

Н. В. Анисимов

**АЛАМА / УРОД ИН(Ь)ТЫ ‘ПЛОХОЕ МЕСТО’
В ЭТНОКУЛЬТУРНОМ ЛАНДШАФТЕ УДМУРТОВ:
КОММУНИКАТИВНЫЙ АСПЕКТ**



В статье рассматриваются народные представления о плохих местах в культуре удмуртов в аспекте этнической коммуникации. Анализируются разновидности таких локусов с точки зрения основных факторов, влияющих на обретение местом негативного семантического статуса. На основе экспедиционных исследований автора и научной литературы выявлен бытующий терминологический ряд локусов, обозначающих плохое место, определены специфика и семантическое содержание, традиционные и современные элементы семиозиса.

Ключевые слова: удмурты, этнокультурный ландшафт, сакральный локус, плохое место, магический предмет, сакральная коммуникация, коммуникативное поведение.

В культуре многих народов мира существуют представления о почитаемых местах, которые наделены сакральной символикой и нередко включены в культовую практику. Одни из таких локусов наделены положительной семантикой: пространства коммуникации с высшими богами; другие – негативной: локусы, связанные с миром мертвых. Однако, судя по фольклорным нарративам в опубликованной литературе и полевым материалам автора, такую семантическую оценку сложно определить лишь односторонне. Сам по себе сакральный локус, вписанный в этнокультурный ландшафт, имеет амбивалентную семантику, то есть может иметь и положительные, и отрицательные черты. У удмуртов бытует представление о том, что сакральное пространство, где происходит общение с высшими богами, может навредить человеку – *восьь кутйиз* букв. ‘святое место схватило’, *секыт усиз* букв. ‘тяжесть пала’, *чутьиртйиз* букв. ‘скорчило’ и др. [42. С. 66, 79–80]. Кладбище же, например, может принимать положительную магическую ценность при заговорно-заклинательных практиках избавления от болезни. Многие из таких локативных объектов не раз становились предметом исследования ученых*. В данной статье рассматриваются локусы,

* См. напр.: [7; 8; 36; 42; 43].



получившие в культуре удмуртов номинацию *алама / урод ин(ь)ты* 'плохое место' и (в сравнении с другими культовыми объектами) чаще всего не имеющие четкой маркировки в пространстве. Отметим, что номинация *плохих мест* имеет ареальные отличия, выявленные в ходе изучения опубликованной литературы по теме данной работы и сведениям фольклорных экспедиций автора: *алама ин(ь)ты / ашака* инты / урод места* 'плохое место', *секыт ин(ь)ты / места* 'тяжелое место', *захмат/закмат/зэхмет/зэхмет** инты* 'заразное / заколдованное место', *жоб ин(ь)ты* 'нечистое / грязное место', *кыскись ин(ь)ты* 'тянущее место'. Все эти объекты будут рассматриваться нами под обобщающим термином *плохое место*.

Анализ имеющегося фольклорного материала показал, что на получение статуса *плохого места* могут повлиять: смерть человека, последствия ритуально-магической деятельности, последствия антропогенной деятельности, специфический природный фактор, прочие сложно трактуемые причины.

Для раскрытия символично-семантического значения и коммуникативного аспекта *плохого места* вкратце рассмотрим каждый из приведенных факторов.

Плохое место, маркированное смертью человека. Большую роль в сакрализации пространства и времени играет смерть человека. Так, место гибели, убийства, суицида человека наделяется отрицательной семантикой, особенно там, где пролилась его кровь***. В настоящее время вдоль больших дорог нередко можно видеть православные кресты, памятники и венки в память о погибших. По сведениям информантов, если на месте автокатастрофы пролилась кровь умершего, ее нужно собрать и отнести на могилу, а на этом месте установить крест или памятник для «успокоения души покойного». Согласно народному воззрению, умершие преждевременной смертью считаются опасными, а живут такие покойники, по замечанию Д. К. Зеленина, «...не там, где обитают *родители*, а близко к людям: на месте своей несчастной смерти или же на месте своей могилы» [11. С. 40]. У родственных марийцев подобные места называются *кереметами*. По замечанию ученого XIX в. И. Н. Смирнова, в каждой местности у мари имеются особые *керемети*, в большинстве своем имеющие «человеческое происхождение»: *Макар-керемет*, *Икса-керемет*, *Яуш-керемет* и др. По представлениям мари, в этих местах локализуются духи покойников, которые при жизни вредили местным марийцам. Исследователь отмечает, что они являются антагонистами предков и нередко появляются на месте своей смерти и насылают на живых болезни [39. С. 145–147]. Отсюда, вероятно, многочисленные рассказы респондентов о необъяснимых явлениях, происходящих в таких локусах:

* От тат. *äšäke* – прил. плохой, дрянной [1. С. 133]. Со слов информантов, у татар подобные места называют *äšäke урын* 'плохое место' [32].

** От тат. *захмат* – сущ. 1. страдание, мука, испытание 2. забота, хлопоты 3. миф. болезнь, хворь 4. перен. вред, вредное влияние // ядовитый, злобный; *зэхмәтле* – прил. 1. мучительный, тяжкий 2. хворый; больной 3. заразный; заколдованный [38].

*** Вероятно, сюда же можно отнести и места забоя скота, поскольку, по поверью удмуртов, человек в таком «нехорошем» локусе может получить физическую травму или болезнь. По замечанию Р. Р. Садикова, для предотвращения нежелательного воздействия необходимо совершить на этом месте откупительную коммуникацию с небольшими жертвенными подношениями [подр. см.: 36. С. 103].



