

# КУЛЬТУРА ДЕТСТВА: РИТУАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ И ФОЛЬКЛОР

ББК 63.529  
УДК 392

## ДЕТСКАЯ БОЛЕЗНЬ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ЭТИКИ И ТРАДИЦИОННОЙ ЭМПИРИКИ (ПО МАТЕРИАЛАМ КАЗАКОВ-НЕКРАСОВЦЕВ)<sup>1</sup>

ТАТЬЯНА ЮРЬЕВНА ВЛАСКИНА

(Федеральный исследовательский центр Южного научного центра РАН:  
Российская Федерация, 344006, г. Ростов-на-Дону, пр. Чехова, д. 41)

***Аннотация.** Статья посвящена рассмотрению оригинальных материалов по традиционной культуре казаков-некрасовцев, относящихся к сфере народного целительства, преимущественно к области борьбы с различными недугами младенческого возраста.*

*Автор обращается к значительному корпусу этнофольклорных текстов и диалектной лексики, изучая их в контексте религиозно-мировоззренческих установок старообрядческой общины. Определенное внимание уделяется эмпирическому опыту казаков-некрасовцев.*

*В результате исследования автор приходит к выводам об обоюдном воздействии внутренних и внешних факторов на формирование образа детской болезни в представлениях некрасовцев. Не только прагматическое наполнение, но и элементы нижнего уровня мифологизации детской болезни в традициях некрасовцев, безусловно, связаны с историей контактов с иноязычным и поликонфессиональным окружением, которые происходили в ходе странствий общины по Западному Предкавказью, Южному Подунавью и Малой Азии. Однако аксиологическая структура, в которую вписываются эти позднейшие и ситуативные элементы, выстраивается на основе двух важнейших среди базовых компонентов формирования раннего донского казачества — восточнославянской традиции и древлеправославного мировоззрения.*

*В статье приводятся редкие и ранее не освещавшиеся в публикациях сведения. Основной источник исследования — полевые материалы этнолингвистических экспедиций РГУ — ИСЭГИ ЮНЦ РАН 1999 и 2010 гг.*

***Ключевые слова:** детская болезнь, религиозная этика, традиционная эмпирика, казаки-некрасовцы.*

**Д**етская болезнь в традиционном мировосприятии — явление, чрезвычайно нагруженное символически, в осмыслении которого сливаются мифопоэтические представления о детях (младенцах) как о существах, сохраняющих особые

отношения с потусторонним миром, и о болезнях — состояниях, возникающих в результате сверхъестественного воздействия. Лечебные практики, отражая определенным образом общую стратегию получения здорового потомства, имеют

<sup>1</sup> Исследование выполнено в рамках государственного задания ФАНО России по проведению фундаментальных научных исследований «Историко-культурное исследование народов Юга России в условиях модернизации» (0256–2018–0012; № госрегистрации АААА-А16-116012610049-3).

региональные особенности и могут служить маркерами исторического генезиса той или иной локальной традиции.

В настоящей работе мы обратимся к материалам по народной медицине казаков-некрасовцев и рассмотрим некоторые аспекты восприятия детства через призму отношения к детской болезни.

Из авторитетных изданий, посвященных наследию казаков-некрасовцев, существенный корпус материалов по детскому циклу и народной медицине содержится в словаре О. К. Сердюковой [Сердюкова 2005]. Помимо этого, по названной проблематике до сих пор существует только одна специальная этнологическая работа [Власкина 2008] и опубликован ряд опытов диалектологического характера, связанных с лексикой по теме «врачевание»: [Черкашина 2011] и др. То есть наше обращение к проблеме восприятия и лечения детской болезни в культуре казаков-некрасовцев является своего рода новаторским, хотя, безусловно, оно не может не базироваться на мощной исследовательской традиции изучения детства и народной медицины, сложившейся в отечественной гуманитарной науке [Русские дети 2006] и др.

Источником исследования являются полные материалы 1999 г. [ПМДЭЭ ЮФУ (РГУ)] и 2010 г. [ПМДЭЭ ИСЭГИ ЮНЦ РАН], собранные в пос. Новокумском Левокумского района Ставропольского края.

Как группа, для которой конфессиональная характеристика остается одним из двух важнейших оснований идентичности, казаки-некрасовцы сохранили обостренное рефлексирование относительно этических аспектов лекарской деятельности. С одной стороны, рефлексия непосредственно связана с архаическими представлениями об этиологии болезней, а с другой — с ревностной заботой о соблюдении благочестия, которая свойственна, прежде всего, старшему поколению представителей общины. Консервативность мировоззрения усиливалась еще и тем, что женщины и дети вели замкнутый образ жизни и крайне редко имели дело с профессиональными медиками.

«Врацами ни ляжилися. <...> У нас при нашый жызни, от тётка Дуня Андрюхина радила деващку у врача, и Химина мать крёсная, Рустянка, ана радила у врача,

адин рас. Там, ф Турсии, врач принимал. А боле мы. <Соб.: Вы не хотели, или дорого, или они не хотели?> Ня дорага, ничаво, проста вот хто яво знать, ни было, ни было такова. <...> И я вазила маму, у ней забалел етат, нага забалела, возле балышова пальца напарола, <...> Стала нарывать — и мы иё как ня ляжили, ни пакаряица вот, ни к щаму ни паччиняица. Ну мы ришыли, иё у нас там вазила в Бандырму. И я яё навязла. И жывуя, етат, Мазафёрь делал апирацыю ей, жывую, тела ни абмёртвил, ничаво. А мама каг закричала, <...> От при той жызни мы ездиле как к врачам, а так ня ездиле» (Зап. от Т. Т. Елисютиковой, 1934 г.р., Н. Ф. Елисютикова, 1929 г.р. Соб. Т. Ю. Власкина, Н. А. Власкина. 2010 г.).

Что касается детей, то, опасаясь сглаза, их вообще старались «чужим» не показывать, а турецкие доктора однозначно относились к данной категории.

«А ф Турсии ни паказывали каг зря дитей. <Соб.: Почему?> А вот шоп раскрыть, аткрытава рибёнака нет, накрытый буваить. <...> Хоть деващка, хоць мальщика, и вазём яво на рўки, и утакое во, закроим, и штоп он был закрытый у нас (показывает, как надо накрывать лицо ребенка краем одеяла. — Т. В.) А инагда он (врач. — Т. В.) будить гаварить: “Ну-ка пакажы, хоць, давай пагляжу каво, мальщика или деващку”. А ты аткроиши утах-та патихонищку <...> И пакажыши. А придёш дамонь да умоиши (от сглаза. — Т. В.)» (Там же).

Здоровьем некрасовцев занимались родные целители и священники. По воспоминаниям, даже вспышка чумы привела лишь к применению карантина, но не вмешательству специалистов-эпидемиологов: «А маёй бабушки была бабка, вот она от природы лячила. Вот она бабушка-то Марья лечить же всех, и она была. Да чума, говорит, была. И отдельно построили здание у сяла. И всех чумных туда вселяли. И она с ними в контакте была, не заражалась. Видимо, Бог её исцелял, чтоб она лячила» (Зап. от Е. К. Гулиной, 1950 г. р. Соб. Т. Ю. Власкина, А. И. Зудин. 2010 г.). В значительной степени эта ситуация характеризует не культурную изоляцию некрасовцев, а уровень развития и социальные принципы работы местного здравоохранения, поскольку замеченное выше избегание официальной

турецкой медицины не исключало обращения к местным знахарям. «К туркам нагда насили. Ани загаваривали. Была адна у нас, Садыбрах называли, ента, турщанка. К ней ездили лящица, к ней ездили. Лящилися, у турках лящилися при наийый жызни. <Соб.: А от чего турки лечили?> Ат щаво лящилися — сибирькя<sup>2</sup>, да вот сибирькя была. И знаиш, камщух<sup>3</sup> называли, а тут яво я ня знаю, как называют» (Зап. от Т.Т. Елисютиковой, Н.Ф. Елисютикова. 2010 г.).

И наоборот: по возвращении в Россию деятельность органов здравоохранения в обязательном порядке распространилась на членов общины, наряду с другими институтами советской инфраструктуры. «Ну, баязни тут (в Новокумской. — Т.В.) не было, как врачам давяряли, давяряли, да. Сवेशивали ани фсе<sup>4</sup> равно как их, лящили, от. То вушки нарывали, то сопли были, то гласки закапывать, насили, ни баялися, фсе<sup>4</sup> равно как» (Там же). То есть народно-медицинские представления и лечебные практики, безусловно, были связаны со специфическими чертами некрасовского менталитета, но в определенной степени они были обусловлены и особенностями интеграции общины в этносоциальное пространство Османского государства.

