

славословий из народной поэтической сокровищницы, но и сочиняют свои собственные. Одной из главных целей этого конкурса является развитие и укрепление духовной общности монголов, укрепление связи нынешнего общества с историческим прошлым и богатейшим культурным наследием. В конкурсе принимают участие самодеятельные артисты разного возраста, социального статуса, рода деятельности. Многие из них не только обладают прекрасным актерским талантом, превосходной памятью, знают и декламируют наизусть длинные славословия, но и выступают как авторы собственных сочинений. В настоящее время многие народные поэты работают в стиле магтала. В своих произведениях они воспевают природу родного края, простых аратов и их кочевую жизнь на бескрайних просторах монгольских степей. Широко используя в своем творчестве жанр магтала, современные авторы тем самым обеспечивают ему долгую жизнь.

Литература

Жуковская 2002 — Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии. Культура. Традиции. Символика. М., 2002.

Скородумова 1979 — Скородумова Л. Г. Символика стрелы в свадебном фольклоре монголов // Литература двух континентов. М., 1979. С. 57—62.

Хабунова — Хабунова Е. Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. Исследование и материалы. Элиста, 1998.

Их нууц тарнийн чухал хэрэгтэй сахиус, тарниудын тайлбар 2004 — Их нууц тарнийн чухал хэрэгтэй сахиус, тарниудын тайлбар. Улаанбаатар хот, 2004.

Монгол ардын зан-уйлийн аман-зохиол 1987 — Монгол ардын зан-уйлийн аман-зохиол (Эмхт. Х. Сампилдэндэв). Улаанбаатар, 1987.

Сампилдэндэв 1981 — Сампилдэндэв Х. Монгол хуримын яруу найргийн төрөл зүйл. Улан-Батор, 1981.

Summary. *The article deals with the problem of using the Mongolian praises (magtals). They have been connected with traditional ceremonial life of Mongolian nomads and accompanied various rituals. There was a clear regulation concerning time and place of saying praises. Magtals were the main part of the calendar, family and religious festivals of Mongols.*

Key words: *Mongolian traditional culture, folklore, magtals, praises, ritual life.*

ББК; 82.3 (2 Рос. Баш)
УДК 398 (470.57)

Г. Р. ХУСАИНОВА
(Уфа)

ОТРАЖЕНИЕ ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕЛИТЕЛЬСКИХ ЗНАНИЙ БАШКИР В НАРОДНЫХ СКАЗКАХ И ЗАГОВОРАХ

Аннотация. *В статье рассматривается проблема отражения традиционных целительских знаний башкир в сказках и заговорах. Выявлены примеры целительских приемов и средств в указанных жанрах. Они разные, но целительская магия их объединяет.*

Ключевые слова: *башкирская сказка, заговоры, целительские знания.*

Целительная магия башкир отражена в разных фольклорных жанрах, но особенно ярко и многогранно — в сказках и заговорах. Если активная форма бытования сказок завершилась десятилетия назад и в настоящее время их записать — большая удача, то заговоры нами зафиксированы в ходе экспедиций последних лет в большом разнообразии. Они, с одной стороны, дополняют информацию сказок о медицинских знаниях, с другой — показывают развитие практических знаний во времени и пространстве.

Главная мечта всех людей — крепкое здоровье и долголетие — призвана материализоваться через имена-обереги сказочных персонажей: имя Умурзак-батыр означает «долгоживущий», Алпамыша, Биктимер, Кагарман, Тимербулат, Тимерхан — прочность и долговечность, как у металла, силу, богатство.