Верало... Тани Мартик Юрик <...>, Посёлок сюрес вылэ, вось луыса, трос бышкалтиськыса чыртйяз, кулиз. Тинь со вадьсын, пе, со вадьсы орчыкы, пе, машина кыче ке но дуркак, пе, луэ. Алёналэн бырем иньтыйыз но, пе, озьыгес, пе, луэ. Алёна оти Лутокинъ палагес быремын. Вужгуртэн но Лутокинъ вискин быремын со. Со вадестй, пе, тожсо вакытэн-вакытэн-а мар-а озьы шуо, музъемез, пе, кыче ке но отын шуо ук. Музъемез, пе, сыче кыче ке но, адямиез кыскись-а мар-а. Соин, пе, отчы адями вось, пе, луэ. <...> Атаc нуса, вандыны кулэ, шуо, вир кистйськем интые. <...> Олёна кулэм бере, пе, Коля-а мар-а тракторен орчыкыз турк-к, тракторез, пе, туркак кошкем кыче ке. Чеччыса кадь кошкем, видимо.

‘Поговаривают... Вот Мартик Юрик* <...>, на Поселковской** дороге, поранившись, воткнувшись шеей в трос, умер. Вот там рядом, мол, проезжая рядом, мол, машину как-то шатает, мол. На месте гибели Алены тоже, мол, то же [самое] случается. Алена там ближе к Лутохе*** погибла. Между Калашуром и Лутохой погибла она. Там рядом, мол, тоже земля время от времени что ли, говорят, такая, мол, какая-то ведь. **Земля, мол, такая какая-то, тянущая человека** (выделено мной. – Н. А.), что ли. Поэтому, мол, человек там калечится. <...> На месте пролитой крови, говорят, мол, петуха надо резать. <...> После смерти Алены, мол, Коля что ли, проезжая на тракторе, трактор турк-к, мол, резко дернулся как-то. Словно подпрыгнул, видимо’ [19].

Из приведенного текста видим, что в народном сознании места гибели людей наделяются отрицательной семантикой. Земля в таком месте способна «затягивать» / «тянуть» живых в иной мир, но это явление, со слов информанта, маркировано временем. Отсюда можно заключить, что пролитая человеческая кровь открывает «вход» в потусторонний мир****. Вследствие этого, вероятно, чтобы закрыть нежелательный «вход» в иное пространство, на этом месте в память о погибшем жертвуют петуха*****. По-видимому, вышеуказанное ритуализированное действие связано с апотропейной магией и представлением о крови как вместилище души. В традиции удмуртов Шарканского р-на УР на месте гибели человека принято сыпать соль (*сылал*), иначе это место может забрать новые жизни [31]. Необходимо отметить появившуюся сейчас и относительно новую традицию: проезжая место автокатастрофы, повлекшей смерть близких и знакомых людей, водители сигналият. Сигнал может быть долгим и продолжительным, чаще повторяемым троекратно. По словам респондентов, он служит знаком памяти о покойном, а также своеобразной просьбой к усопшему о счастливом пути. Сигналят могут не только на местах автокатастрофы, но и в прочих местах гибели родственников или знакомых. Мне лично довелось наблюдать ситуацию, когда мужчина сигналил,

* *Мартик* – родовой номинант, *Юрик* – мужское имя.

** *Поселок* – название одного жилого района д. Калашур.

*** *Лутоха* – название русской деревни.

**** Ср.: Ведьмы и колдуны, заключившие договор с нечистой силой, дают расписку своей кровью, а для полетов на шабаш делают мазь из крови взрослого или младенца [4. С. 680].

***** Ср.: У манси на могиле покойного режут оленя, курицу или петуха и замазывают кровью углы сруба могилы, косяки, двери и окна дома умершего. Согласно поверью, это действие выполняется для «закрытия дыры в доме», то есть выхода, через который исчезла душа умершего из дома [34. С. 111–112].



проезжая небольшой островок леса посреди поля. Позднее мне сообщили, что это место смерти его родного брата – *куркуян инты* ‘место бросания луба’*. По словам информанта, духи этого места запутали его и заставили блуждать кругами, из-за чего, не найдя выхода, он замерз насмерть. По сведению Ю. Шаниной, у русских такой сигнал ассоциируется еще и с голосом покойного [41. С. 179]. Таким образом, в контексте народной культуры подобный сигнал – это коммуникативный акт, направленный на установление контакта с душой умершего.

