

В. С. Чураков  
Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН  
ул. Ломоносова 4, 426004 Ижевск, Россия  
email: vermis2@nm.ru

## УДМУРТСКИЕ ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ В СВЕТЕ НЕКОТОРЫХ ЛЕКСИЧЕСКИХ РЕКОНСТРУКЦИЙ

В предлагаемой работе автор преследует цель дать историографический обзор этимологий наиболее важных терминов удмуртской этнографии, относящихся к области традиционных верований. Статья состоит из трех частей, представляющих, в какой-то степени, самостоятельные исследования. В первой части, помимо вопроса о происхождении удмуртских теонимов (*Иньмар, Кылдысин, Куазь, Инву*), затрагивается проблема «многобожия» «вотской вере». Во второй части анализируются термины удмуртского родового культа (*воршуд, мудор, дэмдор*), наконец, в третьей части, поднимается проблема влияния культа предков на формирование определенных лексических связей (на примере удмуртских слов *бубы* и *бубылы*).

### Часть I

#### Размышления о «вотской вере» (к проблеме удмуртского Олимпа)

«Как ни странно, но до сих пор этнографам не известно, кто у вотяков признается за высшее божество», — эти слова священника Николая Блинова, автора монографического исследования «Языческий культ вотяков» [1], могли бы послужить эпиграфом к данной части статьи, поскольку, несмотря на более чем двухвековую историю изучения удмуртской народной религии, они по-прежнему остаются весьма актуальными. Наш современник, поставивший перед собой цель ознакомиться с дохристианскими верованиями удмуртов, может прочесть значительное число публикаций, затрагивающих эту тему, но вряд ли будет в состоянии до конца понять, кто же находился на вершине удмуртского Олимпа. Различные авторы на этот вопрос дают весьма противоречивые, порою диаметрально противоположные ответы: верховное божество некрещеных удмуртов в представлениях одного автора низводится до рядового «духа» какой-нибудь локальной группы удмуртов в построениях другого; по мнению некоторых исследователей, удмурты поклонялись одному верховному божеству, согласно взглядам других — удмуртской религии или, как выражались до революции, «вотской вере», было присуще наличие нескольких высших божеств.

В современной удмуртской этнографии в силу ряда обстоятельств господствует точка зрения, в своей основе восходящая ко взглядам исследователя второй половины XIX в. Н. Г. Первухина. Последний в своих знаменитых «Эскизах» [2] писал, что главными божествами удмуртов была «триада» *Иньмар, Кылдысин* и *Куазь*, разделявшие между собой, согласно представлениям автора, обладание

«тремя частями зримого мира: 1) светлым, ясным небом со всеми рассеянными по нем светилами, 2) землей с ее пастбищами и пажитиями и с ее обитателями и, наконец, 3) тем, что лежит между небом и землею, т. е. атмосферой со всеми явлениями, в ней совершающимися». В этом стремлении Н. Г. Первухина поставить на вершину удмуртского Олимпа непременно несколько божеств отчетливо обнаруживается распространенное в прошлом убеждение, что «язычники» не в состоянии выработать представление о едином верховном боге. Между тем, как современные исследования в области изучения традиционных верований, так собственно и сам удмуртский материал, дают повод, мягко говоря, усомниться в этом.

Прежде всего, следует указать на то, что удмурты издавна занимались земледелием. Сам характер земледельческого труда, его зависимость от природных условий и очевидная связь с солнцем уже предполагает формирование идеи о вседержителе. Кроме того, к началу этнографического изучения удмуртов последние на протяжении многих веков уже имели контакты с народами, исповедующими мировые монотеистические религии, в результате чего удмуртские верования к этому времени даже представляли собой, по определению В. В. Напольских, один из вариантов восточно-европейского народного христианства. Следует также обратить внимание на тот факт, подмеченный в свое время Г. Е. Верещагиным [3], что во всех молитвах, начинающихся, как правило, словами «*Остэ Инмаре, Кылдысине, Куазе...*», просьбы верующих обращены к *одному* лицу (глагол, выражающий просьбу стоит в форме повелительного наклонения 2 лица единственного числа, например: *сётты* 'дай', *утыы* 'обереги', *эн кушты* 'не бросай' и т.п.; при обращении к «триаде» используются местоимения *тон* 'ты', *ачид* 'ты сам' [4]). Это дает нам повод полагать, что слова *Инмар, Кылдысин, Куазь* суть не что иное как эпитеты одного верховного божества. На верность подобного подхода к анализу вышеназванных теонимов указывает и их взаимозаменяемость в речи, например: *Инмар зоре = Куазь зоре* (говорят, когда идет дождь: удм. *зорыны* 'дождить'), на что уже обращалось внимание в работах П. М. Богаевского [5].

Попыток объяснения происхождения слова *Инмар* множество. Большинство исследователей, сходясь во мнении, что его первая часть связана с удмуртским *ин* 'небо', и вторую часть пытались увязать с каким-нибудь словом, причем не только удмуртского языка. Если не считать версию Н. Г. Первухина, по которой *Инмар* означает 'Владыка света', основанную на неверном переводе удмуртских слов [6], наиболее популярным в XIX в. следует считать предположение, выделяющее в удмуртском теониме основы *ин* 'небо' и *мар* 'что', которые в совокупности якобы передавали идею «чего-то небесного», т. е. бога [7, 8, 9, 10]. Впрочем, справедливо назвав буквальный перевод 'небо-что' удмуртского слова «бессмысленной композицией», И. Н. Смирнов в своем историко-этнографическом очерке «Вотяки», предложил считать *Инмар* испорченным *Инмурт* – 'небесный человек', на том основании, что названия духов-покровителей различных стихий могут образовываться в удмуртском языке при помощи слова *мурт* 'человек' (например: *вумурт* 'водяной', ср. удм. *ву* 'вода', *нюлэсмурт* 'леший', ср. удм. *нюлэс* 'лес') [11]. Указанные примеры, как и предположение Н. Н. Блинова о связи удмуртского *Инмара* с индийским божеством *Мара* [12], по существу являются так называемыми народными этимологиями. К таковым следует отнести и недавно предложенную версию М. Г. Атаманова, который полагает, что слово *Инмар* возникло в результате слияния удм. *ин(м)* 'небо' и *ар* 'человек' (из болгарского) [13]. Однако подобное образование более чем сомнительно, поскольку заставляет полагать, что в прошлом в

