

## Сообщения

УДК 615.89(470.51)(047)

*Н.И. Шутова, Т.И. Панина*

### МОНЕТА В ЛЕЧЕБНО-ОХРАНИТЕЛЬНЫХ ОБРЯДАХ УДМУРТОВ\*

В статье рассматривается символика монет в лечебной и апотропейной магии удмуртского этноса. В основу исследования положены архивные материалы из Рукописного фонда Научно-отраслевого архива Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН, фольклорно-диалектологического фонда Института удмуртской филологии, финно-угроведения и журналистики Удмуртского государственного университета, полевые материалы авторов и опубликованные труды отечественных и зарубежных исследователей удмуртской традиционной культуры. Известно, что в народной медицине удмуртов наиболее широкое применение монета получила в ритуале купли-продажи ребенка *нуны басьтон/пинал вузан*, знахарской практике *куяськон* (букв.: бросание, подношение), в жертвоприношении божествам и при заговаривании болезней. Кроме того, монеты нередко были основными атрибутами ритуалов, совершаемых для обретения здоровья, защиты от потусторонних сил, для предсказания выживаемости новорожденных и определения причины недуга. Выявлено, что функция и семантическая нагрузка монеты коррелируют с общей символикой лечебно-охранительных обрядов и варьирует в зависимости от вида обряда и цели его совершения.

*Ключевые слова:* удмурты, народная медицина, монета, лечебные обряды, апотропейная магия.

Атрибутивная парадигма удмуртской традиционной культуры представлена различными категориями вещей, которые наделяются ее носителями особым семиотическим статусом. Одна из ключевых составляющих этой парадигмы – монета, особенности применения которой в экстраутилитарных целях подробно проанализированы Н. И. Шутовой в рамках изучения культовых предметов удмуртов [30. С. 163-167]. В настоящей работе особое внимание уделяется рассмотрению символики и особенностей функционирования монет в лечебной и апотропейной магии удмуртского этноса. Источниками исследования служат архивные материалы из Рукописного фонда Научно-отраслевого архива Удмуртского института истории, языка и литературы (УИИЯЛ) УрО РАН, фольклорно-диалектологического фонда Института удмуртской филологии, финно-угроведения и журналистики Удмуртского государственного университета (УдГУ), полевые материалы авторов, опубликованные труды отечественных и зарубежных исследователей удмуртской традиционной культуры.

Монета – один из важных и неизменных элементов атрибутивного ряда удмуртской заговорно-заклинательной традиции. В результате развития товарно-денежных отношений она из повседневной бытовой практики перешла в практику ритуальную и стала неотъемлемой частью предметного кода обрядовой культуры, в том числе лечебно-охранительной магии. В рамках этномедицины наиболее широкое применение монета получила в ритуале купли-продажи ребенка *нуны басьтон/пинал вузан*, знахарской практике *куяськон* (букв.: бросание, подношение), в жертвоприношении божествам и при заговаривании болезней. Кроме того, монеты нередко использовали в ритуалах, совершаемых в целях обретения здоровья, защиты от потусторонних сил, предсказания выживаемости новорожденных и определения причины недуга. При этом в каждом из указанных традиционных действий монета выполняет определенную функцию и обладает особой семантической нагрузкой.

Ритуальная купля-продажа ребенка известна многим традиционным культурам [5. С. 208; 11. С. 46; 4. С. 251; 18. С. 174-175; 29. С. 84-85; 13; 14; 23. С. 76-77; 28. С. 412]. При совершении удмуртского обряда *нуны басьтон/пинал вузан*, имитирующего передачу ребенка чужому человеку, дублируются утилитарные функции денег: монета выступает как символическая плата за «товар»: «“Покупатель” берет дитя на руки и отдает за него в уплату какую-нибудь медную монету, которую и хранит мать дитяти. Ребенок в ту же минуту опять переходит в руки матери, а покупатель от нее принимает угощение; она говорит покупателю: “Пусть проданный ребенок на твое счастье будет жить”» [6. С. 49]. В отличие от приведенного примера, в роли покупателя могли выступать и непосредственно сами ро-

\* Статья выполнена в рамках проекта «Предметные реалии удмуртской этнокультуры» (грант РГНФ АААА-А16-116042010050-2).

