

Т. И. ПАНИНА  
(Ижевск)

## РИТУАЛЬНОЕ ЗАДАБРИВАНИЕ ДУХА БОЛЕЗНИ В КОНТЕКСТЕ УДМУРТСКОЙ ЭТНОМЕДИЦИНЫ

**Аннотация.** В работе исследуются различные способы умилостивления духа болезни в удмуртской традиционной культуре. Очерчивается круг болезней, лечение которых требовало уважительно-трепетного отношения к их духам-виновникам, выявляется генезис и историческая трансформация данных представлений.

**Ключевые слова:** удмуртский фольклор, народная медицина, ритуальное задабривание, дух болезни.

Одним из основных способов предупреждения и лечения болезней в удмуртской народной медицине являлось ритуальное умилостивление/задабривание/кормление виновников болезней, которое отчетливо проявляется в ряде обрядовых действий. Чаще всего задабривание выражалось в проведении жертвоприношений/подношений различного характера высшим силам, хранителю рода (*воршуд*), умершим предкам, хозяину Священной рощи (*Луд/Керемет*), злым духам *кутйсь*<sup>1</sup>, духам

<sup>1</sup> *Кутйсь* (букв.: тот, кто ловит/хватает) — злой дух, насылающий болезни. Обитает в «пограничных» зонах окружающей местности: у водоемов, родников, в оврагах, на перекрестках дорог. «Нападает» на проходящих мимо людей. Считается, что злыми духами *кутйсь* могли стать души «заложных» покойников, которые, «не получая обязательных умилостивительных жертвоприношений во время поминальных обрядов, насылают всякие болезни, и от них можно только откупиться» [Владыкин 1994, 136—137]. Мертворожденные (выкидыши) и младенцы, умершие, не успев получить имя, впоследствии также могут превратиться в духов *кутйсь* (Зап. от Глафиры Лукьяновны Корепановой, 1931 г. р. (урож. д. Селигурт), удм., д. Сеп, Игринский р-н, Удмуртская Республика) [ПМА 2010]. Основными признаками

окружающих мест (духу — хозяину леса (*нюлэсмурт/нюлэскузё/чайчамурт/нюлэсбуа/нюлэснюня/быдзымнюня*), лугов и полей (*лудмурт/лудутись*), духу водной стихии (*вумурт/вукузё*)), домовому (*коркакүзё/сюсетка*), и, естественно, многочисленным духам болезней.

Уважительно-трепетное отношение выражено по отношению к отдельной группе инфекционных болезней, а именно к оспе (*куно висён/чача*), кори (*пужы/кызамак*<sup>2</sup>), простуде/гриппу (*пуэд/пыэд/пыэдэн висён*), горячке/лихорадке (*поськыль*). Примечательно, что уже в названии отдельных заболеваний прослеживается идея задабривания духа болезни: корь называли словом *пужы*, первоначальным значением которого является «узор, вышивка, резьба; рисунок, картина; иллюстрация» [Кириллова 2008, 553]; оспу обозначали словом *чача* «игрушка, цветок» [Там же, 722], которое восходит к общепермской основе \**čača* «игрушка» [Лыткин, Гуляев 1970, 303]<sup>3</sup>. Другое название оспы явно отражает отношение к болезни как к гостю — *куно висён* (букв.: «гостя-болезнь»). При наличии вышеуказанных заболеваний необходимо было вести себя так, как если бы в доме находился очень важный гость. Появившись неожиданно, дух болезни требовал к себе особого отношения.

В связи с данными представлениями были предписаны строгие правила, от соблюдения/несоблюдения которых зависело здоровье и даже жизнь больного. При оспе обязательно следовало накрыть стол праздничной белой скатертью. Все то время, пока в доме есть больные, стол не должен был пустовать, по крайней мере, не должен был быть без хлеба (Зап. от Клавдии Егоровны Романовой, 1927 г. р. (урож. д. Пежвай),

того, что человек стал жертвой *кутйсь*, является внезапная резкая боль в какой-нибудь части тела, сыпь, короста, нарыв/фурункул.

<sup>2</sup> Удмуртское слово *кызамак* является тюркским заимствованием, которое восходит к общетюркской основе \**qırg* — «покраснеть». В слове отражены главные симптомы заболевания — покраснение кожи, сыпь.

<sup>3</sup> М. Р. Федотов относит удмуртское слово *чача* «оспа» к булгаризмам [Федотов 1968].

удм., д. Сеп, Игринский р-н)<sup>4</sup> [ПМА 2010]. Постельное белье необходимо было поменять на чистое, по возможности оно также должно было быть белого цвета. Запрещалось стирать, мыть полы, выгребать из печи золу, дотрагиваться до головёшек [Верещагин 2000, 30], белить печку, приниматься за какую-нибудь грязную работу, например, с шерстью (Зап. от Валентины Павловны Антоновой, 1937 г. р. (урож. д. Михайловка), удм., д. Сеп, Игринский р-н) [ПМА 2010]. Кроме того, запрещалось вступать в конфликты, ссориться, ругаться, кричать, громко разговаривать (Зап. от Глафиры Лукьяновны Корепановой, 1931 г. р. (урож. д. Селигурт), удм., д. Сеп, Игринский р-н) [ПМА 2010]. Супружеские отношения также регламентировались: требовалось воздержаться в проявлении любви друг к другу, запрещалось вступать в интимную связь (Зап. от Алевтины Петровны Антоновой, 1936 г. р. (урож. д. Палым), удм., д. Михайловка, Игринский р-н) [ПМА 2010].