Герои сказок верили, что все болезни излечимы, только надо найти надлежащее лекарство. В репертуаре башкирской народной сказки встречается немало сюжетов, в которых обнаруживаются эпизоды исцеления, мотивы поиска лечебных средств для лечения заболевшей матери, отца, царевны,

царя и т. д. Так, в сказке «Искатели лекарства» [Богатырские сказки 1988, 272] три сына старика отправляются искать лекарство для возвращения зрения состарившемуся и ослепшему отцу. После долгих мытарств, битв с дэвами младший сын добывает снадобья для глаз (в том царстве были снадобья от всех болезней), возвращается домой и вылечивает отца. В сказке «Гайнизар и Етемьяр» [Там же, 122] дочь дэва дает почти ослепшему Гайнизару какое-то лекарство, и зрение возвращается к нему. А в сказке «Тимерхан» [Там же, 186] целебным жиром из тела колдуньи Уткуз (огненный глаз) герой возвращает зрение родителям. Отсутствие зрения в вышеупомянутых сказках указывает на возраст персонажа. Старики прожили такую долгую жизнь, что состарились и ослепли. Но в народной сказке часто встречаются и мотивы наказания героя или расправы с ним способом выкалывания глаз. В сказке «Хылубика и Яркай» [Зарипов 1990, 492] мать выкалывает глаза сыну, а в «Юлдыбай батыр» [Сказки 2, 260] колдунья — девушке. В некоторых сказках [Богатырские сказки 1988, 186; Сказки 1, 326] царь-захватчик или нечистая сила ослепляют близких героя. Потеря зрения для человека — самое большое несчастье, поэтому в сказках нашла отражение мечта о возвращении зрения. В русской народной сказке «Правда и кривда» [Русские сказки, 162] старец избавляется от слепоты умыванием росой; в чувашской сказке [Чувашские сказки 1979, 71] «на выросшую траву три утра подряд падает роса, слепую царевну три утра водят на траву, собирают с нее в чашу росу и той росой обмывают ее глаза», т. е. вода (роса) тоже выполняет функцию возвращения зрения. Утренняя роса в лечебных целях используется и у башкир [Хусаинова 1999, 76].

Народ считал, что вода имеет исцеляющее свойство, но не всякая, а взятая «оттуда», т. е. из тридесятого царства [Пропп 2000, 166], а в башкирской сказке ее обычно приносит герою ворона, символизирующая связь с потусторонним миром, только она может добыть нужную воду из определенного озера, родника. В сказке «Таз батыр»

[Сказки 2, 62] живую воду добывает сам герой, хозяйкой воды является девушка, которая влюбляется в героя и дает воду, чтобы тот пошел домой, оживил умершую мать и вернулся обратно к ней. Естественно, путь героя полон препятствий: его убивают собственные братья, забирают живую воду и, добравшись домой, дают отцу, который поит этой водой старуху; а умершего героя оживляет белобородый старик-доброжелатель, который советовал было опасаться братьев. И в сказке «Три жены царя» [Сказки 1, 309] девушка дает егету живой воды, чтобы он исцелил свою мать. Вода бывает живой и мертвой, и человек, ступивший на путь смерти и желающий вернуться к жизни, пользуется обоими видами воды [Пропп 2000, 168]. Подтверждает данный тезис сказка «Золотое яблоко» [Волшебные сказки 1989, 192], в которой убитого старшими братьями героя волк-помощник оживляет с помощью мертвой и живой воды. Небезынтересен способ использования воды: волк сначала моет шею мертвой водой, затем приставляет отрубленную голову и поливает живой водой, после чего герой оживает.

В «Золотой рыбке» [Богатырские сказки 1988, 114] женщина, превратившись в золотую птицу, заманивала батыров и питалась человеческим мясом. Егет нашел ее, узнал, как оживить батыров. На углу дома женщины стояли две бочки воды. В одной — живая, в другой — мертвая вода. Она сказала: «Облей кости сначала мертвой водой, а затем живой». Таким же образом оживляет своего коня герой сказки «Золотое перо» [Там же, 330]. Но в некоторых башкирских сказках («Три жены царя», «Таз батыр», «Озеро счастья») упоминается только живая вода. Значит, в башкирской народной сказке не всегда требуются оба вида воды, бывает достаточно только живой. В сказке «Храбрый малай» [Волшебные сказки 1989, 107] вода выполняет исцеляющую функцию, но ее тоже нужно добыть. «Герой, случайно оказавшись во владениях царя чертей, узнает, что заболевшую царевну можно исцелить только волшебной водой, зачерпнутой под мостом, где черепаха живет».

