

Фольклористика

УДК 398(=511.131) (045)

Т. И. Панина

КУЯСЬКОН (ПОДНОШЕНИЕ / ОТДАРИВАНИЕ) В ПРАКТИКЕ ВРАЧЕВАНИЯ УДМУРТОВ



В статье обобщаются и систематизируются данные о довольно распространенном способе лечения болезненного состояния, известного в народной среде как *куяськон* (подношение / отдаривание / относ, букв.: бросание). Очерчивается круг заболеваний, лечение которых предусматривает проведение рассматриваемого обряда; анализируются его структурные компоненты (вербальный, пространственный, темпоральный, атрибутивный, персональный, акциональный код); прослеживаются эволюционные изменения. Основными источниками исследования служат полевые материалы автора, собранные в нач. XXI в., и материалы Рукописного фонда фольклорного архива Института удмуртской филологии, финно-угроведения и журналистики УдГУ, отражающие современное состояние традиционной культуры.

Ключевые слова: лечебный обряд, мифологические представления о болезни, *куяськон*, *кутйсь*, заложные покойники, удмуртская этномедицина.

DOI: 10.35634/2224-9443-2019-13-3-420-428

В удмуртской традиционной культуре до сих пор бытуют воззрения о том, что болезнь может возникнуть в результате нарушения ритуально-этикетных норм и пространственно-временных прескрипций, избавление от которой требует совершения особого обряда, известного в народной среде как *куяськон* (букв.: бросание / подношение / отдаривание). В настоящей статье исследуются характерные особенности совершения этого ритуала на современном этапе развития традиции (очерчивается круг заболеваний, лечение которых предусматривает проведение рассматриваемого обряда; анализируются его структурные компоненты) с привлечением этнографических данных прошлых столетий [Первухин 1888, 60–62; Смирнов 1890, 222–223; Емельянов 1921, 152; Зеленин 1995, 75–78; Верещагин 1995, 47; архивные материалы РФ УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН], открывающие возможность провести диахронный анализ традиции и проследить эволюцию рассматриваемых представлений. Основными источниками исследования послужили материалы, отражающие современное состояние традиции: к ним относятся, во-первых, полевые материалы автора, собранные в нач. XXI столетия на территории Удмуртской Республики; во-вторых, архивные материалы фольклорного и фольклорно-диалектологического фондов Института удмуртской филологии, финно-угроведения и журналистики Удмуртского государственного университета; в-третьих, работы современных исследователей удмуртской традиционной культуры [Владыкин 1994, 136–137; Шутова 2000; Шутова 2001, 275–276; Садиков 2008, 97–98; Попова 2009; Анисимов 2016, 2017].

Стоит отметить, что в удмуртском традиционном обществе понятие «куяськон» имеет более широкий смысл и не ограничивается этномедициной. Обрядовое жертвоприношение *куяськон* получило распространение как своеобразный способ контактирования с потусторонним миром и умилоствления его обитателей в целях достижения определенных результатов. Особенности проведения данного обряда варьируются в зависимости от локальной традиции и цели совершения обряда. В первую очередь *куяськон* – это обычай поминовения умерших предков во время частных или календарных поминок, неотъемлемый элемент поминального обряда *йыр-пыд сётон* (букв.: жертвование головы и ног [животного]), распространенного у южных удмуртов. Один из обязательных элементов поминовения – выделение умершим части ритуальных блюд в отдельную ёмкость (*куяськон тусь*, *чумон*, *чурок*), которую ставят на лавке у дверей, на приступке печи, на торец стола [Владыкина, Глухова 2011, 85].

Кроме того, *куяськон* ассоциируется с ритуальным задабриванием умерших предков в целях получения их благорасположения и благословения. Так, например, в южных р-нах УР (Алнашском, Киясовском, Можгинском, Малопургинском) и в Татышлинском р-не РБ, отправляясь в дальний путь, принято останавливаться неподалеку от деревенского кладбища и обращаться к умершим (по-



именно или ко всем предкам сразу), испрашивая у них счастливой дороги и успешного возвращения домой [Анисимов 2017, 40–41].

Куяськон обязателен и в том случае, когда умершие начинают каким-нибудь образом давать о себе знать: к примеру, их видят во сне, что считается недобрым знаком. Так, в Киясовском р-не УР совершают при этом обряд *сьёрлань / берлань куяськон* (букв.: бросание за пределы / назад): идут на кладбище или встают спиной к западу / кладбищу и бросают через левое плечо кусочки еды, громко и с укором обращаясь к усопшему, используя при этом и бранные, нецензурные слова и выражения [Анисимов 2017, 172–173].

Кроме того, в удмуртской традиционной культуре *куяськон* – это и своеобразная знахарская практика исцеления болезней, причиной которых стало нарушение ритуально-этикетных норм и пространственно-временных прескрипций. Как показывают полевые материалы и современные фольклорно-этнографические исследования, практика совершения обряда *куяськон* в случае болезни сохранилась до наших дней. Как правило, к ней прибегают в двух случаях: или до обращения к врачу, или после, если курс лечения в рамках официальной медицины не приводит к желаемому исцелению. В народе всё еще верят и надеются, что *куяськон* – один из действенных способов лечения отдельного круга заболеваний, к которым относятся, во-первых, различного рода поражения кожных покровов, например, экзема, крапивница, сыпь, дерматит, в том числе гнойные воспаления тканей: *гижло* (язва, болячка, короста), *поськы* (нарыв, чирей, фурункул), *потос* (нарыв, фурункул, опухоль); во-вторых, заболевания нижних конечностей: *пыдъёс тёрнало, висё* (ноги отекают, болят), *пыдъёс уг ветло* (ноги отнимаются / отказывают), *пыдъёсынызы уг быгато* (боли в ногах / трудности при ходьбе), *пыдессы шуген луэ* (боли в колене) и т.д.; в-третьих, резкая и непреходящая боль в какой-либо части тела или внезапное ухудшение здоровья, слабость; в-четвертых, неутешный плач младенца.