удмуртском языке в активном употреблении находилось данное болгарское заимствование с указанным значением, причем проникнуть в удмуртский язык оно должно было до того, как прапермская основа \**jenm-* < доперм. \**ilma* [14] дала удмуртское *ин* (отпавшая *m* восстанавливается в современном удмуртском языке лишь в косвенных падежах, например: *инм-ын* 'на небе', *инм-ысь* 'с неба'). Большинство же авторов, в том числе и составители классического «Краткого этимологического словаря коми языка», как правило, ограничивались указанием на связь удмуртского теонима с уже известным нам словом, обозначающим небо. Между тем, как нам представляется, верный подход к анализу удмуртского *Инмар* наметил еще в 1963 г. Б. А. Серебренников, полагавший, что в словах пермских языков (удм. *инм-ар* 'бог' (*ин(м)* 'небо'), *муг-ор* 'тело' (ср. коми *муг-өр* 'стан, туловище' при *муг* 'стан рубашки'), коми *юг-ор* 'луч' (*юг-ыд* 'свет'), *чук-ор* 'груда, толпа' (*чук* 'маленькое возвышение')), сохранился суффикс, восходящий к прауральскому суффиксу отыменных существительных *-\*r* [15]. Однако, учитывая, что, вероятно, в составе финского теонима *Ilma-ri-[nen]* 'бог воздуха' (фин. *ilma* 'воздух') также наличествует вариант указанного суффикса, мы полагаем, что в удмуртском и финском языках напрямую могло сохраниться отвлеченное от конкретного понятия «небо» древнее финно-пермское имя небесного божества (\**ilmar*).

Богата на различные малоубедительные этимологии и история изучения слова *Кылдысин*. Еще в составленной в 1795 г. удмуртской грамматике о. Михаила Мышкина к слову *кылдысынъ* дается пояснение, что последнее образовано от удмуртских *кыл* 'слово, речь', *ис* 'от' и *ин* 'бог', что в совокупности якобы значит 'слово от бога' [16]. Схожее толкование было записано Г. Е. Верещагиным у удмуртов Глазовского уезда Вятской губернии, которые сообщили ему, что «слово это состоит из трех корней: *кыл* 'слово, язык', *дйсь* 'одежда', *ин* 'небо'; отсюда *кылдысин* значит являющийся с неба в человеческом виде» [17], впрочем, сам Верещагин допускал образование имени удмуртского божества от слов *кылдэм* в значении 'участь, судьба' и *ин* 'небо' [18]. М. Бух видел в краткой форме *Кылчин* сочетание *кылдйсь* 'создатель' и *ин* 'небо', что должно было означать «создатель неба или вообще творец» [19]. Другой исследователь удмуртской этнографии и фольклора, Б. Г. Гаврилов, удмуртскому *Кылдысин* дает перевод *Творец* «на основании вотяцкой поговорки: *Инмар кылдэм ке* – если бог судил (заповедал, предписал) и на основании глагола *кылдыны* – творить» [20]. Как и в случае с интерпретацией удмуртского *Инмар*, Н. Г. Первухин, опираясь на неверный перевод удмуртского *кылдыны* (якобы 'трудиться, заботиться') дает для *Кылдисина* значения «власть-заботящаяся, владыка-промыслитель» [21]. В специальной работе, посвященной предмету обсуждения, М. И. Ильин высказал предположение, что интересующий нас удмуртский теоним возник в результате упрощения выражения *Кылдытйсь Инмар* – букв. 'творящий, созидающий бог' [22]. Наконец, сомнительной нам представляется и не столь давняя попытка В. В. Напольских и С. К. Белых установить параллели между удмуртским *Кылдысином* и обско-угорской *Калтась-эквой* [23]. На наш взгляд объяснить удмуртский теоним будет проще, если вспомнить удмуртское слово, зафиксированное, кроме Буха (см. выше), еще и в словаре З. Кротова 1785 г. — *Кылдйсь* — 'Создатель, Творец' [24]. Кстати, напомним, что в текстах на древнепермском языке понятие Бога-Творца передается в кириллическом написании как *Кылдаш*, а в испорченном *Кылдыни Мумас* – имени матери *Илмера* (т. е. *Инмара*) Н. П. Рычкова [25] следует видеть *Кылдйсь Мумыз* – удмуртский аналог русского *Матерь Божья, Богородица*. Выделив в теониме *Кылдысин* слово *Кылдйсь* трудно, помня, что согласно удмуртским преданиям

верховный бог живет на солнце (отсюда и *Шунды Мумы* – другой эпитет для *Кылдйсь Мумыз*, т.е. *Богородицы*), а само солнце во многих религиях представляется как глаз верховного божества [26], удержаться от вывода, что изначальной формой для имени *Кылдысин* могло быть *Кылдйсь Син* – «Око Творца». Справедливости ради, необходимо указать на двух авторов неопубликованных работ, выделявших в структуре рассматриваемого слова корень *син* ‘глаз’. Это П. М. Сорокин и С. П. Горбушин. При этом оба обращаются к значению глагола *кылдыны* ‘зародиться, появиться’, что видно из следующих пояснений: *Кылдысин* – «источник жизни» (по Сорокину [27]) или «око явления (око происхождения)» (по Горбушину [28]).

Следующий эпитет верховного бога — *Куазь* — на наш взгляд верно объяснен удмуртским писателем А. С. Бутолиным, который полагал, что данный теоним возник вследствие слияния двух слов *куа* и *азь*. Иными словами *Куазь* – ‘находящийся перед молельным домом’ (удм. *куа* ‘молельный дом’ и *азь* ‘перед’). Несогласие В. Е. Владыкина [29] по поводу лингвистической обоснованности приведенной этимологии вызывает удивление, поскольку по сходной модели образовалось и слово *корказь* ‘крыльцо’ < *корка* ‘дом’ + *азь* ‘перед’. Очевидно, иносказательный эпитет *Куазь* возник еще в то время, когда у удмуртов существовала практика, впоследствии утраченная, установки идолов верховного божества около своих молельных домов *куа*. В качестве косвенных подтверждений существования подобной практики можно рассматривать сообщение об уничтожении идолов у коми-зырян в житие св. Стефана Пермского (кон. XIV в.), а также рассказ о покорении «чудского» Болванского городка в «Повести о стране Вятской» (нач. XVIII в.). Кроме того, различные авторы отмечали наличие у удмуртов небольших идолоподобных изображений, связанных с культом *воршуда* и изображавших, очевидно, предка-эпонима того или иного рода.