Значит, в этой сказке снова волшебная вода, взятая «оттуда», служит для исцеления. Но «сначала нужно убить охранника-змея, когда он спит», то есть, чтобы добыть чудесную воду, нужно преодолеть какие-либо препятствия. В сказке «Хылубика и Яркай» [Зарипов 1990, 492] вода выполняет функцию возвращения зрения. Во сне герою какой-то старик велит сделать 3 стрелы и стрелять. «Одна стрела упадет в колодец, водой которого ты помоешь глаза и вернешь свое зрение», — говорит он, то есть ослепшему герою опять нужна целебная вода из определенного колодца — «оттуда», и добывает ее герой сам по подсказке неизвестного старика, появившегося во сне.

В сказке «Коварная невестка» [Сказки 1, 320] вода тоже выполняет исцеляющую функцию: безрукая женщина хочет выпить воды, нечаянно роняет ребенка в озеро (т. е. ребенок попадает в подводное царство — мир мертвых) и вытаскивает его исцеленными чудесным образом руками. Согласно эстетике сказки, несправедливо наказанная или обиженная героиня всегда реабилитируется, и в данном случае народ на стороне несчастной женщины. Возможно, и вода в озере была волшебная, и по законам сказочной традиции незаслуженно пострадавшая женщина не могла потерять ребенка. Здесь для нас важно то, что исцелению рук способствовала вода.

В башкирских сказках иногда оживляющую функцию выполняет и человеческая кровь, точнее, детская. Так, в сказках «Каменное изваяние», «Туриян и Галиян» для оживления друга и для исцеления мачехи требуется кровь детей. По эпосу «Урал батыр» и по сказкам нам знаком мотив потребления крови. Если в реальной жизни пьют кровь животных в лечебных целях, для профилактики каких-либо болезней, то в фольклоре потребление крови в первую очередь связано с силой, т. е. к человеку переходит сила того зверя, чью кровь он пьет, но иногда кровь выполняет исцеляющую функцию, как в названных выше сказках. Потребление человеческой крови может быть и отголоском жертвоприношения людей.

У башкир молочные продукты также считались целебными, и это нашло отражение в сказках. В сказке «Лебединое молоко» [Сказки 2, 145] заболевшему царю герой добывает лебединое молоко, а героиня сказки «Хылубика и Яркай» [Зарипов 1990, 484] просит сына достать молоко волка, медведя и льва.

Распространен в башкирских народных сказках и способ лечения огнем. Например, в сказке «Хылубика и Яркай» [Там же] Хылубика видит, как змея притащила мертвую змею и бросила в огонь, а та ожила, точно так же она кладет в огонь своего мертвого сына и тот тоже оживает. В данном случае огонь также выполняет исцеляющую функцию, хотя роль у него обычно очищающая. В сказке «Русалка» [Сказки 1, 216] героиня разжигает костер и бросает туда ослепших, оглохших двух братьев мужа и свою мать, от тех остается только пепел, она берет пепел и сыплет вокруг, тогда перед ней появляются здоровые мать и братья мужа. До этого она очищает, оздоравливает мужа: сажает на хлебную лопату и кидает в горящую печь, оставшийся пепел рассыпает, и перед ней появляется здоровый муж.

Здесь огонь явно сыграл очистительную роль: сгорев в огне, герои избавились от своих болезней и стали здоровыми.

В 1999 г. в Гафурийском районе от Киекбаевой Мадины Нурмухаметовны был записан такой же, как в сказках, способ лечения от рахита. Ребенка сажают на лопату и три раза суют в печь, после того как испекут хлеб. Таким образом, видимо, «сжигают» болезнь, т. е. очищают ребенка.

В сказке «Голубица» [Там же, 223] героиня возвращает дочери человеческий голос, а в «Бурой корове» [Волшебные сказки 1989, 186] нарушившую запрет и окаменевшую девочку брат оживляет тоже с помощью огня.

Исцеляющее (оживляющее) свойство имеет в сказках яблоко — продукт растительного происхождения. В сказке «Ахмет-жулик» [Там же, 276] яблоко оживляет мертвого, в «Киизбай и царские дочери» [Там же, 22] — младшую царевну, находящуюся при смерти. То же и в сказке «Хылубика и Яркай» [Зарипов 1990, 489]. В. Я. Пропп считает,

что яблоко, как и вода, имеет иномирную природу и выполняет исцеляющую функцию.