Плохое место, маркированное последствиями ритуально-магической деятельности. Согласно имеющимся фольклорным материалам, статус *плохого места* может возникнуть как следствие ритуально-магической деятельности людей. Например, после того как туда вылили воду, оставшуюся после обмывания покойника (*шой ву*); или – колдуны, ведьмы пустили / оставили на каком-то предмете свои грехи (*сьольк*); или – наступили на кладбищенскую землю, специально подсыпанную злоумышленниками; или – человек получил травмы, после столкновения якобы пущенной по ветру ведьмой, колдуном своей злой силы, болезни, греха, и пр. Считается, что попадая в периметр такого локуса, человек нечаянно спотыкается, падает, получает физические и психические травмы или же внезапно заболевает. После такого несчастного случая, согласно народному поверью, необходимо тотчас плюнуть (чаще три раза) на это место либо справить там свою нужду; иначе с человеком может случиться повторная ситуация или же он может серьезно заболеть. Заметим, что использование слюны и собственных экскрементов в апотропеической акции неслучайно. В традиционной культуре слюна/плевок и экскременты являются отгонным средством и придают отталкивающие характеристики объекту защиты, что и обусловило их использование в апотропеической магии [14. С. 437–439; 15. С. 69–71]. В научной литературе существует и другое мнение. Так, Т. Г. Владыкина, анализируя источники, связывает человеческий кал с маской смерти, как необходимым предметом в обращении с представителями потустороннего мира, призванным создать «мир наизнанку» и тем обезопасить человека от духов иного мира [подр. см.: 10. С. 310–312]. Отсюда, вероятно, справление нужды и плевок как своеобразные виды откупительного жертвоприношения. В традиции удмуртов Мари-Турекского р-на Республики Марий Эл такое место называют *ашака инты* ‘плохое место’, куда после несчастного происшествия льют подсоленную воду (*сылал ву*) со словами: *Монэ эн си! Тани та сылал вуэз ю.* ‘Не ешь меня! Вот эту соленую воду пей’. По сведению респондентов, такое действие совершают в одиночестве и непременно до восхода или после захода солнца, ни с кем при этом не общаясь [22; 32]. В данном случае ритуальное молчание уподобляет человека потустороннему миру (молчание / безмолвие в противовес речи / шуму), где исключение/отказ коммуникации с посторонними, согласно народным представлениям, сохраняет магическую силу совершенного ритуала. Исходя из апотропейной вербальной формулы, можно утверждать, что в таком месте локализируются *сись-(д)юсьёс* ‘[духи] поедающие-пьющие [людей]’. В связи с этим примечательно и то, что в традиции

* Сакральный локус включен в похоронно-поминальную обрядность, располагается, как правило, по пути на кладбище, где избавляются от атрибутов, контактировавших с мертвецом, или где совершают поминальные жертвоприношения.



удмуртов Закамья бытует представление о духах умерших нищих, называемых в народе *ашакъёс* [36. С. 101]. Удмурты Бавлинского р-на РТ в том случае, когда человек неоднократно падает на одном и том же месте либо получает травмы, на *закмат иньты* три раза плюют и льют подсолённую воду, чтобы «тяжко не было» – «*закмат медам лу*». Более того, в представлении бавлинских удмуртов, такие места *адямиез «кыско»* – «тянут / тащат» человека»; кроме того, там обитают *пыд тьёлтасьёс* «[духи] запутывающие [людям] ноги» [21]. Некоторые информанты утверждают, что человек, упавший на таком месте, может случайно «взять» на себя грех чужого человека: *муртлэсь съёлкэсэ басьтэмед* «взял / получил грех чужого [человека]» [23]. В связи с этим вспоминаются наставления моих бабушки и прабабушки. Они запрещали перешагивать через перекинутые бревна / жерди, уложенные перед домами жителей деревни, а также проходить через столбы с откосом или анкерный столб линии электропередачи (*чиган / вединь юбо* «цыганский/ведьмин столб»). Необходимо добавить, что, помимо самого предмета, магическое наполнение получает здесь и его ближайший периметр. Данное табу было связано с представлением о том, что люди, владеющие магическими знаниями, избавляются в таких местах от своего негатива (грехов, болезней и злой силы), а ходят через такие столбы лишь злые духи, поскольку там проходит их дорога (*сьёд кужымъёслэн сюрессы* «дорога темных сил»). В традиции северных удмуртов такое табу относится к детям и объясняется тем, что, если ребенок пройдет через такой столб, он останется маленьким и перестанет расти. По сведению информантки из Шарканского р-на УР, если человек все-таки прошел через такие ворота, он должен выйти, пятясь назад, через этот же столб обратно, чтобы не получить отрицательного воздействия этого места [31]. Ср. в культуре ханты: «Пройти под наклонным деревом, перешагнуть через упавший ствол считалось верным способом превращения человека в животного. Для предотвращения этого следовало, «спохватившись», пройти в обратном направлении. «<...> медведь так и остался зверем с человеческим умом, потому что не мог найти ту колодину, через которую опрометчиво перешагнул» [13. С. 163].

Согласно воззрению других информантов, после несчастного случая в локусах негативной оценочной характеристики, человек может «подцепить» сущность из потустороннего мира, что впоследствии будет его мучить и беспокоить. Со слов информантки приведу одну из таких историй, что произошла в д. Вязовка Татышлинского р-на РБ:

Максиммы кыше ке алама иньтйе усем-а мар-а вал. <...> Сруб ставили кто-то. И со срубъёстй бизьылыса, шудыкы... Со, видимо, усем и головой ударился чё ли, не знаю. Он в сознании был, сознание не терял, ничё. И шуизы, тйляд, пе, Максимды отын усиз но, и маке визьтэммиз. «Визьтэмэм-а мар-а», – шуизы. Олмар но, пе, вераське. <...> Мынса ваизы Максимез гуртэ но, вобще он никого не узнаёт. Вобще никого! Потом ослеп, вобще ничего не видел. Стенае тубе вал со, «Ой, кин ке кутэ монэ!» шуса. Базьым пелё, базьым ныро, пе, с бородкой. Кыше ке пересь, пе, монэ кутыны турттэ. И весь тубса кошке вал. <...> И собере со абиез ваим. Собере со Максимез пелляськиз кызы ке. Сначала Максим весь кесяськиз: «Кыше таччы шётэм старухаез ваиды! Убирайте отсюда!» Весь со шоры тазы мынэ. «Ох! Тй монэ вормыны турттйськоды на ай!» – шуэ бабушка. Помню вот это. И давай пелляськыны зол-



