

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«УДМУРТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

Зайцева Елена Николаевна

НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА УДМУРТОВ
В КОНЦЕ XIX - ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX вв.

Специальность 07.00.07 – этнография, этнология, антропология

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Ижевск 2004

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
I. ФАКТОРЫ ФОРМИРОВАНИЯ МЕДИЦИНСКОЙ КУЛЬТУРЫ ЭТНОСА.....	32
1.1. Природно-географические, хозяйственные и культурные условия жизни.	32
1.2. Развитие официальной медицины в Удмуртии. Земская медицина.....	42
1.3. Советская медицина.	49
ГЛАВА II. КАТЕГОРИИ НАРОДНЫХ ВРАЧЕВАТЕЛЕЙ.	Ошибка! Закладка не определена.
2.1 Знахари.	Ошибка! Закладка не определена.
2.2 Колдуны.....	Ошибка! Закладка не определена.
2.3 Туно.....	Ошибка! Закладка не определена.
III. ТРАДИЦИОННЫЕ САНИТАРНО-ГИГИЕНИЧЕСКИЕ.....	Ошибка! Закладка не определена.
II ЭТИОЛОГИЧЕСКИЕ ЗНАНИЯ	Ошибка! Закладка не определена.
3.1 Анатомические представления	Ошибка! Закладка не определена.
3.2 Санитарно-гигиеническая культура	Ошибка! Закладка не определена.
3.3 Этиологические воззрения.	Ошибка! Закладка не определена.
IV. НАРОДНАЯ ФАРМАКОЛОГИЯ	Ошибка! Закладка не определена.
4.1 Прогностика, диагностика	Ошибка! Закладка не определена.
4.2 Фитотерапия.....	Ошибка! Закладка не определена.
4.3 Лечение средствами животного происхождения .	Ошибка! Закладка не определена.
4.4 Лечение продуктами человеческой жизнедеятельности	Ошибка! Закладка не определена.
4.5 Лечение минеральными средствами.....	Ошибка! Закладка не определена.
4.6 Хирургия.....	Ошибка! Закладка не определена.
4.7 Физиотерапия.....	Ошибка! Закладка не определена.
4.8 Магические приемы лечения.....	Ошибка! Закладка не определена.
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	Ошибка! Закладка не определена.
СОКРАЩЕНИЯ.....	Ошибка! Закладка не определена.
ИСТОЧНИКИ	Ошибка! Закладка не определена.
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	Ошибка! Закладка не определена.
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	Ошибка! Закладка не определена.

ВВЕДЕНИЕ

В век всеобщей стандартизации культура жизнеобеспечения человека, кажется, целиком находится во власти унифицированных норм, разработанных обществом, государством и самим ходом истории, и подчиняющихся общим правилам поведения. Это в полной мере относится к медицинской культуре отдельного человека, народа и целого государства. С XIX столетия и до настоящего времени академическая медицина занимает господствующее положение в большинстве стран мира, однако, в некоторых регионах ойкумены, особенно в аграрных обществах, народная медицина остается единственным институтом, оказывающим врачебную помощь. Не являет собой исключения и Россия. На бытовом уровне живет как знание о традиционных способах лечения и профилактики болезней, так и практика врачевания, передаваемая из поколения в поколение.

Медицина известна человечеству с давних пор. Принято считать, что навыками самолечения обладают животные, и, наблюдая за ними, человек начал постигать приемы врачевания, распознавать лекарственные растения и минералы и различать их свойства. Однако, по-видимому, это не была еще собственно медицина, а всего лишь некоторые приемы самопомощи, носившие генетически обусловленный характер [Сточик 1991: 15]. Медико-гигиеническая же деятельность человека включена в *общественную* практику и базируется, прежде всего, на осознании необходимости взаимопомощи и представляет собой *комплекс* действий, основанных на знании и опыте. Формирование медицинских и гигиенических представлений происходило не только по мере развития производства, но и выработки системы моральных и этических норм. Наличие развитой системы морально-нравственных представлений является непременным условием создания медицины человеческого общества, а организация и развитие санитарно-гигиенических знаний решительно невозможны без наличия в человеческом