Как правило, в случае необходимости обращения к данному способу лечения, говорят: «*куяськоно / куяськыны кулэ*» (надо совершить подношение). Буквальный перевод слова *куяськыны* – «бросать, выбрасывать» – подчеркивает не только способ подношения, но имплицитно указывает и на то, что задабриваются представители нижнего потустороннего мира. Примечательно, что на русский язык сами носители традиции нередко переводят это слово буквально, что может вызвать непонимание и удивление у тех, кто не знаком с удмуртским языком и культурой: «*Мынам тань племяшкаелэн нылыз быдэс мугорыз, как крапивница это, быдэс мугорыз. Я говорю: “Ольга, тебе надо броситься”. “Как броситься? Куда броситься?”. Она представляла это “броситься”, значит, куда-то навзничь или вперед ли куда упасть*» (У дочери моей племянницы всё тело [покрылось сыпью], как крапивница, всё тело. Я говорю: «Ольга, тебе надо броситься». «Как броситься? Куда броситься?». Она представляла это «броситься», значит, куда-то навзничь или вперед ли куда упасть) (здесь и далее перевод мой. – Т. II.) [ПМА: г. Глазов, 2017].

Появление вышеперечисленных симптомов объясняется нарушением ритуально-этикетных правил поведения человека в окружающем его пространстве или тем, что человек оказывается в местах, наделяемых в традиционной культуре отрицательной семантикой. Как известно, в окрестностях каждой деревни существуют локусы, которые маркируются жителями как «плохие», опасные. Проанализировав народные представления удмуртов о таких местах, Н. В. Анисимов выделяет следующие факторы, определяющие отрицательный статус ландшафтных объектов: смерть человека, последствия ритуально-магической деятельности, последствия антропогенной деятельности, специфический природный фактор, прочие сложно трактуемые причины [Анисимов 2016, 44].

К местам, где, согласно народным представлениям, можно случайно «подхватить» болезнь, относятся такие ландшафтные объекты, как река, родник, лог, низина, овраг, перекресток, дорога, межа, в мифологическом сознании сопряженные с семантикой пограничья и ассоциирующиеся с понятиями «иной», «чужой», «потусторонний». До настоящего времени сохранились архаические представления о том, что причина появления нарывов, язв, фурункулов на теле больного заключается в воздействии духов – хозяев этих мест. При объяснении причин их появления говорят: «*шур кутэм*» (букв.: река «схватила»), «*ошмес кутэм*» (букв.: родник «схватил»), «*ву кутэм*» (букв.: вода «схватила»), а при совершении обряда *куяськон* обращаются к *шур утись* (букв.: дух – хранитель реки), *ошмес утись* (букв.: дух – хранитель родника), *луд утись* (букв.: дух – хранитель поля) [ПМА: д. Сеп и д. Михайловка Игринского р-на, 2010]. В северных районах Удмуртии обряд *куяськон* совершают и в том случае, когда считают, что паралич нижних конечностей – это кара за нарушение правил поведения в лесу: перед тем как рубить лес, следует обратиться к духу – хозяину леса *нюлэсмурт / чайчямурт* и испросить у него разрешения [Зайцева 2004, 101].

В начале XXI в. продолжают бытовать мифологические представления, что умершие могут отрицательно воздействовать на благополучие и здоровье человека. *Куяськон* совершают в том случае, если считают, что болезнь была «наслана» при нахождении в местах гибели или захоронения людей, которых условно можно выделить в следующие группы: 1) самоубийцы; 2) люди, скончавшиеся скоропостижно несчастною или насильственной смертью (например, утопленники, убитые молнией, умершие бродяги) 3) выкидыши (как при самопроизвольном, так и при искусственном прерывании беременности); мертворожденные младенцы; умершие дети, которым не успели дать имя. Эти злополучные места появились в культурном ландшафте селения в далеком прошлом и, как правило, известны всем жителям селения. В этих локусах запрещается шуметь, громко говорить, разбрасывать мусор, отправлять естественные надобности, собирать ягоды, грибы, травы, пить воду. Человек может заболеть даже от кратковременного пребывания вблизи них: считается, что тем самым он нарушает границы между мирами и подвергается воздействию обитателей иного пространства. Как пример ниже приводятся описания таких «неблагополучных» мест в д. Кочишево Глазовского р-на и в д. Старый Безум Юкаменского р-на: «*Граждан ож ортчыку бырем солдат но гурт съёрын вием гимназистка тэльысьтымь кыз улэ ватэмын, пе. Пересъёслэн верамзыя, бызьымтэ нылъёс куштэм пинальёссэс та инты дорысьгес ик гурезь бам улэ вато вылэм. Соин ик отын уйёсы пёртмаськыло, калыкез кёшкематъяло, пе: пинал бёрдэм яке кыче ке шимес куараос кылйськыло, жэуась тыл но адскылэ. Арлыдоослэн ик верамзыя, отысь вуэз юыны, узы-боры, эмьюм турын бичаны, шулдыръяскыны, педлояскыны, жуэ-жаэ куяны уг яра, пе. Семья пушкысь кин ке шёдтэк шорысь уродме, юн висыны кутске, кётпушказ, ымныраз, мугораз гижло яраос пото, кема чоже уг бурмо ке, та интыосы куяськыны ветло*» (Погибший в гражданскую войну солдат и убитая за околицей гимназистка похоронены, дескать, под елью в лесу. Старики говорят, что около этого места под горой незамужние девушки хоронили выкидышей. Поэтому там по ночам млятся, чудится, дескать: детский плач или какие-нибудь страшные голоса слышатся, и огонь видится. Старожилы же говорят, в этом месте нельзя, дескать, пить воду, собирать ягоды, лекарственные травы, веселиться, мочиться, мусорить. Если кто-нибудь в семье неожиданно заболевает, начинает сильно хворать, появляются язвы в органах желудочно-кишечного тракта, на лице и теле, которые долго не проходят, то идут на это место совершать обряд *куяськон*) [Корепанов 2011, 74];

