в Божьей книге (*Инмар кинига*) так написано. Однажды Инмару на этой земле живущих узнать-посмотреть захотелось. Для этого он, с неба своего спустившись, повсюду ходить стал...» [Munkácsi 1887, 57–58].

Вначале он расспросил шмеля о том, сколько у него меда, потом осу. Оба испугались, решив, что Инмар заберет у них мед, хотя меда у них в то время было много, потому слукавили, сказав, что у одного есть, «чтобы только деток обмануть», у другой — всего со слезинку и сухие софы. Инмар проклял их и оставил им меду, сколько они сказали. Одна пчела, не имея в то время достаточного количества меда, обрадованно сказала, что у нее, слава Богу, столько меду, что все поколения людей за всю жизнь не съедят. «Очень хорошо,— сказал Инмар, благословляя.— Пусть так и будет, и все поколения людей со всего света твой мед за всю жизнь пусть не съедят, пусть будет он слаще всяких сладостей! С этого времени у пчелы меда и больше всех, и слаще всех» [Там же, 58].

Как и сама пчела, мед становится этапом сладости и высочайшего качества, сравнительные обороты *муш кадъ* (как пчела), *чечы кадъ* (как мед) употребляются в прямом и переносном значении. Загадка «*Миндэр улын чечы[ен] пуньы. Мар со? — Изем / Кёлэм потон*» (Под подушкой ложка с медом. Что это? — Сон) обыгрывает слово *чечыпуньы* (чайная ложка) (букв. 'мед + ложка'), устойчивое словосочетание *муш кадъ ужась* (работящий, словно пчелка) — самая распространенная похвала в адрес трудолюбивого и кропотливо и много работающего человека. В свадебных проводных песнях невесты привлекательность/манкость девушки так же сравнивается с медом: *Муш-чечы кадъ мон ческыт вал* (Словно пчелиный мед, я была сладка) [Там же, 207]; в свадебном напеве рода жениха (*сюан гур*) «медовая вода-шербет» — иносказательная формула в приглашении родственников невесты приехать на свадебный пир и стать участниками одного из главных моментов обряда — принесении невестой воды с родника:

Ѕечлы но ми ём лыктэ, уродлы но ми ём лыктэ.

Ал вылады вордэм нуныдэс ми басьтыны лыктіймы...

Їукна гынэ султійды ке, вордэм нуныды уз лу нй.

Туж ке секыт, ой, потыліз, бызьыса-бызьыса лыктэлэ

⁸ См.: [Народная Библия 2004, 130, 132].

*Вордэм нуныдылэн ваем вуэныз чексыт
шербет ву юныны*
(Не с добром да мы приехали, не
с худом да мы приехали.
Взлеянное на ваших коленях дитя
увезти мы приехали...
Встанете утром, возвращенного дитяти
вашего не будет.
Если тяжело будет очень, бегом-бегом
приходите/приезжайте
Попить принесенную вашей дочерью
воду-щербет)
[Вершинина, Владыкина 2014, 107–108].

В прощальных песнях невесты, где одним из основных мотивов является противопоставление девичества и замужества, символический ряд дополняется образом «сильного/мудрого» меда, оставшегося на дне медовой кадушки (*дуз пыд-сысь чечы*): Неродной матери слова —

На берегу проросшая густая крапива, ой,
словно.
Родной матушкой сказанные слова —
На стол поставленное топленое масло, ой,
словно.
Неродным отцом сказанные слова —
У болота выросший чертополох, ой,
словно.
Родным батюшкой сказанные слова —

На стол поставленный мед, ой, словно/
Со дна медовой кадушки мед, ой, словно
[Владыкина 1998, 150].

Молитвы-заклинания (*куриськон*) сохранили архаическую модель концепта «благодать» в дублетной форме *мушо-вуо* (букв. ‘пчелиная вода/влага’): «*Лянэс ты-рос вёйын улыны, мушен-вуэн улыны шуд-бур сёт; муо вышкюсын, вёё вышкюсын улыны шуд-бур сёт, Иммаре, Кылттине*» (Да жить нам с тусами, маслом полными, с пчелиной водой-влажгой жить счастья-добра дай; с наполненными медом бочками, с наполненными маслом бочками жить счастья-добра дай, Инмар, Кылчин) [Munkácsi 1887, 165; Munkácsi 1952, 113]. Утраченная в современном удмуртском языке языковая форма, равно как и ее символическое значение, представляется нам синонимом *Инву* (букв. ‘небесная вода/влага’) — повелительнице небесной воды, покровительнице рода, к которой взывали, испрашивая небесной благодати [Владыкина, Глухова 2011, 68].