зол кучкиз но, Максим успокоился. Через некоторое время «Кыше тий таччы чебер бабушкаез ваиды», – шуэ. Вот сыше вераськыны кучкиз. <...> Сыбре мамаез гур эстыны косйз. Мама гур эстйз но, олово чыжтйз и кезыт табае тазыы кисьтйз со оловоез но, и там этот, фигура вылезла... Дедушка такой страшный. Со пересь шуиз: «Тяни кыше а́ями ўсиз, сыше а́ями кышкатйсь луоз». И со оловоез жуатйз но, тазыы понйз но, на самом деле сыше носатой, сыше усатой, сыше бородаез ик потйз. Паймод но бырод. Черномор, короче. И пасез как раз, чтобы нитку одеть потйз. Туда нитку вот одели, повесили Максиму на шею. Пока, не, тйяськыса о́з усьы... Пока о́з усьы, нуллыны косйз Максимез. <...> Сое тйни зэхмет иньтйе усем, шуизы.

‘Наш Максим на какое-то плохое место упал что ли было. <...> Сруб кто-то ставил. И бегая по этим срубам, когда играл... Он, видимо, упал и головой ударился, что ли, не знаю. Он в сознании был, сознание не терял, ничего. И сказали, что у вас Максим, дескать, там упал и с ума сошел, что ли. «С ума сошел, что ли», – сказали, «бредит», – сказали. <...> Привели Максима домой, а он вообще никого не узнает. Вообще никого! Потом ослеп, вообще ничего не видел. Он на стену лез было; «Ой, кто-то ловит меня!», крича. «С большими ушами, большим носом, с бородкой», – говорит. «Какой-то старик меня поймать хочет», – говорит. И постоянно на стену начинал лезть. <...> Потом эту бабку привели. Потом она Максима как-то врачевала [нашептывала]. Сначала Максим постоянно кричал: «Какую страшную старуху сюда привели! Убирайте отсюда!» Все на нее так идет [подняв кулаки]. «Ах! Вы меня еще одолеть пытаетесь!» – говорит бабка. Помню вот это. И давай начала пуще прежнего читать заклинания [нашептывать] да, Максим успокоился. Через некоторое время, «какую вы сюда красивую бабушку привели», – говорит. Вот так и говорить начал. <...> Потом [бабка] велела маме истопить печь. Мама печь истопила да, [бабка] расплавила олово и на холодную сковороду так вылила это олово да, и там этот, фигура вылезла... Дедушка такой страшный. Эта бабка сказала: «Вот какой человек появится, такой человек и окажется испугавшим [ребенка]». И это олово расплавила да, так вылила да, на самом деле такой носатый, такой усатый, такая же бородка появилась. Чудеса, да и только. Черномор, короче. И дырочка как раз, чтобы нитку продеть появилась. Туда нитку вот продели, повесили Максиму на шею. Пока не сломается, дескать, не упадет, сказала... Пока само не упадет, наказала носить Максиму. <...> Про него сказали, вот, мол, он упал в заколдованном / зарадном месте’ [24].

В данном случае потустороннее существо, «подцепленное» из *зэхмет инты*, было нейтрализовано путем выплавки олова. Данный способ лечения был известен, например, и татарам, которые «для выведения из тела злых духов ставили на порог стул, клали на него ребенка и над головой лили расплавленное олово (*кургаш*) в холодную воду. Татары говорили, что шипение – это звук разлетающихся сердец злых духов» [12. С. 70]. Отметим, что такое же явление еще в нач. XX в. зафиксировал у удмуртов в д. Каймашабаш современного Янаульского района РБ финский исследователь У. Хольмберг:

«Если человек ушибся, называется “*захмат шоры луон*” ‘оказаться на зарадном / заколдованном месте’ (перевод мой. – Н. А.); после этого он будет парализован или станет бесчувственным. В таких случаях в то место, где он ушибся и заболел, нужно закопать таракана, яйцо и нитку (таракан должен быть живым). Молитвы не читают» [35. С. 65].



Символические дары (живой таракан, яйцо, нитка) передаются через этот же канал (*захмат инты*) в потусторонний мир в качестве откупа, после чего человек, по народному представлению, должен восстановиться и выздороветь.

В традиции шарканских удмуртов не менее опасными считаются и такие локусы, где был проведен ритуал избавления от какой-либо хвори, болезни (*куясь-кон места* 'место бросания / избавления'). Желая избавиться от недуга, вечером до заката солнца человек идет на поле, луг или на другой берег реки и кидает через левое плечо сверток с сакральным содержимым (куриные кости, мелкие монеты и хлеб), предназначенный духам, распространяющим болезни (*висён вёлдытйсьёслы*). В народе такие места неизвестны, поэтому, согласно поверью, человек, обнаруживший такой сверток, непременно заболевает, «забрав» болезнь чужого человека. Во избежание нежелательного контакта запрещалось ходить вдоль берегов рек; а также соблюдать осторожность, чтобы не наткнуться на подобные свертки: *Лучше пйишуръёс, пе, мед нуозы сое, чем адями сое шедьтоз*. 'Лучше звери, мол, пускай утащат его (т. е. сверток), чем люди его обнаружат' [31]. Примечательно, что близкий по смыслу и терминологии сакральный объект и ритуал бытует у бесермян, с тем лишь отличием, что у бесермян такие места хорошо известны жителям деревни и, по поверьям, там обитают опасные духи *кутйсь* 'тот, кто ловит' [подр. см.: 33. С. 137–138].