«*Офонъёс юн узыресь вал. Вот соослэн бакча беразы ортчыку, котьку сушкаен я маин ке эшишо куяськоно луэ, висыны медам кутскы шуыса. Отын валлян куям пинальёсты кельтон инты вал. Табере[,] отысь мыжез медаз кутскы шуыса[,] куяськоно луэ*» (Семья Афанасия была очень богатой. Когда проходишь вот за их огородом, необходимо бросить сушку или что-то еще, чтобы не заболеть. Прежде там хоронили выкидышей. Теперь, чтобы не заболеть (букв.: чтобы недуг не пристал), необходимо совершать *куяськон*) [Анисимов 2017, 156].

По представлениям удмуртов, определенную опасность представляют и места, сопряженные с последствиями ритуальных действий, относящихся к похоронно-поминальной обрядности: *куяськон инты / куркуян* – локусы, куда выбрасывают одежду, личные вещи покойника; предметы, которые использовали при обмывании; щепки и стружки от гроба. Обычно это овраг или специально отведенное место в нижнем течении реки, за рекой, в лесу или у отдельного дерева. Во избежание неприятных последствий, проходя мимо таких мест, следовало оставлять завернутые в лоскут яйцо и крупу [Владыкина 2004, 280].

Отрицательную коннотацию получают также места, где человек спотыкается и падает: в целях избавления от появившихся в результате падения болей в нижней конечности на это место впоследствии могут также отнести символическое подношение-откуп [ПМА: г. Глазов, 2017]. Согласно традиционным представлениям бавлинских удмуртов, в таких местах обитают *пыд тьёлтасьёс* ([духи], запутывающие [людям] ноги), а само место описывается как *закмат инты* (плохое место) [Анисимов 2016, 47].

Наряду с общеизвестными отрицательно маркированными локусами существуют и такие места, негативная природа которых может проявиться лишь со временем. Считается, что в этих местах когда-то давно могли быть тайно захоронены выкидыши, души которых не могут найти покоя и пропитания и насылают болезни и страдания на всех, кто потревожит их место обитания. Если человек неожиданно, без каких-либо видимых причин, начинает болеть и/или у него отказывают ноги, закамские удмурты говорят: «*нимтэм шае лёгемед, дыр*» (наверное, наступил на безымянную могилу) [Садиков 2008, 185]. Подобные представления бытуют в настоящее время и в д. Орлово Малопургинского р-на [Анисимов 2017, 157]. В д. Верхняя Слудка Глазовского р-на эти локусы называются *кутьлйськысь инты* (букв.:



место, которое «хватает»): «Я в молодости ходила в клуб, на проводы весеннего льда. Мне захотелось в туалет, а сходить некуда. Сходила в ближайшие кусты. Пришла домой, легла спать, и мне приснился дурной сон. На следующий день я туда вернулась, бросила кусок хлеба со словами: “*Кин ке кутыны шедьтӱз ке, тань тае сие, монэ кырыжтыса, чертыса эн улэ*” (букв.: если кто-то меня схватил, вот это ешьте, на меня порчу не насылайте)» [Русских, Касимова 2018, 170].

В д. Сеп Игринского р-на бытует поверье, что *нимтэм-тултэмъёс* (букв.: безымянные) – преждевременно рождённые и нежизнеспособные младенцы (выкидыши), мертворождённые, а также умершие младенцы, не получившие до смерти имени, – могут на расстоянии негативно воздействовать на новорождённых: малыши беспрестанно плачут, запрокидывают назад голову (*туж юн бӧрдо, йырзэс сьӧрлань куштыса уло*) [ПМА: д. Сеп Игринского р-на, 2010].

Представления о заложных покойниках, превратившихся в злых духов, зафиксированы и в других традиционных культурах: коми-пермяки верили, что все умершие, забытые своими потомками, могли насылать болезни на людей и домашний скот [Зеленин 1995, 75], а духи утопленных в воде младенцев становились враждебными человеку духами *ичетиками* [Смирнов 1891, 248]. По воззрениям славянских народов, заложные покойники могли обратиться в нечистую силу и причинять живым вред [Зеленин 1995, 58–61]. Ханты верили, что души выкидышей и младенцев, скончавшихся в первые дни жизни, превращались в злых духов.

Исследователи последних двух столетий указывали на факт бытования в удмуртской традиционной культуре мифологических представлений о *кутӱсь/кутысь* (букв.: тот, кто ловит / хватает) – о враждебных духах сакральных локусов и пограничья с потусторонним миром (река, лес, овраг, кладбище, родник). Очень часто они ассоциировались с заложными покойниками: считали, что духи *кутӱсь* обитают в местах их погребения. В конце XIX в. И. Н. Смирнов писал: «... кутыси – духи умерших не своей смертью, не получающие обычного пропитания: духи утопленников, убитых, подкидышей, духи погубленных незаконнорожденных младенцев и т.д. Озлобленные, голодные, они напускают на тех, кто имел несчастье с ними столкнуться, болезни и вынуждают дать жертву, которой никто им не приносит добровольно» [Смирнов 1890, 223]. Аналогичные представления были зафиксированы и в духовной культуре бесермян – народа, очень близкого по мировоззрению к удмуртам [Зеленин 1995, 77–78], которые в бесермянской традиции сохранились до наших дней [Попова 2009]. В народном сознании удмуртов, как отмечали исследователи, уже в конце XIX в. наблюдался процесс перехода *кутӱсь* из разряда умерших в разряд стихийных духов [Смирнов 1890, 223].