Как бы там ни было, обстоятельства немало способствовали закреплению у казаков-некрасовцев взглядов, в которых парадоксальным образом память о реальной демографической ситуации сочеталась с уверенностью в отсутствии в «прежней жизни» каких бы то ни было проблем со здоровьем или, во всяком случае, в том, что болезнь была редкостью. «Раньшы ни па-науцнаму абьясняли, а абьясняли как сами знаим, па-старикофски. <...> Мы ни балели. Как тибе сказать, ни знали где пищёнка, ни знали, што эт жылудака балить. Ничё мы ни знали. Мы бисьяками<sup>4</sup> хадили. Мы балеть ни знали. Сюда пришли и наущилися, игде пищёнка, иде поцка, иде сердца. Мы панятия ни знали. <...> Скока ражалися дети, скока были — фсех ражали. Умирать, так он и умирал. Раньшы врацей ни

знали» (Зап. от М.Е. Ялуплиной, 1934 г.р. Соб. Т.Ю. Власкина. 1999 г.). «Тут-та видиш, все баяяцки — грипн или васпаление, тут хандрос, ридикулит. А там ничё ня знали. Балить, балеши, а хто иво знаить. Давление от знаим, а там ничё ня знали» (Зап. от И.А. Беликовой, 1941 г.р., П.Ф. Беликовой, 1948 г.р., С.Ф. Гончаровой, 1954 г. р. Соб. А.И. Зудин. 2010 г.).

Таким образом, недостаток специальных знаний о болезнях информанты приравнивают к отсутствию самого явления. Заметим, что подобный вывод следует и в случае перенесения болезни из категории рационально объяснимого в область сверхъестественного.

В самом общем смысле болезнь для некрасовцев есть проявление Божьей воли — наказание за грехи или испытание веры: «Есть па любви наказываить, есть па гриха наказываить. Есь каво любить наказываить, а есь — па грихах наказываить» (Зап. от М.Е. Ялуплиной. 1999 г.). Эта христианская идея отводит такое место болезни в системе ценностей, «где она обретает свою осмысленность и оправданность благодаря включенности в общий замысел Творца» [Арнаутова 2004, 144].

Варьирование различных философских уровней осмысления болезни имеет свою историческую последовательность. В русле позитивистского развития окружавшее некрасовскую диаспору общество переходило от восприятия болезни как фатальной неудачи или, напротив, как части личности больного — блага, дарованного Господом для искупления грехов и укрепления веры, на позиции научного фундаментализма: недуг из проблемы нравственной превращался в органический дефект части тела. Вместе с тем во внутренней жизни некрасовцев, в значительной степени построенной по средневековой модели, все три аспекта целительской практики — эмпирический (рациональный), религиозный и магический (суеверный) — были тесно и гармонично взаимосвязаны. Это единство, в частности, проявлялось в этиологических представлениях о конкретных

<sup>2</sup> Сибирка — сибирская язва [Даль 1994, т. 4, 144].

<sup>3</sup> Камчуг — болезнь, подагра, род проказы, она же крымка, крымская болезнь, Лерга, карбункул [Там же, т. 2, 204]. Камчуг — 1. нарыв. 2. опухоль [БТСДК 2003, 207].

<sup>4</sup> Бисьяками/бисиками — босиком [Сердюкова 2005, 33].

недугах и о причинах их власти над тем или иным человеком. Считалось, например, что головная боль возникает в связи с неправильным обращением с волосами: если птица унесет, будет голова болеть, надо сжигать (Зап. от М. Я. Николушкиной, 1925 г.р. Соб. Т. Ю. Власкина. 1999 г.). Но может болеть и оттого, что человек «угорить от солнца», тогда «связоцки повяжут, возьмут скалки и по солнушке. На солнце посодють и по солнушке покрутють, и головушка не болить» (Зап. от Т. Т. Елисютиковой. 2010 г.). Слепота может быть наказанием за работу в праздничный день — грубое нарушение обычаев благочестия (Зап. от И. А. Беликовой, П. Ф. Беликовой, С. Ф. Гончаровой). Магическая «классика» исцеления подобно подобным, как приведенное выше лечение солнечного удара стягиванием головной повязки по солнцу на солнцепеке, сочетается с применением теургической терапии, народных и канонических молитвенно-заклинательных формул.

Возникновение повальных болезней — холеры, «Чумы и Мора», может представляться совершенно мифологически: болезни выходят из камня, прилетевшего/приплывшего в Стамбул из «Папа-Рыму» (Зап. от М. Е. Ялуплиной. 1999 г.) [Власкина, Архипенко, Калининчева 2004, 65; Зудин 2012, 344–345]. Черная женщина Чума «о трех ногах» переправляется через реку на лодке, и в селе умирают все, кроме перевозчика (Зап. от М. Е. Ялуплиной. 1999 г.). Или же болезни считаются следствием гибели загадочного «белого видьмидя», колдовства «женщины-холеры из озера», явления демонического коня из могилы, кощунства, совершенного казаком на турецком кладбище, и т.п. [Тумилевич 1961, 206–210]. В жизнь людей вмешиваются духи, бесы, колдуны, дервиши, и сама земля вокруг становится «подморной» — губельной, вредоносной: «малый мрёт и старый мрёт» [Сердюкова 2005, 204, 297]. Данный тематический пласт некрасовской мифологии насыщен образами не только славянской, но и тюркской демонологии<sup>5</sup>, которые образуют сложный сюжетно-семантический симбиоз, заслуживающий специального рассмотрения.

Но одновременно причины эпидемий вполне реалистично могут связываться с нездоровым климатом местности, где «кладбища растут гораздо быстрее аулов» [Смирнов 1896, 21, 22]. В частности, сюжет с медведем получает и натуралистическое толкование: «Там никробы. — ...Вада шла з гор и збила видьмидя, вон спух, и люди стали умирать» [Сердюкова 2005, 204].

Народная медицина некрасовцев в полной мере отражала синкретический характер их мировоззрения, богатый опыт культурных контактов и адаптации к различным условиям. Наряду с магическими и религиозными средствами, знахарский арсенал включал траволечение, снадобья животного и минерального происхождения, различные виды массажа и физиотерапии (прогревания, растирания). При желудочно-кишечных заболеваниях, лихорадочных состояниях, ранах и некоторых других проблемах применялись диеты, сформировавшиеся на основе философии чередования постов и мясоедов.

Эмпирическим средствам зачастую придавалось символическое значение и наоборот, но в целом действенность «своего» лечения признавалась довольно высокой. Можно привести в пример способ лечения *груба*, или *грудницы* (мастит): рекомендуется расчесывать больную грудь головным гребнем, обмакивая его в плоску с водой, из которой поят кур, причем непременно в курятнике. Важно делать процедуру на заре, конечно с молитвой, и после закутывать грудь шерстяным платком (Зап. от М. Я. Николушкиной). Комментируя, информант заостряет внимание на кодах ритуального хронотопа — времени лечения (заря), месте лечения (курятник) и сопровождающей сакральной формуле (молитва) как на важных условиях достижения целительного эффекта. В то время как очевидно, что речь идет о согревающем компрессе из разведенного водой куриного помета в сочетании с точечным массажем молочной железы вдоль молочных долей и протоков.

В отличие от общелечебной практики, имеющей довольно заметную рациональную компоненту, народная педиатрия

<sup>5</sup> Интересные параллели возникают, в частности, при изучении трудов В. А. Гордлевского по османскому фольклору: [Гордлевский 1962, 316, 317] и др.

некрасовцев носит преимущественно суеверно-символический характер. Сложный и противоречивый комплекс явлений, составляющий семантическое поле понятия «болезнь» в названной этноконфессиональной культуре, применительно к детской болезни раскрывается еще более ярко, поскольку насыщается мифопоэтическими элементами, связанными с представлениями о ребенке как о лиминальном существе и детстве как особом переходном периоде, сопоставимом в этом плане со старостью. В связи с вышеописанными обстоятельствами существования некрасовской общины детская болезнь объективно еще сложнее может быть диагностирована и еще с меньшей вероятностью побеждена. «*Как тут гаварять: зубик вылазить, уже ребёнак балелить, а там эта ни панимали. Или ни балели у нас дети, хто иво знать... Да как ни балели?! Памирალი жы многа, но па неизвеснай причини. Аткуда мы знали? Там жы вращей не была. <Соб.: Много детей умирало?> Да как жы ни многа — многа, канеишна! Вот у мине, дапустим, двоя помирли, двоя выкидыши была и шесть на святу асталися*» (Зап. от М. Я. Николушкиной).

Промысел Божий именно в связи с младенцем воспринимался настолько однозначно, что речь, как правило, шла о одновременном крещении, а не о борьбе за жизнь. «*Скока ражалися дети, скока были — фсех ражали. Умирать, так он и умирал*» (Зап. от М. Е. Ялуплиной. 1999 г.). Оплакивать умерших младенцев считалось грехом и было запрещено.

Подобная установка усиливала значение повитухи как специалиста, несущего ответственность за благополучное разрешение женщины от бремени и легитимный переход новорожденного на «этот» свет или на «тот», — оба варианта оценивались одинаково положительно и подходили под определение «не упустить душу». И только смерть некрещеного младенца была виной и трагедией как для матери, так и для повитухи. Здесь, конечно, речь идет об установке, связанной с идеологической, в нашем случае конфессиональной, максимой, что не исключает личностных переживаний, противоречащих ведущим императивам. Бабку, не допустившую гибели ни одной некрещеной души, за гробом ждала заслуженная награда. Независимо от этого роль посредника между мирами — реальным

и потусторонним — с момента принятия на себя этих функций превращала повитуху в маргинальное лицо: до конца жизни она не могла приближаться к алтарю, занимая место среди грешных и нечистых в притворе храма. Эта своеобразная плата за сакральный смысл статуса способна многое прояснить в противоречивой сущности положения знахарки, берущей на себя смелость если не противостоять высшей воле, то хотя бы предугадать ее. При отсутствии иных средств диагностика закономерно принимает иррациональные формы: «(Когда приносят маленьких детей, они кричат, закатываются. — Т. В.) *Я уж знаю, што у ниво балить. Я уж знаю, апридилю или ушко или животик. Шуствую. <Соб.: Что, где у него болит, там и у вас болеть начинает?> Да, да. <Соб.: Это очень больно?> Да прям. Проста, проста шуствую там, да и фсё*» (Зап. от М. Е. Ялуплиной. 1999 г.).