Несоблюдение данных правил могло привести к ухудшению состояния больного или к его смерти, «так как олицетворяемая болезнь, присутствуя тут же при больном, от неисполнения требований <...> может прогневаться и больной не выздоровеет» [Верещагин 2000, 30]. Один из наших информантов объяснил нам, что при несоблюдении хотя бы одного из вышеуказанных предписаний болезнь с кожных покровов проникает внутрь и вызывает удушье: «*Куно висён пушказ усе ук, и со шокан пинал уг быгат но, сэре со кулэ*» (Оспа проникает внутрь (букв.: «падает внутрь»), и ребенок не может дышать, потом и умирает) (Зап. от Алевтины Петровны Антоновой, 1936 г. р. (урож. д. Палым), удм., д. Михайловка, Игринский р-н) [ПМА 2010]. Кроме того, считалось, что несоблюдение установленных правил поведения в данный период может повлечь дальнейшее распространение инфекции и на других членов семьи: «волос больному не расчесывают, не водят его в баню, золу из печи не выгребают, пол не моют. Если этого не исполнять, то, говорят, больному будет

<sup>4</sup> Здесь и далее полевые записи сделаны на территории Удмуртской Республики.

еще хуже или захворает в семействе кто-нибудь другой» [Верещагин 1995, 114—115]. Северные удмурты верили, что горячку, как и оспу, также нельзя лечить, чтобы «не рассердить болъзнь» [Лупповъ 1911, 265].

В родственной коми традиции существовали абсолютно схожие представления: «Еще в начале XX века особым было отношение к таким инфекционным заболеваниям, как тиф, оспа. В доме, где имелся больной, запрещалось шуметь, пьянствовать, громко разговаривать, стучать, петь песни, стирать белье, необходимо было соблюдать абсолютную чистоту. Не разрешалось ругать болезнь и даже лечить заболевшего. Считалось, что в таком случае болезнь «не обидится, погостит и уйдет». Если же больной и его родные будут выражать свое недовольство болезнью, бороться с ее признаками, то болезнь «может разозлиться и забрать заболевшего с собой» [Ильина 1997, 80]. Удмурты также считали, что оспу ни в коем случае нельзя заговаривать. В начале XIX в. удмурты Глазовского уезда полагали, что заговоров также нет и от горячки, т. к. эту болезнь «магия не берет» [Лупповъ 1911, 265].

Подобные воззрения можно встретить в разных культурах. Исследователи эстонской этномедицины отмечают, что при лечении инфекционных и гинекологических заболеваний эстонцы обычно не обращались к магическим способам лечения [Raal, Sõukand 2005, 262]. Болгары также боялись лечить оспу из страха ее рассердить, поэтому лечение и профилактические меры сводились «к выполнению ряда правил, разного рода магических действий и запретов, в основе которых было стремление угодить ей во всем, надеясь, что она скорее уйдет, не навредив, а главное, не оставит следов — рубцов и шрамов, что считалось плохим знаком: «меченый» сам несчастлив и приносит несчастье другим» [Славянские древности 2003, 577].

Рассматривая этиологические воззрения удмуртов на такие инфекционные болезни, как оспа, горячка, корь,

<sup>5</sup> Здесь и далее сохранена орфография источников-оригиналов.

мы натолкнулись на этнографическое свидетельство того, что их виновниками являлись духи-праматери: «Если заболит кто либо из семейства какою нибудь болѣзною, наприм: оспой (*чачя*), корью (*пужы*) или горячкою (*пѡс кыл*), тогда же дается обѣщаніе (*сижкэм*) съѣсть при удобномъ случаѣ **въ честь матерей, начальницъ этихъ болѣзней** (выделено нами. — *Т. П.*) барана или гуся» [Гавриловъ 1880, 165]. Согласно этой ценной заметке, можно заключить, что удмурты сохранили древние представления о некоторых духах — виновниках болезней — в образе женщины. Женский облик болезни встречается во многих традициях. Так, восточные славяне полагали, что в образе женщины могли предстать главные враги человечества — смерть, болезнь, например, лихорадка, оспа, чума [Еремина 1991, 22]. Концептуальный анализ «*текста болезни*» чешского лечебного заговора свидетельствует об очевидном представлении о недугах как о существах сугубо женской природы, женского пола. <...> это подчеркивается оформлением лексем, называющих болезни и болезненные состояния, грамматическими показателями женского рода <...>» [Вельмезова 2004, 51]. В женской ипостаси выступали оспа, тиф и в коми традиции: «это существо в виде женщины является к кому-либо из зырян во сне и говорит: “Готовьтесь, я приду”» [Налимов 2001, 184]. Учитывая немногочисленность сообщений об антропоморфном облике болезни, коми исследователи выдвигают предположение, что эти представления есть результат заимствования от соседнего русского населения [Ильина 1997, 80]. Однако данный пласт представлений о болезни как существе женского пола может быть и исконно этническим. В традиционной культуре женщина противопоставляется мужчине как отрицательное положительному: в патриархально ориентированном обществе женщина часто выступает «как воплощение ритуально нечистого начала» [Славянские древности 1999, 205]. Этим объясняется и то, что болезнь как злое начало имеет женскую природу. Но по отношению к удмуртской ми-

фологии применима и другая версия, объясняющая женскую природу духов инфекционных болезней. Рассмотрим это на примере духа оспы.