дители: они передавали своего младенца через окно тому, чьи дети отличаются хорошим физическим здоровьем, а тот уже вносил ребенка в избу через двери, предлагая «купить» у него «найденного» дитя [3. С. 98]. Чуждый в повседневной жизни способ выноса детей из дома через окно подчеркивает идею их возвращения в «иной» мир, а последующее внесение в дом общепринятым способом, тем более «успешными» людьми, – идею рождения здоровых, крепких малышей. Приведенный удмуртский обряд типологически сходен с украинским обычаем: если в семье постоянно умирали младенцы, то родители «продавали» новорожденного ребенка, «передавая его через окно чужой женщине, у которой все дети живы» [4. С. 251]. П. Г. Богатырев интерпретирует такой обряд как ритуальный обман потусторонних сил: «Изображая продажу ребенка и формальный отказ от него, родители вынуждают силу, вызывавшую раньше смерть их детей, признать, что новорожденный принадлежит другим родителям. Эта сила – персонифицированная смерть, аналогичная персонифицированным болезням. Люди верят, что смерть можно обмануть, как обманывают человека. Верят также в то, что, по закону подобия, достаточно выполнить какое-либо символическое действие, чтобы вызвать действие реальное со всеми его последствиями» [4. С. 251-252].

Наряду с «продажей» ребенка человеку, который считался счастливым, удмурты условно могли «продать» ребенка также членам своей семьи или совершенно постороннему лицу, например, нищему. Участие нищего в рассматриваемом обряде неслучайно: в мифологическом сознании образ нищего, как и образ обычного незнакомца/прохожего/странника, представлялся носителем судьбы/доли. Согласно этим воззрениям, верили, что, «продав» ребенка нищему, можно изменить и последующую судьбу младенца. Кроме того, носителями традиционной культуры нищий воспринимается как посредник между мирами, как представитель и заместитель сакральных сил на земле, а также как обладатель знахарского знания [15. С. 408]. В фольклорных традициях многих народов распространен мотив испытания Богом/Христом «людей в любви», когда в образе нищего к людям приходит Бог/Христос. В одной из локальных удмуртских традиций (Республика Башкортостан) в образе нищего обычно по домам ходит бог Кылчин [26. С. 33].

Стоит отметить, что обряд купли-продажи совершался удмуртами и в том случае, если в домашнем хозяйстве плохо «держалась» скотина: вначале символический акт продажи проводили только между членами одной семьи, а при отсутствии положительных результатов – приглашали для участия и посторонних лиц [31. С. 13].

Монета присутствует и в атрибутивной парадигме знахарской практики *куяськон* (букв.: бросание). Данный способ избавления от недуга представляет собой ритуальное подношение своеобразной жертвы обитателям потустороннего мира: духам – хозяевам близлежащих ландшафтных объектов (родников, рек, озер, лугов и полей), пользующихся в округе чаще всего дурной славой; умершим (в большинстве случаев это была отдельная группа умерших, к которым относились, например, умершие неестественной смертью, мертворожденные, выкидыши); а также враждебным духам *кутйсь/кутысь* (букв.: тот, кто ловит/хватает), объем понятия которых может охватить обе вышеперечисленные группы.