Если систематизировать номенклатуру детских болезней, актуальность которых определяется частотностью упоминания информантами, то можно убедиться в абсолютном доминировании явлений, осознаваемых как результат вредоносного сверхъестественного воздействия. Более того, можно сказать, что уровень развития народно-медицинских знаний и представлений казаков-некрасовцев не предполагал сколько-нибудь очищенного от суеверного компонента восприятия проблем, вполне объяснимых естественными причинами — переохлаждением, действием сквозняков, не говоря уже о таких малопонятных вне научного контекста явлениях, как инфекции, вирусы, грибковые поражения и воспалительные процессы. То есть *глотка* (дифтерит, острый инфекционный тонзиллит), *шишки* (воспаление небных миндалин, лимфаденит), *пахалки* (стоматит, воспаление слизистой оболочки зева), *грыжа* — паховая или пупковая, *ячмень* (гнойное воспаление волосяного мешочка ресницы) и другие проблемы глаз, вплоть до инфекционного поражения при сифилисе, *лишай* и прочие кожные заболевания также оказываются в сфере сверхъестественного.

Так, например, *глотку, шишки и пахалки*, если они уже оформились в виде нарывов, *дают с Бугуродицай* (выдавливают гнойники на миндалинах об угол сундука, читая молитву «Богородица, Дева,

радуйся»). То же может делать руками лекарка после своеобразной инициации: прежде она должна задушить хомяка, суслика, крота или слепца — животное из отряда грызунов, обитающее под землей, хтоническое существо, символизирующее болезнь. Если же болезнь была замечена на начальной стадии, когда в горле *пикёт* и *щарябить*, то пораженное место натирают пальцем, обмакнутым в сахарный песок (Зап. от Т. Т. Елисютиковой, Н. Ф. Елисютикова, М. Е. Ялуплиной. Соб. Т. Ю. Власкина, Н. А. Власкина, А. И. Зудин. 2010 г.). И если на первый взгляд в этом действии эмпирическая составляющая бесспорна: раздражая слизистую зева, лекарь усиливает ток крови в мелких сосудах, удаляет омертвевшие клетки и болезнетворный налет с миндалин, — то название операции — *патсластить глотку* — подчеркивает идею задривания болезни.

Такое заболевание, как грыжа, могло определяться по очевидным признакам, совпадающим с показаниями научной диагностики: «выпячивание внутренних органов за пределы стенки брюшины без повреждения целостности» [Грыжа новорожденных 2017]. Но также могло быть установлено по характерным «грызущим» болям в области брюшной полости и гениталий. Грыжу загрызали с *Бугуродицей* *чериз марличку напирикрест*. Успеха, по распространенному мнению, могла достичь знахарка, мифологический статус которой определялся самой судьбой при рождении — первая или последняя дочь у матери. Этот способ считался универсальным, поскольку был широко распространен и в Турции, и на Ставрополье. Подобным же образом оценивается избавление от грыжи при помощи *смерка*: «*При талалу смерак вымериваишь вирёвацкай и фсе сустафцики, фсе пальцики, от то та, то та, рост, всё вымериваишь... Да, фсе-фсе сустафцики и узялоцки вязать, фсе узялоцки.* <Соб.: И что, какое-то число должно получиться?> *Нет, па-разному, вот каждый пальчик. А патом тада воск, кусоцик размяла, размяла, туда, туда. Сляпила, сляпила где-нибудь у двирях, правярнула этой вот смерак, паставила яво на рост и фсё. Как он пирярос, так и фсё праило*». Собственно некрасовский и потому считавшийся более надежным способ — прикладывание к больному

месту толченого мяса вареных раков, — чаще всего применялся при паховых грыжах (Зап. от М. Е. Ялуплиной. 1999 г.).

От лишая использовали *змеиный выползок* — сброшенную змеиную кожу. Ее надо было сжечь, пепел смешать с каким-либо маслом и это снадобье наносить на пораженное место *нявладанной* иглой, предварительно слегка поцарапав кожу и сняв отшелушивающиеся чешуйки (Зап. от Т. Т. Елисютиковой, Н. Ф. Елисютикова. 2010 г.).

Среди детских болезней, причины которых считаются однозначно сверхъестественными, больше всего комментариев у информантов вызывают бессонница, сглаз, испуг, младенческая (эпилепсия) и сухота. За исключением сухоты, эти заболевания не всегда можно четкограничить, поскольку первичные симптомы схожи — плач, отказ от пищи, беспокойный сон, а кроме того, некоторые из них могут рассматриваться как различные стадии одного и того же недуга. К примеру, невылеченные вовремя (*застарелые*) сглаз и испуг могут развиваться в более тяжелую и практически неизлечимую «младенческую».

*Детская бессонница*, с гораздо большей последовательностью, чем нарушение сна у взрослых, воспринимается как результат воздействия демонических сил. В принципе, согласно традиционным представлениям, плохой сон в любом возрасте — это не естественное состояние, а последствия совершенных человеком проступков, как минимум нарушения определенных правил поведения в темное время суток. Мучителен сон грешников — их терзает нечистая совесть. Ночи стариков бессонны в ожидании смерти, к ним приходят тени прошлого из потустороннего мира. От этого, кроме молитвы и покаяния, защиты нет. Но в отношении лично безгрешных маленьких детей казачки-некрасовцы, помимо молитвенного ограждения, использовали специальные приемы, благодаря которым можно составить некоторое представление о мифологической персонификации бессонницы.

Как только ребенок родится, пекут *сасулькю* — слоеную лепешку с медом на оливковом масле, сворачивают и кладут в изголовье люльки. В первые дни, пока у матери еще нет молока, если младенец кричит, от «сосульки» отламывают

кусочек, нажевывают в тряпицу и дают ему сосать (Зап. от Т.Т. Елисютиковой, М.Е. Ялуплиной. 1999 г.). Название ритуальной выпечки подчеркивает ее очевидное прагматическое назначение — служить соской с первой пищей. Кроме того, приобщение к хлебу несет и символический смысл закрепления новорожденного на «этом» свете. В донской казачьей традиции подобный послеродовой акт называется «захлебить младенца». По поверью, он должен обеспечить новорожденному долгую жизнь и предотвратить грыжу [Власкина 2011, 177]. Но главное значение сосульки обережное: сладкая лепешка должна отвлечь и задобрить бессонницу, когда она придет мучить ребенка, об этом говорит и мед — «традиционное угощение демонов» [Седакова 2007, 216]. В полесском материале есть примеры угощения демонов бессонницы — крикс и ночниц — вином, медом, хлебом-солью в обмен на сон. При этом вино и мед ассоциируются со сладким, а хлеб-соль — с крепким сном [Полесские заговоры 2003, 59]. У южных славян специально выпеченную сладкую лепешку кладут под подушку ребенку, ожидая прихода орисниц — мифологических предсказательниц судьбы. В народных представлениях орисницы смешиваются с духами болезней и другими женскими демоническими персонажами, которые вредят роженицам и младенцам. Бессонница и крик — явные признаки посещения: «Если ребенок плачет ночью, считается, что его душат орисницы» [Седакова 1995, 291–292]. Поэтому охранительные мотивы в этом обрядовом комплексе очень сильны. Сложно определить, с чем именно мы имеем дело, когда рассматриваем некрасовский обычай класть медовую лепешку под подушку новорожденного, поскольку в любом случае это элемент какой-то более сложной и уже забытой конструкции. Видимо, здесь переплелись несколько редуцированных традиций, но до последнего времени сохранилось представление о том, что «сосулька» защищает младенца от бессонницы.

Чтобы сон был крепче, под голову клали *дубавину* — дубовые ветки, освященные на Троицу, — мощное традиционное

средство отгона любой нечисти: «Ну, эта как старьи претки гаварили» (Зап. от М.Я. Николушкиной). Привлекает внимание еще одна параллель между свойствами магического средства и качеством желаемого сна: дуб, как известно, символ крепости, должен дать младенцу крепкий сон.

Для спокойного сна на ребенка надевали амулеты из мелких раковин: «Эта у нас мать гаварила: от такая ракушечка, ана как макама будить, как с мака, иё надевать шоба дети спали, спаконинькии были, шоб спали» (Зап. от М.Е. Ялуплиной. 1999 г.). Уточнение размера ракушки через сравнение с маковым зерном весьма примечательно, поскольку указывает на возможную мифологему магической защиты, связанную с ограждением от колдовства рассыпанным маком. Согласно широко распространенному поверью, вредитель не может подобраться к жертве, пока не соберет / не пересчитает все зерна. Через это сравнение в свойствах, приписываемых амулету, совмещаются качества мака и раковины.