«Капелька меда», как оказалось, «оставлена» практически в каждом из жанров удмуртской народной поэзии. Щедрости пчелы, хвалящей бога за ниспосланную благодать, хватило не только для нее самой, но на всех и вся.

Литература

Бойкова, Владыкина 1992 — *Бойкова Е. Б., Владыкина Т. Г.* Песни южных удмуртов: Материалы и исследования. Вып. 1. Ижевск, 1992. (Удмуртский фольклор).

Борисов 1991 — *Борисов Т. К.* Удмурт кыллюкам: (Толковый удмуртско-русский словарь): Ок. 15 тыс. слов. Ижевск, 1991. (Памятники культуры Удмуртии. Лингвистическое наследие).

Ватка и Калмез 1971 — *Ватка но Калмез.* Удмурт калык легендаос но преданиос (Ватка и Калмез. Удмуртские легенды и предания). Ижевск, 1971.

Верещагин 1995 — *Верещагин Г. Е.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 1: Вотяки Сосновского края / Отв. за вып. Г. А. Никитина; Слово к читателю В. М. Ванюшева; Послел. В. М. Вапнюшева, Г. А. Никитиной; Предм.-темат. указ. В. М. Ванюшева; Прим. В. М. Ванюшева, Т. Г. Владыкиной, М. В. Гришкиной, Л. Н. Долгановой, М. Г. Ивановой, Г. А. Никитиной, Г. Н. Шушаковой. Ижевск, 1995. (Памятники культуры).

Верещагин 1996 — *Верещагин Г. Е.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 2: Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии / Отв. за вып. Л. С. Христо-

любова; Предисл. ко 2 т., прим., указ. Л. С. Христолюбовой; Коммент. Т. Г. Владыкиной, Л. С. Христолюбовой. Ижевск, 1996. (Памятники культуры).

Верещагин 2000 — *Верещагин Г. Е.* Пчеловодство у вотяков // *Верещагин Г. Е.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 3: Этнографические очерки. Кн. 2. Вып. 1 / Отв. за вып. Г. К. Шкляев; Предисл. В. М. Ванюшева; Прил. В. В. Напольских; Предм.-темат. указ. Г. К. Шкляева; Коммент. Т. Г. Владыкиной, В. И. Капитонова, Н. Ю. Сунцовой, Г. К. Шкляева. Ижевск, 2000. С. 148–152. (Памятники культуры).

Верещагин 2001 — *Верещагин Г. Е.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 3: Очерки русских Вятско-Прикамского края. Кн. 2. Вып. 2 / Отв. за вып. Г. К. Шкляев; Предисл. В. М. Ванюшева; Предм.-темат. указ. Г. К. Шкляева и Т. Г. Владыкиной. Ижевск, 2001. (Памятники культуры).

Вершинина, Владыкина 2014 — *Вершинина Е. Б., Владыкина Т. Г.* Песни южных удмуртов. Вып. 3. / Е. Б. Вершинина, Т. Г. Владыкина. Ижевск, 2014. (Удмуртский фольклор).

Владыкин 1994 — *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.

Владыкина 1998 — *Владыкина Т. Г.* Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998.

Владыкина 2006 — *Владыкина Т. Г.* Атрибутивные и вербальные параллели в удмуртском и русском свадебном ритуалах // Русский Север и восточные финно-угры: Проблемы пространственно-временного фольклорного диалога: Матер. I Межрег. конф. и VII Междунар. школы молодого фольклориста (Ижевск, 23–26 октября 2005 г.) / Отв. ред. В. М. Гацак, Т. Г. Владыкина. Ижевск, 2006. С. 50–57.