В удмуртской традиции женский облик духа оспы отражается уже в самом имени *Чача мумы* (букв.: Мать-оспа/Мать оспы) [Васильевъ 1906, 187; Емельянов 1921, 150; Садиков, Хафиз 2010, 64]. Терминами родства в ласкательной форме называли оспу и русские — Оспа-матушка [Славянские древности 2003, 576]. Следует отметить, что если для славянской традиции название болезней ласкательными, комплиментарными именами было характерно в целом, то удмуртское обозначение духа оспы *Чача мумы* явно выделяется, стоит в стороне от названий других болезнетворных духов. Чаще всего духи болезней и заболеваний в удмуртской культуре имеют тождественные имена: *кыль* ‘тиф; всякая заразная болезнь; дух болезни тифа’ [Борисов 1991, 159], *чер* ‘болезнь, хворь, дух болезни’ [Борисов 1991, 316], *кезег/кезек* лихорадка, злой дух’ [Михеев 1926, 41] и т. д. Скорее всего, на появление удмуртского термина *Чача мумы* оказали воздействие представления, связанные с духами-матерями, например, *Шунды-мумы* ‘Мать солнца/Мать-солнце’, *Гудыри-мумы* ‘Мать грома/Мать-гром’, *Инвар-мумы* ‘Мать небесной воды/Мать-небесная вода’, *Музьем-мумы* ‘Мать земли/Мать-земля’, *Ин-мумы* ‘Мать неба/Мать-небо’, *Шур-мумы* ‘Мать реки/Мать-река’, *Чупчи-мумы* ‘Мать реки Чепца/Мать-река Чепца’, *Пызеп-мумы* ‘Мать реки Пызеп/Мать-река Пызеп’, *Ву-мумы* ‘Мать воды/Мать-вода’. Этнографы отмечают, что представления о духах-матерях являются характерной чертой удмуртской религиозно-мифологической картины мира [Владыкин 1994, 100—101]. Известно, что в языческой религии и мифологии всех народов женские божества занимали очень важное место [Путилов 1999, 23]. Один из верховных богов удмуртского языческого пантеона — *Кылдысин/Кылчин* — изначально был также представлен в женской ипостаси. Исследователи полагают, что прообразом удмуртского бога *Кылдысин* в религии пермских народов мог-

ла выступать богиня-прародительница Великая Мать/Мать-Богиня [Шутова 2001, 222]. В коми мифологии Матери-Богине принадлежит эпитет «*Шонд! Мам*» («Солнечная Мать») [Лимеров 2009, 192], сопоставимый с удмуртским словом *Шунды-мумы*. Не исключено, что удмуртское божество *Шунды-мумы* также восходит к образу матери-прародительницы.

Первое упоминание о способах лечения оспы, которое относится ко второй половине XVIII в., гласит, что удмурты молились богине *Шунды-мумы* «во время оспы и другихъ болѣзней, на дѣтяхъ ихъ случающихся» [Рычковъ 1770, 158]. Далее автор приводит следующее описание моления: «Всеобщее празднество уставлено для нее въ день святыхъ Пасхи; а жертва ей приносимая есть пшеничный хлѣбъ и свареная изъ ячменныхъ крупъ каша. Вотяки, в деревняхъ живущіе, отправляютъ сіе празднество такимъ образомъ: Избравъ въ полѣ или въ лѣсу какое нибудь чистое мѣсто, сходятся на разсвѣтъ дня всѣ какъ мужескій, такъ и женскій полъ; а старшій изъ ихъ общества приемлетъ хлѣбъ и чашу кашею наполненную въ руки свои: по томъ всѣ падаютъ на колѣна, и смотря на солнце вопіють: Шунду Мумо, бурмата инвїй буркаръ бурмата; то есть, Мати Солнца, спаси отъ болѣзни дѣтей нашихъ. Выговоривъ сїи молитвы приклоняются лицами къ землѣ; а послѣ возставъ ядятъ всѣ вмѣстѣ жертвенную пищу» [Рычковъ 1770, 158]. Свидетельства о том, что во время оспы и глазныхъ болезней молились *Шунды-мумы*, встречаются и в другихъ этнографическихъ источникахъ [Васильев 1906, Емельянов 1921].