По мнению удмуртов, энергетикой смерти наполняется и место избавления от воды, оставшейся после обмывания мертвеца. Существует поверье, что у человека, ступившего на такое место, начинают болеть ноги, появляются судороги, или он может стать вовсе неходячим. В таких случаях в народе говорят: *шйй ву бервылэ лёгиськыны шедьтэм* 'случайно наступил на место [избавления от] «трупной» воды'. Ср. с другим схожим представлением: «*нимтэм шае лёгемед, дыр* 'наверное наступил на безымянную могилу'» [36. С. 185]. Удмурты Ермакеевского р-на РБ такую воду «выливают в чистое место в огороде, после чего, очертив металлическим предметом и окрестив лужу, преграждают путь злым людям использовать ее для порчи» [16. С. 175]. Вероятно, это магическое действие локализует и впоследствии нейтрализует пагубное воздействие негативно окрашенного вещества. Можно также предположить, что вода после контакта с мертвецом, приобретая признаки иного мира, привлекает духов потустороннего мира, тем самым концентрируя здесь негативную энергетику.

В ходе фольклорных экспедиций удалось выяснить, что значительную роль в образовании так называемых *плохих мест* играют и местные маргинальные персонажи (колдуны, ведьмы и прочие недруги, владеющие сакральными знаниями). Так, по сообщениям респондентов, место становится плохим / тяжелым / заколдованным / заразным / злым / страшным / тянущим после определенных магических манипуляций злоумышленников. Для более четкой картины приводим несколько примеров, зафиксированных автором статьи во время экспедиций:

– Помышляющие зло недруги в полночь или до рассвета подливают у ворот своей «жертвы» помойную воду с различным мусором (*жуг-жаген пож ву*), наговаривая при этом на нее различные проклятья и пожелания несчастья.

– Если у ворот усадьбы колдун, ведьма или злой, завистливый человек плюнет, то это место тотчас активизируется как негативный опасный локус.



– В том случае, когда человек желает несчастья, зла или смерти другому человеку, он с формулами проклятья разбивает куриное яйцо у ворот его дома или на месте строительства будущего дома. Ср. в связи с этим: «Прежде, по письменным сведениям, у удмуртов бытовали злокозненные обряды *сьод вӧсь* ‘черное моление / жертвоприношение’, *мыддорин вӧсь* ‘жертвоприношение наизнанку’, когда ночью при помощи специальных эзотерических акций на лестнице у крыльца дома своей “жертвы” резали черную курицу и якобы после чего скоропостижно умирал кто-то из членов этой семьи» [подр. см.: 36. С. 152]. В некоторых случаях для наведения порчи могут подсыпать кладбищенскую землю, особенно ту, которая получена с недавнего захоронения или с могилы самоубийцы.

По народному воззрению, зложелатели путем магических акций концентрируют на определенном месте всю негативную энергетику, способствующую локализации потусторонних духов и болезней. Отсюда же представления, что любой человек, попадающий в радиус его влияния, моментально подвергается опасному воздействию (*вань уродзэ / аламазэ ас вылаз басьтэ* ‘все плохое берет на себя’). Со слов одной информантки, во избежание опасности, направленной ведьмами или прочими недругами, мать наставляет ее каждое утро, выходя из дома, метлой подметать перед собой пол, чтобы смести все плохое* [31].

Плохое место, маркированное последствиями антропогенной деятельности. Нехорошими местами у удмуртов считаются и свалки, места избавления от бытового мусора, в народе иначе называемые *жоб / кырсь / апара / юрӧым / алама ин(ь)ты* ‘грязное / нечистое / противное / омерзительное / плохое место’. Так, детям запрещается играть в таких местах, иначе, по народному поверью, они могут заболеть какой-то болезнью либо получить травму, которая впоследствии будет долго заживать. Нельзя заносить в дом и предметы из таких пограничных мест, которые отдалены от человеческого мира и, согласно поверью, уже так или иначе связаны с «нечеловеческим» миром [подр. см., напр.: 17. С. 42–43], хотя и имеют признаки человеческой деятельности (отсюда семантическая амбивалентность *сора / мусора***). На первый взгляд, явно высматривается рациональная причина табу: свалка как нечистое место концентрации болезнетворных бактерий и прочих заразных микроорганизмов. Однако, с точки зрения мифологического воззрения, такие локусы относятся к потусторонней сфере и служат своеобразными каналами коммуникации, «провалами» в другой мир, поскольку свалки чаще всего устраиваются в оврагах и низменностях***. Такие локусы могут отражаться и в заговорно-заклинательной практике удмуртов. В связи с этим можно привести в пример ритуал укладывания больного ребенка на мусор: *жуг-жаг вылэ куштон* ‘укладывание (букв. бросание) на сор / мусор’, *жаг пӧлын погыллян* ‘валяние в мусоре’ [19; 20; 26; 28; 29]; или, отмеченные Т. И. Паниной, *жаг вылэ куштон / жаге куштон / шакта вылэ куштон* ‘укладывание (букв. бросание) на сор / мусор’ [18. С. 61]. Поэтому здоровому ребенку запрещается контактировать с такой

* О сакральном значении подметания подр. см.: [5. С. 231–236].

** Подр. см.: [6. С. 337–340].

*** Ср.: По поверьям башкир и закамских удмуртов, на свалках мусора и кучах золы обитает *захмэт* – антропоморфное существо в виде тени, имеющее семью, при столкновении с ним человек непременно заболевает [36. С. 102–103].