обществе определенного набора этических предписаний. Известно, что уже в палеолите люди обладали достаточными знаниями об анатомии человека, умели делать хирургические операции, знали лекарственные травы, некоторые из которых используются до сих пор [Семенов 1989: 231]. Уже в этот период немощные сородичи находились под защитой коллектива, их опекали, о них заботились. Историки медицины свидетельствуют: в это время зарождается «формирующаяся медицина» [Сточик 1991: 15]. Для стабильного существования общества необходимо, чтобы оно было консолидировано, то есть, личные интересы каждого его члена должны быть соотнесены/подчинены интересам общества в целом. Для этого, в свою очередь, нужно соблюдение членами общества определенных норм и правил и наличие механизмов, обеспечивающих их соблюдение. Таким образом, нравственные и законодательные нормы, общественные институты начинают организовывать деятельность людей, и возникает система *табу*, которые выступают в роли регуляторов поведения людей. Роль табу огромна в возникновении этиологического фактора в медицине. В большинстве ранних культур (у так называемых первобытных народов) нарушение табу расценивается в качестве причины появления подавляющего количества заболеваний [Нонко 1959: 45 - 50]. Довольно рано также появляются табу в отношении лиц, ухаживавших за больными и оказывавших врачебную помощь. В частности, лица, оказывающие помощь больным и раненым, не должны были вступать в половые отношения, иначе больной мог умереть [Семенов 1989: 261].

На определенном этапе человеческого развития произошло переплетение эмпирических и магических приемов в медицинской практике. Происходит персонификация этиологического фактора: основными причинами болезней стали считаться злые духи, а действие колдовства стало опосредоваться через действие на душу человека. Сама лечебная практика осложнилась развитой обрядовой системой. Разработанная этиологическая система давала людям объяснение причин болезни, осознание того, что это

внешние факторы и что человек может *воздействовать* на них, равно как и на других людей, животных и на все окружающее в природе. Магия как сверхъестественная сила, присущая человеку, явилась показателем самой возможности человека взаимодействовать с природой, воздействовать на нее. Появилось представление о том, что человек может сам себя защитить и бороться с болезнями, но для этого необходимы специальные люди, которые больше других наделены этой способностью: шаманы, знахари, колдуны. Такие «специалисты» известны в разных культурах под разными именами, но они есть везде, и именно это, по-видимому, служит показателем понимания того, что такое *лечение*, поскольку лечение – это, прежде всего, оказание помощи другому человеку, когда внешние силы становились сильнее защитных сил человека; это способность увеличить жизненную силу человека, даже передать ему часть своей: «...колдуны являются хранителями мифологических представлений и соответствующих приемов, которые были свойственны всем и каждому на определенном этапе культурного развития, но только владеют они ими в большей степени, чем обыватели» [Сидоров 1997: 18]. В традиционных представлениях сакральные лица наделены большей силой, и они гораздо успешнее могут противостоять чужому вредоносному воздействию. При лечении «профессионалы» неизбежно «принимают» на себя часть болезни, заражаются «нечистотой» и поэтому отделяются от общества, становятся табуированными его членами. Именно на этом этапе развития медицины появились и были осознаны такие основные сущностные категории медицины как этиология, лечение, профилактика, прогноз [Сточик 1991: 20-21].

Дальнейшее развитие медицины было связано, по-видимому, с формированием этнических медицинских систем. Создание традиционных медицинских систем у разных народов происходило под влиянием природно-географической среды, экономических коллизий, формирования и развития общественных институтов. Существенную роль в их развитии сыграли культурные взаимосвязи с другими этносами. Региональная/национальная

принадлежность этих систем отчетливо прослеживается при сравнении европейской и восточной моделей здоровья и болезни. Если европейцы рассматривают здоровье как отсутствие патологических расстройств, а болезнь воспринимается как биологический феномен, то народы Востока, Азии и Латинской Америки здоровье и болезни воспринимают как комплексный феномен, в котором взаимосвязаны биологический и социокультурный факторы [Chesnov 1988: 2]. Однако любая медицинская система, независимо от времени и места возникновения, условий формирования и функционирования, направляла свою деятельность на предоставление населению медицинской помощи и разница между ними состоит в различиях той культурной среды, в которой практикуются эти системы [Народная медицина 1980: 9].