Характеристика жертвоприношений, которые приносили в случае оспы, глазныхъ болезней, четко указывает на то, что задабриваются духи высшего мира. На это указывает цветовая характеристика приносимой жертвы, а также способ жертвоприношения. Так, в жертву *Чача мумы* приносили «**белую** овечку, **сжигая в огне** кости ея и часть крови (выделено нами. — Т. П.)» [Емельянов 1921, 150], *Шунды-мумы* жертвовали **белую гусыню** [Смирнов 1890, 226]. Для сравнения, если бо-

лезнь считалась результатом воздействия потусторонних «черных» сил, то в связи с этим представлением менялся и тип жертвоприношения. Так, «мору болезней» приносили в жертву **украденную черную** овечку, часть крови которой **выливали** в яму [Васильевъ 1906, 206—207]. Часто «ритуальная кража» была одним из условий общения с потусторонними злыми силами [Владыкина 2001, 201].

Главным условием выздоровления больного, таким образом, считалось уважительное отношение к «незваному гостю», которого ни в коем случае нельзя было прогневить. Во-вторых, духа болезни потчевали, стараясь умиловать его. Так, больному оспой под рубашку клали блины и хлеб, «чтобы дать болезнетворному духу возможность насладиться их ароматом» [Емельянов 1921, 150—151]. В начале XX в. удмурты Пермской и Уфимской губерний при оспе клали блины под подушку больного [Садиков, Хафиз 2010, 46]. В данных примерах прослеживается такая характерная черта, присущая духу болезни — представителю потустороннего мира, как наличие развитого чувства обоняния. Поглощая аромат предлагаемой еды (блинов, например), болезнь получает необходимое ей питание. Для сравнения, коми-зыряне полагали, что души умерших питаются не самим предложенным кушаньем, а «ру», т. е. «паром кушанья» [Налимов 2001, 179]. Этот пар, согласно зырянам, «дают и такие кушанья, которые не дают заметного пара на наше зрение и обоняние» [Налимов 2001, 185]. Исследователи славянской традиции отмечают, что задабривание оспы «в форме кормления, подчеркнуто почтительно-го, уважительного обращения особенно типично для южных славян», в качестве угощения для оспы чаще всего выступали хлебные изделия [Славянские древности 2003, 577].

Учитывая то, что болезнь пришла «есть-пить» самого человека, ее заманивают приглашением к накрытому столу. Поев различных кушаний, болезнь, по представлениям удмуртов, должна была покинуть дом больного [Зайцева 2004, 90]. В лечебной магии славянских

народов в некоторых случаях было также принято звать духов болезни к столу, «чтобы они подобрели и оставили больного в покое» [Славянские древности 2009, 271]. Намазывание оспин сливочным маслом [Михеев 1926, 47] может также рассматриваться как один из способов задабривания/кормления болезни.

Предположение о том, что виновниками инфекционных заболеваний (оспы, горячки, кори, гриппа) выступали духи высшего мира, подтверждается и на вербальном уровне. Как уже было сказано выше, эти болезни удмурты не заговаривали. Благодаря известному исследователю удмуртской духовной и материальной культуры конца XIX в. Г. Е. Верещагину сохранился ценный для изучения заговорно-заклинательной традиции удмуртов текст, который обозначен автором как «заговор от виссёнрад 'а, или радывиссён 'а (горячки, тифа)» [Верещагин 2000, 37]<sup>6</sup>. Согласно автору, эти слова нашептывались на воду, с помощью которой затем делали примочки на голову больного. Словесная часть «заговора» ярко выделяется на фоне всего корпуса имеющихся удмуртских лечебных заговоров как по своей структуре, так и по содержанию. Условно этот текст можно разделить на три равнозначные части. Если значительная доля удмуртских магических текстов выстроена по конструкции условного предложения «если ..., тогда/то ...», то начальная и заключительная части данного текста являются прямым обращением с просьбой к высшим силам за их помощью/покровительством: «*Остэ, Инмаре-Кылдысинэ, утисе-вордйесе! Йырвиссён-рад, йырвиссён-пёр, кёт'югъян, сюлэмвиссён. Капчилыксэ мед сётоз. Остэ, Инмаре-Кылдысинэ! Котькыче тушмонлэсь возьма, котьма дэйлэсь, котьма пёртэм виссёнлэсь, дас кык уззэ-виззэ мед сётоз, мылдэ-кылдэ, виссёно-пёр капчиликтэ сёт, вождэ эн вай, йыг-дым эн кар. Оло пенез, оло сэрегпумез исаны шедьтймы. Остэ, Инмаре-Кылдысинэ!* (Господи, Боже-Творец, хранитель наш! Головная боль, колики, болезнь сердца/души. Пусть даст об-