Следует остановиться еще на одном имени божества — *Инву*, значение которого прозрачно — «Небесная влага». В работах отдельных авторов можно встретить предположения, что *Инву* является самостоятельным богом, которому приписываются весьма неопределенные функции. В действительности же, как нам кажется, слово *Инву* является еще одним эпитетом верховного бога, дарующего благоприятную для земледельческого труда погоду. Кроме того, смысл так называемой «Инву утчан гур» — «Напева поиска Инву», исполняющегося в торжественной обстановке в сопровождении игры на гусях, призвать божью благодать, материализующуюся в виде дождя прошедшего в период или сразу после проведения моления.

Итак, подводя итоги, смеем утверждать, что на Олимпе удмуртского пантеона в том виде, в котором он нам известен начиная с его первых описаний, относящихся к XVIII в., находился единый бог, который в ситуационном контексте обозначался различными эпитетами, выражавшими ту или иную его конкретную ипостась. Именем *Инмар*, к которому, как правило, добавлялись определения *выльысь*, *остэ* — ‘всевышний’, *тöдьы* – ‘светлый’, *зеч* – ‘добрый, благосклонный’ и т. д., выражалась небесная локализация верховного божества — творца всего сущего, откуда его следующий эпитет — *Кылдйсь*. Широко же распространенное в различных религиозных системах отождествление солнца с Оком Творца стало основанием для возникновения в удмуртском языке эпитета *Кылдысин* (< *Кылдйсь Син*), который, вместе с его краткой формой *Кылчин*, могли сопровождаться уточнениями: *Му Кылчин* — ‘Творец земли’, *Ву Кылчин* — ‘Творец вод’, *Адам Кылчин*

— ‘Творец людей’ и т. п. Небезосновательные предположения о наличии в прошлом у удмуртов идолоподобных изображений верховного божества, вероятно, подтверждаются эпитетом *Куазь*. Наконец, немаловажная для удмуртского крестьянского общества функция верховного божества, заключающаяся в орошении дождем посевов, нашла свое отражение в его образном наименовании *Иневу*.

## Часть II

### Обзор этимологий удмуртских слов *воршуд*, *мудор*, *дэмдор*

Практически в любой историко-этнографической работе, посвященной удмуртам, читатель сталкивается с вышеприведенными удмуртскими словами, значение которых исследователями трактуется порою совершенно различно. Учитывая же ту исключительную роль, которую играют явления, обозначаемые терминами *воршуд*, *мудор*, *дэмдор* в понимании сущности родовых культов удмуртского традиционного общества, становится очевидной необходимость упорядочивания существующих мнений. В предлагаемой части автор постарается привести критический разбор всех когда-либо высказывавшихся суждений относительно интересующих нас слов, после чего предложит свою версию их происхождения.

*Воршуд* — воршуд (божество домашнего очага, хранитель рода) [30].

Проблеме удмуртского *воршуда* посвящено множество работ. Все авторы единодушно в слове *воршуд* выделяют компонент *шуд*, отождествляемый с удмуртским *шуд* ‘счастье’. Гораздо более разнообразны суждения относительно первого элемента, рассматривавшегося в большинстве случаев в качестве определяющего ко второму. Так, в статье «Вотские праздники», написанной ок. 1878 г., но опубликованной на страницах «Вятских губернских ведомостей» лишь в 1898 г., уже после кончины ее автора, М. Ф. <армаковский> писал, что слово *воршуд* означает «сильное, великое счастье, понимаемое в смысле ангела-хранителя деревни» [31]. В своих «Эскизах» Н. Г. Первухин приводит мнение о. Иоанна Утробина, полагавшего, что основным значением слова *воршуд* было «скрытое, спрятанное счастье» [32]. По Б. П. Гаврилову *воршуд* или, точнее, его синоним *шуд вордйсь* – ‘родоначальник счастья’. Для диалектной формы *вожшуд* тот же автор, исходя из удм. *вож* ‘зеленый, незрелый; в переносном значении: молодой’, предлагал объяснение — «молодое счастье» [33]. Напротив, Н. Н. Блинов считал, что «*воршуд* есть испорченное составное слово *вужшуд*, упоминаемое в молитве для определения полноты счастья, необходимого довольства в жизни, в смысле – «как жили в старину счастливо, так и впредь было бы (удм. *вуж* ‘старый’)» [34]. Однако наибольшее распространение в тех или иных вариациях получило озвученное Н. Г. Первухиным мнение, что первая часть термина связана с удмуртским глаголом *вордыны* в значении ‘хранить, оберегать, держать в тайне’, а в целом слово *воршуд* означает ‘счастье охраняемое’ [35].

Пересмотреть устоявшиеся взгляды попытался В. К. Кельмаков. На основании зафиксированной Н. Г. Первухиным формы обращения к духу-покровителю *шудэ-ворэ*, в которой обе части, по мнению В. К. Кельмакова, получают притяжательный суффикс 1 лица единственного числа, им было высказано предположение, что термин *воршуд* представляет собой композит, образовавшийся в результате слияния двух синонимичных слов — *шуд* ‘счастье’ и семантически близкого ему корня *вор*, «который по какой-то причине вышел из употребления» [36]. Однако подобная трактовка представляется излишне надуманной. Появление весьма

редкой и узколокальной формы *шудэ-ворэ* вполне объясняется произошедшей перестановкой слогов в деэтимологизированном слове *воршуд*, при сохранении у носителей языка ассоциации первого элемента со словом *шуд* 'счастье'. Причем, можно предположить, что образовавшееся в слове *\*šudvor* нехарактерное для удмуртского языка сочетание согласных в середине слова было упразднено, возможно, под влиянием притяжательного суффикса *-э*.