Продукты животного происхождения тоже считались целебными. О молоке уже было сказано выше. В некоторых башкирских сказках больному для исцеления требуется мясо, но мясо необычного зверя или птицы. Например, в сказке «Златохвостый и Серебряногривый» [Там же, 33] герою приходится добыть для исцеления заболевшего тестя сначала левое ребро стооднолетней совы, которая обитает в дремучем лесу, во второй раз — стосемилетней совы.

В сказке «Убыр эбей» [Там же, 92] знахарка говорит: «У вас есть белая козочка, если съест ее сердце, то сразу же выздоровеешь». В сказке «Бурая корова» [Там же, 186] мачеха уверена, что выздоровеет, если съест сердце коровы. В одной татарской сказке [Татарские сказки 1978, № 4] царские зятья добывают для тестя целебные печень и сердце чудесного лебедя. А в казахской сказке [Казахские сказки 1952, 199] «надо поймать двух красных гусей с золотыми перьями и накормить хана густиной».

Так, перечисленные выше вода, кровь, молоко, яблоко и мясо, являясь продуктами питания, в народной сказке обладают волшебным свойством исцеления. Этим же свойством наделяются в сказке «Гайнизар и Етемъяр» [Богатырские сказки 1988, № 16] три палочки: когда получеловек касается медной, серебряной, золотой палками мертвых Гайнизара и его жены, те встают на ноги.

Не чужды башкирской сказке и магические способы лечения. В сказке «Сын Акхана и дочь Карахана» [Богатырские сказки 1988, № 54] Карахан зарезал внука и свалил вину на дочь. Ее выгоняют из дома, она бродит и видит, как змей тащит мертвого змея, делает три круга вокруг пня, и мертвый оживает. Таким же способом оживила мать и ребенка. Круг — модель обращения к небесным сверхъестественным силам и контакта с ними. В приведенном примере змей оживляет мертвого змея, волоча его вокруг пня три раза.

В сказках имеет место также лечение дыханием, которое, видимо, идет

от ислама. Люди верили в то, что муллы могут вылечить больного своим дыханием и молитвой. Муллы в основном лечили дыханием, как в сказке «Арпа батыр» [Богатырские сказки 1988, № 10]. «Я — мулла, лечу: дую на больных — и они выздоравливают». Или в сказке «Байская дочь и Плешивый» [Сказки 1, 128] герой убеждает бая в том, что его дочери коснулась нечистая сила, что ее надо лечить [«көслө им кәрәк, аулак ойзә өшкөрөгә кәрәк»].

Встречаются в башкирских народных сказках и рациональные методы лечения. Например, в сказке «Царский сын» [Сказки 2, 90] музыка оживила всех покойников, в сказке «Дандан батыр» [Зарипов 1990, 523] герой находит дерево, листья которого исцеляют от ран гигантскую птицу Семург. В сказке «Акъял батыр» [Богатырские сказки 1988, № 12] Урман батыр отрезал полосу войлока, подпалил ее и прижег рану и т. д.; в сказке «Таз батыр» [Там же, № 49] герой вырывает раненого царя из лап тигра, убивает зверя, сдирает его шкуру и закрывает ею рану царя.

Помимо рационального и магического способов лечения болезней существует и иной способ — «кот койоу» (отливание). Названным приемом лечили испуг [Минибаева 2002, 179]. Нами выявлена только одна сказка, где нашел отражение этот способ лечения. Это сказка «Ханай батыр» [Зарипов 1990, 456], в которой старик по отлитой фигурке отгадывает, что Ульмасбай заболел оттого, что испугался молнии. Следовательно, в башкирских народных сказках обнаруживаются многообразные способы лечения болезней: во-первых, это волшебные продукты питания: вода, молоко, кровь, яблоко, мясо; во-вторых, огонь; в-третьих, магический способ: круг, дыхание и молитва; в-четвертых, рациональный способ: с помощью музыки, трав, шкуры зверя и т. д., и, наконец, способ «отливания кут» с целью возвращения силы души. Последние из них применяются в традиционной медицине башкир и поныне. Однако в сказках башкир почти не встречаются тексты заговоров, которые обязательно присутствовали при лечении лю-