Само по себе использование раковин в качестве оберега — явление широко распространенное, оно входит в перечень и славянских апотропеических средств [Толстой 1995, 105–106]. Однако особенно популярны раковины в восточных, а из контактных со славянским миром — в тюркских традициях, как предметы, обладающие женской символикой, оградительной и репродуктивной силой. Преимущественно речь идет о видах семейства каури (лат. *Supraeidae*). У казаков-некрасовцев, как и на Дону, раковины каури под названием «змеиная головка» (русская калька с тюркских наименований) обильно использовали в оформлении женского костюма [Сердюкова 2005, 87]. Для защиты детей от сглаза ракушку помещали на гайтан рядом с натальным крестом или пришивали к шапочке вместе с серебряной монетой (Зап. от Л.И. Мазур, 1956 г.р., ст. Старочеркасская. Соб. Т.Ю. Власкина. 1998 г.) [ЛАА]. Но обычно это были довольно крупные экземпляры.

В вышеописанном случае от бессонницы, видимо, использовались раковины наземных улиток, которых казаки называют *королек*<sup>6</sup>, из числа обитающих на

<sup>6</sup> Кохликопа скользкая (лат. *Cochlicopa lubrica*), p-p 6 × 3 мм либо ифигена вздутая (лат. *Iphigena ventricosa*), p-p 17 × 4 мм [Козлов, Олигер 1991, 19].

лугах и кустарниках. Улитки этого типа имеют вытянутую веретенообразную форму, но они очень мелкие и, взятые во множестве, действительно могут ассоциироваться с маковым семенем. У некрасовцев и, что характерно, на Дону тоже из них делали «монисточки» для маленьких детей, надевали их на шейку или на ручку *от слюн*: чтобы зубки прорезывались менее болезненно.

Таким образом, представления о бессоннице в традициях казаков-некрасовцев объединяют ряд разнородных явлений, имеющих как мифологические (действие демонических существ), так и естественные причины (болезненное прорезывание зубов). В связи с этим и средства, применяемые от бессонницы, имеют магико-эмпирические характеристики, которые практически невозможно разграничить по качественным критериям.

Сглаз представляется ненамеренным причинением зла, он может угрожать любому человеку, но дети как существа слабые находятся в особенной опасности. «<Соб.: Что такое сглаз?> Ну, видишь, у каво гадкий глаз, ну, зглазывайт. Хоть палюбилсы: то, грить, какой шустрый, да какой и этат... И бываит рибёнак... сразу палит, голову палит, забалела у ниво фсё. <Соб.: Это не со зла?> Да, да, эта он сам так проста, палюбавался на ниво и сразу, есть урочливый. Та-та гаваряйт: ой, урочливая! <Соб.: А у кого может быть урочливый глаз?> Ну, гаваряйт, у каво щёрный глаз». Если в результате сглаза человек умирает, говорят, что его «поели». Об особенно сильно подверженных влиянию дурного глаза говорили: «Глазливый. Быстра за глаз бирёт» (Зап. от М. Е. Ялуплиной. 1999 г.).

Некрасовцы предпринимали от сглаза превентивные и целительные меры, самые первые из которых совершала повитуха сразу после появления ребенка на свет: «Вазьмёт бабушка вот, сапух<sup>7</sup> с печки, если красивый, чернабровый, ана мазанёт, от так-та она яво сапухоу. Ис печки пряма <...> мазанёт яму на лоп и фсё. Штоб ни глазили» (Зап. от Т. Т. Елисютиковой. 1999 г.). Когда начинали выносить младенца из дому, прикалывали

к пеленкам и одеяльцам *невладанные* булавки, нашивали на одежду (обязательно на плечо) и на головную *связку*<sup>8</sup> глазчатые бусины, которые и теперь пользуются в Турции огромной популярностью (Зап. от Т. Т. Елисютиковой, М. Е. Ялуплиной. 1999 г.).

Признаком того, что ребенка сглазили, считается беспричинный плач, беспокойство: «От, рибёнак крищить ни спитъ — на дваре пахадил» (Зап. от Т. Г. Елисютиковой. 1999 г.). При малейшем подозрении рекомендуется умыть его *непитой* водой с углем из печи и щепоткой соли. Эта процедура совмещает в себе функции первой помощи, профилактики и элементарной диагностики: «Придётъ — соли щуть бросил, вадищки налил нипитой. Нипитой! Да. И уеулёшинки бросил. Если зглазиный, у няво уеулёшка фсе на нис пападають. И ты яво умыла рас, два, три... Харои» (Там же). В воду бросают три уголька и по тому, утонут они или нет, определяют, есть ли сглаз и насколько сильный. Умывают трижды и трижды читают «Отче наш» или «Богородицу» (Зап. от Н. Ф. Елисютикова. 1999 г.). Как вариант сбрызгивали больного с горящего уголька или трижды умывали чистой водой, которую брали из трех колодцев на трех разных улицах.

Целительно-оградительные меры, предпринимаемые от сглаза, могут составлять своеобразный комплекс: «То-о умывають иво, набегли, лошкаф накидають у вядро пабалтали, спищкаф накидали, побутали, умыли щерез дверь, щерес плечи паумыли, паумыли, паслизали. <...> А как черес плечи? Бярёшь вадой, да, и щерез няво кидаишь (чтобы на спинку вода попадала. — Т. В.). Паслизал: “Соль им в глаз, симеріку на нос, соль им в глаз, симеріку на нос, хто думал, хто згадал, иоб палопались глаза! Фсё! Фсё! Аташло, прашило, нима никаво!” Фсё, фсё — паишол паринь, набег. Слова такиш, проста слова: “Соль да вода, налиты глаза, хто думал, хто угадал...” Вот эта ат зглазу» (Зап. от М. Е. Ялуплиной. 1999 г.).

В приведенном фрагменте один за другим следуют четыре или пять магических приемов, которые могут совершаться

<sup>7</sup> *Сапуха* — сажа [ПМДЭЭ ЮФУ(РГУ) 1999].

<sup>8</sup> *Связка* — полоска материи, простая или расшитая, повязывается на лоб, часть женского (и младенческого). — Т. В.) головного убора [Сердюкова 2005, 259].

и отдельно — умывание с ложек, с затушенных спичек, умывание (видимо) на пороге и т.д. Комплекс завершает оградительная или, точнее, отгонная формула: «Соль да вода, налиты глаза, кто думал, кто угадал — соль им в глаз, семерику<sup>9</sup> на нос, кто думал, кто сгадал, чтоб полопались глаза! Всё! Всё! Отошло, прошло, нема никого!» Фиксацию этого текста можно назвать большой удачей, поскольку до сих пор заговорная традиция казаков-некрасовцев остается практически неизвестной. Вместе с тем не вызывает сомнений ее существование. Из названных выше этических соображений информанты во всех возможных ситуациях утверждают, что «специальные слова» есть, но говорить их грех и они лично пользуются при лечении болезней исключительно каноническими молитвами, как универсальные называя «Отче наш» и «Богородица Дева, радуйся». На сегодняшний день удалось записать менее десяти текстов, имеющих отношение к народно-медицинской практике.

Что касается приведенного приговора, то по функции это вербальный оберег, а в жанровом отношении он почти полностью состоит из сжатой формулы проклятия, которое направлено на основные инструменты злодеяния — глаза и мысли антагониста. По мнению Т. А. Агапкиной, подобные включения проклятий в заговоры от разных болезней встречаются во всех восточнославянских традициях, хотя в целом их немного. Напротив, в балканославянских заговорах проклятия популярны и именно там встречается как основной мотив пожелание, чтобы у вредителя, виновного в болезни, лопнул какой-нибудь орган [Агапкина 2010, 141, 142]. Однако сворачивание текста до императивного клише и упразднение всей мифопоэтической повествовательной части — черта, сближающая некрасовский вариант с формулами, характерными для Белорусского Полесья [Виноградова 2005, 435].

Считается, что, если вовремя не избавить ребенка от сглаза, он может «перерасти» в *младенческую* — болезнь, близкая к эпилепсии или падучей, которая проявляется в судорожных припадках:

«Граза бьётъ», — говорят о больном младенческой. «А если маладенциская была, от граза била, называли, титеря умираит, при смирки (при смерти. — Т. В.) рибёнак, и гласкими, гласкими адно, и дышьть плоха, плоха, да. <...> Проста так называли: “граза бьётъ, фсё равно, мальчи́ка”, умираить там у каво мальчик. Граза бьётъ. А он глазушками, пряма, у няво глазушки туды-сюды играють, играють» (Зап. от Т. Т. Елисютиковой, Н. Ф. Елисютикова. 2010 г.).