сферой, а больному, наоборот, предписано взаимодействовать, поскольку «ритуально отмеченные действия с сором появляются в тех ритуалах (или в тех местах), в которых актуализируется идея перехода от одного состояния к другому, от старого к новому» [2. С. 39], а в нашем случае – от больного к здоровому. Отметим, что при контактировании с таким локусом соблюдают правила иномирности: нагота ребенка, участие чужого человека, использование пограничных локусов.

Сюда же, вероятно, можно отнести заброшенные нежилые дома, бани, подворья и прочие постройки. По свидетельству П. А. Орлова, «Дом не может существовать без человека (как и наоборот), без жителей он теряет свой статус Дома, превращается в свою противоположность. В символической классификации пространства брошенные, нежилые дома обладают устойчивой негативной семантикой» [17. С. 44].

Плохое место, маркированное специфическим природным фактором. Любопытные сведения обнаружились и по плохим местам, включенным в природный ландшафт удмуртов. Приведу лишь некоторые из них, имея ввиду, что данная тема интересна и требует более подробного изучения. Материалы фольклорной экспедиции автора и письменные источники показали, что в народной культуре удмуртов семантикой *плохого места* наделяются места: под черемухой (*льӧмпу ул / котыр*) и пихтой (*ньылпу ул / котыр*) или под деревом / рядом с деревом, имеющим дупло (*гырко писту ул / котыр*), а также елью с густо разросшимися в виде гнезда ветвями, получившая в народе название *шайтанкар / шайтанпузкар* 'ведьмина метла' (букв. 'гнездо *Шайтана*'). В традиционной культуре указанные деревья получили семантическую причастность к потустороннему миру, поэтому и весь ближайший радиус считается опасным. Черемуха, например, согласно народным воззрениям удмуртов и ханты, «<...> привлекает к себе злых духов» [13. С. 164], особенно во время цветения. Пихта используется в погребальной обрядности, отсюда и иносказательное название дерева *кулэм муртлэн пистуэз* 'дерево покойника' / *шӧй писту* 'дерево трупа'. Дерево с дуплом считается коммуникативным и «телепортационным» каналом с иным миром, а в *шайтанкаре / шайтанпузкаре* – гнездо *Шайтана*, где, по удмуртским поверьям, обитает сам злой *Шайтан*. Причастность этих деревьев к сфере мифологического определила и поведенческие модели, и древние представления народа: под этими деревьями не разрешается спать, иначе заболеешь или можешь не проснуться; во время грозы строго запрещается стоять под такими деревьями; в быту стараются не использовать их и для растапливания печи, костра и т. д. Согласно народным поверьям, в таких местах локализуются различные духи, с которыми человек может невольно столкнуться в неурочный час.

Согласно данным Р. Р. Садикова о культуре удмуртов Закамья, в природе существуют и такие «нехорошие» места, в которых обитают духи водной (*ву зэхмэт*) и земной (*муззэм зэхмэт*) стихий* [подр. см.: 36. С. 103]. По свидетельству исследователя, человек, столкнувшись с такими духами, получает физические

* Любопытно заметить, что, помимо локализованных духов природных стихий, автор выделяет еще целый ряд подобных духов: *миньчо зэхмэт* 'банный нечистый', *гулбеч зэхмэт* 'подпольный нечистый', *миндэр зэхмэт* 'подушечный нечистый' [36. С. 103]. Примечательно, что статус *плохого места* маркируется лишь после «столкновения» человека с таким нечистым духом.



травмы или заболевает, поэтому после такого контакта проводится умилюстивительная коммуникация в виде специальных жертвенных даров [Там же].

Плохие места с прочими сложно трактуемыми причинами образования.

В ходе экспедиций пришлось столкнуться и с *плохими местами*, которые трудно поддаются трактовке. Отметим, что не все информанты называли такие локусы лишь плохими; некоторые определяли их как нечто непонятное, не поддающееся рациональному объяснению – *олокыче / валантэм / секыт ин(ь)ты* ‘непонятное / загадочное / тяжелое место’. Так, со слов респондентов, очутившись в таких местах, начинает кружиться голова, возникает состояние рвоты, теряется ориентация в пространстве, теряется ход мыслей, возникают слуховые, зрительные галлюцинации и пр. Повсеместно, например, считается, что, потеряв мысль, человек должен вернуться в то место, где он забыл, о чем думает, после чего мысль вернется к нему. Иногда просят заглянуть в устье печи. Судя по примеру, можно предположить, что определенные микролокусы в окружающем пространстве (или духи, обитающие в таких местах) способны выкрасть мысль / думу / ход мыслей человека. Возвращение в изначальное место мышления указывает на его временную сакрализацию и ценностную значимость. Ср.: у удмуртов есть поверье, что, если человек не может вспомнить мелодию напева / песни, нужно заглянуть в устье печи*: *гурдэ ышттйид ке, гуре пыра, шедьтод, оло* ‘если забыл (букв. потерял) мелодию, в устье печи загляни, найдешь, может’ [20]. В остальных же случаях человек, чувствуя недомогание, старается тотчас покинуть «аномальную зону», которое доставляет ему дискомфорт.