Характерная особенность внешнего облика *кутӱсь* – отсутствие каких-либо видимых признаков, невидимость. Однако в этнографической литературе конца XIX в. встречаются единичные сведения о том, что *кутӱсь* может предстать перед людьми в образе страшного существа огромных размеров [Первухин 1888, 60–62]. Как представитель потустороннего мира, он может проявить себя голосом: издавая пугающие звуки. Но в большинстве случаев *кутӱсь* не проявляет себя ни визуально, ни аудиально: о непреднамеренном контакте с ним человек узнает лишь по простевии некоторого времени, когда заболит.

В настоящее время наблюдается трансформация традиционных представлений об адресате совершаемого обряда, что обусловлено влиянием христианской религии. Так, на вопрос о том, кому относят символический подарок во время лечебного обряда *куяськон*, информант задумалась и ответила: «*Сотоне* [Сатане], кому же еще. Чёрт – Сотона [Сатана] по-русски... Ну, вообще-то, чёрт ведь это тоже по-русски» [ПМА: г. Глазов, 2017].

Адресантом (исполнителем обряда) может быть не только знахарь (*пелляськись / пеллясь*), который, согласно народным представлениям, обладает сакральным знанием и сверхъестественными способностями, но и любой носитель традиции, осведомленный об особенностях совершения обряда, в том числе и сам больной.

Время совершения обряда *куяськон* строго регулируется: только после захода солнца, чаще всего в темное время суток или в полночь, или рано утром, до восхода солнца¹. Выбор данного отрезка

¹ В одной из своих работ Н.В. Анисимов ссылается на информанта, сообщившего ему о том, что в Шарканском р-не УР болезнетворным духам (*висён вӧлдытӱсьёслы*) несут свёрток с «гостинцем» вечером до заката солнца [Анисимов 2016, 49]. Данная информация противоречит традиционным представлениям о темпоральной регламентации лечебного обряда *куяськон* и, скорее всего, указывает на трансформационные процессы в народной культуре, которые могут быть обусловлены разными причинами, в том числе и относительно молодым возрастом информанта (1973 г.р.).



времени неслучаен: в период максимальной активности потусторонних сил гарантия того, что принесенная жертва дойдет до своего адресата, наиболее высока. В Ярском р-не УР совершение обряда регламентируется также устоявшимися представлениями о том, что вторник, четверг и суббота – это *капчи нунальёс* (букв.: легкие дни), а понедельник, среда и пятница – *секыт нунальёс* (букв.: тяжелые дни), поэтому в случае внезапно возникшего недуга злым духам *кутись* относят *нянь турыж* (корочку хлеба) с маслом только во вторник, четверг или субботу [ПМА: с. Укан Ярского р-на, 2005].

Лечебный обряд *куяськон* условно можно разделить на два этапа: первый проходит дома, второй – там, где человек предположительно подхватил болезнь, а если установить место не представляется возможным, то в локусах пограничья. В зависимости от локальной традиции идут на перекресток дорог, к реке, роднику, на луг, к известным в округе местам захоронения заложных покойников, к местам обитания *кутись* или туда, где человек споткнулся и упал. Дома готовят «гостинец» для предположительных виновников заболевания и обводят им над больной частью тела или над больным по часовой стрелке 3 раза [ПМА: д. Ю-Чабыя Кезского р-на, 2004; д. Сеп Игринского р-на, 2010], сопровождая действия вербальным обращением к адресату, а затем еще раз обращаются к нему с теми же словами на том месте, куда относят символическое подношение.

Подношением обычно бывают горбушка хлеба [ПМА: д. Ю-Чабыя Кезского р-на, 2004], горбушка хлеба с маслом [ПМА: с. Укан Ярского р-на, д. Сеп Игринского р-на, 2010], «серебряная» монета [ПМА: д. Сеп Игринского р-на, 2010], сушка [Анисимов 2017: 156], сырое яйцо [ПМА: д. Ю-Чабыя Кезского р-на, 2004]; завернутые в лоскут белого цвета: хлеб, соль и монета [ПМА: д. Михайловка Игринского р-на, 2010], крупа [ПМА: д. Сеп Игринского р-на, 2010], манная крупа [ПМА: д. Котегурт Дебеского р-на, 2011], 12 пар гвоздей без шляпок и осколки стекла [ПМА: д. Ю-Чабыя Кезского р-на, 2004], куриные кости, мелкие монеты, хлеб [Анисимов 2016, 49]. В д. Большой Пужмезь Кезского р-на каждую составляющую «подарка» заворачивали в отдельный свёрток из марли: в первый клали крупу, во второй – кусок хлеба, а в третий – соль [ФДА УдГУ. 1994/1995. Тихонова С.А. С. 16]. В нач. XX в. жители д. Новая Бия Вавожского р-на яйцо, щепотку соли и горстку крупы заворачивали в белёный холст и перевязывали полученный свёрток красной нитью [РФ УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 519. Л. 289а].