Избавиться от этого недуга очень сложно; предполагается, что он неизлечим, и обычно родные только заботятся об облегчении состояния больного при очередном приступе. Для этого как основной магический прием используют накрывание ребенка различными символическими предметами: венчальным платком, взятой из церкви епитрахилью, нестираной отцовской рубахой, пустым мешком из-под муки, платком, которым накрывали змею, заглывающую лягушку (Зап. от М. Е. Ялуплиной, Т. Т. Елисютиковой, Н. Ф. Елисютикова. 1999 г.; 2010 г.). Накрывание епитрахилью создает ассоциацию с предсмертным покаянием, когда священник подобным образом покрывает голову умирающего и исповедующегося. Т. А. Агапкина считает причиной символического сближения падучей с состоянием агонии и смерти симптоматику недуга, который сопровождается потерей сознания, конвульсиями [Агапкина 2010, 326–330]. В. В. Усачева подчеркивает, что, по народным представлениям, во время приступа больной пребывает в ином мире [Усачева 2004, 611]. Это замечание нам представляется очень важным, поскольку объясняет множество деталей, действительно создающих вокруг припадочного атмосферу близости к одру умирающего: предполагается, что происходит одинаковый, хотя и разнонаправленный, процесс — переход души из одного мира в другой. Накрывание отцовской рубахой, несущей на себе следы использования, видимо, несет символику дома, семьи, защиты и имеет функцию возвращения из сумеречных сфер к жизни. Это действие также воспроизводит один из ритуалов жизненного цикла — широко

<sup>9</sup> *Семерік* — семь мер соли или, возможно, лапоть особого плетения в семь строк [Даль 1994, т. 4, 124].

распространенное в прошлом у русских пеленание новорожденного в отцовскую рубаху, которое служило дополнительным элементом акта принятия его в семью под покровительство отца [Федорова, Шангина 2006, 241].

Эти два описанных приема составляют как бы две части одного мифопоэтического сценария, репрезентирующего основные, по мнению исследователей, мотивы дискурса падучей — мотивы временной смерти и повторного рождения [Агапкина 2010, 317–330; Баранова 2006, 326–327].

Магический прием накрывания больного мешком из-под муки, видимо, связан с отгонной функцией, поскольку во многих славянских традициях муке приписываются очистительные и защитные свойства, в связи с чем манипуляции с мучным мешком фигурируют в обрядах с новорожденными и больными детьми. Конкретнее, в Новгородской и Ярославской губерниях верили, что родимец (еще одно название младенческой) боится муки, поэтому мешок из-под нее клали в зыбку [Баранова 2006, 327].

Любопытный случай представляет собой способ избавления от припадка с помощью платка, которым спасали лягушку, «када змяя лягушку сасётъ». Змею при этом рекомендовалось убить. Такой магический предмет обладает большой отгонной и останавливающей силой по аналогии с палкой, которой также разгоняли змею и лягушку: в отдельных славянских традициях ею разгоняют грозовые тучи (белорус., полес., з.-укр., малопол.), усмиряют пургу (гомел.) [Гура 1999, 337]. Представляется, что подобный целительный прием принадлежит той же образной системе, что и сравнение припадка младенческой с грозой.

Венчальный платок — магическое средство широкого применения. Накрывание им ребенка при приступе младенческой может прямо нести идею выздоровления и благополучия, а может в контексте смертных мотивов дискурса падучей рассматриваться и как способ облегчения агонии. Кроме того, венчальному платку (фате) также приписывается

сила разгонять тучи и останавливать град (з.-серб.) [Гура 1995, 326].

*Испуг* — состояние, имя демона болезни и его воздействие — также диагностировали по крику и беспричинному беспокойству. Различали испуг, пережитый ребенком лично и переданный ему внутриутробно от испугавшейся матери. Последний считается особенно опасным. В критических случаях для избавления от испуга прибегали к особому средству, занимающему в народно-медицинской практике казаков-некрасовцев беспрецедентное место — к купанию в отваре травы тушканьи ушки<sup>10</sup> (Зап. от М. Я. Николушкиной). Это само по себе говорит о смертельном статусе болезни.

Однако основным средством от испуга было его выливание свинцом. Суть процедуры — узнавание причины испуга, т.е. название недуга, которое является первейшим условием получения власти над ним и осуществление изгнания. Подразумевается, что каждая вылившаяся фигура — это извлеченный из больного демон или его часть.

«Сливаютъ — испух выливають. Вапце, паложына на этой сливать... на свинец. Там фсё пакажыть. Ну, кансервная банащка, абвидёная провалкай, паклал свинца, на пець становишь, аткрываишь двери, падушку, марлю паклал, накинул, шо ш винциали, цырковная. <Соб.: покрывало венчальное?> Да. И на голува три разá на пупок три разá, и на ноги три разá. Он ляжыть! <...> Да, чашку держышь и ету бирёшь ф крушку, свинец, ф халодную воду и там фсё, фсё пакажыть, найдётъ, фсё, фсё, фсё пакажыть. Малитва нада» (Зап. от М. Я. Ялуплиной. 1999 г.).

Схема ритуальных действий достаточно прозрачна. Операция производится на пороге при открытой двери. Венчальное покрывало, как сильный сакренталий, видимо, должно предотвратить возвращение испуга обратно. Манипуляцией необходимо охватить больного полностью, чтобы не осталось места, где вредоносная сущность могла бы укрыться. Искомая полнота обеспечивается охватом символических границ тела — голова, пупок,

<sup>10</sup> *Тушканьи ушки* — предположительно под этим диалектным названием скрывается чистец византийский (лат. *Stachis byzantica* C.), сильноопушенные разновидности горного шалфея (лат. *Salvia stenophylla* Burch) или коровяка (лат. *Verbascum thapsus* subsp. *crassifolium* Murb) — одно из этих растений или все сразу. Подробнее о ритуале купания в тушканьих ушках — ниже.

ноги. Показательно для некрасовской традиции, что роль жизненного центра отводится не сердцу, а пупку. Подобная версия значения пупка согласуется с другими некрасовскими материалами. Так, в легенде, посвященной событиям, сопутствующим распятию Христа, муха садится на пуп Спасителя и тем самым мешая злодеям забить в него гвоздь. Это событие осмысливается как одно из ключевых для человечества, поскольку, по мнению информанта, уязвление пупка способно остановить ход священной истории: «Он не воскрес бы, и людей бы не было» [Зудин 2012, 339]. То есть пупок выступает хранилищем жизненной субстанции и соответственно вместилищем души, что отвечает архаической модели народных представлений о составе человеческого тела, свойственной юго-западу славянского мира [Толстая 2005, 52–53].

Выливание испуга однозначно порицается некрасовскими священниками. Информанты комментируют: «Сливали, а зато тот грех очень долго отвеждали, отмаливали. <Соб.: Нельзя сливать?> Т.Т.: Грех был. Испуг, да. Выливали, да. Есть маладенческий (испуг. — Т. В.), сливали. А. В.: Это колдовство, что ли» (Зап. от Т.Т. Елисютиковой, 1934 г. р., А.В. Мироновой, 1955 г. р. Соб. Т.Ю. Власкина, Н.А. Власкина. 2010 г.). Можно предположить, что причина такой оценки — лежащая в основе «лечебного протокола» мифологема непосредственного контакта лекаря с демоном болезни и проведение магического (а значит, колдовского) заклинания вредоносной сущности.

Особенные опасения вызывают тексты заговоров: видимо, из всего комплекса элементов, которые составляют силу целителя, именно вербальная формула оценивается как квинтэссенция запретного знания, в обладании которым нельзя признаваться или которое как минимум нельзя открывать непосвященному. «Я знала, я многа знаю, сливать я умею, но сказали, что грех. <Соб.: Грех? Почему? Вы же людям помогаете?> Не знаю. Сказали “грех” — фсё. Пиристала. <Соб.: И молитвы не помните?> Нет. Малитвы ни помню. Фсепетую читали. Богородицу читали. Три Богородицы, три Отче наш читашь,

*три Фсепетай читашь. На галаве три, на пупку три, на нагах... Девить рас»* (Зап. от М.Е. Ялуплиной. 1999 г.).

*Сухота* отличается от вышеописанных недугов определенностью и конкретностью симптомов, по которым как основная проблема выделяется нежизнеспособность: «*худунищкый и сохнитъ*». Обычно под этим диалектным названием подразумеваются туберкулез, рахит, детская диспепсия и другие заболевания, характеризующиеся артофическими и дистрофическими явлениями, в результате которых внешний вид ребенка вызывает ассоциации со старостью<sup>11</sup>.

Основным способом лечения сухоты считалось запекание младенца, которое сопровождалось ритуальным диалогом.

*«Сухату запякали. Если растёт етыт, слабенький ребенок, яму сухоту запякали. Свекруха печку затопит, хлебу посажает, один хлеб оставить, а ети повынаеть. Повынаеть, и пещка остынет. А хлеб сидит в пещки. Она возьмёт на лопатку, положить яво, а другая придёт и говорить: “Бабушка, что ты делаешь?” А она: “Сухату пяку”. — “Пяки, пяки да запяки!” Три пятницы они это запякают. А хлеб, который в пещке, они вытащут и какой-нибудь старухе дадут. Она молится...»* (Зап. от Т.Т. Елисютиковой. 2010 г.).

Сажание ребенка в печь после хлебов в сопровождении ритуального диалога — так называемое «перепекание ребенка», широко распространенный у восточных славян способ лечения худосочия различной этиологии — неоднократно описывался и анализировался исследователями [Попов 1903, 69–70; Полесские заговоры 2003, 79 и др.]. Можно заметить, что у казаков-некрасовцев, в отличие от вышеописанных, в значительной степени редуцированных народно-медицинских и магических практик избавления от бессонницы, сглаза, младенческой и испуга, перепекание сохранилось в развернутой форме, которая устойчиво контаминирует с символическим выметанием младенца на сор и обрядовой продажей.