рых болезней. Возможно, это связано с тем, что народные целители не топились делиться своими знаниями, будучи убежденными в том, что если поделиться ими, то уйдет их чудесная сила и они не смогут вылечить больного. Можно предположить также, что формулы заговоров выпадали из жанровой модели сказок, направленных на нравоучение и воспитание, а огромная практическая значимость детализированных предписаний, содержащихся в заговорах, обеспечила им самостоятельное развитие.

Представляется интересным рассмотреть те же самые приемы исцеления от болезней на примере уже не сказок, а заговоров и выявить общее и отличное в способах исцеления, которые отразились в этих двух фольклорных жанрах. Кроме того, мы можем использовать весьма красочный экспедиционный материал наших дней, подтверждающий сохранение фольклорных целительских традиций в современной деревне.

В 2004 г. состоялась комплексная научная экспедиция в Татышлинский р-н Республики Башкортостан, организованная Институтом истории, языка и литературы УНЦ РАН. Материал по традиционной медицине, собранный во время экспедиции автором этих строк, оказался довольно интересным. Особого внимания заслуживают тексты заговоров от различных болезней (Зап. из тетради Мунавии Зариевны Ахмаровой, 1939 г. р., д. Ильметово, Татышлинский р-н, Республика Башкортостан). Так, при сглазе произносился такой заговор:

*Тәтәс-тәтәс, катындан, кыздан,
Тәтәс-тәтәс, кара күзән, зәңгәр күзән, йәшел күзән,*

*Коңгорт күзән, ұсал күзән,
Карттарзан, йәштәрзән, яттарзан,
дустарзан.*

*Тфу-тфу, бөтһөн, китһен,
Етмеш агас башына, азғанға, тузғанға,
Дегәнәккә, тупракка, елгә оскан
япракка,*

Тфу-тфу, үтһен, китһен.

*От женщины, от девушки,
От черных глаз, от голубых глаз, от зеленых глаз,*

От серых глаз, от злых глаз,

*От пожилых, от молодых, от чужих,
от друзей,*

Тфу-тфу, пусть кончится,

*Пусть уйдет на верхушки семидесяти
деревьев, развращенным, блудным,*

*На репейник, в землю, на листья деревьев,
ев, унесенных ветром,*

Тфу, пусть пройдет, пусть уйдет¹.

Исходя из содержания текста можно предположить, что заговор произносился при обкуривании ребенка (травами, лучинкой и др.), поскольку первые слова его взяты из основного слова «тәтәсләү» (обкуривать), также здесь используется распространенный в заговорах прием отсылания болезни на что-либо или куда-либо. Как отмечает музыковед-фольклорист Л. К. Сальманова, действительно, среди лечебных заговоров башкир встречаются образцы, открывающиеся словосочетанием, отсеченным от основного слова, как в нашем случае [Сальманова 2004, 215]. В ее записях был и другой вариант заговора от сглаза:

*Бер, ике, өс, дүрт, биш, алты, ете,
һигез, тугыз*

Тупракка булһын! Тфу!

Бер, ике, өс... һигез — һибелеп китһен,

Бер, ике, өс... ете — елгә китһен,

*Бер, ике, өс... алты — атамандарға
булһын,*

*Бер, ике, өс, дүрт, биш — бизеп
китһен,*

Бер, ике, өс, дүрт — шәүләгә булһын,

Бер, ике, өс — осоп китһен,

Бер, ике — иңеп китһен,

Бер — берлекһез кайтһын.

*Минең кулым түгел, Ғәйшә, Батман
кулы.*

Тфу, бөтһөн, китһен.

Алтмыш ала күзән, кырк кара күзән

Үзең һакла, тфу!

*Раз, два, три, четыре, пять, шесть,
семь, восемь, девять,*

В землю пусть уйдет! Тфу!