легчение! Господи, Боже-Творец! Избави от всякого врага, от всякой грыжи, от всякой болезни. Дай двенадцать здоровых суставов, двенадцать кровеносных артерий, дай хорошего настроения, здоровья, не гневайся, не угрожай. Может, золу, может, головёшки нечаянно задела. Господи, Боже-Творец!); «*Остэ, Инмаре-Кылдысинэ! Утисе-вордйесе! Дас кык ёззэ-виззэ сёт! Виссён радэ! Виссён пёрэ! Зеч-капчи куксэ сёт нй. Остэ, Инмаре, Кылдысинэ-утисе! Огпол йыбырттйм ке, кыкпол йыбырттйм ке, куинь пол верам, ачид, Инмаре, юртты, вочак капчилыксэ сёт, котьма тушмонлэсь возьма* (Господи, Боже-Творец! Хранитель наш! Дай двенадцать суставов, двенадцать артерий. Болезнь моя! Поветрие! Дай больному выздороветь (букв.: «легкие ноги»)! Господи, Боже-Творец, хранитель! Если один раз поклонились, если дважды поклонились, трижды сказали, Господи, помоги, дай здоровье больному, от всякого врага сохрани)» [Верещагин 2000, 37]. Такое построение текста — характерная черта удмуртских заклинаний-молитв (*куриськон*). В данном тексте присутствуют все составляющие удмуртских «канонических» заклинаний: обращение к высшим божествам, собственно заклинание — просьбы к ним, и «благодарственное обращение к божествам в расчете на их будущее исполнение желаний просителя» [Владыкин 1994, 297]. Исследователи подмечают, что такая замкнутая/кольцевая структура удмуртского заклинания (боги — заклинание — боги) должна была «усилить действенность заклинания, кроме того, возвращение к божественному началу в конце молитвы делают ее своеобразным сакральным кругом и с формальной стороны наиболее стабильной, устойчивой и даже неуязвимой» [Владыкин 1994, 297]. Если бы не средняя часть анализируемого заговорного заклинания, то, безусловно, его смело можно было бы отнести к удмуртским молитвенным заклинаниям *куриськон*. В центральной части рассматриваемого магического текста реализуется мотив приглашения болезни и души больного: «*Виссён радэ! Виссён пёрэ! Оло вождэ вайд, лык азбарысь, вождэ эн вай; лык мамык*

<sup>6</sup> Это единственный имеющийся в нашем распоряжении заговор от горячки.

*валес вылам, лык мамык дьыролтэсам, лык тодьы шобрет улам; оло адями бордысь кышкад, олокытчы уртэз кошкиз, лык уртэз местаяз, бурпал куңулаз, валляна тусаз-буяз, сёт зарни жёк дёрам, азвесь пукон вылэ, тыр тетерен, тыр колзюен, тыр вöй горшокен, тыр чумукен* (Болезнь моя! Поветрие! Может быть, ты прогневалась; иди со двора домой, не гневайся, ложись на мою пуховую постель, на мою пуховую подушку, под мое белое одеяло. Может, испугалась какого-то человека, вышла из больного, ушла куда-то душа *урт*; возвращайся, *урт* больного, обратно, под правую подмышку, чтобы больной принял прежний здоровый вид; <иди> за мой золотой стол, <садись> на серебряный стул, <ожидаю/встречаю тебя> с целым блином, с целым колобком, с полным горшком масла, с полным стаканом <вина>») [Верещагин 2000, 37]. Следует обратить внимание, что приглашаются только болезни инфекционного/эпидемического характера<sup>7</sup>: *висёнрад* «горячка, сыпной тиф» [Борисов 1991, 54] и *висёнпöр / пöр* «эпидемия; детские инфекционные заболевания (*корь, оспа и т. д.*)» [Кириллова 2008, 544], и покинувшая на время болезни душа *урт*.

Лечебный обряд *урт кутон* (букв.: «ловля души *урт*») проводился в случае испуга или потери сознания (при тяжелых заболеваниях). Удмурты верили, что эти состояния были вызваны тем, что одна из человеческих душ — *урт* — покидала физическое тело больного [Михеев 1926, 41]. Один из способов лечения — произнесение следующего заклинания: «*Уртэ, чаль! Уртэ, чаль! Кытй потйд, отй пыр. Мурё гыркетй потйд ке, отй пыр; укноетй потйд ке, отй пыр!* (Душа моя, возвращайся! Душа моя, возвращайся! Где вышла, там и заходи. Если ты ушла через трубу, вернись через трубу же; если вышла через окно, заходи через окно!)» [Михеев 1926, 41]. В Ярском районе Удмуртии, чтобы вылечить ребенка от испуга, через рубашку/рукав рубашки

<sup>7</sup> По отношению к другим заболеваниям применяются абсолютно противоположные меры, например, изгнание/отсылка духа болезни в потусторонний мир или уничтожение/сведение к нулю.