Большинство ранних медицинских моделей претерпели существенные трансформации, некоторые из них исчезли вместе с народами – их носителями, другие стали основой зарождающейся научной медицины, третьи дошли до наших дней, изменившись в той или иной степени. На сегодняшний день господствующей принято считать *медицину научную*, или *клиническую*, она определяет повседневную врачебную практику большинства стран мира, однако во многих странах Африки и особенно Азии существенную роль играют традиционные медицинские системы, которые хорошо изучены и включены в практику врачей государственных учреждений. К примеру, индийская и китайская модели представляют случай инкорпорирования народных целителей в современные больничные комплексы. Народные врачебные практики здесь опираются на древние медицинские тексты, пользующиеся признанием в обществе, и эти практики находятся под контролем государства. Во многих регионах Евразии *медицина народная* по-прежнему сохраняет немалую роль, особенно среди сельского населения [Бромлей 1981: 217].

В терминологии рассматриваемого вопроса наблюдается некоторая неопределенность. Термины «народная», «традиционная»,

«нетрадиционная», «официальная», «неофициальная» применительно к медицине имеют трактовку, порой весьма различную у разных авторов. Видимо, это свидетельство отсутствия выработанной методологии. Как правило, противопоставление идет по линии «народная – традиционная», где под последней подразумевается западная, или европейская, медицина.

Традиционная медицина, называемая также *академической, официальной*, - это методика воздействия на организм, приносящая эффект и способная объяснить себя. Каждое ее положение может быть проверено в эксперименте, опровергнуто или подтверждено. Такую медицину еще называют *научной*. Ее отличительная особенность – это теоретическая база, сообразная со степенью развития науки, и практическая часть, включающая в себя классификацию болезней, лекарственный арсенал (в том числе промышленное производство лечебных средств), а также способы физического и психотерапевтического воздействия на человека [Хунданов, Шушарджан 1991: 45]. Научная медицина характеризуется также наличием профессиональных кадров и учреждений, занимающихся их массовой подготовкой и переподготовкой. Эта система «наднациональна», хотя возникла на основе ряда европейских и в некоторой степени арабской медицинских систем. Первоначально это была медицина европейского региона, но вскоре широко распространилась по ойкумене, частично включив в себя местную врачебную практику [Бромлей 1981: 217-218].

Термин «традиционная медицина» в изложенном понимании, пожалуй, более характерен для собственно медицинской науки, а в историко-этнографическом осмыслении это понятие обозначает обращение науки к традиционным знаниям. Поэтому в медицинской науке, а также в широком понимании, под *нетрадиционной* медициной, как правило, понимается *народная*, которая, в отличие от медицины традиционной/научной не обладает сформированной классификацией и этиологией, ее положения теоретически не обоснованы и могут быть проверены лишь эмпирическим путем. Ее еще называют *неофициальной*. По способу передачи информации

она разделяется на традиционно-устную и традиционно-письменную, которая отличается не только закреплением информации в письменных канонах, но и наличием специальных школ и учебных пособий (индийская, арабская, китайская системы) [Бромлей 1981: 213]. Предложенный Ю.В. Бромлеем термин «*этномедицина*» трактует традиционную (в значении «народная») медицину более широко, поскольку, по мнению ученого, *современная* народная медицинская культура определяется не столько традиционной врачебной практикой, сколько научной [Бромлей 1981: 218]. Термином «этномедицина» в значении «народная» принято пользоваться в западной этнологической науке [Honko 1959: 12-13], однако имеет место также употребление понятия «народная медицина» как противопоставление понятию «медицина научная» [Wolff 1998].

Принято именовать народную медицину донаучной, некоторые исследователи считают ее лишь этапом в развитии врачевания, отдельной ступенькой к вершине – медицине научной. В этом случае эпитет «научный» носит выраженный оценочный характер, а западная медицинская модель рассматривается как некий эталон, центр системы координат.