Выбор подношения может зависеть и от места, куда требовалось отнести «гостинец»: например, в окрестностях д. Унтем Кезского р-на в логу *Валыдчигем* (букв.: [место, где] лошадь сломала ногу) принято было оставлять черную курицу с завязанными лапами [ПМА: д. Ю-Чабыя Кезского р-на, 2004]. В дореволюционных источниках указывалось также о возлиянии крови и подношении перьев и костей петуха [Смирнов 1890: 230]. Однако уже в наши дни информанты уточняли, что подобного рода подношения больше не практикуются, более того, даже принесение в подарок куриных или гусиных перьев не приветствуется [ПМА: д. Михайловка Игринского р-на, 2010].

Вербальный компонент обряда состоит из обращения к духам, оглашения цели прихода, просьбы принять «подарок» и больше не беспокоить больного: «*Шур утисе, луд утисе, кузьым сётисько но, тае си-ю, Вадимез эн си-ю* (Хозяин-хранитель реки, хозяин-хранитель поля, гостинцы даю, их ешь-пей, Вадима [имя больного – Т. П.] не ешь, не пей) [ПМА: д. Михайловка Игринского р-на, 2010]. Но данный набор основных структурных элементов не всегда сохраняется: «*Таняез эн юалэ-вералэ: тань – азвесь коньдон сётисько*» (Таню [имя больной – Т. П.] не вспоминайте-не спрашивайте: вот – серебряную монету даю) [ПМА: д. Сеп Игринского р-на, 2010];

«*Нинаез эн сиы-юы: тань – нимтэм-тултэмьёслы нянь ныр куштисько, вёйын нянь. Тае мед сиёзы-юозы, мед бурмоз тиналы*» (Нину [имя больного ребенка – Т. П.] не ешь-не пей: вот – «безымянным [умершим]» горбушку хлеба даю, хлеб с маслом. Пусть это едят-пьют, пусть выздоровеет мой ребенок) [ПМА: д. Сеп Игринского р-на, 2010];

«*Тае си-ю, монэ эн си-ю*» (Это ешь-пей, меня не ешь-не пей) (произносится троекратно) [ПМА: д. Сеп Игринского р-на, 2010];

«*Сиён сётисько, тае си-ю, монэ эн ни си-ю*» (Еду принесла, это ешь-пей, меня не ешь-не пей) [ПМА: д. Ю-Чабыя Кезского р-на, 2004];

«*Кызьы кутыны шедьтїд, сины-юны но шедьты. Мон тїлед сиён ваи. Сиелэ-юэлэ, та сяна сиён-юон овёл*» (Раз смог «схватить», сумей и принять угощение. Я вам еды принесла. Ешьте-пейте, другого угощения нет) [ФА УдГУ. ФЭ-2002. Д. №33. Т. №3. Л. 48–49. Малопургинский р-н, д. Кечёл].

«*Сётэмдэ аслыд ик басьты берен*» (Данное тобою себе и заberi) [ФА УдГУ. ФЭ-2008. Д. № 45. Т. № 3. Л. 30. Киясовский р-н].



В некоторых случаях произносимый текст дополняется извинительной формулой, имплицитно «испрашивающей» прощения у адресата: «Эн мучить кар [нимзэ верало – Т. П.], ми, пинал мурт, ум тодйське, ум валаськелэ» (Не мучь [имярек], мы, молодёжь, не знаем, не понимаем) [ПМА: с. Укан Ярского р-на, 2005]. Признание своих ошибок, повлекших, по традиционным представлениям, болезнь – один из возможных вариантов обращения к духам окружающего пространства. Подобные формулы были зафиксированы и в нач. XX в.: «Вань потос потонэ татчы, янгыш ужамэнэм, чиста татчы мед кылёз, янгышлэсь дунзэ тырисько» (Все нарывы здесь, по моей вине [появившиеся], пусть все здесь останутся, плачу за свою ошибку² [РФ УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 519. Л. 289а].

Наряду с традиционными удмуртскими формулами в нач. XXI в. употребляются и формулы на русском языке, появившиеся в результате влияния и христианского мировоззрения, и языковой ассимиляции: «Дарю тебе, да отпусти меня, ради Христа» [ПМА: г. Глазов, 2017]. Налицо синтаксическая и семантическая калька удмуртской вербальной конструкции, используемой в обряде *куяськон*.

Направляясь к месту совершения *куяськон*, запрещается вступать в разговор с кем-либо, требуется сохранять полное молчание, лишь подойдя к месту назначения, разрешено обратиться к злым духам. «Гостинец» бросают правой рукой через левое плечо или через голову, повернувшись лицом к дому, и, не оглядываясь, возвращаются домой. Как пример приводится одна из современных интерпретаций совершения обряда: «Правой рукой через левое плечо [бросают]. Почему правой рукой? Правой рукой мы молимся, а через левое – не зря же говорят: на правом [плече] у тебя твой ангел сидит, на левом [плече] *Сотона* [Сатана] сидит – и вот через эту *Сотону* надо “бросаться”. <...> Как “бросишься”, чё бы ни было, чё бы ты ни слышала, кто бы ни шёл за тобой, никогда назад не оглядывайся, он [чёрт] тебя задушить может. Вот. *Сотона* [Сатана], чёрт за тобой идёт, ты ему хлеб бросаешь, и уже за тобой [он] идёт. Ни в коем случае не оглядывайся» [ПМА: г. Глазов, 2017].