В последнее время проблемой происхождения термина *воршуд* заинтересовалась Т. Г. Владыкина. К сожалению, заявленная в «Программе» III Всероссийской научной конференции финно-угроведов (Сыктывкар, 2004) ее работа «Воршуд: рождение или счастье (этимология и семантика термина)» [37], непосредственно относящаяся к предмету нашего интереса, в опубликованных материалах конференции отсутствует. Это заставляет нас обратиться к ее более ранним рассуждениям относительно происхождения слова *воршуд*, содержащимся в примечаниях к одному из томов «Собрания сочинений» Г. Е. Верещагина. Позволим себе привести пространную цитату: «Общепринятым считается мнение о происхождении термина (*воршуд* — В. Ч.) из двух составляющих: *вордыны* — 'родить, растить' и *шуд* — 'счастье', однако, по мнению Т. Г. Владыкиной, — более логичным и соответствующим закономерностям языка (? — В. Ч.) представляется сочетание *вордыны* 'родить, растить' и *шудыны* 'воспроизводить, порождать, рождать' (sic! — В. Ч.) (*воршуд* < *вордйсь-шудйсь* < *вордыны-шудыны*), обе части которого равнозначны в определении процесса воспроизводства рода» [38]. Комментируя приведенный пассаж, необходимо сразу же отметить, что указанное выше значение глагола *шудыны* 'играть, поиграть' [39] отсутствует в удмуртском языке, являясь исключительно плодом творчества Т. Г. Владыкиной. Кроме того, ею лингвистически не объяснен заявленный процесс перехода формы *вордыны-шудыны* в *воршуд*. Таким образом, характер предложенной ею «этимологии» очевиден. Столь же беспочвенной является и недавняя попытка Г. К. Шкляева [40] объяснить происхождение интересующего нас слова при помощи внешне созвучного коми *вөршуд* 'лесная удача' [41], поскольку коми *вөр* 'лес' соответствует удмуртское *выр* 'возвышенность, холм' < прапермского *\*vōr* 'возвышенность, покрытая лесом' [42].

По нашему мнению, слово (имя собственное) *воршуд*, означающее 'дух родового предка-покровителя', непосредственно восходит к устойчивому выражению *\*vordem šud*, на что также указывает отмеченная форма *vordšud* (*вордшуд*) [43, 44]. В самом названии духа предка-покровителя отразилась идея заботы (удм. *вордэм* < *вордыны* 'заботиться, оберегать')<sup>1</sup> об умершем предке-родоначальнике, дух которого, по представлениям некрещеных удмуртов, покровительствовал потомкам, «давал счастье — *шуд* (отсюда, кстати сказать, и его второе название *шуд вордйсь*, которое можно перевести как 'одаривающий счастьем' (букв. 'рождающий счастье') [45, 46]). Таким образом, слово *воршуд* является усеченной формой существовавшего некогда устойчивого словосочетания *\*vordem šud*. Деэтимологизация первого компонента сделала возможным появление форм типа *вожшуд*, *вужшуд*, *шудэ-ворэ* (см. выше).

*Мудор* — 1. икона, образ; 2. алтарь воршуда (в *молельном шалаше*) [47].

Слово, в форме *mador* (подробнее о данной форме см. статью В. В. Напольских [48]), впервые фиксируется в известной *Tabula Polyglota* Ф.-И. Страленберга в значении *Gott* [49]. Н. П. Рычков и И. Г. Георги, описывая интерьер *куалы* — удмуртского молельного дома, отмечали, что *мудором* называлась небольшая дощечка, которую оба исследователя обозначили словом «жерт-

венник», украшенная травой или древесными ветками и особо почитавшаяся удмуртами [50, 51]. Н. П. Рычков также добавлял: «Они (удмурты — В. Ч.) хранят только одно дерево, стоящее в дремучем лесу, которое избрав их прародители называли Модором и потомки их доволствуются ветвями на них вырастаемыми» [52]. На основании этого высказывания, а также учитывая, сохранявшийся у современных ему удмуртов культ священных деревьев, И. Н. Смирнов склонен был считать, что словом *мудор* в древности обозначалось священное дерево, ветвями которого украшали полочку в куале, на которой, как правило, находился *воршудный короб* [53]. Позднее этой же версии придерживались А. Хямляйнен [54] и В. Е. Владыкин [55]. Изначальное значение интересующей нас лексемы указанными авторами не раскрывалось. Другой исследователь удмуртской этнографии конца XIX в., П. М. Богаевский, обращая внимание на синонимичность у удмуртов некоторых районов слов *мудор* и *воршуд*, полагал, что исходным значением слова *мудор* было 'край земли' (< удм. *му* 'земля' + *дор* 'край' — В. Ч.), причем под последним понимался берег той или иной почитаемой удмуртами реки [56, 57]. Посетивший в 1911 г. удмуртов финский исследователь У. Хольмберг писал: «Первоначальное значение слова лучше всего выясняется из существующего в некоторых местностях обыкновения именем *мудор* называть ту золу, которая берется с очага старой куалы, так, что самое слово *мудор* буквально означает земную почву» [58]. Наконец, с утверждением в среде удмуртов христианства термин *мудор* стал употребляться в значении 'икона, образ'. Этот сдвиг значения, очевидно, и был отмечен Ф. И. Страленбергом у северных удмуртов, которые гораздо ранее своих южных соплеменников подверглись христианизации.

Отмеченная в работах XVIII – начала XX вв. многозначность слова, а также возобладавшая в удмуртской этнографии концепция изначальной «матриархальности» удмуртского общества [59, 60], послужили причинами для появления в середине XX в. весьма сомнительных этимологий. Так, по мнению А. Ф. Трефилова, *мудором* назывался «передний угол» *куалы*, само же слово «можно перевести: «место обиталища матери». Это наименование было перенесено на условную центральную точку родовых земель из общественного понятия «му» матери, как центральной фигуры родового коллектива» [61]. Развил эту точку зрения М. Г. Атаманов, считающий, что термин *мудор* означает «дом матери-прародительницы» (< *му* 'женщина-мать' + *дор* 'дом, обиталище') [62]. Якобы в прошлом, в период «матриархата», так должны были обозначать культовую постройку, на смену которой позднее пришла *куала*. Несостоятельность обеих гипотез вскрывается не только изначальным неверным подходом к проблеме удмуртской родовой организации, но и апелированием к несуществующей и никогда не существовавшей в удмуртском языке лексеме *му*, которой указанными авторами предписывается значение 'мать'. Также мы не можем признать убедительной версию предложенную Н. И. Шутовой, по мнению которой «мудор — *му* 'земля, участок земли' и *дор* 'край, сторона, родина, родной дом' может предположительно означать родная сторона, место обитания (рода — В. Ч.)» [63]. В данном случае, как и с случае с последней по времени точкой зрения В. Е. Владыкина, полагающего, что слово *мудор* означает 'край' или даже 'центр Земли' [64], мы имеем дело с простым подбором указанными авторами соответствующих слов современного удмуртского языка, в ходе которого ими не был учтен весь комплекс представлений, связанных с анализируемым понятием.