*Раз, два, три... восемь — пусть рассы-
нется,*

*Раз, два, три... — на ветер пусть уй-
дет,*

*Раз, два, три... шесть — атаманам
пусть будет,*

¹ Здесь и далее подстрочный перевод на русский язык автора.

*Раз, два, три, четыре, пять — пусть
отвыкнет,*

*Раз, два, три, четыре — призраку пусть
будет,*

Раз, два, три — пусть улетит,

Раз, два — пусть войдет,

Раз — без единства пусть вернется.

Не моя рука, рука Гайши, Батман.

ТЬфу, пусть кончится, пусть уйдет.

*От шестидесяти разноцветных глаз,
от сорока черных глаз*

Сам сохрани, тьфу!

Моя собеседница не сумела прокомментировать имеющиеся у нее в тетради записи. Учитывая очень большой возраст (более ста лет) своей соседки, которая постоянно произносила эти заговоры, боясь их забыть, Мунавия-апа решила записать их в свою тетрадь вместе с молитвами, которым от нее училась. Здесь используется прием отсылания болезни на ветер, к призраку.

Из этой же тетради был переписан еще ряд заговоров, которые приводятся ниже:

Һыу анаһы — һылыу һакал,

Ер анаһы — ерән һакал,

Күк анаһы — көрән һакал,

Мине ашама, мине эсмә,

Шуны аша, шуны эс —

Минән көткәнең шул булһын.

Име-томо шул икән,

Табылмайса тора икән.

Мать воды — красивая борода,

Мать земли — рыжая борода,

Мать неба — коричневая борода,

Меня не съдай, меня не пей,

Вот это кушай, вот это пей —

*Пусть это будет тем, что ты от
меня ожидал (т. е. этим довольствуйся. —
Х. Г.)*

Это и есть лечение,

Которое я никак не мог найти.

Данный заговор был озаглавлен «Һыу тотуузан» (Если вода не отпускает). В томе башкирского фольклора «Обрядовый фольклор» это объясняется так: вода на чужбине не подходит некоторым людям, например, если человек попьет или помоеется этой водой, его тело покроется болячками [Обрядовый фольклор 1995, 92].

На наш взгляд, исходя из текста приведенного выше заговора, «Һыу тотуузы» можно объяснить и по-другому. Вспоминается З. А. Киреева из д. Сергеевка Мелеузовского р-на Республики Башкортостан (1923 г. р.), которая выполняла определенный обряд, чтобы никто не утонул после того, как большая вода заревет [Хусаинова 2004, 117]. Не в таких ли случаях произносился указанный заговор? Или, может быть, перед тем, как войти в воду, чтобы искупаться, в незнакомом месте, совершалось какое-то действие и произносились упоминаемые выше слова. Возможно, данные слова произносились после бросания в воду какой-либо жертвы (животного, например), принесения духам воды жертвы.

Следующий образец заговора «Сир кыуыузан» (от изгнания болезни):

Баҫ, баҫалла, баҫығралла,

Баҫ өстөндә баҫығралла,

Баҫма тушәктәр өстөндә,

Шайтан менән кысығралла,

Озон койрок һайыҫкандың,

Койрок осон сабығралла,

Касып киткән шайтандарзы

Йүкә күлдән табығралла,

Ерән атым елиғралла,

Елеп тауға мениғралла,

Яулык тулы имиғралла.

Встань, встань, встань,

Над погребом встань,

Не вставай на перины,

С шайтаном в теснине,

У сороки с длинным хвостом

Кончик хвоста отруби,

Убегающих шайтанов

Найди в липовом озере.

Рыжий мой конь, скачи,

Скачи и на гору поднимись,

Полон платок снадобья.

Данный заговор, скорее всего, передает воображаемые действия заговаривающего для того, чтобы собрать нужные ингредиенты для лечения.