*«Эта сухату запякают. Эта есть ребёнак балеить, эта у нас от эта та так делали, к врацам мы ни хадили, а ребёнак сохнитъ, э-э... сухой. Ну, чё и?»*

<sup>11</sup> Не случайно в синонимический ряд диалектных наименований данных заболеваний входит такое, как собачья старость [Баранова 2006а, 344].

Ф пецку, на лапату взяла, паклала яво, завернутава рибёнацка, стаить. И другая женчина: “Сваха-сваха, чиво запякашишь?” — “Сухатú, сухатú пяку”. — “Чиво пикёшь?” — “Сухатú пяку”. — “Пяки, пяки, да ни запяки”. И апять: “Сваха, сваха, чиво делаишь?” — “Сухатú пяку”. — “Пяки, пяки, да запяки иё!” Апять спрашиваить, третий рас ф пецку сажайть. <Соб.: Это в один день или в несколько?> В адин день, да, да. Ну, пазапякла ана яво, на венник паклала. Посли — на венник. Да панясла яво да сасетки, паклала яво с венника. А сасетка выходит, падабрала: “Ой, мой рибёнацик!” Ана: “Давай деньги!” Вот капеицку ей даёшь. Вот так ляцили, пónяла? Вот сухатú эта мы ляцили. <Соб.: Но его в печку сажают?> В пецку на лапате, ана ш ни таплёная. Проста пецка, ана ни таплёная, проста ф халодную пецку» (Зап. от М. Е. Ялуплиной. 1999 г.).

Как следует из публикаций, подобные цепевидные контаминации при лечении сухоты характерны не только для восточнославянских, но и для западнославянских традиций, например польской. При этом все важнейшие символические детали устойчивы и единообразны [Виноградова, Толстая 1995, 308, 309–310; Валенцова, Виноградова 2004, 338].

Согласно представлениям, заключенным в дискурсе лечения, единственным способом избавления от сухоты является изменение судьбы путем повторного рождения (запекание), утраты человеческой сущности (выметание на сор) и перепродажи другим родителям. Оценка образа болезни по этим мотивам дает нам недуг, в корне отличающийся от всех остальных: от него невозможно избавиться путем изгнания и уничтожения, поскольку сушец — это сам нежизнеспособный ребенок, которого символически превращают в здорового<sup>12</sup>.

В безнадежных случаях, как уже упоминалось, некрасовцы прибегали к купанию больных в специальном травяном отваре, это называлось *купать тушкánими ушкими*. «А я так плащу, у миня дваццать

лет, толькя мальчицк радилси и забалел. А он гаварить: “Ни растраивайси, ты маладая, ишо будуть дети”. Я прихажу, у наз бабушка была, мамина мать. Ана иво стала купать тушкánими ушкими» (Зап. от Т. Т. Елисютиковой. 2010 г.).

Процедуру купания проводили в тех случаях, когда ребенок оказывался между жизнью и смертью: «Он умираить — ни умираить, и здоровья у ниво нету» (Зап. от М. Е. Ялуплиной. 1999 г.). Чаще всего купание тушкánими ушками было связано с сухотой как с опаснейшим из заболеваний, при котором возникают подобные мучительные состояния. Испуг, как было отмечено выше, также упоминается информантами в связи с данной процедурой. Видимо, купание — это один из методов возбуждения своего рода искусственного кризиса. О подобных приемах писал доктор Г. И. Попов: «В Варнав-м у. (Костромск. г.) поят больного водой с “громовой стрелы”: через шесть дней больной начнет или поправляться, или умрет. <...> Очень решительная мера применяется в некоторых местах Орловской г. при тяжелой и длительной агонии: с целью ускорить наступление смерти вынимается из потолка избы доска» [Попов 1903, 185].

У казаков-некрасовцев купали тушкánими ушками тех, «кто ни растёт, трудица, хто муцаеца, ляжить», — не только маленьких детей, но и стариков. Ситуации, когда подобный знахарский ритуал проводился для представителей иных возрастных категорий, были очень редки, поскольку возникали в связи с несистемными явлениями.

Судя по сообщениям, наряду с развернутым вариантом процедуры, который могли исполнять знающие люди (*знатники*), практикующие лекарки (*банки*) и опытные пожилые женщины — чаще всего родные бабушки больных детей. Практиковались и упрощенные формы с минимумом атрибутов.

В развернутом варианте для приготовления магического отвара брали четыре травы — чебрец<sup>13</sup>, ноготки<sup>14</sup>, василек<sup>15</sup> и тушкánи ушки и клали в кастрюлю

<sup>12</sup> Данный мотив ранее специально рассматривался нами на донском материале [Власкина 2011, 270–276].

<sup>13</sup> Чебрец (*чабрец*) — тимьян ползучий (лат. *Thymus serpyllum*).

<sup>14</sup> Ноготки — календула лекарственная (лат. *Caléndula officinális*).

<sup>15</sup> Василек — базилик (лат. *Ócimum*).

«по-книжному»: «(читали. — Т. В.) “Свя-  
тый Боже, святой крепкий, святой бис-  
мертный...”, *цибрец тебе наклал, вот  
эта, нагатки: “Святой Боже, святой  
крепкий, святой бисмертный...”*, “*Жи-  
вые помощь”* *щитаешь, наперекрест фсё  
читаешь, фсё клёдица. Васильки, васи-  
лёк, от эти тушканьи ушки — фсё на-  
перекрест наклады в кастрюлю. Вады на-  
лил, поставил, на агонь поставил, ста-  
ить»*. Кульминация обряда — момент  
закипания воды. «*Смотришь — с какой  
стараны будить закипать. С какой  
стараны будить закипать на силы: если  
ф сирётки закипел — ты знаишь, што  
эта пакойник, пакойник уже. Па края за-  
кипел — уже знаишь, што эта живой:  
нада пить, нада купать»*. Бурление воды  
в центре означало скорую смерть, с вос-  
точной стороны (от солнца) — жизнь, по  
краю с запада, севера и юга — что тоже  
«*уш ни жылец*». Если больному сужде-  
но было умереть, то с каждым следую-  
щим обливанием он слабел и постепен-  
но угасал: «*Там кружыцку вазьмёшь,  
искупал рас, на сили, фтарой искупал,  
третий — падаить уже галава, ни дер-  
жыца, уж знаишь, што эт пакойник...*»  
(Зап. от М. Е. Ялуплиной. 1999 г.). Если  
суждено было жить, то начинал быстро  
поправляться: «*...ана купаить, а он на  
ношки становится и руками хлабыщит.  
А я гварю: “Ой, бабушка Фёкла, гварю,  
а он направляица!” Ана: “Ой, паплюй,  
паплюй, да уходи ат мене фсё рауно как,  
да”*. И пашол, пашол...» (Зап. от Т. Т. Ели-  
сютиковой. 2010 г.).

Детей купали сорок дней: в полдень,  
в теплое время — на дворе, под плодовым  
деревом, в холодное — в хате возле кожу-  
ха русской печки. Купель выливали в осо-  
бое место — под плодовое дерево, «зеле-  
ную ветку», где никто не ходит.

Пожилых людей и зимой и летом купа-  
ли в полночь под дымовой трубой. Быва-  
ло, тяжелобольные старики сами проси-  
ли родных прибегнуть к этой крайней  
мере: «*Мущица, мущица — “Ой, да па-  
купали бы тушканьими ушками”. Дет  
у мене ляжыть, полгода яму, ляжыть.  
<...> “Скарей купай мене, скарей купай”, —  
дэд гаварить. Закипятили, ана иво искупа-  
ла рас, фтарой рас искупала — он умир»*  
(Зап. от М. Е. Ялуплиной. 1999 г.).

Заслуживают внимания детали, кото-  
рыми всё же отличаются обряды купания

больных младенцев и стариков: харак-  
теристики времени (полдень/полночь)  
и места (плодовое дерево, козух/дымовая  
труба), символика роста и ее отсутствие.  
Эти особенности подчеркивают различ-  
ную аксиологию лиминальности детства  
и старости, когда человек стоит на поро-  
ге, но в одном случае для него естествен-  
но шагнуть в жизнь, расти и процветать,  
а в другом — отправиться в иной мир.

Разная реакция больных на одинако-  
вый отвар, очевидно, связана с различ-  
ными в их физиологическом состоянии —  
в уровне артериального давления, каче-  
стве сердечной деятельности, наличии  
и характере невропатологий и т.п., о ко-  
торых, к сожалению, мы можем судить  
только гипотетически. Но для участников  
ритуального действия смысл процедуры  
больше состоял не в лечении, а в прог-  
ностике: «*...вот, например, болеет, и не  
умирает и не выздоравливает, напри-  
мер, человек. Ну, оне его купали будто бы.  
И когда в воду бросали, если они как-то  
кипели, <...> и вот хто по кипу определял,  
как умрёт или живой будет. <...> И вот  
он, действительно. Вот покупают, а вон  
или выздоравливал или умирал»* (Зап. от  
Е. К. Гулиной).