Владыкина, Глухова 2011 — *Владыкина Т. Г., Глухова Г. А.* Ар-год-берган: Обряды и праздники удмуртского календаря. Ижевск, 2011. (Удмуртская обрядовая азбука).

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

Гура 2009а — *Гура А. В.* Пчела // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 4: П (Переправа через воду) — С (Сито) / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2009. С. 366–369.

Гура 2009б — *Гура А. В.* Пчеловодство // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 4: П (Переправа через воду) — С (Сито) / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2009. С. 369–372.

Загадки, 1982 — Удмуртский фольклор. Загадки / Сост. Т. Г. Перевозчикова. Ижевск, 1982.

Загребин 1999 — *Загребин А. Е.* Финны об удмуртах: Финские исследователи этнографии удмуртов XIX — первой половины XX в. Ижевск, 1999.

Иванова 1985 — *Иванова М. Г.* Чепецкие древности. Устинов, 1985.

Кошурников 1880 — *Кошурников В.* Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. Казань, 1880 // Приложение II к «Известиям Общества Археологии, Истории и Этнографии при Императорском Казанском Университете» за 1879 год.

КЭСК — *Лыткин В. И., Гуляев Е. С.* Краткий этимологический словарь коми языка. М., 1970.

Народная Библия 2004 — Народная Библия: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой; Отв. ред. В. Я. Петрухин. М., 2004. (Традиционная духовная культура славян. Публикация текстов).

Никитина 1991 — *Никитина Г. А.* Пчеловодство у удмуртов в конце XIX — начале XX века // Хозяйство и материальная культура удмуртов в XIX–XX веках: Сб. ст. / Сост. и отв. ред. Г. А. Никитина. Ижевск, 1991. С. 87–98.

Нуриева 2004 — *Нуриева И. М.* Песни завятских удмуртов. Вып. 2. Ижевск, 2004. (Удмуртский фольклор).

Основы 1974 — Основы финно-угорского языкознания (вопросы происхождения и развития финно-угорских языков). М., 1974.

Первухин 1888 — *Первухин Н. Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз II. Вятка, 1888.

Первухин 1888б — *Первухин Н. Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз III. Вятка, 1888.

Песенки, потешки, считалки, дразнилки 1981 — Удмуртский фольклор. Песенки, потешки, считалки, дразнилки / Сост. Л. Н. Долганова. Ижевск, 1981.

Поздеев 1967 — *Поздеев П. К.* Мылкыдэз лӧпкыто, сюлэмез вырӧыто. Ижевск, 1967.

Тойдыбекова 2007 — *Тойдыбекова Л. С.* Марийская мифология: Этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007.

Толстой 2003 — *Толстой Н. И.* Пчелиные песни в сербской и македонской народной традиции // Очерки славянского язычества. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования). М., 2003. С. 410–427.

Чуракова 1999 — *Чуракова Р. А.* Песни южных удмуртов. Вып. 2. Ижевск, 1999. (Удмуртский фольклор).

Чуракова 2002 — *Чуракова Р. А.* Бортничьи песни в удмуртской фольклорной традиции // Этномузыковедение Поволжья и Урала в ареальных исследованиях: Сб. науч. тр. Ижевск, 2002. С. 124–174.

Шутова 2001 — *Шутова Н. И.* Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001.

Hämäläinen 1933–1935 — *Hämäläinen A.* Beiträge zur Geschichte der primitive Bienezucht bei den finnisch-ugrischen Völker // Journal de la Société Finno-Ougrienne. 1933–1935. Vol. 47. P. 3–40.

Munkácsi 1887 — *Munkácsi B.* Votják népköltészeti hagyományok. Budapest, 1887.

Munkácsi 1952 — *Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken.* Aus dem nachlasse von Bernhard Munkácsi. Herausgegeben von D. R. Fuchs // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, 102. Helsinki, 1952.

UEW — *Károly Rédei.* Uralisches etymologisches wörterbuch. B. I: Uralische und finnisch-ugrische Schicht. Budapest, 1988.

Wichmann 1893 — *Wichmann, Y.* Wotjakische Sprachproben I. Lieder, gebete und zaubersprüche // Journal de la Société Finno-Ougrienne, XI. Helsingfors, 1893.