Как показывают полевые материалы и современные фольклорно-этнографические исследования, практика подношения злым духам и умершим в целях избавления от недуга сохранилась до наших дней. Как правило, к ней прибегают в двух случаях: или до обращения к врачу, или после, когда курс лечения в рамках официальной медицины не приводит к желаемому исцелению. В народе все еще верят и надеются, что *куяськон* – один из действенных способов лечения определенных заболеваний. К ним относятся, во-первых, различного рода кожные заболевания: *гижло/яра* ‘язва, болячка, короста, рожа’; во-вторых, заболевания нижних конечностей: *пыдьес тёрнало, висе* ‘ноги отекают, болят’, *пыдьес уг ветло* ‘ноги отказывают’; в-третьих, резкая и непреходящая боль в какой-нибудь части тела или внезапно наступившее болезненное состояние неизвестной этиологии. Верят, что вышеперечисленные недуги насылаются на людей, нарушивших ритуально-этикетные правила поведения в локусах, маркированных социумом как опасные/чужие: например, в этих местах запрещается шуметь, громко говорить, разбрасывать мусор, отправлять естественные надобности, а также собирать ягоды, грибы, травы, пить воду. Более того, человек может заболеть даже от кратковременного пребывания вблизи этих ландшафтных объектов: считается, что этим он нарушает границы между мирами и подвергается воздействию обитателей иного пространства.

В рамках рассматриваемого обряда монета наряду с другими предметами представляется своеобразной жертвой потусторонним силам – виновникам недуга и/или выкупа за больного. Кроме мо-

нет, в качестве «подарка» принято приносить кусочки пищи, перья, шерсть, перевязанные красной нитью [7. С. 137], корку хлеба с маслом<sup>1</sup>, завернутые в лоскут белого цвета хлеб, соль, куриные или гусиные перья<sup>2</sup>, крупу<sup>3</sup>, сырое яйцо, двенадцать пар гвоздей без шляпок, осколки стекла; раньше приносили черную курицу с подвязанными лапами<sup>4</sup>. В письменных источниках дореволюционного периода указывалось также о возлиянии крови, подношении перьев и костей петуха [27. С. 230], крошении хлеба [12. С. 109], подношении небольших хлебов, пирогов с яйцами, блинов [20. С. 62].

При заболевании над головой больного или над больным местом обводят одним из вышеназванных предметов или сразу несколькими – выбор зависит и от местности, и от указания *туно* ‘ворожца, прорицателя’, *пеляськись* ‘знахаря, шептуна’ или *куяськись* ‘того, кто совершает подношения умершим и потусторонним силам’. В ходе совершения этого действия принято обращаться к предполагаемому инициатору болезни с просьбой принять предлагаемую просьбу и оставить больного в покое. Структура вербальных обращений довольно проста и известна всем носителям культуры: она состоит из обращения к духам, оглашения цели прихода и имярека, просьбы принять гостинец и больше не беспокоить больного. Также она может дополняться извинительной формулой, имплицитно «испрашивающей» прощения у духов [19. С. 117]. Так, в д. Сеп Игринского р-на УР при лечении нарыва/язвы обводят больное место монетой белого цвета, имитирующей серебряную, со словами: «*Таньез эн юалэ-вералэ, тань азвесь коньдон сетйсько*» (Таню [имярек] не спрашивайте, не вспоминайте, вот серебряную монету даю) (здесь и далее перевод наш. – Н. Ш., Т. П.), которую затем относят к перекрестку или к реке и бросают правой рукой через левое плечо с этими же словами<sup>5</sup>. Обязательные условия совершения обряда *куяськон* – во-первых, строгое соблюдение временных параметров – относить разрешается только вечером, после захода солнца, когда в округе станет тихо; во-вторых, запрет вступать с кем бы то ни было в коммуникацию по дороге к месту совершения жертвоприношения и обратно. В соседней деревне – в д. Михайловке – наряду с монетой относят еще хлеб и соль; бросают их у родника или на перекрестке дорог, приговаривая: «*Шур утисе, луд утисе, кузьым сетйсько но, тае си-ю, Вадимез эн си-ю*» (Хозяин – хранитель реки, хозяин – хранитель поля, гостинцы даю, их ешь-пей, Вадима [имярек] не ешь, не пей)<sup>6</sup>. В конце XIX в. в Глазовском уезде духу *кутйсь* относили мелкую медную монету [20. С. 62].