В данной работе применяется термин «*народная медицина*» как наиболее удачный, поскольку подразумевает (в отличие от дефиниций «традиционная/нетрадиционная») все разнообразие народных знаний и опыта в области медицины с учетом указанных хронологических рамок. Кроме того, этот термин подразумевает наличие этнической составляющей, которая, видимо, является главным отличием между разными медицинскими системами. В 1977 году в Женеве состоялось совещание Всемирной организации здравоохранения, где народная медицина была охарактеризована как «... сумма всех знаний и практических методов, как объяснимых, так и необъяснимых, которые применяются для диагностики, предотвращения и ликвидации нарушения психического и социального равновесия и которые опираются исключительно на практический опыт и наблюдения, передаваемые из поколения в поколение, как в устной, так и в

письменной форме» [Народная медицина 1980: 8]. Нужно сказать, что использование именно такого термина как «народная медицина» находит сторонников среди большинства современных исследователей региональных моделей традиционного врачевания [См., напр.: Ильина 1997; Мальцев 2004; Никонова 2000, 2004].

Актуальность темы исследования. Актуальность изучения народной медицины удмуртов в конце XIX – первой трети XX вв. обоснована тем, что тема принадлежит к области неисследованных проблем в удмуртской этнографии.

Народная медицинская практика включает в себя эмпирические знания, практические приемы диагностики, способы и средства предотвращения и устранения нарушений здоровья человека, основанные на использовании в целительстве уникальных возможностей естественной окружающей среды и ресурсов человеческого организма. Многие приемы и методы лечения сохранились до сегодняшнего дня в деятельности народных целителей, обогатившись за счет элементов научной диагностики и медицины, они используются в повседневном врачевании на бытовом уровне. Актуальность изучения народной медицины определена также далеко не исчерпанными возможностями использования этого опыта в клинической медицине. Кроме того, в сложившейся кризисной ситуации, охватившей все сферы современного общественного бытия, многие люди все чаще обращаются к богатому опыту своих предков, на протяжении веков реализовавшему гарантированно стабильное существование как отдельных индивидов, так и этноса в целом.

Нужно учесть также, что в последнее время быстрый рост расходов на медицинские технологические исследования и на их применение в практике, получившие название «высокие медицинские технологии», не сопровождался адекватным социальным эффектом. Они мало пригодны для массового применения из-за высокой начальной стоимости, и потому практически не подходят для реализации широкой профилактики. Возможности их

применения ограничены, особенно в экономически слабых социумах, в немалой степени поэтому внимание медицинских теоретиков и практиков сегодня переориентировано на изучение древних приемов и систем лечения.

Сфера народной медицины выступает также богатейшим источником информации, который может значительно обогатить представление о религиозно-мифологической картине мира этноса в целом.

Кроме того, исследование народной медицины удмуртов может способствовать разработке общих методических рекомендаций по изучению феномена традиционных медицинских практик и их места и роли в современном обществе.

Объектом исследования является удмуртский этнос, в силу ряда природных и исторических обстоятельств долгое время сохранявший в относительной неприкосновенности свою культуру и мировоззрение.

Предмет исследования – народная медицина удмуртов как комплекс мировоззренческих установок и конкретных мероприятий – профилактических и лечебных, способствующих поддержанию физического и нравственного здоровья удмуртского этноса.

Цель диссертационной работы заключается в этнологическом анализе особенностей народной медицины удмуртов. В соответствии с целью выделяются следующие **задачи**:

1. Определение факторов формирования медицинской культуры удмуртского этноса.
2. Установление традиционных взглядов на причины возникновения болезней (выявление этиологического фактора).
3. Рассмотрение роли, статуса и функций института врачей в удмуртской этномедицине.
4. Описание традиционных методов предупреждения и лечения заболеваний.

Хронологические рамки исследования – конец XIX - первая треть XX вв. – обусловлены степенью сохранности источников и наличием

историографической базы по этому периоду: именно в XIX в. начинается планомерное изучение удмуртов в этнографическом отношении (нижний рубеж). Верхняя хронологическая рамка определена временем, когда с началом коллективизации происходит ломка традиционного уклада крестьянской жизни, модернизация удмуртской культуры, что также повлияло на сохранность многих традиционных институтов. С установлением советской власти развивается сеть медицинских учреждений, со временем во многом сменившая институт знахарства у удмуртов.

Методология и методика исследования. Исследование опирается на теоретико-методологические разработки ведущего отечественного исследователя Ю.В.Бромлея (1973, 1976, 1981), который заложил основы изучения проблемы.