больного ребенка три раза пропускали кусок хлеба со свежесбитым маслом и говорили: «*Чаль, чаль, аслаз уртэз аслаз бордаз мед луоз, кыдэ калыке мед кошкоз уродэз. Тьфу, аминь* (Возвращайся, возвращайся, пусть душа *урт* с больным остается, пусть всё плохое в народ уйдет. Тьфу, аминь)» (Зап. от Анастасии Афанасьевны Ившиной, 1931 г. р., д. Лековой, Ярский р-н. Соб. Н. Петрова, Р. Вершинина. 1991 г. ) [ФА УдГУ. Т. № 1. Л. 21]. На стол стелили белую скатерть, клали целый каравай хлеба, ставили масло, соль. Затем шли к тому месту, где ребенок предположительно испугался, или вставали у порога с хлебом-маслом и просили: «*Тани Колямы пунылэсь кышкам, уртэз кошкем. Чаль, чаль, Коляэн уртэз, ас местаяд лык, чаль, чаль, местаяд лык, чаль, чаль*» (Вот наш Коля собаки испугался, его покинула душа *урт*. Возвращайся, возвращайся, Колина душа, на свое место, возвращайся, возвращайся на свое место, возвращайся, возвращайся) (Зап. от Ольги Петровны Золотаревой, 1931 г. р., д. Тум, Ярский р-н. Соб. И. П. Поздеева. 1999 г. [ФДА УдГУ. Поздеева И. П.]).

Приглашение рассматривается исследователями как один из видов «символического кормления, жертвоприношения, задабривания» [Славянские древности 2009, 269]. Взаимосвязь ритуального задабривания духов — виновников болезни с идеей их кормления нашла отражение во многих окказиональных обрядах, проводимых по случаю различных заболеваний. Душу болезни выставляли различные кушанья за окно и удмурты: «На волоковое окно<sup>8</sup> за окончину ставить вь чашкь разныя постряпушки и масло для угошения и умилостивления болъзни» [Лупповь 1911, 266]. С этой же целью

<sup>8</sup> В случае вспышек инфекций среди людей или домашнего скота через волоковое же окно (дымовое окно у потолка, которое открывается «посредствомъ выдвигной ставни и часто обтянуто бычачьей брюховиной» [Бехтеревъ 1880, 635]) принимали «деревянный огонь», который добывают «сухимъ березовымъ полёномъ, заостреннымъ изъ полевого воротнаго столба» [Лупповь 1911, 267], а старый огонь тушили/заливали.

у полевых ворот ставили сухую лутошку, «воткнутую одним концомъ въ землю или снѣгъ, если зимою, и расчепленную въ верху на три части» [Лупповъ 1911, 266]. На эту лутошку «кладутъ блины, кашу и постряпушки съ лоскутомъ холста, перевязаннымъ красною бумагою<sup>9</sup>» [Там же, 266]. Злому духу болезни «*сиисъ-юисъ*» (букв.: «поедающий-пьющий») удмурты клали «пищу на столбы ворот» [Емельянов 1921, 150]. Более подробное описание данного обычая приведено Б. Гавриловым: «<...> Вотяки делаютъ въ маленькой чашкѣ болтушку изъ муки и воды и, сдѣлавъ маленькія ложечки изъ дерева, ставятъ болтушку на столбъ уличнаго забора говоря: «*џиџ џиџџџ, тани џџэлэ но џуэлэ, милемыз эн детэ, кошкэлэ*», т. е. џдящіе и пьющіе, вотъ (вамъ), џшьте и пейте, насъ не трогайте и уходите. Болтушка эта стоитъ нѣсколько дней и даже недѣль, а потомъ выбрасывается» [Гавриловъ 1891, 87]. Как видно из вышеприведенныхъ примеров, пространственное перемещение участников ритуала и ритуальной еды имеет единый вектор направления: от внутреннего/своего пространства к границе с внешним/чужим миром (ритуальную пищу выставляют за окно, ее ставят у полевых ворот, вокруг деревни, на столбах ворот и т. д.). Сравним данное горизонтальное перемещение с локативной характеристикой славянского ритуала приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин. Исследователи отмечают, что пространственное перемещение — обязательная и очень значимая часть этого славянского ритуала — направлено на символическое преодоление границы и установление контакта [Виноградова, Толстая 1995, 170—171]. В удмуртских окказиональных обрядах также присутствует идея преодоления границ и установления контакта с духом-виновником болезни, но она имеет свою специфику. Эта особенность определяется прагматической функцией удмуртских обрядов, которая

<sup>9</sup> В данном случае, скорее всего, имеется в виду не бумага в современном понимании, а пряжа/нить. Ср. бумага — «прядево, нитки изъ этого хлопка» [Даль 1955, 141].

в лечебных целях заключается в **выводе болезни** из окружающего пространства. Дух болезни заманивают ритуальной едой, выставляют еду на границу своего/чужого пространства и оставляют ее там как угощение, «дабы болѣзнъ, угостившись, ушла изъ селенія, съ каковою цѣлью и лутошку эту ставятъ у полевыхъ воротъ» [Лупповъ 1911, 266].

Ритуальное кормление духа болезни — как способ борьбы с болезнями — может носить и профилактический характер: в целях защиты своего пространства от опасных эпидемий, после завершения празднования *виль* (Ильин день), проводили обряд *урам вџсь* (букв. жертвоприношение на улице). Во время этого обряда молились «на конце деревни, на воле, на указанном месте» [Munkácsi 1952, 601]. В жертву приносили утку: кровь собирали в специальную миску. Этой кровью в первую очередь помечали полевые ворота, а затем ходили за деревней, обмазывая петли калиток каждого хозяйства, чтобы злой дух тяжелой/повальной болезни *кыль* не заходил в деревню [Там же, 136]. Прагматическая функция профилактических мероприятий, таким образом, сводилась к предотвращению проникновения духа болезни в мир человека.