Остальные примеры заговоров в тетради Мунавии Зариевны шли со словом «теле» (язык), т. е. «Бизгәк теле» (язык лихорадки):

Ак атка атланып кыуырмын,

Кара атка атланып кыуырмын,

*Кук атка атланып кыуырмын,
Ала атка атланып кыуырмын,
Тимер көрәге менән кырырмын,
Тырма менән тырнармын,
Тимер һепертке менән һеперермен.
Кырзым, тырнаным, һеперзем.*

*На белом коне буду отгонять,
На черном коне буду отгонять,
На сивом коне буду отгонять,
На пегом коне буду отгонять,
Железной лопатой выскреблю,
Граблями разгреблю,
Металлической метлой вымету.
Выскреб, разгреб, вымел.*

В данном заговоре описываются воображаемые действия заговаривающего для того, чтобы отогнать, вымести духов болезни (лихорадки) от больного.

Следующий заговор предназначен для лечения грыжи «Бүсер теле» (язык грыжи):

*Шури бүсер, шури бүсер, шури бүсер,
Карт бүсер, карт буһаң да, ят бүсер.
Мейескә һалдым дүрт икмәк,
Дүрт икмәк мейескә йәбешеп*

каталыр —

*Шулай йәбешеп ят, бүсер,
Бысак менән һуйырмын,
Салгы менән кыйырмын.*

*Грыжа, грыжа, грыжа,
Старая грыжа, хоть и старая, чужая
грыжа.*

*В печку положила четыре хлеба,
Четыре хлеба запекутся, затвердеют
в печи.*

*Так, прилепившись, лежи, грыжа,
Ножом тебя зарежу,
Косой тебя полосну.*

В данном заговоре используется прием перенесения болезни на какой-либо предмет, в данном случае на хлеб, так можно болезнь увидеть и «зарезать ее ножом».

В этом же ряду идут «язык червя», «язык огня», «язык ветра», «язык крови», «язык сарпыу» (заболевание от воздействия нечистой силы), «язык карбункула подмышечного», «язык цинги». Это оригинальные, довольно полные образцы текстов башкирских заговоров, но в рамках одной статьи невозможно

привести тексты всех имеющихся заговоров по данной теме.

В деревнях Татышлинского р-на, как и повсеместно в Башкортостане, распространен способ снятия слеза при помощи умывания ребенка влагой с запотевшего окна, водой, которой ополаскивают ручки двери, ворот; возвращение души испугавшемуся человеку (чаще ребенку) способом отливания расплавленного свинца в сосуд с водой над головой больного; лечение различными травами; использование муравьев, пчел при ревматических болезнях.

Вместе с тем, есть и отличительные моменты, связанные с окружающим миром, бытом местного населения. От многих болезней активно применяется лопух (его называют эрекмән), спорыш, цветы липы, хорошо растущие в климатических условиях Татышлинского р-на. Интересным показалось и то, что при слезе ребенка местные жители срезают лучинку под порогом, сжигают и обкуривают ею ребенка.

Своеобразен у северных башкир способ выведения бородавок: «*избавиться от бородавок можно очень просто — попасть в дом соседа и украдкой засунуть руку или ногу с бородавкой в помойное ведро*» (Зап. от Муьмины Садретдиновны Лутфуллиной, 1934 г. р., д. Булькайпан); «*сажать на бородавку стрекозу, которая ее кусает, и бородавка исчезает*» (Зап. от Сании Султангалиевны Султангалиевой, 1935 г. р., д. Аксайт); «*просить ребенка, у которого только открылась реч, сосчитать бородавки, и всё, мол, быстро исчезнет*» (Зап. от Таслимы Габдельмугиновны Шакировой, 1918 г. р., д. Бургунбаш). Знает она и способ лечения от желтухи: «*надо, говорит, больному чай пить, глядя на медный самовар, повесить на шею желтую пуговицу и, взяв через окошко у трех человек по одному яйцу, сварить их и, заговорив, съесть только желток*». Краснуху <татышлинцы называют эту болезнь кызамык> в ее время заговором не лечили, больному велели лежать и три дня смотреть на красную занавеску.

Существует в народе и способ избавления ребенка от храпа: «*в детстве*

меня, страдающую от храпа, положили на порог и, заманив хлебом собаку, заставляли ее, не касаясь, перешагивать через меня то в одну, то в другую сторону, твердо веря в то, что храп переносится на собаку» (Зап. от Райханы Султангалиевны Садриевой, 1941 г. р.).