В контексте коммуникативного аспекта исследования подобных локусов любопытны персонажи сенситивов, способные чувствовать и ощущать энергетику таких аномальных мест. Прежде всего таковыми, согласно поверью многих народов, являются животные, птицы и растения. В связи с этим, к примеру, нередко используют домашний скот в выборе места при строительстве нового дома или установки спального места. Здесь справедливо замечание А. К. Байбурина и К. К. Логинова о том, что: «<...> домашний скот используется в роли своего рода индикатора ритуальной чистоты выбираемого места» [3. С. 30]. Ср. в связи с этим: у удмуртов бытует представление, что ведьмы и колдуны начинают наводить порчу на человека с его домашних животных, отчего те болеют и дохнут: *Пудо-живот ас вылаз басьтэ*. ‘Скотина берет на себя’ [25]; *Адымиез пудо-животйисен кучко сийыны, соосты быгато ке, адыми вылэ кучко*. ‘Человека со скотины начинают портить (букв. поедать), если их осиливают, на человека переходят’ [30]. Имеются и другие сведения, согласно которым сенситивами могут оказаться и сами люди. Так, респондентка Е. А. Чураковой сообщила, что «ее бабушка была знахаркой, и от нее она переняла некоторые способности: знает “места силы”, негативные зоны, “особые деревья”» [40. С. 59].

Таким образом, в свете вышесказанного можно утверждать, что представления о так называемых *плохих местах* в культуре удмуртов актуальны

* По замечанию Т. Г. Владыкиной, печь является «местом, связанным с душами умерших предков, которые как бы помогают «найти» соответствующий музыкальный настрой» [подр.: 10. С. 50], в нашем же случае потерянной мысли человека. Иначе говоря, через этот канал коммуникации с иным миром живые могут получать ценность (мелодию, мысль) от своих предков.



и в современном обществе. Такие локусы в этнокультурном ландшафте не всегда четко выделены и общеизвестны местным жителям, могут иметь и антропогенное, и природное происхождение, где, как правило, время актуализирует место. Интересно заметить, что лишь одна вещь или субстанция с негативно заложенной информацией заполняет своей семантикой все ближайшее окружение, отчего само место получает статус *плохого места*. В народном мировосприятии, такие локусы имеют семантическое родство с иным миром, ввиду чего и регламентируют коммуникативное поведение при контактировании с таким местом. Согласно поверью, такие места служат зоной концентрации негативной энергетики и духов потустороннего мира, которые способны воздействовать на любое живое существо, оказавшееся в радиусе их обитания. Воздействие же чего-то потустороннего на человека провоцирует его на ответную реакцию, зачастую связанную с апотропеической символикой. В некоторых случаях такие локусы используются и в магической практике, например, избавления от болезней (см. выше *жаг вылэ куштон*). Отметим, что при описанных видах коммуникации преодолеваются пространственно-временные разрывы, отделяющие субъектов контактирования, исходной точкой в которых представляется наше тело «как средство нашего сообщения с миром» [37]. Однако, судя по полученным сведениям, в народном представлении не каждый способен чувствовать *плохие места*, а лишь маргинальные личности и различные представители флоры и фауны (животные, птицы, растения).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Алатырев В. И.* Этимологический словарь удмуртского языка: Буквы А, Б. 788 словарных статей / Под ред. В. М. Вахрушева, С. В. Соколова. Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1988. 240 с.
2. *Байбурин А. К.* Ритуал: старое и новое // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сб. статей памяти С. А. Токарева. М., 1994. С. 35–48
3. *Байбурин А. К., Логинов К. К.* Обрядность русских Заонежья при строительстве нового дома // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 26–36
4. *Белова О. В.* Кровь // Славянские древности: Этнолингвистич. словарь. Т. 3. М.: Междунар. отношения, 1999. С. 677–681
5. *Валенцова М. М., Виноградова Л. Н.* Мести, метение // Славянские древности: Этнолингвистич. словарь. Т. 3. М.: Междунар. отношения, 2004. С. 231–236
6. *Валенцова М. М., Виноградова Л. Н.* Мусор // Славянские древности: Этнолингвистич. словарь. Т. 3. М.: Междунар. отношения, 2004. С. 337–340
7. *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 384 с.
8. *Владыкин В. Е.* Языческие святилища удмуртов // Полевой симпозиум «Святилища и жертвенные места финно-угорского населения Евразии»: Тез. докл. Пермь, 1996. С. 17–20
9. *Владыкина Т. Г.* Мифология визуального и акустического в коммуникативном поведении удмуртов // Вестник Удмуртского университета [Эл. ресурс]. URL: http://ru.vestnik.udsu.ru/files/origins1_articles/vuu_08_051_09.pdf (Дата обращения: 08.04.2016).
10. *Владыкина Т. Г.* Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики: Монография. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1997. 356 с.
11. *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М.: Издательство «Индрик», 1995. 432 с.