И в настоящее время среди удмуртов можно встретить сохранившиеся элементы задабривания болезни. Так, в д. Сеп Игринского района Удмуртии при появлении первых симптомов гриппа хотя бы у одного из членов семьи вечером на ночь на стол стелют чистую скатерть, кладут буханку хлеба, сливочное/топленое масло, соль и, перекрестившись, говорят: «*Пыэд но, рад но кызы ке капчиен-лякытэн пырем но, озы капчиен-лякытэн мед потны быгатоз та коркась*» (Как простуда/грипп легко и просто зашли, так же легко и просто пусть смогут покинуть этот дом)» (Зап. от Клавдии Егоровны Романовой, 1927 г. р. (урожд. д. Пешвай), удм., д. Сеп, Игринский р-н) [ПМА 2010]. Как и при оспе, при гриппе ни в коем случае нельзя стирать, выгребать золу из печки, белить печь (Зап. от Валентины Павловны Антоновой, 1937 г. р. (урожд. д. Михайловка), удм., д. Сеп,

Игринский р-н) [ПМА 2010]. Раньше, когда полы отмывали с помощью дресвы (крупного песка/мелкого щебня), запрещалось мыть полы. В наше время, в связи с изменением способа проведения влажной уборки, данный запрет уже не действует (Зап. от Клавдии Егоровны Романовой, 1927 г. р. (урож. д. Пезвай), удм., д. Сеп, Игринский р-н) [ПМА 2010]. Ритуальное задабривание/умилостивление виновников болезней является одним из самых архаичных способов борьбы и профилактики заболеваний в народной медицине удмуртов. Следует заметить, что в наше время данная тактика обращения/общения с духом болезни почти вытеснена абсолютно противоположным методом борьбы с болезнью — изгнанием/уничтожением, явно выраженным в живой заговорно-заклинательной традиции удмуртов. Однако ритуальное задабривание/кормление других виновников болезней, особенно злых духов *кутись*, «обитающих» в «нечистых»/опасных местах, в удмуртской этномедицине всё еще широко распространено.

### Литература

- Бехтерев 1880 — *Бехтерев В.* Вотяки. Их история и современное состояние // Вѣстник Европы. 1915. Кн. 8., август 1880. С. 621—654.
- Борисов 1991 — *Борисов Т. К.* Удмурт кыллоак. Ижевск, 1991.
- Васильев 1906 — *Васильев И.* Обзоръние языческихъ обрядовъ, суевѣрій и вѣрованій вотяковъ Казанской и Вятской губерній // ИОАИЭ. Казань, 1906. Т. XXII. Вып. 3. С. 185—219. Вып. 4. С. 253—276. Вып. 5. С. 321—349.
- Вельмезова 2004 — *Вельмезова Е. В.* Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.
- Верещагин 1995 — *Верещагин Г. Е.* Собр. соч.: в 6 т. Т. 1: Вотяки Сосновского края. Ижевск, 1995.
- Верещагин 2000 — *Верещагин Г. Е.* Собр. соч.: в 6 т. Т. 3: Этнографические очерки. Кн. 2. Ижевск, 2000.
- Виноградова, Толстая 1995 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995. С. 166—197.
- Владыкин 1994 — *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.
- Владыкина 2001 — *Владыкина Т. Г.* Предметно-тематический указатель с комментариями // Верещагин Г. Е. Собр. соч.: в 6 т. Т. 4: Фольклор. Кн. 1: Удмуртский фольклор: Предания. Легенды. Побывальщины. Сказки. Басни. Пословицы. Поговорки. Загадки. Ижевск, 2001. С. 197—214.
- Гавриловъ 1880 — *Гавриловъ Б. Г.* Произведения народной словесности, обряды и повѣрья вотяковъ Казанской и Вятской губерній. Казань, 1880.
- Гавриловъ 1891 — *Гавриловъ Б. Г.* Повѣрья, обряды и обычаи вотяковъ Мамадьшскаго уѣзда, Урьясь-Учинскаго прихода // Труды IV археологическаго съѣзда. Т. 2. Казань, 1891. С. 80—156.
- Даль 1955 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М., 1955. Т. 1. А—З.
- Емельянов 1921 — *Емельянов А. И.* Курс по этнографии вотяков: Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. Вып. 3.
- Еремина 1991 — *Еремина В. И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991.
- Зайцева 2004 — *Зайцева Е. Н.* Народная медицина удмуртов в конце XIX — первой трети XX вв. Дис. ... канд. истор. наук. Ижевск, 2004.
- Ильина 1997 — *Ильина И. В.* Народная медицина коми. Сыктывкар, 1997.
- Кириллова 2008 — Удмуртско-русский словарь: Ок. 50 тыс. слов / отв. ред. Л. Е. Кириллова. Ижевск, 2008.
- Лимеров 2009 — *Лимеров П. Ф.* Образ богини-матери в мифологии коми: к проблеме реконструкции // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. Петрозаводск, 2009. Вып. 2. С. 184—200.
- Лупповъ 1911 — *Лупповъ В. Н.* Материалы для истории христіанства у вотяковъ въ первой половинѣ XIX вѣка. Вятка, 1911.
- Лыткин, Гуляев 1970 — *Лыткин В. И., Гуляев Е. С.* Краткий этимологический словарь коми языка. М., 1970.
- Михеев 1926 — *Михеев И. С.* Болезни и способы их лечения по верованиям и обычаям Казанских вотяков // Вотяки: Сб. по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. М., 1926. С. 41—48.
- Налимов 2001 — *Налимов В. П.* Загробный мир по верованиям зырян // Христианство и язычество народа коми. Сыктывкар, 2001. С. 169—185.
- Путилов 1999 — *Путилов Б. Н.* Древняя Русь в лицах: Боги, герои, люди. СПб., 1999.