Между тем, как нам представляется, первоначальное значение слова *мудор*

(< му 'земля, почва' + имя-последлог *дор* 'у, возле, около чего-либо'<sup>2</sup>, т.е. '[находящийся] у земли' = 'очаг') весьма прозрачно, учитывая ту роль, которую играет очаг родового святилища и зола из него в религиозных представлениях удмуртов. «Главною святынею в куа считаются: очаг, находящаяся в нем зола и цепь, висящая над очагом. Тот, кто уходит на сторону, непременно должен взять с собою золы из очага, иначе его покинет шуд — счастье (читай: дух-покровитель *воршуд* ~ *шудвордйсь* — В. Ч.)», — обобщает наблюдения исследователей П. Н. Луппов [65]. Теснейшая взаимосвязь основного сакрального центра куалы, именованного иносказательно *мудор*, с обрядами, связанными с почитанием *воршуда* — духа-покровителя рода, в условиях отсутствия четкой, письменно зафиксированной регламентации обрядовой стороны религиозного культа, объясняет непровольное смешение представлений об этих двух явлениях и, как следствие, параллельное употребление терминов для обозначения материальных предметов их олицетворяющих в отдельных говорах удмуртского языка.

*Дэмдор* — блески (*нагрудное украшение; металлический жетон с изображениями на обеих сторонах*) [66].

Самый термин в литературе не подвергался специальному этимологическому анализу; пожалуй, единственное, на что обращалось внимание в отдельных публикациях, это наличие фонетического варианта *дэндор*, в котором отразилось закономерное междialeктное чередование *м / н* [67]. Между тем, на возможное исходное словосочетание, непосредственно послужившее основой для образования данного слова указывает характер использования обозначаемого им предмета. Приведем наиболее раннее и, пожалуй, наиболее подробное описание *дэмдора* данное в середине XIX в. С. Н. Курочкиным, утверждавшим, что все описанные им виды *дэмдоров* он видел лично: «*Дендор*, слово вотское, означает шелех, род монеты. Дендоры были медные, иногда полуженные, круглые, величиною с серебряный рубль и менее. На одной стороне их изображались иногда цветы, иногда птицы, гады, солнце и месяц. Но по большей части на дендорах представлялся всадник странного вида, на коне, у которого хвост имел вид копья. Вотяки говорили, что это их бог. Они во время жертвоприношений прикрепляли дендор к полице молитвенного шалаша и, стоя перед ним в колпаках, кланялись» [68]. В конце XIX в. ряд исследователей также отмечали, что в некоторых местностях у удмуртов сохранялся обычай ношения на одежде неких небольших орнаментированных металлических пластинок, называемых *дэмдор / дэндор*, которые якобы свидетельствовали о родовой принадлежности носивших их людей [69, 70, 71]. Кроме того, указанные авторы подчеркивали, что в ряде случаев термин *дэмдор* заменялся на *воршуд*, в чем, безусловно, следует видеть факт переноса названия родового духа-покровителя на материальный предмет, символизировавший о принадлежности человека к конкретному роду. Итак, факт того, что *дэмдор* носился на одежде, позволяет предположить, что одним из первоначальных обозначений указанных пластинок было устойчивое словосочетание *\*derem dor*, где *дэрем* 'рубашка' + имя-последлог *дор* (см. выше *му-дор*), т.е. '[предмет, находящийся] у рубашки', которое впоследствии упростилось до *демдор* [72], подобно тому как это произошло и с устойчивыми словосочетаниями *пересь атай* 'отец отца (букв. *старый отец*)', *пересь анай* 'мать отца (букв. *старая мать*)', от которых в результате выпадения слога *-ре-* произошли усеченные формы *песятай* и *песянай* [73]. Типологически удм. *дэмдор* можно сопоставить с рус. простонародным *нательник, тельник* — «нательный крестик» (т. е. *некий предмет* (в данном случае крест) «носимый



на себе, на теле, шее, на груди» [74]).

### Часть III

#### Анализ удмуртских слов *бубы* 'папа' и *бубыли* 'бабочка' в контексте представления о бабочке как о душе умершего предка

«Карены в Бирме бегают вокруг больного, желая поймать его блуждающую душу, «его бабочку», как говорят они, подобно древним грекам и славянам», — писал в своей знаменитой книге «Примитивная культура» автор теории анимизма Э. Тайлор [75]. Действительно, широко известно, что в греческом и некоторых славянских языках название бабочки (новогреч. *ψυχάρι*, рус. диалектное *душичка*) происходит от слова *душа* (новогреч. *ψυχή*) [76], факт прямо указывающий на существование весьма определенного представления. Впрочем, еще 60-х гг. XIX в. А. А. Поттебни показал, что и само слово *бабочка* в славянских языках возникло в результате все того же представления, согласно которому душа умершего предка (рус. *баба*, *бабка*) могла явиться в мир живых в образе бабочки [77].