Работа базируется также на изысканиях, посвященных изучению региональных медицинских моделей, производившихся на материалах традиционных культур разных народов (исследования М.Д. Торэн, В.Г. Бирючева, А.М. Григорьевой, И.В. Ильиной, Н.Е. Мазаловой, Л.И. Никоновой).

Большое влияние на разработку теоретической части оказали изыскания зарубежных исследователей (E. Ackerknecht, L. Honko, M. Norpal, E. Wolff).

В качестве основного методологического принципа в работе использован системный подход к изучению элементов культуры. Системный подход определил необходимость комплексной характеристики понятия «народная медицина» как сложной материальной, культурной, психологической, мировоззренческой системы. С другой стороны, традиционное врачевание было рассмотрено в качестве одного из элементов традиционной культуры.

Был применен сравнительно-исторический метод в сочетании с методическими приемами полевой этнографии – наблюдением, экспедиционным опросом. Использовался также метод «включенного

наблюдения»: автор сам является представителем этноса и носителем его культуры.

Метод «экспертных оценок» позволил анализировать взгляды современных практикующих врачей на существование народной медицины сегодня, от них также удалось получить сведения о бытовой и медицинской культуре удмуртов, в частности по проблемам диагностики.

Источниковая база исследования. Работа написана на основе широкого круга источников.

К изданным *письменным источникам* можно отнести наблюдения исследователей и путешественников XVIII в. – Г.Ф. Миллера, П.С. Палласа, И.Г. Георги, а также публикации о жизни и быте удмуртов, которые были осуществлены представителями власти и священниками. В качестве этого типа источников могут быть использованы исследования ученых XIX в., они интересны и важны тем, что их авторы создавали свои произведения на основе личных наблюдений, многие из них отличаются ценными подробностями. Это работы Д.Н. Островского, В.С. Кошурникова, В.М. Бехтерева, Г.А. Потанина, Г.Е. Верещагина, Н.И. Тезякова, П.М. Богаевского, Б. Гаврилова, М.Т. Буха, Н.Г. Первухина.

Фольклорные источники представлены материалами, которые нашли свое отражение в работах Г.Е. Верещагина, Б. Гаврилова, Н.Г. Первухина, В.К. Кельмакова, а также современными сборниками фольклорных текстов (Кралина 1960; Владыкина 1998). В качестве источников этого типа использовались заговоры, полученные от информаторов в процессе полевой работы автора.

Архивные источники представлены материалами двух архивов. Главный архив Вятского региона – Государственный архив Кировской области, предоставляет нам сведения по интересующей теме главным образом в фондах 582 – фонде Вятского губернатора, 170 – фонде Вятской ученой архивной комиссии и 633 – фонде Вятской губернской врачебной управы (1797 – 1805 гг.). Это отчеты чиновников, циркуляры, различная

документация врачебной управы. В архиве также были изучены и привлечены в работе Вятские губернские ведомости за 1838 – 1889 гг. с публикациями М. Фармаковского, Н. Блинова, Н.Н. Первухина.

В Центральном государственном архиве Удмуртской Республики автором обработан материал, касающийся формирования земской медицины на территории Удмуртии. Это фонды 5, 246, 346, содержащие отчеты земских врачей, стенограммы заседаний съездов врачей, журналы уездных земских собраний. Благодаря материалам архива, удалось воссоздать картину зарождения и развития института земской медицины в нашем крае.

Автором использован также собственный *полевой материал*, собранный на протяжении 1997 – 2004 гг. В основном, это сведения по южным районам Удмуртской Республики: Алнашскому (1997 – 2003 гг.), Граховскому (2003 – 2004 г.), Малопургинскому (2000–2003 гг.). Север республики представлен исследованиями в Глазовском районе УР (1998 г.). Информаторами являлись пожилые люди, родившиеся, в основном, в первой трети XX в. и отлично помнящие культуру и быт первой половины XX в., а также давшие сведения по воспоминаниям своих предков; были использованы также некоторые данные, принятые от информаторов конца 60-х – 70-х годов рождения, получивших их от своих бабушек и дедушек.