Подобную функцию монета играла и в задабривании божеств. Сохранились свидетельства, что во время частных жертвоприношений богу болезней *Чер* северные удмурты втыкали серебряную монету в расщелину ствола какого-либо хвойного дерева [20. С. 84]. Наказать людей и наслать на них болезни может также хозяин дикой природы *Луд/Керемет*. В этом случае в одноименную священную рощу принято относить серебряные деньги как жертвенный дар [25. С. 53].

В удмуртской традиционной культуре монеты, оставленные на видном месте, ни в коем случае не следовало подбирать: в случае болезней их могли выбросить за пределами деревни на дороге с пожеланием, чтобы болезнь перешла на того, кто их поднимет [20. С. 66-67]; также с помощью монеты наводили порчу на подворье человека, которого хотели испортить [32. С. 174-175; 8. С. 71], сопровождая действие вербальной формулой, например: «*Та копейка уксе быдэа та муртлэн интыез мед кылез*» (Пусть размером с эту копейку двор этого человека останется) [1. Оп. 2-Н. Д. 231. Л. 389].

Такой запрет довольно актуален и в наши дни: даже в городе редко кто подбирает монеты с земли, что крайне удивляет представителей западной культуры. Американцы и немцы, к примеру, радуются найденной монетке, будучи уверенными в том, что тем самым привлекают энергию денег и благополучия.

Монету используют и при заговаривании отдельных недугов: преимущественно различного рода поражений кожи – местных воспалений с отложением гноя (нарывов, абсцессов, язв), лишаяев, ожогов. При этом основным акциональным элементом обряда заговаривания является обведение монетой пораженного участка кожи. Однако, несмотря на наличие объединяющих компонентов кинетической и атрибутивной парадигмы, в этих заговорно-заклинательных лечебных обрядах реализуются разные тактики борьбы с недугом. Во-первых, с помощью монеты пытаются откупиться от болезни:

<sup>1</sup> ПМА, 2004. Макарова А. Я., с. Укан, Ярский р-н УР; ПМА, 2009. Корепанова Г. Л., д. Сеп, Игринский р-н УР.

<sup>2</sup> ПМА, 2009. Антонова А.П., д. Михайловка, Игринский р-н УР.

<sup>3</sup> ПМА, 2005. Селиверстова К.И., д. Сеп, Игринский р-н УР.

<sup>4</sup> ПМА, 2004. Калашникова М.Ф., д. Ю-Чабья, Кезский р-н УР.

<sup>5</sup> ПМА, 2009. Романова К.Е., д. Сеп, Игринский р-н УР.

<sup>6</sup> ПМА, 2009. Антонова А.П., д. Михайловка, Игринский р-н УР.

«*Нырысь ик азвесь коньдонэн котыръяно, а зйбылыны уг яра, и шуоно: “Мон та азвесь коньдон сетйсько, мон та адямилэсь висензэ басьтыны вырысько. Мед мозмытоз”*» (Сначала надо обвести [нарыв] серебряной монетой, нажимать нельзя, и сказать: «Я эту серебряную монету даю, я пытаюсь купить/взять болезнь этого человека. Пусть отпустит») [2. Максимова Л.С. 1999/2000. Дебесский р-н, д. Уйвай. С. 32-33]. Во-вторых, использование монеты определяется и присущими ей характерными свойствами, которые, согласно мифологическому восприятию окружающей действительности, в результате совершения ритуальных действий могут перейти на другой объект. Так, обводя монетой обожженное место, *пелляськись* ‘знахарь’ моделирует необходимую ситуацию через реализацию законов контакта и подобия, при этом ожидаемый способ достижения цели совершаемых действий выражается через вербальную составляющую ритуала: «*Татчы тыл яра вуэм. Азвесь коньдон кызьы ке шильырак усе, озьы ик мед быроз*» (Здесь ожог появился. Как серебряная монета со звоном падает, пусть так же исчезнет) [2. Волкова А. А. 1997/1998. Шарканский р-он, д. Нырошур. С. 10]. Кроме того, применение монет в лечебном обряде нередко обусловлено и актуализацией семантики, свойственной символической металлов. В начале XX в. в Казанской губернии лишай обводили монетой, при этом между заговаривающим и больным велся следующий ритуальный диалог: «– *Мар луиз? / – Карс потйз! / – Азвесь выжсен выж’ясько, кенерасько, та выжлэсь мултэс эн ляльзы... Эмез-юмез та мед луоз. Азвесь кад-ик мед дунмалоз*» (– Что случилось? / – Лишай появился! / – Серебряным мостиком мощу, загораживаю, дальше этого моста не распространяйся... Лекарством-снадобьем пусть это будет. Слово серебро, пусть будет чистым) [17. С. 45].