Существующие этнографические наблюдения, позволяют в «классический», но далеко не полный перечень Э. Тайлора добавить и удмуртов. В частности, Г. Е. Верещагин отмечает у удмуртов Сосновской волости Сарапульского уезда Вятской губернии поверье, согласно которому убивать залетевшую на свет свечи бабочку, называемую *кулэм мурт бубыли* (букв. *бабочка умершего человека*), «воспрещается под страхом наказания, посылаемого умершими» [78]. В свою очередь Б. Мункачи у удмуртов Мамадышского уезда Казанской губернии фиксирует следующую примету: «*Korka bugèlè-papa pèriz kà: ta bugèlè-papa kuläm murtlän lulèz*» — «Если в дом залетела бабочка, эта бабочка <является> душой умершего человека» [79]. Посетивший в 1911 г. удмуртов Казанской и Уфимской губерний Уно Хольмберг отмечал, что по их представлениям «душа может принимать вид маленькой белой бабочки», называемой *урт-бугыли* (удм. *урт* 'душа'), ловить и убивать которую является большим преступлением. В частности, во время поминок в отношении залетевшей бабочки вдовой было сказано, что это душа покойного «прилетела к нам в образе бабочки» [80]. Отражением представления о связи бабочек с душами умерших, является и зафиксированная П. М. Богаевским у удмуртов Сарапульского уезда убежденность в том, что *воршуд* (resp. *мудор*) — дух родового предка-покровителя [81, 82] — «подобно пчелам улетает на цветы» [83] или, иначе, «уходит из своего святилища в определенное время на цветы» [84].

В связи с вышесказанным, мы предлагаем рассмотреть избранные нами слова в контексте существующего у удмуртов представления о бабочке как о душе умершего предка, однако для начала необходимо остановиться на предлагавшихся в научной литературе этимологиях удмуртских слов *бубы* и *бубыли*. Первое рассматривается в соответствующей статье «Этимологического словаря удмуртского языка» В. И. Алатырева (изданный словарь ограничивается словами, начинающимися на буквы А и Б). Исследователь видит в удмуртском *бубы* 'отец, папа' «тюркское заимствование, очевидно, хронологически несколько раннее, чем *бабай*», на что, по его мнению, указывает произошедшее огубление гласного первого слога: в качестве первоначальной формы для *бубы* В.И.Алатырев приводит на фоне существующего во многих тюркских языках слова *баба* 'дед, отец, почтенный старик' вариант *\*baba* [85]. Однако, опираясь при этимологизации исключительно на данные тюркских языков, автор не учитывает соответствующее удмуртскому *çужбубы* 'отец матери' коми фольклорное *чожё-бобё* 'дедушка', в котором -ё явля-

ется суффиксом звательной формы [86]. Первый компонент обоих слов *čуж-/чож-* выступает в качестве показателя принадлежности родственника к материнской стороне и восходит в современных пермских языках к самостоятельному прапермскому \*čož 'брат матери' [87] (ср. удмуртское *čуж(мурт)*, коми *чож*)<sup>3</sup>. Иными словами, удмуртскому *бубы* соответствует коми маргинальная основа *боб*, из чего следует, что в соответствующей прапермской форме в первом слоге не мог выступать гласный \**a* и, следовательно, предложенная В. И. Алатыревым этимология не может быть признана верной.

В отношении второго интересующего нас слова В. И. Лыткин в «Кратком этимологическом словаре коми языка» в соответствующей статье ограничивается констатацией, что коми *бобув*, а также диалектные варианты, включая коми фольклорное *бобö*, где «-ö- — суффикс звательной формы», вместе с удмуртским *бубыли* восходят к прапермской форме \**bobyl*, в которой им выделяется основа \**bob*- и суффикс \*-*yl* [88]. Несколько ранее, в другой своей работе В. И. Лыткин отмечал, что для данного слова «параллели из других финно-угорских языков нам не известны» [89]. В свою очередь, В. И. Алатырев, затрагивая вопрос происхождения удмуртского *бубыли*, принимает этимологию В. И. Лыткина, однако, учитывая распространенное в отдельных южных говорах удмуртского языка слово *bugili* 'бабочка', имеющее параллели в тюркских языках, как следует из дальнейшего контекста словарной статьи пытается именно из формы \**bogyl* вывести удмуртское *бубыли* и, следовательно, соответствующие варианты коми языка [90]. Это, безусловно, вызывает серьезные возражения фонетического и исторического свойства. Против подобной этимологии выступает и рецензент «Этимологического словаря» Б. А. Серебренников, некоторые замечания которого по решению редакторов словаря были включены непосредственно в словарные статьи В. И. Алатырева. Он пишет: «Слово *бубыли* 'бабочка' не является заимствованием из тюркских языков. По-видимому, это звукоизобразительное слово» [91].

Таким образом, очевидно, что для удмуртского *бубы* и соответствующей ему фольклорной формы в коми языке не существует убедительной этимологии, в отношении же слова, выражающего понятие 'бабочка' остается открытым вопрос о значении основы. Выше мы уже рассмотрели распространенное у некоторых народов представление о связи бабочки с душой умершего предка и, как видели, еще в 60-е гг. XIX в. А. А. Потебня убедительно объяснил происхождение русского *бабочка* из *баба* в значении 'предок' плюс уменьшительно-ласкательный суффикс *-очка*<sup>4</sup>. Бытование схожих представлений у удмуртов, наличие лексических параллелей в удмуртском и коми языках, заставляет нас сделать вывод, что и мировоззрению прапермлян не было чуждо восприятие душ умерших предков в образе бабочек. Следовательно, на наш взгляд, еще в прапермском языке от основы \**bobi* 'папа, дед; предок', путем прибавления суффикса отыменных существительных \*-*l* [92, 93] образовалось слово \**bobil* 'бабочка (т.е. изначально: *душа предка*)'. Само же слово \**bobi*, безусловно, по причинам, изложенным еще в работе П. А. Лавровского «Коренное значение в названиях родства у славян» (1867), нельзя признать заимствованием, отдав предпочтение предположению, что оно является словом детского языка [94], первоначальным значением которого было 'папа'.