Рычковъ 1770 — *Рычковъ Н. П.* Журналь или дневныя записки путешествія Капитана Рычкова по разнымъ провинціямъ Россійскаго государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770.

Садиков, Хафиз 2010 — *Садиков Р. Р., Хафиз К. Х.* Религиозные верования и обряды удмуртов Пермской и Уфимской губерний в начале XX века (экспедиционные материалы Уно Хольмберга). Уфа, 2010.

Славянские древности 1999 — Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2: Д—К.

Славянские древности 2003 — Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. М., 2003. Т. 3: К—П.

Славянские древности 2009 — Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. М., 2009. Т. 4: П—С.

Смирновъ 1890 — *Смирновъ И. Н.* Вотяки: Историко-этнографическій очеркъ. Казань, 1890.

Федотов 1968 — *Федотов М. Р.* Исторические связи чувашского языка с волжскими и пермскими финно-угорскими языками. Чебоксары, 1968.

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

Munkácsi 1952 — *Munkácsi B.* Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken. Aus dem Nachlasse von Bernhard Munkácsi. Herausgegeben von D.R. Fuchs // MSFOu, 102. Helsinki, 1952.

Raal, Sõukand 2005 — *Raal, Sõukand.* Classification of Remedies and Medical Plants of Estonian Ethnopharmacology // Trames. 2005. 9 (59/54), 3. P. 259—267.

### Сокращения

ПМА — Полевые материалы автора.  
ФА УдГУ — Фольклорный архив Удмуртского государственного университета.

ФДА УдГУ — Фольклорно-диалектологический архив Удмуртского государственного университета.

**Summary.** *The article deals with various ways of illness spirit obsecration in traditional Udmurt culture. The author specifies the illnesses which were treated by these methods, reveals genesis and historical transformations of the underlying conceptions and beliefs.*

**Key words:** *Udmurt folklore, folk medicine, ritual obsecration, illness spirit.*

ББК 82.3(3)  
УДК 398.3

**Р. БАЛКУТЕ**  
(Вильнюс)

## ДУРНОЙ ГЛАЗ В ЛИТОВСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

**Аннотация.** *В статье описываются поверья и былички о дурном глазе, его особенностях, способах действия, лечения и предупреждения, а также рассматривается комплекс представлений о дурном глазе в современной Литве. В основу работы легли материалы, собранные в ходе полевых исследований, проведенных автором в различных регионах Литвы и Белоруссии в 1992—2012 гг.*

**Ключевые слова:** *сглаз, Литва, литовский язык, фольклор, полевое исследование, поверья, былички, оберег.*

Исследований, посвященных литовским представлениям о дурном глазе, не так уж много. В XIX — начале XX в. о дурном глазе периодически появлялись статьи в журналах «Mūsų tautosaka» («Наш фольклор»), «Gimtasai kraštas» («Родной край»), «Tautosakos darbai» («Работы по фольклору»), «Kalba ir žodis» («Язык и слово»). О дурном глазе писал М. Валанчюс [Valančius 1972; Vysk 1934, 51—52], некоторые сведения можно найти в работах А. Ющявичюса [Jucevičius 1959, 177—179]. Ценные данные о дурном глазе приводятся в работах М. Давайниса-Силвестрайтиса [Dowojna-Sylwestrowicz 1894, 4—5; Dowojna-Sylwestrowicz 1894a, 345]. Мифические предания, поверья и магические обряды, связанные с дурным глазом, собрали и опубликовали Я. Киборт [Kibort 1899, 895, 932; Kibort 1904, 524], В. Креве-Мицкявичюс [Krėvė-Mickevičius 1925, 364, 369; Krėvė-Mickevičius 1926, 486, 489], А. Янулайтис [Janulaitis 1906, 150; Janulaitis 1906a, 194; Janulaitis 1923, 241, 341, 344], Й. Палукайтис [Palukaitis 1924, 149, 151—152], Й. Мишкинис [Miškinis 1926, 468, 471]. Специального внимания эта тема удостоилась в исследовании А. Мажюлиса [Mažiulis 1938, 421—425]. После Второй мировой войны к данной проблематике обратились П. Дундулене [Dundulienė