Отрицательный или положительный лечебный результат от совершения *куяськон* лежит в основе устных нарративов, подпитывающих традиционные представления: «*Тань кенэлэн пыдаз маке, пыдыным, пе, уг быгатскы, олома, пе, луиз, шуген тазы луиз пыдесы. Пыдестйз котыръяй нянен гинэ. Нянь нырынгес малы ке каро (...). Кезланяла мынко вал, отйын гараже но мынэ, Гонкуе но мынэ, Кезэ но мынэ, татчы но пыре деревняе. Мыно, пйй, куясько. Мотикъёсын чисто – вокурат суббота вал, тодам но уг лыкты, дискотеказы вал но – лыкто. Ой но учкылы малы ке, жёзы аязы ик отын мотикен сыло. Падиез оз лу. Калык медам адзы сыче дыръя (...). Сэре чуказез вильысь, ой ни вал калык но, каль татчы гинэ кантора дйнямы ик, солань но талань но тань сюрес вань, талань но, олань но – куинь возж – отцы гинэ нуса куштй но, чуказез всё, пе, мама, лякыт ни туннэ» (Вот у снохи моей заболела нога, не знаю, дескать, что случилось, колено заболело. Вокруг ее колена обвела только хлебом несколько раз. Горбушкой хлеба почему-то принято обводить (...). В сторону п. Кез шла, там дорога и в гараж идет, и в д. Гонка, и в п. Кез, и сюда в деревню идет. Пойду, мол, совершу *куяськон*. На мотоциклах – как раз суббота была, мне и в голову не пришло, дискотека была – едут. Не посмотрела даже почему-то, у [чужих] ворот [молодые люди] стоят у мотоцикла. Пользы не принесло [лечение]. Никто не должен видеть тебя в такой момент (...). На следующий день снова, не было уже прохожих, только здесь около конторы, и туда, и сюда дорога идет – перекресток трёх дорог – только там бросила, и на другой день, всё, дескать, мама, всё прошло сегодня) [ПМА: д. Ю-Чабыя Кезского р-на, 2004].*

Схожие лечебные обряды были зафиксированы в традиционных культурах и других этносов, в частности, башкир: «У зауральских башкир знахарка вместе с больной отправлялась на место, где, как ей казалось, привязалась болезнь, а последняя жила чаще всего в “дурных” местах, где сваливали всякие нечистоты, заклинала болезнь оставить больную, бросала ей яйца, иголку или еще какой-нибудь предмет, даже одежду. Больная должна была возвратиться домой другой, не той дорогой, по которой пришла, и не должна была ни с кем разговаривать в пути» [Руденко 2006, 275].

Резюмируя вышесказанное, отметим, что лечебный обряд *куяськон*, отражающий религиозно-мифологические воззрения удмуртов, продолжает бытовать в нач. XXI в. в сельском социуме, единичные же случаи обращения к данной знахарской практике зафиксированы и в городской среде. Как правило, *куяськон* совершают пожилые люди – хранители традиционных верований и представлений. Но, как показывают современные полевые материалы, рассматриваемый лечебный обряд постепенно уxo-

² В комментариях информант указывает, что нарывы на ее теле появились вследствие того, что она нарушила известные ей ритуально-этические нормы и пространственно-темпоральные прескрипции: у реки запрещали справлять нужду.



дит в прошлое: даже в рамках одного населенного пункта, в котором была зафиксирована рассматриваемая знахарская практика, не все жители слышали о ней, некоторые открыто выражают скептическое отношение к подобным формам лечения. К анализируемому способу лечения обращаются лишь в том случае, если верят, что болезнь появилась под воздействием духов – хозяев окружающего пространства или заложных покойников. Сравнительный анализ современных полевых материалов и до-революционных источников демонстрирует некоторые эволюционные изменения традиции, которые наблюдаются на атрибутивном, вербальном и персональном уровнях, но практически постоянными остаются такие компоненты обряда, как пространственный, темпоральный и акциональный.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Д – дело

Л – лист

ПМА – полевые материалы автора

С – страница

Т – тетрадь

РФ УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН – рукописный фонд Удмуртского института истории, языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского центра Уральского отделения Российской Академии наук.

ФА УдГУ – фольклорный архив Удмуртского государственного университета

ФДА УдГУ – фольклорно-диалектологический архив Удмуртского государственного университета

ФЭ – фольклорная экспедиция

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

1. Адаева Людмила Елисеевна, 1946 г.р., урож. д. Портяново Глазовского р-на, с 1969 г. живет в г. Глазов, обр. 10 кл., удм.
2. Антонова Алевтина Петровна, 1936 г.р., урож. д. Палым Игринского р-на, в д. Михайловка Игринского р-на живет с 1960 г., обр. 7 кл., удм.
3. Калашникова Мария Федоровна, 1931 г. р., удм., урож. д. Харитенки Кезского р-на, с 1934 г. живет в д. Ю-Чабыя Кезского р-на, обр. 6 кл., удм.
4. Калашникова Фелонида Васильевна, 1934 г. р., удм., урож. д. Доброгурт Кезского р-на, с 1958 г. живет в д. Ю-Чабыя Кезского р-на, обр. 7 кл., удм.
5. Корепанова Глафира Лукьяновна, 1931 г.р., урож. д. Селигурт Игринского р-на, в д. Сеп Игринского р-на живет с 1959 г., обр. 6 кл., удм.
6. Макарова Акулина Яковлевна, 1914 г. р., удм., урож. д. Нижний Укан Ярского р-на, в с. Укан Ярского р-на живет с 1942 г., неграмот., удм.
7. Романова Клавдия Егоровна, 1927 г.р., урож. д. Пежвай Игринского р-на, в д. Сеп Игринского р-на живет с 1959 г., обр. 6 кл., удм.
8. Селиверстова Кристина Иосифовна, 1932 г. р., удм., урож. д. Лудошур Игринского р-на, с 1986 г. живет в д. Сеп Игринского р-на, обр. 5 кл., удм.
9. Усков Валерий Александрович, 1975 г.р., урож. д. Косолюк Дебесского р-на, с 2003 г. живет в д. Котегурт Дебесского р-на, обр. 9 кл., удм.