Степень изученности проблемы. Одними из первых ученых, изучавших теорию и практику этномедицины, были М. Bartels, W.H. Rivers, D. McKenzie, F.E. Clements, E.H. Ackerknecht. Они дали первые классифицированные объяснения причин возникновения болезней и знаний о лекарственных средствах, которые встречаются у первобытных народов. Монография М. Bartels «Die Medicin der Naturvölker» (1893 г.) была первым систематизированным трудом с описанием истолкований болезней у первобытных народов, здесь был приведен также перечень лекарственных растений [См.: Нонко 1959: 12]. Классическим произведением, дающим представление о традиционной европейской этиологии болезней, служит работа О. von Hovorka/A. Kronfeld'a («Vergleichende Volksmedizin», 1908/09).

Большинство первых публикаций по этномедицине были посвящены рассмотрению лечебной магии, некоторые авторы рассматривали проблему соотношения народной медицины, магии и религии (W.H. Rivers «Medicine, magic and religion», 1924 г.). Наряду с такими исследованиями, были популярными описания курьезных, экзотических, необычных методов лечения в народной практике [Wolff 1998: 236]. Большим вкладом в изучение представлений об этиологии заболеваний у разных народов стал труд F.E.Clements «Primitive concepts of diseases» (1932 г.), который содержал классификацию важнейших объяснений причин болезней во всем мире и их распространении. В исследованиях E.H. Ackerknecht'a рассматриваются отношения между религиозными представлениями и рациональными элементами в народной технике врачевания, описываются факторы, ведущие к успеху лечения (1942, 1943, 1946, 1949 гг.). I. Manninen в работе «Die dämonistischen Krankheiten im finnischen Volksaberglauben» анализирует финский материал в сравнении с другими финно-угорскими народами и доказывает, что умершие предки являются главными виновниками болезней в представлениях финноязычных народов [См.: Honko 1959].

Наибольшее количество исследований по этномедицине за рубежом появилось в 50 – 60-е годы XX столетия, тогда как в нашей стране эта проблема долгое время практически не разрабатывалась, и лишь с недавних пор появился ряд собственно этнографических работ по тематике народной медицины.

Научная медицинская школа в России формировалась в конце XIX – начале XX в. Она не теряла интереса к народным медицинским знаниям: знахарям было разрешено учиться в фельдшерских школах, знахарка вполне могла получить аттестат акушерки, предварительно окончив акушерскую школу [Власов 2001: 132]. С этого времени начинается изучение, а затем и внедрение во врачебную практику лекарственных трав. Например: в 1861 году – наперстянки (получен препарат гитален, применявшийся как успокоительное); в 1894 году В.М. Бехтеревым создана успокаивающая

микстура на основе горицвета (черногорки), в 1880-х годах Н.П. Богоявленским и С.П. Боткиным исследовано и начато применение майского ландыша при лечении неврозов, сердечной недостаточности и т. д. [Кузьмин 1981: 118]. Вообще, ученые в это время стремятся определить значение народных средств врачевания для практических целей медицины. Выдающийся отечественный терапевт Ф.И. Иноземцев в свое время стремился ввести во врачебную практику как можно больше средств из народной медицины, он писал: «Иногда мы переходим от научной эмпирии к народной, которая при лечении запутаннейших болезней неоднократно приносила нам неоспоримую пользу» [Цит. по: Ковалева 1972: 32]. В XIX столетии над изучением народной медицины плодотворно работали многие ученые: Н.Ф. Высоцкий («Народная медицина», 1911 г.), В.М. Флоранский («Русские простонародные травники и лечебники», 1879 г.), В.Ф. Демич («Очерки русской народной медицины. Акушерство и гинекология у народа», 1889 г.; «Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа», 1894 г.; «Легенды и поверья в русской народной медицине», 1899 г.; «Хирургия у русского народа», 1911 г.). Первая отечественная докторская диссертация по русской народной медицине была также написана в XIX в.: ее в 1888 году в Дерптском университете защитил В.Ф. Демич. В XIX – начале XX вв. русскими врачами было опубликовано около 70 работ о растительных средствах в русской народной медицине [Архангельский 1985: 60]. Общим рефреном в работах этого времени могли бы стать эти слова: «Будучи продуктом материальной и умственной жизни народа, так называемая домашняя медицина есть только часть всеобщей истории культуры нашего отечества. Ее нельзя изолировать, так как она тесно связана с развитием цивилизации» [Демич 1889: 1].