Стоит отметить, что и в настоящее время в лечебных ритуалах применяются именно монеты, а не бумажные купюры, с точки зрения финансово-экономических отношений обладающие большей ценностью. Однако в последнее время банкноты все чаще выступают как очевидная форма вознаграждения для *пелляськись* ‘знахаря’, замещая тем самым другие материальные ценности. При этом в сельской общине, наиболее бережно сохранившей традиционные представления, сумма вознаграждения в большинстве случаев не оговаривается участниками лечебного обряда и является символической платой за предоставленные знахарем услуги. Одаривание врачавателя считается обязательным компонентом заговорно-заклинательной традиции, которое преимущественно происходит в соответствии с общеизвестным принципом: «*Кин көня быгатэ, сомында ик сетэ*» (Кто сколько может, столько и дает).

Удмурты используют монеты не только в лечебных целях, но и как профилактическое, апотропейное и очищающее средство. Чтобы предупредить потенциально возможную болезнь рядом с опасными местами, где могут «схватить» обитатели потустороннего мира, требуется поднести им что-нибудь как символический дар, например, травинку, листочек, горстку земли, обрывок нитки. Закамские удмурты, когда пили или брали воду из родника, в качестве откупа могли оставить *ошмескузе* ‘духу – хозяину родника’ и монетку, чтобы он их не трогал [25. С. 84]. Чтобы предотвратить появление у ребенка грыжи, рекомендовали взять сухими руками медную монету, поскоблить ее ножом и добавить полученный порошок в грудное молоко.

В удмуртской традиционной культуре серебряные монеты нередко использовали как оберег. Так, чтобы уберечь новорожденного от подмены нечистой силой, закамские удмурты пришивали монетку к его чепчику или одежде, или завязывали на запястье [25. С. 104, 142]. Апотропейные свойства используемой монеты объяснялись не только символикой серебра, но и ее участием в определенных ритуальных действиях. В экспедиционных материалах Уно Хольмберга приводятся сведения о том, что эта монета могла быть задействована во время дачи обета богу *Кылчину*: «Когда родится ребенок, отец молится во дворе с хлебом и дает обещание жертвовать *кылчин така* – белого барана для *Кылчина*, чтобы то имя, которое получает ребенок, принесло ему счастье. Во время молитвы на хлеб кладут серебряную монетку (орлом вверх), которую после мероприятия завязывают на запястье ребенку как амулет» [26. С. 61]. Кроме того, малышу завязывали монету, которую кидали в дымоход во время обряда *ним воштон* ‘перемена имени’ [25. С. 141].

Серебряные монеты использовали в ритуалах, связанных с приобретением здоровья и красоты: в бане их опускали в воду и этой водой окатывались, чтобы тело было белым и крепким, как серебро [21. С. 116; 10. С. 80]. У некрещеных удмуртов Закамья аналогичные водные процедуры с серебряной монетой проводят и в настоящее время, приговаривая: «*Азвесь кадъ таза кар, азвесь кадъ чылкыт кар*» (Сделай здоровым, как серебро, сделай чистым, как серебро) [16. С. 112-113]. Этот обычай вполне согласуется с реальными обеззараживающими свойствами серебра.