ЛИТЕРАТУРА

- Анисимов Н. В.* Алама / урод ин(ь)ты ‘плохое место’ в этнокультурном ландшафте удмуртов: коммуникативный аспект // Ежегодник финно-угорских исследований. 2016. Т. 10. №3. С. 43–55.
- Анисимов Н. В.* «Диалог миров» в матрице коммуникативного поведения удмуртов: Дис. ... д-ра филос. по фольклористике. Тарту: Изд-во Тартусского ун-та, 2017. 386 с.
- Верещагин Г. Е.* Собрание сочинений: В 6 т. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995. Т. 1: Вотяки Сосновского края. 260 с.
- Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 384 с.
- Владыкина Т. Г.* Ингур: Удмурт фольклорья лыдзет: Шор ёзо школаослы / Люказ, радъяз но валэктонъёссэ гожтiз Т.Г. Владыкина. Ижевск: Удмуртия, 2004. 352 с.
- Владыкина Т. Г., Глухова Г. А.* Ар-год берган: Обряды и праздники удмуртского народного календаря. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2011. 320 с.
- Зайцева Е. Н.* Народная медицина удмуртов в конце XIX – первой трети XX вв: Дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2004. 196 с.
- Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. Москва: Индрик, 1995. 432 с.



- Емельянов А. И. Курс по этнографии вотяков. Казань: Издание Казанского Вотского издательского отдела, 1921. Вып. 3: Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. 156 с.
- Корепанов В. Сепычкарь пальёслэн сям-йылольёссы // Кенеш. 2011. № 10. С. 58–78.
- Первухин Н. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка: Губ. тип., 1888. Эскиз I: Древняя религия вотяков по ее следам в современных преданиях. 104 с.
- Попова Е. В. Антропоморфные фигуры в современной знахарской практике бесермян // Традиционная культура. 2009. № 1. С. 11–18.
- Руденко С. И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. Уфа: Китап, 2006. 376 с.
- Русских Т. Н., Касимова Д. Г. Социальные роли сельской женщины-удмуртки в 1940–1960-е гг.: сюжеты и роли (на примере Глазовского района Удмуртии) // Ежегодник финно-угорских исследований. 2018. Т. 12, № 3. С. 165–177.
- Садилов Р. Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа: Центр этнологических исследований УНЦ РАН, 2008. 232 с.
- Смирнов И. Н. Вотяки: Историко-этнографический очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т. 8. Вып. 2. Казань: Типография Императорского университета, 1890. 356 с.
- Смирнов И. Н. Пермь: Историко-этнографический очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т. 9. Вып. 2. Казань: Типография Императорского университета, 1891. 289 с.
- Шутова Н. И. Святилище Лек Ошмес в обрядовой жизни удмуртов рода Вортча XVI–XX вв. // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Четвертых Сибирских чтений 12-14 октября 1998 г. Санкт-Петербург. Санкт-Петербург, 2000. С. 238–242.
- Шутова Н. И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. 301 с.

Поступила в редакцию 19.07.2019

Панина Татьяна Игоревна,

кандидат филологических наук, научный сотрудник

Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук

426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4

E-mail: tipanina@mail.ru

T. I. Panina

SACRIFICIAL OFFERING *КУЯСЬКОН* IN THE UDMURT FOLK MEDICINE

DOI: 10.35634/2224-9443-2019-13-3-420-428

The article aims to systematize and analyze contemporary ethnographic data on an Udmurt healing ritual known as *куяськон*, that is making a sacrificial offering of symbolic presents (for example, coins, a heel of bread, an egg, salt, etc.) to the evil spirits or the undead. The ritual is believed to help to cure such disorders as skin diseases (abscesses, boils, rashes), pains in the lower extremities, sharp and persistent pain in any part of the body or sudden health deterioration, which are supposed to occur as the result of breaking ritual and cultural norms and space and time requirements. I pay particular attention to the structural components of the ritual, analyze its personal, verbal, spatial, temporal, attributive, and action codes, and trace its evolution.

Keywords: healing ritual, mythological notions about illness, Udmurt folk medicine, (*куяськон*, *кутйсь*), undead.

Citation: Yearbook of Finno-Ugric Studies, 2019, vol. 13, issue 3, pp. 420–428. In Russian.

REFERENCES

- Anisimov N. V.** Alama / urod in(‘)ty ‘plokhoe mesto’ v etnokul’turnom landshafte udmurtov: kommunikativnyi aspect [A bad / evil place in the Udmurt ethnocultural landscape: communicative aspect]. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniy* [Yearbook of Finno-Ugric studies]. 2016. Т. 10. №3. pp. 43–55. In Russian.
- Anisimov N. V.** “Dialog mirov” v matritse kommunikativnogo povedeniya udmurtov: Dis. ... d-ra filos. po fol’kloristike [Dialogue between the worlds through the lens of Udmurt communicative behaviour: PhD diss. in Folklore Studies]. Tartu: Izd-vo Tartusskogo un-ta Publ., 2017. 386 p. In Russian.
- Vereshchagin G. E.** *Sobranie sochinenii: V 6 t.* [Collected works: in 6 vol.]. Izhevsk: UIIYAL UrO RAN Publ., 1995. Vol. 1: Votyaki Sosnovskogo kraia [The Votyaks of Sosnovka Area]. 260 p. In Russian.
- Vladykin V. E.** *Religiozno-mifologicheskaya kartina mira udmurtov* [Religious and mythological worldview of the Udmurts]. Izhevsk: Udmurtiya Publ., 1994. 384 p. In Russian.



Vladykina T. G. *Ingur: Udmurt folklor'ya lydzet. Shor ezo shkolaosly / Lyukaz, rad'yaz no valekton"esse gozhtiz* T.G. Vladykina [Firmament: Anthology of Udmurt folklore texts for secondary students / Compiled by T.G. Vladykina]. Izhevsk: Udmurtiya Publ., 2004. 352 p. In Udmurt.