## Примечания

<sup>1</sup> Ср. значение основы *ворд-*: «Сьёлта-бакатыр кема улйз на, ас удмурт калыксэ коть кыче тушмонльэсь утьса, **вордса**» — «богатырь Селта долго еще жил, свой удмуртский народ от всяких врагов, защищая, **оберегая**» (по: Munkácsi В. Votják népköltészeti hagyományok, Budapest, 1887. С. 63)

<sup>2</sup> Исследователи, рассматривавшие слово *мудор* в качестве составного, при этимологизации компонента *-дор*, как правило, обращались к удм. *дор* 'край, сторона; родина, родной дом'. Между тем, в пермских языках, по мнению Ю. Вихмана, существовало два схожих слова: первое со значением 'берег, край' и второе, означавшее 'вблизи, близко' (ср. удм. и к. послелог *дор-* 'к, у, вблизи, около'), которые в дальнейшем «слились в одно слово вследствие близости значения и звучания» (См: Лыткин В.И. Исторический вокализм пермских языков. Москва, 1964. С. 81; Wichmann Y. Etymologisches aus den permischen sprachen // Finisch-Ugrische Forschungen. Helsinki, 1924. Т. XVI. С. 188).

<sup>3</sup> Вообще, следует отметить, что в пермских языках термины родства для обозначения родственников со стороны матери строились по модели, описывающей их через их отношение к брату матери Эго, в чем ясно выступает феномен *авункулата*. Лучше всего данная модель сохранилась в удмуртском языке: *чуж(-мурт)* 'брат матери Эго', *чужанай* 'сестра матери Эго, букв.: сестра брата матери Эго', *чужбубы* или *чужатай* 'отец матери Эго, букв.: отец брата матери Эго', *чужанай* или *чужмумы* 'мать матери Эго, букв.: мать брата матери Эго', *чужодйг* 'двоюродный(-ая) брат (сестра) Эго со стороны матери, букв., очевидно, данный термин изначально имел значение "равный с Эго по поколению ребенок брата матери"».

<sup>4</sup> Справедливости ради, необходимо отметить, что В. И. Алатыреву была знакома данная гипотеза, однако вместо того, что применить ее к удмуртскому материалу, он указал лишь на «случайное или неслучайное совпадение пермских *буб-, боб-*» с основой русского слова *баб(-очка)* (Алатырев В.И. Имена с аффиксом *-ли* в удмуртском языке // Записки НИИ при СМ УАССР. Вып. 21. Ижевск, 1970. С. 29). Впоследствии, как мы уже видели, он избрал иной подход к анализу интересующих нас удмуртских слов.

## Источники и литература

1. Блинов Н.Н. Языческий культ вотяков. Вятка, 1898. С. 42.
2. Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз I. Вятка, 1888. С. 3.
3. Верещагин Г.Е. Собрание сочинений. Т. III. Кн. 1. Ижевск, 1995. С. 225.
4. Munkácsi В. Votják népköltészeti hagyományok. Budapest, 1887. С. 147.
5. Богаевский П.М. Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. 4. № 1. С. 150-151.
6. Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз I. Вятка, 1888. С. 3.
7. Островский Д. Вотяки Казанской губернии. Казань, 1873. С. 35.
8. Buch M. Wotjäken: Eine ethnologische Studie. Helsingfors, 1882. S. 129.
9. Верещагин Г.Е. Собрание сочинений. Т. II. Ижевск, 1996. С. 76.
10. Михеев И.С. Буддисты ли вотяки? Казань, 1901. С. 15.
11. Смирнов И.Н. Вотяки. Казань, 1890. С. 206.
12. Блинов Н.Н. Языческий культ вотяков. Вятка, 1898. С. 55.
13. Атаманов М.Г. Происхождение теонима Инмар 'бог' в удмуртском языке // Г. Е. Верещагин и этнокультурное развитие народов Урало-Поволжья. Ижевск, 2004. С. 179.
14. Лыткин В. И., Гуляев Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка. Москва, 1970. С. 99.

15. Серебренников Б. А. Историческая морфология пермских языков. Москва, 1963. С. 144.
16. Блинов Н.Н. Языческий культ вотяков. Вятка, 1898. С. 73.
17. Верещагин Г.Е. Собрание сочинений. Т. II. Ижевск, 1996. С. 91.
18. Верещагин Г.Е. Собрание сочинений. Т. II. Ижевск, 1996. С. 91.
19. Buch M. Wotjäken: Eine ethnologische Studie. Helsingfors, 1882. S. 129.
20. Гаврилов Б.Г. С. 142.
21. Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз I. Вятка, 1888. – С. 2.
22. Ильин М.И. Разбор слова «Му-Кылчин» // Труды научного общества по изучению Вотского края. Ижевск, 1928. Вып. 5. С. 117.
23. Напольских В.В., Белых С. К. Удмуртский Кылдысин — мансийская Калтась: истоки параллелизма // Культурно-генетические процессы в Западной Сибири. Томск, 1993. С. 172-174.
24. Кротов Э. Удмуртско-русский словарь. Ижевск, 1995. С. 110.
25. Рычков Н.П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 гг. Ч. 1. Санкт-Петербург, 1770. С. 158.
26. Тейлор Э. Первобытная культура. Москва, 1939. С. 168.
27. Сорокин П.М. Рукопись без названия. Конец XIX в. // Государственный архив Кировской области. Ф. 170. Оп. 1. Д № 126. Л. 13 об.
28. Горбушин С.П. Пережитки религиозных верований у удмуртов. Рукопись. 1939 г. // Рукописный фонд Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН, оп. 2-Н, д № 422, л. 4-5.
29. Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С. 03.
30. Удмуртско-русский словарь. Москва, 1983. С. 92.
31. М. Ф. Вотские праздники // Вятские губернские ведомости. Неофициальная часть. 1898. № 9.
32. Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз I. Вятка, 1888. С. 51.
33. Гаврилов Б.П. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880. С. 160.
34. Блинов Н.Н. Языческий культ вотяков. Вятка, 1898. С. 15.
35. Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз I. Вятка, 1888. С. 50-51.
36. Кельмаков В.К. [рец.] М.Г.Атаманов. Этнонимы удмуртов в топонимии. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Тарту, 1978 // Советское финно-угроведение. Таллин, 1979. Т. XV. С. 203.
37. Программа III Всероссийской научной конференции финно-угроведов «История, современное состояние, перспективы развития языков и культур финно-угорских народов», 1-4 июля 2004 г. Сыктывкар, 2004. С. 16.
38. Владыкина Т.Г. Примечания // Верещагин Г. Е. Собрание сочинений. Т. IV. Кн. 1. Ижевск, 2001. С. 204.
39. Удмуртско-русский словарь. Москва, 1983. С. 506.
40. Шкляев Г.К. Очерки этнической психологии удмуртов. Ижевск, 2003. С. 126-127.
41. Плосков И.А. Об опыте коми мифологического словаря // Linguistica Uralica. Tallinn, 1994. Т. XXX. № 4. С. 302.