Монеты применяли и как средство своеобразного тестирования. На крестинах *вõй сион* 'поедание масла' после трапезы каждый присутствующий клал на край чашки или на масло в горшок какую-нибудь монетку, чаще медную. Тестю с тещей полагалось обязательно положить серебряную монету, а перед отъездом теща дарила еще одну серебряную монету, которую вкладывала в кулачок ребенка. Считалось, что если он сильнее сожмет после этого ручку и монета останется в его руке, то он переживет годы детства, а если его кулачок разожмется и монетка выпадет – то малыш может не выжить [22. С. 32-34]. В Великий четверг женщины приносили воду с реки, бросали в ведра мелкие серебряные монеты, чтобы определить, кто как проживет будущий год. Если человек видел сквозь воду монетку белой, то мог прожить год благополучно; если он видел монетку темной – то ему грозила опасность умереть в этом году или сильно захворать [21. С. 116]. Подобный принцип предсказания по блеску или потемнению монеты использовал в своей практике и *туно* 'знающий, прорицатель', чтобы узнать исход болезни [9. С. 100].

Нередко *туно* с помощью монеты выясняли причины, виновника недуга, а также наиболее «продуктивные» способы избавления от него. Так, в случае болезни, *туно* брал деревянную ложку, наполнял ее водой и клал в нее серебряную монету, по которой определял какую именно жертву стоит принести *Керемету* [24. С. 161].

Рассмотренные материалы свидетельствуют, что функция и семантическая нагрузка монеты коррелирует с общей символикой лечебно-охранительных обрядов и варьирует в зависимости от вида обряда и цели его совершения. В целом, в рамках удмуртской этномедицины монета чаще всего используется как символическая жертва и плата потусторонним силам, к примеру, за нарушение этикоритуальных норм поведения в местах их обитания, ставшего причиной болезни человека, а также как своеобразное средство борьбы с недугом и приобретения здоровья благодаря актуализации семантики, свойственной символике металлов.

#### СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Рукописный фонд Научно-отраслевого архива Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН.
2. Фольклорно-диалектологический фонд Института удмуртской филологии, финно-угроведения и журналистики Удмуртского государственного университета.
3. *Атаманов М. Г.* Обряды и поверья удмуртов, связанные с именами // Семейный и общественный быт удмуртов в XVIII–XX вв. Устинов, 1985. С. 91-106.
4. *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
5. *Васильев И.* Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // Известия ОАИЭ. Казань, 1906. Т. 22. Вып. 3. С. 185-219.
6. *Верещагин Г. Е.* Собр. соч.: в 6 т. Ижевск, 1996. Т. 2: Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии.
7. *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.
8. *Владыкина Т. Г.* Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998.
9. *Владыкина Т. Г.* Знающий (туно) в удмуртской традиционной культуре // Удмуртская мифология. Ижевск, 2004. С. 97-102.
10. *Волкова Л. А.* Бани в бытовой культуре удмуртов // Связующая нить этнокультуры: сб. ст. Ижевск, 2009. С. 72-84.
11. *Денисов А. Н.* Религиозные верования чуваш. Чебоксары, 1959.
12. *Елабужский М.* Крепость вятского язычества // ВЕВ. 1903. № 3. С. 102-119.
13. *Ильина И. В.* Обычаи и обряды, связанные с рождением и охраной здоровья ребенка у коми // Традиции и новации в народной культуре коми. Сыктывкар, 1983. С. 14-24.
14. *Ильина И. В.* Народная медицина коми. Сыктывкар, 1997.
15. *Левкиевская Е. Е.* Нищий // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. М., 2004. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). С. 408-411.
16. *Миннихметова Т. Г.* Традиционные новогодние обряды удмуртов Закамья // Этнологические исследования в Башкортостане. Уфа, 1994. С. 109-119.
17. *Михеев И. С.* Болезни и способы их лечения по верованиям и обычаям казанских вотяков // Вотяки: Сб. по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. М., 1926. С. 41-48.
18. *Мухамедова Р. Г.* Татары-мишари. М., 1972.
19. *Панина Т. И.* Слово и ритуал в народной медицине удмуртов. Ижевск, 2014.
20. *Первухин Н.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1888. Эскиз I: Древняя религия вотяков по ее следам в современных преданиях.