Wichmann 1901 — *Wichmann Y.* Wotjakische Sprachproben II. Sprichwörter, rätsel, märchen, sagen und erzählungen // Journal de la Société Finno-Ougrienne. Helsingfors, 1901.

Сокращения

ПМА 1980 — Полевые материалы автора из д. Варклет-Бодья Агрызского р-на Татарской АССР. Участники экспедиции Т. Г. Владыкина, Р. А. Чуракова

ПМА 1988 — полевые материалы автора из с. Киясово Киясовского р-на Удмуртской АССР. Участники экспедиции Т. Г. Владыкина, Е. Б. Вершинина (Бойкова), А. В. Вершинин, Горохов / Фонограммархив Удмуртского института истории, языка и литературы

Уральского отделения РАН: МЛ 89/ 1А-18; 89/ 2А-8

ПМА 1990 — полевые материалы автора из д. Курегово Малопургинского р-на Удмуртской Республики. Участники экспедиции Т. Г. Владыкина, Е. Б. Вершинина (Бойкова)

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН: Российская Федерация, 426004, г. Ижевск, ул. Ломоносова, д. 4; тел.: +7 (3412) 68-78-44; e-mail: tgvldykina@mail.ru

THE BEE IN UDMURT FOLKLORE AND MYTHO-RITUAL PRACTICE

TAT'YANA VLADYKINA

(Udmurt Institute of History, Language and Literature, Uralic Division, Russian Academy of Sciences: 4, Lomonosova str., Izhevsk, 426004, Russian Federation)

Summary. *The paper aims to analyze and summarize Udmurt folk beliefs about the bee, based on linguistic data, symbolic imagery and ritual factography. Wild-hive beekeeping has been one of the most important occupations of the Udmurts since ancient times. Linguistic paleontology has demonstrated that there is a correspondence between the words “bee” and “honey” in the Finno-Ugric proto-language and the Indo-European languages. These Finno-Ugric lexemes were borrowed from the Indo-European languages after the Indo-European proto-language had disintegrated. Like other types of anthropogenic activities, beekeeping had a system of ritual practices that were included in the context of the annual cycle and correlated with calendar rites. The Udmurts have believed that bees belonged to three kinds, namely, heavenly, earthly and terrene. Heavenly bees were under the control of their queen and wielded immense power. Protectors of the bees were considered to be the triad of supreme gods, namely the God of the Heavens, or the Supreme God (Inmar), the Creator (Kyldysin), and the god of the atmosphere (Kuaz'), but only the last one was called “sending-guiding bees” / “ruling bees”. The host spirit of wildlife (Ludmurt) was also believed to be a bee-keeper (mush voz'mas'). The Udmurts asked the clan deity (Vorshud) and souls of ancestors to bring them good luck in beekeeping. According to genres of oral prose, a forest woman (Obyda) could be also regarded as a protector of bees. In the Udmurt culture bees symbolically correlate with people and the human family as evidenced by folk beliefs preserved in riddles and wedding songs. The predominance of female symbolism is found in the metaphorization of the queen honey bee. A young queen is usually represented as a baby, bride or young married woman. Symbolic images of bees are presented not only in calendar and family ritual songs but also in bee songs — melodies for beekeeping (“mush utyon gur”) and melodies for calling in / charming bees (“mush otyon gur / mush gur”). A distinctive feature of the bee songs is onomatopoeia and sound effects. In the Udmurt songs bees are called “bee birdies”, “sinless souls”, “golden bodies” (“zarni mugoryos”), “children brought up not by us” (vordymte nunyos). There are direct parallels between melodies for calling in / charming bees and pagan prayers (“kuris'kon”). The special status of the bee and its superiority over other insects are explained by etiological legends which were obviously influenced by apocryphal motifs. Like the bee, honey serves as a benchmark for sweetness and high quality. Such common figures of speech as “mush kad' — like a bee”, “chechy kad' — like honey” are used both in the literal and figurative meaning.*

Key words: *Udmurts, beekeeping, protectors of bees, symbolism of the bee in the ritual, images of the bee in folklore, bee songs, oral prose, mythological plots, apocryphal plots.*

Acknowledgements: The article is supported by the Program of fundamental research of the Uralic division, RAS during 2015–2017 on the theme “Mythology of the Udmurts in the historical and cultural heritage” No. 15–13–6–8 and by the Russian Fund for Humanities grant No. AAAA-A16–116042010050–2 “Substantive realities of the Udmurt ethnic culture”.