В культурном пространстве казаков-  
некрасовцев ритуальное купание об-  
ладает чрезвычайно высоким статусом:  
«*Тушканиш вушки, купать с малитвай —  
эта старинная Игнатава ляка*» [Сердю-  
кова 2005, 130]. Ссылка на авторитет Иг-  
ната Некрасова относит лечебный прием  
к категории таких значимых явлений,  
как заветы Игната, законы Игната и пре-  
дания об Игнате. Подобную характери-  
стику следует рассматривать как поло-  
жительно-оценочную, качественную, но,  
вероятнее всего, она не имеет отношения  
к этиологии ритуала. Вопрос происхож-  
дения пока остается открытым, поскольку  
прямых аналогов на сегодня выявить  
не удалось.

Купание тушканьими ушками отда-  
ет на усмотрение провидения решение  
о судьбе больного, но вместе с тем счи-  
тается греховной практикой, за кото-  
рую положена тяжелая епитимья. Пар-  
адоксальным образом информация  
о тайном совершении запретных ритуа-  
лов известна едва ли не каждому члену  
общины, с различными предосторож-  
ностями она пересказывается охотно

и в подробностях. Это вполне согласуется с базовыми принципами христианского восприятия прогностических ритуалов. Со времен раннего Средневековья Церковь традиционно связывала гадательные и заклинательные практики с призывом демонов и культом дьявола, хотя, по мнению медиевистов, гадания были неотъемлемой частью обыденной жизни и вполне укладывались в не чуждую фатализма архаическую концепцию мироустройства [Арнаутова 2004, 215–216]. С позиций коммуникативной теории народная прогностика основывается на магических способах контактов с миром сверхъестественного, который в предсказании исхода лечения конкретизируется как дух болезни или ее демонический хозяин.

Таким образом, предполагается: знахарь в любом случае действует вопреки воле Бога, даже если именем его, а кроме того, соотношение добра и зла в практике каждого «специалиста» — вопрос таинственный и, можно сказать, интимный, восприятие лечения некрасовцами противоречивое. В нем можно выделить несколько позиций или уровней. На идеальном уровне незыблем постулат: *«На Бога уповай. Вот Бог даст здоровья — ат Бога выличисьси»*. Болезнь воспринимается как испытание, а желание облегчить страдания — как искушение. Худшим решением представляется обращение к знахарям: *«Грех, грех. Луччи к врачу иди, а г бабушки ни хади. От, любому батюшки пайди — и батюшка тебе скажыть, ты мне усомнишь»* (Зап. от Т. Т. Елисютиковой. 1999 г.).

Целительство — грех, который нужно отмаливать, грешен и пациент знахаря, но не меньший грех — отказать страждущему в помощи. С возрастом знахарки испытывают своеобразное искушение: с одной стороны, их авторитет достигает своего апогея, к талантливым целительницам страждущие съезжаются издалека и порой по несколько дней ждут своей очереди. Знахарки, воспринимающие свои знания как Божий дар, который не только обязывает их бескорыстно служить людям, но и исключает отказ в помощи, получают в этом плане возможность полной реализации. С другой — наступает время, воспринимаемое как период непосредственной подготовки

к смерти, когда верующий человек старается понести все положенные наказания на «этом» свете, чтобы не нести их на «том» и не совершать новых прегрешений. Типична ситуация, когда знахарка становится активной помощницей в храме, где проводит в трудах и молитве большую часть времени. Параллельно она старается сократить лечебную практику, отказываясь от всего, что вызывает порицание.

По поверью те, кто лечит, мучаются перед смертью, бывает, что для них разбирают крышу и открывают трубу (Зап. от Г. Д. Шкодриной, 1950 г.р. Соб.: Т. Ю. Влашкина, Л. Н. Успенская. 2010 г.). Некрасовцы придерживаются этой широко известной аксиомы славянской культуры, в связи с чем рассматривают смерть в качестве своеобразного теста — момента истины, когда можно понять, «прощает Бог» или нет. Между этой аксиомой и не менее важным суждением о греховности как трудной, так и легкой смерти существует противоречие, которое лишней раз обнаруживает неоднозначность традиционных установок.

Представления о детской болезни в традиционной культуре казаков-некрасовцев, связанные с ней народно-медицинские знания и практики обнаруживают множество элементов, с помощью которых выстраивается образ Вселенной, в центре которой находится младенец. Преимущественно по характеру угроз, символике и функциям защитных средств, стратегии обращения со здоровым и больным ребенком устанавливаются связи с частями окружающего мира, очерчиваются его границы, получают имена вольные и невольные вредители.

С точки зрения выявления культурных соответствий рассмотренный материал успешно иллюстрирует историю формирования некрасовской общины и принципы восприятия заимствований в ходе внешних контактов. На протяжении 250-летних странствий казаков южнорусская основа народной педиатрии насыщалась элементами родственных и иноэтнических народно-медицинских знаний. В ее арсенале нашли применение малороссийские, польские, сербские, болгарские, тюркские средства и целительные приемы.

### Источники и материалы

БТСДК 2003 — Большой толковый словарь донского казачества: Ок. 18 000 слов и устойчивых словосочетаний. М., 2003.

Баранова 2006 — *Баранова О. Г.* Родимец // Русские дети: основы народной педагогики: Ил. энциклопедия / Авт. Д. А. Баранов, Щ. Г. Баранова, Т. А. Зимина и др. СПб., 2006. С. 326–328.

Баранова 2006а — *Баранова О. Г.* Собачья старость // Русские дети: основы народной педагогики: Ил. энциклопедия / Авт. Д. А. Баранов, Щ. Г. Баранова, Т. А. Зимина и др. СПб., 2006. С. 344–347.

Гордлевский 1962 — *Гордлевский В. А.* Избранные сочинения. Т. 3. История и культура. М., 1962.

Грыжа новорожденных 2017 — Грыжа новорожденных. URL: <http://vselekari.com/bolezni/pediatrija/gryzha-novorozhdennyh.html> (дата обращения: 27.11.2017).

Даль 1994 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1994.

Козлов, Олигер, 1991 — *Козлов М. А., Олигер И. М.* Школьный атлас-определитель беспозвоночных. М., 1991.

ЛАА — личный архив автора.

ПМДЭЭ ЮФУ (РГУ) — Полевые материалы диалектологических и этнолингвистических экспедиций Южного федерального университета (до 2008 г. — Ростовского гос. университета).

ИСЭГИ ЮНЦ РАН — Полевые материалы диалектологических и этнолингвистических экспедиций Института социально-экономических и гуманитарных исследований Южного научного центра РАН.

Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.) / Сост., подгот. текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М., 2003.

Попов 1903 — *Попов Г. И.* Русская народно-бытовая медицина: По матер. Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1903.

Сердюкова 2005 — *Сердюкова О. К.* Словарь говора казаков-некрасовцев. Ростов н/Д, 2005.

Смирнов 1896 — *Смирнов Я. И.* Из поездки по Малой Азии. У некрасовцев на острове Мада, на Бейшеирском озере, Гамид-абадского санджака, Конийского вилайета // Живая старина. 1896. Год шестой. Вып. 1. С. 3–31.

Тумилевич 1961 — *Тумилевич Ф. В.* Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов н/Д, 1961.

Федорова, Шангина 2006 — *Федорова Е. Г., Шангина И. И.* Отец // Русские дети: основы народной педагогики: Ил. энциклопедия / Авт. Д. А. Баранов, Щ. Г. Баранова, Т. А. Зимина и др. СПб., 2006. С. 240–243.

### Исследования

Агапкина 2010 — *Агапкина Т. А.* Восточно-славянские лечебные заговоры в сравнитель-

ном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.

Арнаутова 2004 — *Арнаутова Ю. Е.* Колдуны и святые: Антропология болезни в Средние века. СПб., 2004.

Валенцова, Виноградова 2004 — *Валенцова М. М., Виноградова Л. Н.* Мусор // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 3: К (Круг) — П (Перепелка) / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2004. С. 337–340.

Виноградова, Толстая 1995 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Веник // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 1: А (Август) — Г (Гусь). / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1995. С. 307–313.

Виноградова 2005 — *Виноградова Л. Н.* Формулы угроз и проклятий в славянских заговорах // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005.

Власкина, Архипенко, Калиничева 2004 — *Власкина Т. Ю., Архипенко Н. А., Калиничева Н. В.* Народные знания донских казаков // Традиционная культура. 2004. № 4 (16). С. 54–66.

Власкина 2008 — *Власкина Т. Ю.* Культура материнства и детства у казаков-некрасовцев // Мир славян Северного Кавказа. Вып. 4 / Под ред. О. В. Матвеева. Краснодар, 2008. С. 137–152.

Власкина 2011 — *Власкина Т. Ю.* Домашний мир на сломе эпох. Ростов н/Д, 2011.

Гура 1995 — *Гура А. В.* Венчальные предметы // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 1: А (Август) — Г (Гусь) / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1995. С. 325–326.

Гура 1999 — *Гура А. В.* Змея // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 2: Д (Давать) — К (Крошки) / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1999. С. 333–338.

Зудин 2012 — *Зудин А. И.* Легенды некрасовских казаков // Казаки-некрасовцы: язык, история, культура. Ростов н/Д, 2012. С. 331–347.