Итак, традиционная медицина северных башкир, представленная в заговорах жителей Татышлинского р-на Башкортостана, в своей основе не отличается от традиционной медицины башкир вообще, но есть у них и свои собственные способы исцеления, известные только им, что подтверждается перечисленными выше примерами заговоров. В связи с этим можно привести еще один оригинальный пример: в деревне Булькайпан есть святой источник, по рассказам местных жителей он возник из двух глаз похороненной на том месте молодой девушки, и вода его имеет свойство исцелять глазные болезни.

Таким образом, в башкирских народных сказках и заговорах обнаруживаются весьма контрастные способы лечения болезней. В сказках используются в основном магические приемы исцеления человека: волшебные продукты питания: вода, молоко, кровь, яблоко, мясо; огонь; магический способ: круг, дыхание и молитва; рациональный способ: с помощью музыки, трав, шкуры зверя и т. д., и, наконец, способ «отливания кут» с целью возвращения силы души. В заговорах же в основном применяются обыденные магические приемы и способы лечения человека: обкуривание ребенка травами, лучинкой при сглазе, прием отсылания болезни на ветер, к призраку, прием перенесения болезни на какой-либо предмет (прилепить грыжу к хлебу и зарезать; посадить на бородавку стрекозу, чтобы болезнь прилепилась к ней; чтобы болезнь прилепилась к красной занавеске, на которую смотрит больной; к собаке, которая перешагнула через ребенка), иногда приносится жертва воде, чтобы люди не тонули. Несмотря на контрастность используемых приемов, и в сказках, и в заговорах используется одна и та же целительская магия.

Литература

Богатырские сказки 1988 — Башкирское народное творчество. Богатырские сказки. Т. 3 / сост. Н.Т. Зарипов. Уфа, 1988.

Волшебные сказки 1989 — Башкирское народное творчество. Волшебные сказки. Т. 4 / сост. Н. Т. Зарипов. Уфа, 1989.

Зарипов 1990 — Жили, говорят, богатыри / сост. Н. Т. Зарипов. Уфа, 1990 [на башк. яз.].

Казахские сказки 1952 — Казахские народные сказки. М., 1952.

Минибаева 2002 — *Минибаева З. И.* Традиционная медицина // Курганские башкиры. Историко-этнографические очерки. Уфа, 2002, С. 159—215.

Обрядовый фольклор 1995 — Башкирское народное творчество. Обрядовый фольклор / сост., предисл., коммент. А. М. Сулейманова, Р. А. Султангареевой. Уфа, 1995. [на башк. яз.].

Пропп 2000 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 2000.

Русские сказки 1985 — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах. Т. 1. М.: Наука, 1985.

Сальманова 2004 — *Сальманова Л. К.* Образ болезни татран в представлениях башкир // Башкирский фольклор: исслед. и материалы. Вып. V. Уфа, 2004. С. 215—218.

Сказки 1 — Башкирское народное творчество. Сказки. Кн. 1 / сост. М. Мингажетдинов, А. Харисов. Уфа, 1976 [на баш.яз.].

Сказки 2 — Башкирское народное творчество. Сказки. Кн. 2 / сост. М. Мингажетдинов, А. Харисов. Уфа, 1976 [на башк.яз.].

Татарские сказки 1978 — Татарское народное творчество. Сказки. Кн. 2 / сост. и коммент. Х. Х. Гатиной, Х. Х. Ярми, отв. ред. Ф. В. Ахметова. Казань, 1978 [на татар. яз.].

Хусаинова 2004 — *Хусаинова Г. Р.* Символика воды в башкирском фольклоре // Башкирский фольклор: исследования и материалы / под ред. Г. Р. Хусаиновой Уфа, 2004. С. 113—119 [на башк. яз.].

Чувашские сказки 1979 — Чувашские легенды и сказки / сост. Е. С. Сидорова; перевод С. Шуртакова. Чебоксары, 1979.

Summary. *The article considers the problem of traditional healing knowledge of the Bashkirs reflected in fairy tales and conspiracies. The author has identified examples of healing methods and means in above-noted genres. They are different, but the healing magic unites them.*

Key words: *Bashkir tale, conspiracies, healing knowledge.*