References

Borisov T. K. (1991) Udmurt killyukam (Tolkovyy udmurtsko-russkiy slovar') [Udmurt-Russian Explanatory Dictionary]. Approx. 15 thousand words. Izhevsk. In Udmurt Language and in Russian.

Boykova E. B., Vladykina T. G. (authors-compilers) (1992) Pesni yuzhnykh udmurtov [Songs of the Southern Udmurts]. Materials and Studies. Issue 1. Izhevsk. In Russian and in Udmurt Language.

Churakova R. A. (1999) Pesni yuzhnykh udmurtov [Songs of the Southern Udmurts]. Issue 2. Izhevsk. In Russian and in Udmurt Language.

Churakova R. A. (2002) Bortnich'i pesni v udmurtskoy fol'klornoy traditsii [Bee-keeping Songs in Udmurt Folklore Tradition]. *Etnomuzykovedenie Povolzh'ya i Urala v areal'nykh issledovaniyakh* [Ethnomusicology of Volga the River's Basin and the Urals in Areal Studies]. Coll. Papers. Izhevsk. Pp. 124–174. In Russian.

Dolganova L. N. (comp.) (1981). Udmurtskiy fol'klor. Pesenki, poteshki, schitalki, draznilki [Udmurt Folklore. Songs, Nursery Rhymes, Counting Rhymes, Teasers]. Izhevsk. In Russian and in Udmurt Language.

Gavrilov B. (1880) Proizvedeniya narodnoy slovesnosti, obryady i pover'ya votyakov Kazanskoy i Vyatskoy gubernii [Specimen of Folk Literature, Rituals and Beliefs among Votykas <Udmurts> of Kazan' and Vyatka Provinces]. Kazan'. In Russian.

Gura A. V. (2009) Pchela [Bee]. *Slavyanskie drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar'* [Slavic antiquities. Ethno-linguistic Dictionary]. In 5 vol. Ed. by N. I. Tolstoy. Moscow. Vol. 4. Pp. 366–369. In Russian.

Gura A. V. (2009) Pchelovodstvo [Apiculture]. *Slavyanskie drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar'* [Slavic antiquities. Ethno-linguistic Dictionary]. In 5 vol. Ed. by N. I. Tolstoy. Moscow. Vol. 4. Pp. 369–372. In Russian.

Hämäläinen A. (1933–1935) Beiträge zur Geschichte der primitive Bienezucht bei den finnisch-ugrischen Völker. *Journal de la Société Finno-Ougrienne*. 1933–1935. Vol. 47. Pp. 3–40. In German.

Ivanova M. G. (1985) Chepetskie drevnosti [Chepets Ancients]. Ustinov. In Russian.

Károly Rédei (1898). Uralisches etymologisches wörterbuch. B. I: Uralische und finnisch-ugrische Schicht. Budapest. In German.

Koshurnikov V. (1880) Byt votyakov Sarapul'skogo uyezda Vyatskoy gubernii [Everyday Life of Votykas <Udmurts> of Sarapul' County of Vyatka Province]. *Prilozhenie II k «Izvestiyam*

Obshchestva Arkheologii, Istorii i Etnografii pri Imperatorskom Kazanskom Universitete» za 1879 god [The 2nd Attachment to “Bulletin of the Society for Archeology, History and Ethnography of the Emperor Kazan' University” from 1879]. Kazan'. In Russian.

Lytkin V. I., Gulyaev E. S. (1970) Kratkiy etimologicheskiy slovar' komi yazyka [Brief Etymological Dictionary of the Komi Language]. Moscow. In Russian and in Komi Language.

Munkácsi B. (1887) Votják népköltészeti hagyományok [Traditions of the Votyak <Udmurt> Folk Poetry]. Budapest. In Hungarian.

Munkácsi B. (1952) Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken. Aus dem nachlasse von Bernhard Munkácsi. Herausgegeben von D. R. Fuchs. *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*, 102. 1952. Helsinki. In German.