Русские дети 2006 — Русские дети: основы народной педагогики: Ил. энциклопедия / Авт. Д. А. Баранов, Щ. Г. Баранова, Т. А. Зимина и др. СПб., 2006.

Седакова 1995 — *Седакова И. А.* Орисницы // Славянская мифология: Энцикл. словарь. М., 1995. С. 290–292.

Седакова 2007 — *Седакова И. А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар: Родинный текст. М., 2007.

Толстая 2005 — *Толстая С. М.* Тело как обитель души: славянские народные представления // Тело в русской культуре. Сб. ст. / Сост. Г. Кабакова и Ф. Конт. М., 2005. С. 51–66.

Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Амулет // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 1: А (Август) — Г (Гусь) / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1995. С. 105–106.

Усачева 2004 — Усачева В. В. Падучая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 3: К (Круг) — П (Перепелка) / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2004. С. 611–616.

Черкашина 2011 — Черкашина Э. А. Лексико-семантическая подгруппа «врачевание» в лексике казаков-некрасовцев // Липоване: История и культура русских старообрядцев. Вып. VIII. Одесса, 2011. С. 214–215.

---

### СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

**Власкина Т. Ю.** <https://orcid.org/0000-0003-1371-7628>

Старший научный сотрудник лаборатории филологии отдела гуманитарных исследований Федерального исследовательского центра Южного научного центра РАН: Российская Федерация, 344006, г. Ростов-на-Дону, пр. Чехова, д. 41, тел.: +7 (863) 266-43-20; e-mail: vlaskiny@mail.ru

---

# CHILDHOOD DISEASES IN THE CONTEXT OF RELIGIOUS ETHICS AND TRADITIONAL EMPIRICS (AMONG THE NEKRASOV COSSACKS)

TATIANA YU. VLASKINA

(Federal Research Center the Southern Scientific Center, Russian Academy of Sciences:  
41, Chekhova av., Rostov-on-Don, 344006, Russian Federation)

**Summary.** *The article deals with the research of the original materials on the Nekrasov Cossacks' traditional culture, belonging to the sphere of folk healing, mainly — to the field of struggle with various neonatal and childhood diseases.*

*The author turns to a significant ethno-folklore text corpus and dialectal vocabulary, studying them in the context of the religious-philosophical attitudes of the Old Believer community. Certain attention is paid to the Nekrasov Cossacks' empirical experience.*

*As a result of the research, the author comes to conclusions about the mutual effect of internal and external factors on the formation of the concept of childhood illness in the Nekrasov Cossacks' perceptions. Not only the pragmatic content, but also the elements of the lower level of mythologization of childhood illness in the Nekrasovs' traditions, are certainly connected with the history of contacts with the foreign and polyconfessional environment that occurred during the removals of the community along the Western Ciscaucasia, Southern territory along Danube (Donau) river and Asia Minor. However, the axiological structure, into which these later and situational elements fit, is built on the basis of the two most important among the basic components of the formation of the early Don Cossacks: the East Slavic tradition and the Old Orthodox ideology.*

*The article contains rare and previously unreported information. The main source of the research is the field materials of the ethnolinguistic expeditions of the Rostov State University (Southern Federal University) — Institute for Social and Economic Research and Humanities of the Southern Scientific Center of the Russian Academy of Sciences 1999–2010.*

**Key words:** *childhood disease, religious ethics, traditional empirics, Nekrasov Cossaks.*

**Acknowledgements.** *This research was conducted according to the state order of the Federal Agency of Russian Scientific Organizations on carrying out fundamental scientific research on the theme "Historical and cultural heritage of the peoples of the South of Russia in the conditions of modernization" (0260-2018-0012, state registration No. AAAA-A16-116012610049-3).*

## References

**Agapkina T. A.** (2010) Vostochnoslavjanskije lečebnye zagovory v sravnitel'nom osveshchenii: Syuzhetika i obraz mira [East-Slavic healing spells in comparative interpretation: Plots and the image of the world]. Moscow. In Russian.

**Arnautova Yu. E.** (2004) Kolduny i svyatyje: Antropologija bolezni v srednie veka [Sorcerers and Saints: anthropology of disease in the Middle Ages]. St. Petersburg. In Russian.

**Cherkashina E. A.** (2011) Leksiko-semantičeskaja podgruppya "vrachevanie" v leksike kazakov-nekrasovtsev [The lexico-semantic subgroup "healing" in the Nekrasov Cossacks' lexis]. In: Lipovane. Istoriya i kul'tura russkikh staroobryadtsev [Lipovans. History and culture of the Russian Old Believers]. Is. VIII. Odessa. In Russian.

**Gura A. V.** (1995) Venchal'nye predmety [Wedding Things]. In: Slavyanskije drevnosti: Etnolingvističeskij slovar' [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic dictionary]. In 5 vol. Vol. 1. Moscow. Pp. 325–326. In Russian.

**Gura A. V.** (1999) Zmeya [Serpent]. In: Slavyanskije drevnosti: Etnolingvističeskij slovar'

[Slavic Antiquities: Ethnolinguistic dictionary]. In 5 vol. Vol. 2. Moscow. Pp. 333–338. In Russian.

**Sedakova I. A.** (1995) Orisnitsy [Orisnitsas (Mithological female creatures determining the fate of the child at birth)]. In: Slavyanskaya mifologija. Entsiklopedičeskij slovar' [Slavic mythology. Encyclopedic dictionary]. Moscow. Pp. 290–292. In Russian.

**Sedakova I. A.** (2007) Balkanskije motivy v yazyke i kul'ture bulgar. Rodinnyi tekst [Balkan Motifs in the Bulgarians' Language and Culture. Maternity Text]. Moscow. In Russian.

**Tolstaya S. M.** (2005) Telo kak obitel' duši: slavyanskije narodnye predstavleniya [The body as the tenement of the soul: the Slavic folk beliefs]. In: Telo v russkoi kul'ture. Sbornik statej [The body in Russian culture. Collected papers]. Ed. by G. Kabanakova & F. Kont. Moscow. Pp. 51–66. In Russian.

**Tolstoj N. I.** (1995) Amulet [Amulet]. In: Slavyanskije drevnosti: Etnolingvističeskij slovar' [Slavic antiquities: Ethnolinguistic dictionary]. In 5 vol. Vol. 1. Moscow. Pp. 105–106. In Russian.

**Usacheva V. V.** (2004) Paduchaya [Epilepsy]. In: Slavyanskije drevnosti: Etnolingvističeskij

slovar' [Slavic antiquities: Ethnolinguistic dictionary]. In 5 vol. Vol. 3. Moscow. Pp. 611–616. In Russian.

**Valentsova M. M., Vinogradova L. N.** (2004) Musor [Rubbish]. In: Slavyanskije drevnosti: Etnolingvisticheski slovar' [Slavic antiquities: Ethnolinguistic dictionary]. In 5 vol. Vol. 3. Moscow. Pp. 337–340. In Russian.

**Vinogradova L. N., Tolstaya S. M.** (1995) Venik [Broom]. In: Slavyanskije drevnosti: Etnolingvisticheski slovar' [Slavic antiquities: Ethnolinguistic dictionary]. In 5 vol. Vol. 1. Moscow. Pp. 307–313. In Russian.

**Vinogradova L. N.** (2005) Formuly ugroz i proklyatii v slavyanskikh zagovorakh [Formulas of threats and maledictions in Slavic charms]. In: Zagovornyi tekst. Genezis i struktura [Charm Text. Genesis and structure]. Moscow. In Russian.

**Vlaskina T. Yu., Arkhipenko N. A., Kalinicheva N. V.** (2004) Narodnye znaniya donskikh kazakov [The Don Cossacks' folk knowledge].

*Traditsionnaya kul'tura* [Traditional Culture]. 2004. No. 4. Pp. 24–66. In Russian.

**Vlaskina T. Yu.** (2008) Kul'tura materinstva i detstva u kazakov-nekrasovtsev [Culture of motherhood and childhood among the Nekrasov Cossacks]. In: Mir slavyan Severnogo Kavkaza [World of the Slavs of the North Caucasus]. Is. 4. Ed. by O. V. Matveev. Krasnodar. In Russian.

**Vlaskina T. Yu.** (2011) Domashniy mir na slome epokh. Ocherki traditsionnoi kul'tury donskikh kazakov (konets XIX — seredina XX vv.) [The Home world on demolition of epochs: Essays on traditional culture of the Don Cossacks (the late 19<sup>th</sup> — the mid-20<sup>th</sup> centuries)]. Rostov-on-Don. In Russian.

**Zudin A. I.** (2012). Legendy nekrasovskikh kazakov [Legends of the Nekrasov Cossacks]. In: Kazaki-nekrasovtsy: yazyk, istoriya, kul'tura [Nekrasov Cossacks: Language, history and culture]. Rostov-on-Don. Pp. 331–347. In Russian.

---

## ABOUT THE AUTHOR

**Vlaskina T. Yu.** <https://orcid.org/0000-0003-1371-7628>

E-mail: vlaskiny@mail.ru

Tel.: +7 (928) 626-81-48

41, Chekhova av., Rostov-on-Don, 344006, Russian Federation

Senior researcher, Laboratory of Pilology, Department of Humanities, Federal Research Center the Southern Scientific Center, Russian Academy of Sciences

---