21. *Первухин Н.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1888. Эскиз II: Идоложертвенный ритуал древних вотяков по его следам в рассказах стариков и в современных обрядах.
22. *Первухин Н.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1890. Эскиз V: Следы языческой древности в суевренных обрядах обыденной жизни вотяков от колыбели до могилы.
23. *Попова Е. В.* Семейные обычаи и обряды бесермян: (конец XIX – 90-е годы XX в.). Ижевск, 1998.
24. *Рычков Н. П.* Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, 1769 и 1770 году. СПб., 1770.
25. *Садиков Р. Р.* Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа, 2008.
26. *Садиков Р. Р., Хафиз К. Х.* Религиозные верования и обряды удмуртов Пермской и Уфимской губерний в начале XX века: (экспедиционные материалы Уно Хольмберга). Уфа, 2010.
27. *Смирнов И. Н.* Вотяки. Казань, 1890.
28. *Толстая С. М.* Имя // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. М., 1999. Т. 2: Д (Давать) – К (Крошки). С. 408-413.
29. *Федянович Т. П.* Мордовские народные обычаи, связанные с рождением ребенка (конец XIX – 70-е гг. XX в.) // СЭ. 1979. № 2. С. 79-89.
30. *Шутова Н. И.* Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001.
31. *Munkácsi B.* Votják Népköltészeti Hagyományok. Budapest, 1887.
32. *Wichmann Y.* Wotjakische Sprachproben. Helsingfors, 1893. Bd. 1: Lieder, Gebete und Zaubersprüche.

Поступила в редакцию 11.05.16

***N.I. Shutova, T.I. Panina***

#### **COINS IN UDMURT HEALING AND PROTECTIVE RITES**

The present article aims to study symbolic meanings attributed to coins used in Udmurt healing and apotropaic rites. The research is based on, firstly, archive materials of the Udmurt Institute of History, Language and Literature and the Institute of Udmurt Philology, Finno-Ugric Studies and Journalism of the Udmurt State University, secondly, the authors' field materials, and, finally, published research into Udmurt traditional culture. The study reveals that in Udmurt folk medicine coins are more widely used in the ritual of sale of a sick child (*nuny bas 'ton/pinal vuzan*), healing ritual (*kuyas 'kon*) aimed at propitiating the dead and spirits of the other world who are believed to cause disease, sacrifices to gods, and charming diseases away. Moreover, coins as ritual objects were often utilized in the rites conducted in order to be healthy, to receive protection from evil spirits, to predict whether a baby would survive, and to establish the cause of the disease. The coins' functions and semantic properties correspond with the general symbolism of the healing and apotropaic rites and vary depending on the type of the rite and the aim it pursues.

*Keywords:* Udmurts, folk medicine, coin, healing rituals, apotropaic magic.

Шутова Надежда Ивановна,  
доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник  
E-mail: nad\_shutova@mail.ru

Панина Татьяна Игоревна,  
кандидат филологических наук, научный сотрудник  
E-mail: tipanina@mail.ru

Удмуртский институт истории, языка и литературы  
Уральского отделения РАН  
426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4

Shutova N.I.,  
Doctor of History, Leading Research Associate  
E-mail: nad\_shutova@mail.ru

Panina T.I.,  
Candidate of Philology, Research Associate  
E-mail: tipanina@mail.ru

Udmurt Institute of History, Language and Literature  
of the Ural Branch of the RAS  
Lomonosova st., 4, Izhevsk, Russia, 426004