Nikitina G. A. (1991) Pchelovodstvo u udmurtov v kontse XIX — nachale XX veka [Apiculture among Udmurts in the End of the 19th — Beginning of the 20th Century]. *Khozaystvo i material'naya kul'tura udmurtov v XIX–XX vekakh. Sb. statey* [Farming and Material Culture of Udmurts during the 19th–20th Centuries. Coll. Papers]. Comp., ed. by G. A. Nikitina. Izhevsk. Pp. 87–98. In Russian

Nurieva I. M. (2004) Pesni zav'yatskikh udmurtov [Songs of the Trans-Vyatka Udmurts]. Izhevsk. Issue 2. In Russian and Udmurt Language.

Osnovy finno-ugorskogo yazykoznaniya (voprosy proiskhozhdeniya i razvitiya finno-ugorskikh yazykov) [Essentials of the Finno-Ugric linguistics (Issues of Origin and Development of the Finno-Ugric Languages)] (1974). In Russian.

Perevozchikova <Vladykina> T. G. (author-comp.) (1982) Udmurtskiy fol'klor. Zagadki [Udmurt Folklore. Riddles]. Izhevsk. In Russian and in Udmurt Language.

Pervukhin N. G. (1888) Eskizy predaniy i byta inorodtsev Glazovskogo uyezda. Eskiz II. Eskiz III. [Sketches on Legendry and Everyday Life of Minorities of Glazov County. The 2nd Sketch. The 3rd Sketch]. Vyatka. In Russian.

Petrukhin V. Ya. (ed.), **Belova O. M.** (comp., comments) (2004) «Narodnaya Bibliya»: Vostochnoslavjanskije etimologicheskie legendy [“Folk Bible”. East-Slavic Etiological Legends]. *Traditsionnaya dukhovnaya kul'tura slavyan* [Traditional Spiritual Culture of Slavs]. Text Publication. Moscow. In Russian.

Pozdeev P. K. (1967) Mylkydez löpkyto, syulemez vyrdyzto [“I'll Exalt my Soul, I'll Make Heart Tremble”]. Izhevsk. In Udmurt.

Shutova N. I. (2001) Dokhristianskie kul'tovye pamyatniki v udmurtskoy religioznoy traditsii.

Opyt kompleksnogo issledovaniya [Pre-Christian Worship Monuments in the Udmurt Religious Tradition. Probes on Complex Studies]. Izhevsk. In Russian.

Tolstoy N. I. (2003) Pchelinye pesni v serbskoy i makedonskoy narodnoy traditsii [Bee Songs in Serbian and Macedonian Folk Traditions]. *Ocherki slavyanskogo yazychestva. (Traditsionnaya dukhovnaya kul'tura slavyan. Sovremennyye issledovaniya)* [Essays on Slavic Paganism [Traditional Spiritual Culture of the Slavs. Contemporary Research]]. Moscow. P. 410–427. In Russian.

Toidybekova L. S. (2007) Mariyskaya mifologiya: Etnograficheskiy spravochnik [Mari Mythology. Ethnographic Guide-book]. Yoshkar-Ola. In Russian.

“**Vatka no Kalmez**”. Udmurt kalyk legendaos no predanios (“Vatka i Kalmez”. Udmurtskie legendy i predaniya) [“Vatka and Kalmez”. Udmurt Legends and Tales] (1971). Izhevsk. In Russian and Udmurt Language.

Vereshchagin G. E. (1995) Sbranie sochineniy. T. 1: Votyaki Sosnovskogo kraya [Collected Works. In 6 vol. Vol. 1. Votyaks <Udmurts> of Sosnovkiy Territory]. Issue ed. by G. A. Nikitina; pref. and thematic index by V. M. Vanyushev, afterwords by V. M. Vanyushev and G. A. Nikitiny; comm. by V. M. Vanyushev, T. G. Vladykina, M. V. Grishkina, L. N. Dolganova, M. G. Ivanova, G. A. Nikitina, G. N. Shushakova. Izhevsk. In Russian.