Vladykina T. G., Glukhova G. A. *Ar-god bergan: Obryady i prazdniki udmurtskogo narodnogo kalendarya* [Ar-god-bergan: Rituals and festivals of the Udmurt calendar]. Izhevsk: UIIYAL UrO RAN Publ., 2011. 320 p. In Udmurt and Russian.

Zaitseva E. N. *Narodnaya meditsina udmurtov v kontse XIX – pervoi treti XX vv: Dis. ... kand. ist. Nauk .* [Udmurt folk medicine in the late 19th – the early 20th century. Cand. hist. sci. diss.]. Izhevsk, 2004. 196 p. In Russian.

Zelenin D. K. *Izbrannye trudy. Ocherki russkoi mifologii: Umershie neestestvennoi smert'yu i rusalki* [Selected works. Essays on the Russian mythology. Those who died an unnatural death and mermaids]. Moscow: Indrik Publ., 1995. 432 p. In Russian.

Emel'yanov A. I. *Kurs po etnografii votyakov* [A Course on Ethnography of the Votyaks]. Kazan': Izdanie Kazanskogo Votskogo izdatel'skogo podotdela Publ., 1921. Vyp. 3: Ostatki starinnykh verovaniy i obryadov u votyakov [Issue 3: Relics of Votyaks' ancient beliefs and rituals]. 156 p. In Russian.

Korepanov V. *Sepychkar pal'eslen syam-iyolol"essy* [Beliefs and rituals in the village of Kochishevo]. *Kenesh*. 2011. № 10. pp. 58–78. In Udmurt.

Pervukhin N. *Eskizy predanii i byta inorodtsev Glazovskogo uezda* [Sketches of folk legends and life of non-Russians living in the Glazovsky uyezd]. Vyatka: Gub. tip. Publ., 1888. Eskiz I: Drevnyaya religiya votyakov po ee sledam v sovremennykh predaniyakh [Sketch 1: The ancient religion of the Votyaks according to its reflections in modern folk legends]. 104 p. In Russian.

Popova E. V. *Antropomorfnye figury v sovremennoi znakharskoi praktike besermyan* [Anthropomorphic figures in the contemporary folk medicine of the Besermyans]. *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional Culture]. 2009. № 1. pp. 11–18. In Russian.

Rudenko S. I. *Bashkiry: Istoriko-etnograficheskie ocherki* [The Bashkirs: Historical and ethnographical essays]. Ufa: Kitap Publ., 2006. 376 p. In Russian.

Russkikh T. N., Kasimova D. G. *Sotsial'nye roli sel'skoi zhenshchiny-udmurtki v 1940–1960-e gg.: syuzhety i roli (na primere Glazovskogo raiona Udmurtii)* [Social roles of a rural Udmurt woman between the 1940s and the 1960s: plots and roles (evidence from the Glazov district of the Udmurt Republic)]. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniy* [Yearbook of Finno-Ugric studies]. 2018. T. 12. №3. pp. 165–177. In Russian.

Sadikov R. R. *Traditsionnye religioznye verovaniya i obryadnost' zakamskikh udmurtov (istoriya i sovremennye tendentsii razvitiya)* [Traditional Religious Beliefs and Rituals of the Zakamsk Udmurts (History and Contemporary Development Trends)]. Ufa: Tsentr etnologicheskikh issledovaniy UNTS RAN Publ., 2008. 232 p. In Russian.

Smirnov I. N. *Votyaki: Istoriko-etnograficheskii ocherk* [The Votyaks: A Historical and Ethnographic Study]. *Izvestiya Obshchestva arkheologii, istorii i etnografii* [Proceedings of the Society for Archeology, History and Ethnography]. T. 8. Vyp. 2. Kazan': Tipografiya Imperatorskogo universiteta Publ., 1890. 356 p. In Russian.

Smirnov I. N. *Permyaki: Istoriko-etnograficheskii ocherk* [The Permiaks: A Historical and Ethnographic Study]. *Izvestiya Obshchestva arkheologii, istorii i etnografii* [Proceedings of the Society for Archeology, History and Ethnography]. T. 9. Vyp. 2. Kazan': Tipografiya Imperatorskogo universiteta Publ., 1891. 289 p. In Russian.

Shutova N. I. *Svyatilishche Lek Oshmes v obryadovoi zhizni udmurtov roda Vortcha XVI-XX vv* [The holy place *Lek Oshmes* in the ritual life of the Udmurts belonging to the *Vortcha* clan in the 16th-20th centuries]. *Kul'turnoe nasledie narodov Sibiri i Severa: Materialy Chetvertykh Sibirskikh chtenii 12-14 oktyabrya 1998 g. Sankt-Peterburg* [Cultural heritage of the peoples living in Siberia and the North: Proceedings of the 4th Siberian Conference, 12-14 October 1998, Saint Petersburg]. Saint Petersburg, 2000. pp. 238–242. In Russian.

Shutova N. I. *Dokhristianskie kul'tovye pamyatniki v udmurtskoi religioznoi traditsii: Opyt kompleksnogo issledovaniya* [Pre-Christian Cult Monuments in the Udmurt Religious Tradition: Integrated Research Experience]. Izhevsk: UIIYAL UrO RAN Publ., 2001. 301 p. In Russian.

Received 19.07.2019

Panina Tatiana Igorevna,

Candidate of Philology, Researcher

Udmurt Institute of History, Language and Literature, UdmFRC UB RAS

Lomonosova st., 4, Izhevsk, 426004, Russian Federation

E-mail: tipanina@mail.ru