42. Лыткин В. И., Гуляев Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка. Москва, 1970. С. 67.
43. Munkácsi V. Votják népköltészeti hagyományok, Budapest, 1887. С. 167.
44. Крекнин С. Вотяки Глазовского уезда и краткий очерк христианской миссии среди них // Вятские епархиальные ведомости.. Вятка, 1899. № 11. С. 545.
45. Чураков В.С. Южные удмурты в X – середине XVI века (проблемы социально-политической истории). Рукопись диссертации на соиск. научн. ст. канд. ист. наук. Ижевск, 2001. С. 121-140.
46. Чураков В.С. К критике воршудной теории // Финно-угроведение. Йошкар-Ола. 2003. № 2. С. 3-18.
47. Удмуртско-русский словарь. Москва, 1983. С. 287.
48. Напольских В.В. К вопросу о диалектной базе удмуртского словника Ф. И. фон Штра-ленберга // Linguistica Uralica. Tallinn, 2002. Т. XXXVIII. № 1. С. 37.
49. Strahlenberg Ph.-J. Das Nord und Östliche Theil von Europa und Asia... Stockholm, 1730.
50. Рычков Н.П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 гг. Ч. 1. Санкт-Петербург, 1770. С. 159-160.
51. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч. 2. Санкт-Петербург, 1799. С. 55.
52. Рычков Н.П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 гг. Ч. 1. Санкт-Петербург, 1770. С. 161.
53. Смирнов И.Н. Вотяки. Казань, 1890. С. 217.
54. Härmäläinen A. Der voršud-mudor-kult der votjaken // Emakeele seltsi aastaraamat. Kt. VI. Tallinn, 1960. С. 93.
55. Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С. 147, 288.
56. Богаевский П.М. Очерк быта Сарапульских вотяков // Сборник материалов по этно-графии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. 3. Москва, 1888. С. 26.
57. Богаевский П.М. Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. 4. № 2. С. 83.
58. Цит. по: Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков, Казань, 1921. (Перевод книги: Holmberg U. Permalaiisten uskonto. Por-voо, 1914). С. 52.
59. Чураков В.С. К критике воршудной теории // Финно-угроведение. Йошкар-Ола. 2003. № 2. С. 3-18.
60. Чураков В.С. Происхождение названий удмуртских родов // Linguistica Uralica. Tallinn, 2005. Т. XLI. № 1. С. 43-57.
61. Трефилов А.Ф. О древности удмуртов // Записки НИИ при СМ УАССР. Вып. 15. Ижевск, 1951. С. 66-67.
62. Атаманов М.Г. По следам удмуртских воршудов. Ижевск, 2001. С. 19.
63. Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной тра-диции: Опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001. С. 228.
64. Владыкин В.Е. Мон. О себе и других, о народах и Человеках, и... Ижевск, 2003. С. 25.
65. Луппов П.Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX в. Санкт-Петербург, 1899. С. 29.
66. Удмуртско-русский словарь. Москва, 1983. С. 133.
67. Грамматика современного удмуртского языка. Фонетика и морфология. Ижевск, 1962. С. 46.

68. Курочкин С.Н. Древние вотяки на Вятке, или некоторые черты образа жизни их // Вятские губернские ведомости. Часть неофициальная. 1852. № 16. С. 129.
69. Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз I. Вятка, 1888. С. 23.
70. Верещагин Г.Е. Собрание сочинений. Т. I. Ижевск, 1995. С. 210.
71. Смирнов И.Н. Вотяки. Казань, 1890. С. 96-97.
72. Чураков В.С. К критике воршудной теории // Финно-угроведение. Йошкар-Ола. 2003. № 2. С. 5.
73. Сий Э. Термины родства и свойства в удмуртском языке. Будапешт, 1998. С. 194.
74. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Санкт-Петербург, 1914. С. 888.
75. Тейлор Э. Первобытная культура. Москва, 1939. С. 217.
76. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I. Москва, 1964. С. 100.
77. Лукинова Т.Б. Лексика славянского язычества // Этимология 1984. Москва, 1986. С. 120.
78. Верещагин Г.Е. Собрание сочинений. Т. I. Ижевск, 1995. С. 99.
79. Munkácsi V. Votják népköltészeti hagyományok, Budapest, 1887. С. 29.
80. Цит. по: Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков, Казань, 1921. (Перевод книги: Holmberg U. Permalainen uskonto. Porvoo, 1914). С. 4-5.
81. Чураков В.С. К критике воршудной теории // Финно-угроведение. Йошкар-Ола. 2003. № 2. С. 17.
82. Чураков В.С. Происхождение названий удмуртских родов // Linguistica Uralica. Т. XLI. № 1. Tallinn, 2005. С. 44.
83. Богаевский П.М. 1890, Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. 4. № 2. С. 86.
84. Богаевский П.М. Мултанское моление вотяков в свете этнографических данных. Москва, 1896. С. 36.
85. Алатырев В.И. Этимологический словарь удмуртского языка. Буквы А, Б. Ижевск, 1988. С. 196
86. Лыткин В. И., Гуляев Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка. Москва, 1970. С. 309.
87. Лыткин В. И., Гуляев Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка. Москва, 1970. С. 308.
88. Лыткин В. И., Гуляев Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка. Москва, 1970. С. 40.
89. Лыткин В.И. Исторический вокализм пермских языков. Москва, 1964. С. 76.
90. Алатырев В.И. Этимологический словарь удмуртского языка. Буквы А, Б. Ижевск, 1988. С. 196.
91. Алатырев В.И. Этимологический словарь удмуртского языка. Буквы А, Б. Ижевск, 1988. С. 196.
92. Серебренников Б.А. Историческая морфология пермских языков. Москва, 1963. С. 144.
93. Алатырев В.И. Имена с аффиксом -ли в удмуртском языке // Записки НИИ при СМ УАССР. Вып. 21. Ижевск, 1970. С. 5-11.
94. Лавровский П.А. Коренное значение в названиях родства у славян. Москва, 2005. С. 9.