Vereshchagin G. E. (1996) Sbranie sochineniy. T. 2: Votyaki Sarapul'skogo uezda Vyatskoy gubernii [Collected Works. In 6 vol. Vol. 2. Votyaks <Udmurts> of Sarapul' County of Vyatka Province]. Issue ed. and pref. by L. S. Khristolyubova; comm. by T. G. Vladykina, L. S. Khristolyubova. Izhevsk. Izhevsk. In Russian.

Vereshchagin G. E. (2000) Pchelovodstvo u votyakov [Apiculture among the Votyaks <the Udmurts>]. *Sbranie sochineniy* [Collected Works in 6 vol.] Ed. by V. M. Vanyushev. Vol. 3. Etnograficheskie ocherki [Ethnographic Essays]. Book 2. Issue 2. Issue ed. by G. K. Shklyayev; preface by V. M. Vanyushev; appendix by V. V. Napol'skikh; thematic index by G. K. Shklyayev; comments by T. G. Vladykina, V. I. Kapitonov, N. Yu. Suntova, G. K. Shklyayev. Izhevsk. Pp. 148–152. Izhevsk. In Russian.

Vereshchagin G. E. (2001) Sbranie sochineniy [Collected Works. In 6 vol.]. Ed. by

V. M. Vanyushev. Vol. 3. Book 2. Issue 2. Ocherki russkikh Vyatsko-Prikamskogo kraya [Essays on Russians of Vyatka-Kama Territory]. Issue ed. by G. K. Shklyayev; pref. by V. M. Vanyushev, thematic index by G. K. Shklyayev and T. G. Vladykina. Izhevsk. In Russian.

Vershina E. B., Vladykina T. G. (authors-compilers) (2014) Pesni yuzhnykh udmurtov [Songs of the Southern Udmurts]. Issue 3. Izhevsk. In Russian and in Udmurt Language.

Vladykin V. E. (1994) Religiozno-mifologicheskaya kartina mira udmurtov [Religious-Mythological World-View of Udmurts]. Izhevsk. In Russian.

Vladykina T. G. (1998) Udmurtskiy fol'klor: problemy zhanrovoy evolyutsii i sistematiki [Udmurt Folklore. Problems of Genre Evolution and Systematics]. Izhevsk. In Russian.

Vladykina T. G. (2006) Atributivnye i verbal'nye paralleli v udmurtskom i russskom svadebnom ritualakh [Attributive and Verbal Parallels in the Udmurt and Russian Wedding Rituals]. *Russkiy Sever i vostochnye finno-ugry: problemy prostranstvenno-vremennogo fol'klornogo dialoga* [The Russian North and Eastern Fenno-Ugric People: Problems of Spatial and Temporal Folklore Dialogue]. Proceedings of the 1st Interregional Conference and the 7th International School for Young Folklore Researchers. Ed. by V. M. Gatsak, T. G. Vladykina. Izhevsk. Pp. 50–57. In Russian.

Vladykina T. G., Glukhova G. A. (2011) Ar-god-bergan: Obryady i prazdniki udmurtskogo kalendarya. (“Udmurtskaya obryadovaya azbuka”) [Ar-god bergan: Rituals and Fests of the Udmurt Calendar (“Udmurt Ritual Alphabet”)]. Izhevsk. In Russian

Wichmann Y. (1893) Wotjakische Sprachproben I. Lieder, gebete und zaubersprüche. *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XI. Helsingfors. 1893. In German.

Wichmann Y. (1901) Wotjakische Sprachproben II. Sprichwörter, rätsel, märchen, sagen und erzählungen. *Journal de la Société Finno-Ougrienne*. Helsingfors. 1901. In German.

Zagrebin A. E. (1999) Finny ob udmurtakh: Finskie issledovateli etnografii udmurtov XIX — pervoy poloviny XX v. [Finns about Udmurts: Finnish Researchers on Ethnography of Udmurts in the 19th — the 1st Half of the 20th Centuries]. Izhevsk. In Russian.

ABOUT THE AUTHOR

E-mail: tgvladykina@mail.ru

Tel.: +7 (3412) 68-78-44

4, Lomonosova str., Izhevsk, 426004, Russian Federation

Full Professor (Philology), leading researcher, Udmurt Institute of History, Language and Literature of the Uralic Division, Russian Academy of Sciences