12. *Касимова Д. Г.* Семейная обрядность чепецких татар (середина XIX–XX вв.). Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003. 300 с.
13. *Кулемзин В. М.* О хантыйских шаманах. Тарту, 2004. 210 с.
14. *Левкиевская Е. Е.* Кал, говно // Славянские древности: Этнолингвистич. словарь / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М.: Междунар. отношения, 1999. С. 437–439
15. *Левкиевская Е. Е.* Плевок, плевать // Славянские древности: Этнолингвистич. словарь / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М.: Междунар. отношения, 2009. С. 69–71
16. *Миннихметова Т.* Крещеные удмурты Республики Башкортостан // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры (сборник статей). В 2-х тт. Сыктывкар, 1996. С. 169–176
17. *Орлов П. А.* Вещный мир удмуртов: (К семантике материальной культуры): Рукопись. дис. канд. ист. наук. Ижевск, 1999. 226 с.
18. *Панина Т. И.* Слово и ритуал в народной медицине удмуртов: монография / Т. И. Панина; науч. ред. Т. Г. Владыкина; Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2014. 240 с.
19. Полевые материалы автора (далее ПМА), 2013. М. П. Никонова, 1926 г. р., д. Дубровский Киясовского р-на Удмуртской Республики (далее УР).
20. ПМА, 2013. Г. Н. Павлова, 1959 г. р., д. Старая Салья Киясовского р-на УР.
21. ПМА, 2014. А. П. Александров, 1994 г. р., с. Николашкино Бавлинского р-на Республики Татарстан.
22. ПМА, 2014. М. Г. Петрова, 1986 г. р., д. Большой Карлыган Мари-Турекского р-на Республики Марий Эл (далее РМ).
23. ПМА, 2014. А. Г. Тимерханова, 1983 г. р., д. Вязовка Татышлинского р-на Республики Башкортостан.
24. ПМА, 2014. О. Г. Ванчурова, 1962 г. р.; Н. Г. Гильманова, 1956 г.р., с. Ягул Завьяловского р-на УР.
25. ПМА, 2014. Е. И. Ширшина, 1931 г. р., д. Старые Какси Можгинского р-на УР.
26. ПМА, 2014. Е. С. Александрова, 1931 г. р.; Н. Н. Рекалова, 1938 г.р., д. Большие Сибь Можгинского р-на УР.
27. ПМА, 2015. Г. А. Анисимова, 1970 г. р.; В. Н. Анисимов, 1966 г. р.; А. П. Беспалова, 1956 г.р., д. Дубровский Киясовского р-на УР.
28. ПМА, 2015. О. Н. Соловьева, 1932 г. р., д. Карамас-Пельга Киясовского р-на УР.
29. ПМА, 2015. З. Ф. Куликова, 1954 г. р.; А. Н. Куликов, 1948 г. р., д. Старая Салья Киясовского р-на УР.
30. ПМА, 2015. Р. И. Петухова, 1956 г. р., д. Старая Салья Киясовского р-на УР.
31. ПМА, 2016. Т. А. Хохлакова, 1973 г. р., д. Кельдыш Шарканского р-на УР.
32. ПМА, 2016. М. Главатских, 1961 г. р.; А. Т. Иванова, 1932 г. р., д. Большой Карлыган Мари-Турекского р-на РМ.
33. *Попова Е. В.* Антропоморфные фигуры в культурной практике бесермян и чепецких татар: к фиксации полевого материала // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога. Ижевск: АНК, 2006. С. 136–148.
34. *Ромбандеева Е. И.* История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1933. 208 с.
35. *Садиков Р. Р.* Религиозные верования и обряды удмуртов Пермской и Уфимской губерний в начале XX века (экспедиционные материалы Уно Хольмберга) / Р. Р. Садиков, К. Х. Хафиз. Уфа: Институт этнологических исследований УНЦ РАН, 2010. 100 с.
36. *Садиков Р. Р.* Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа: Центр этнологических исследований УНЦ РАН, 2008. 232 с.



37. Степанов А. О месте. Этнофеноменологический очерк [Эл. ресурс]. URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/028/stepanov.pdf> (Дата обращения: 07.04.2016).

38. Татарско-русский и русско-татарский словари онлайн [Эл. ресурс]. URL: <http://tatpoisk.net> (Дата обращения: 17.03.2016).

39. Черемисы: Историко-этнографический очерк. Статьи. Йошкар-Ола: РОО РМЭ ПРМ «СММ «У вий (Молодая сила)». Сер. «Историческое наследие марийского народа». 2014. 304 с.

40. Чуракова Е. А. Религия и этническая культура удмуртов на рубеже XX–XXI вв. // Этногенез удмуртского народа. Этнос. Язык. Культура. Религия. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2011. С. 56–61

41. Шанина Ю. Акустический код кладбища д. Родома Лешуконского района // Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре / Сост. А. Д. Соколова, А. Б. Юджина; отв. ред. Д. В. Громов. М.: ИЭА РАН, 2015. С. 162–181

42. Шутова Н. И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2001. 304 с.

43. Шутова Н. И., Капитонов В. И., Кириллова Л. Е., Останина Т. И. Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона: Коллект. моногр. / Науч. ред., авт. введ. и закл. Н. И. Шутова; УИИЯЛ УрО РАН. Ижевск, 2009. 244 с.

Поступила в редакцию 30.08.2016

N. V. Anisimov

***Alama / Urod Intj 'A Bad Place' in the Udmurt Ethnocultural Landscape:
Communicative Aspect***

The article is devoted to folk beliefs about bad places in the Udmurt culture regarding the aspect of ethnic communication. Varieties of such loci are analyzed considering key factors which influence the perception of a place as a negatively valued location. Based on the author's field research and published data, the paper considers existing terminology used to denominate bad places, defines their specific features and semantics, and also reveals traditional and contemporary elements of semiosis.

Keywords: Udmurts, ethnocultural landscape, sacral locus, bad place, magic subject, sacral communication, communicative behavior.

Анисимов Николай Владимирович,
Докторант,
Тартуский университет
Юликооли 18, 50090, г. Тарту, Эстония
E-mail: kyldysin@yandex.ru

Anisimov Nikolai Vladimirovich,
PhD student,
University of Tartu
Ülikooli 18, 50090, Tartu, Estonia
E-mail: kyldysin@yandex.ru