Немалое внимание было уделено теме заговорной практики в русском врачевании. Наиболее значимой здесь была работа А. Ветухова. Исследователь народного врачевания, искусства заговоров писал: «Современная медицина начинает открывать у своей загнанной еще в

недавнее время старшей сестры-«дурочки» богатые сокровища: врачи, еще недавно огульно издевавшиеся над приемами народного врачевания, начинают все громче заявлять о целебных свойствах трав, камней, корней, и пр., которыми давным-давно с успехом пользуется народ. Та сила, которая в заговорах играет первенствующую роль – внушение и самовнушение, разрастается теперь в науке в целую теорию гипнотизма...» [Ветухов 1907: 3].

Большую известность получила монография М. Д. Торэн «Русская народная медицина и психотерапия». М. Д. Торэн - авторитетнейший ученый в области исследования русского народного врачевания. Обширный круг источников, богатый полевой материал, широкий круг рассматриваемых проблем позволили автору создать работу, которая была несколько раз переиздана и в том числе – уже в 1996 году. В этом же году был опубликован труд Г.И. Попова «Русская народно-бытовая медицина. По материалам Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева». Обе работы привлекают добросовестным изложением материала, беспристрастным анализом народной медицинской культуры, широким ареалом исследования.

Можно заключить, что в дореволюционное время отечественных ученых интересовали проблемы народной медицины главным образом русского народа, и в основном в плане их рационального применения, хотя были работы и по лечебной магии.

В советское время было защищено более 20 диссертаций, тематика которых была так или иначе связана с изучением истории медицины [Кузьмин 1981: 117]. Еще в 1919 г. в Ленинграде была создана лаборатория по изучению растительной продукции и лекарственных растений. В 1925 г. состоялось I Всесоюзное совещание по лекарственным растениям, положившее начало планомерному изучению отечественной лекарственной флоры. В 1928 г. Всесоюзный научно-исследовательский химико-фармацевтический институт приступил к систематическому изучению средств народной медицины. В исследовательскую работу по изучению народного опыта в использовании растительных средств включалось все

большее число научных учреждений. В 1931 г. был организован специальный Всесоюзный научно-исследовательский институт лекарственных и ароматических растений с сетью зональных станций. При нем была создана постоянная комиссия по изучению народной медицины Советского Союза и смежных стран [Цит. по: Ковалева 1972: 33]. Были основаны опытные станции, разбиты плантации лекарственных растений. Можно отметить, что интерес науки к народной медицине в это время носит прикладной характер, и работ в этнографическом аспекте практически нет.

В военное время средства традиционного врачевания по-новому начинают рассматриваться и применяться в отечественной медицине. В связи с нехваткой лекарственных препаратов, их недоступностью, многие фронтовые врачи прибегают к народным средствам лечения. В частности, известно использование высушенного мха вместо ваты и перевязочных материалов, применение растительных и животных средств для лечения ран, язв, обморожений, ожогов [Кнелъц 1983].

В 50 - 60-е годы в советской науке наблюдается рост публикаций на темы ботаники и фармакологии. Как правило, они носили характер рекомендаций для сборщиков лекарственного сырья («Энциклопедический словарь лекарственных, эфиромасличных и ядовитых растений», 1951 г.; Д.Н. Головкин, Ф.М. Рожко «Сбор, сушка, хранение и упаковка лекарственного сырья», 1950 г.; А.Ф. Гаммерман, Г.Н. Кадаев. и др. «Лекарственные растения (Растения – целители)», 1963 г. и др.). В то время многие занимались сбором лекарственного сырья с целью сдачи его государству через учреждения потребкооперации, аптеки и медицинские учреждения за определенную плату; изданные работы предлагались именно им — сборщикам сырья. Были составлены атласы лекарственной флоры регионов, а затем и всего Советского Союза. Параллельно появились также работы типа травников, лечебников: А.Я. Губергриц «Фитотерапия. В помощь участковому врачу» (Ижевск, 1958 г.), В.Г. Махлаюк «Лекарственные растения в народной медицине» (Саратов, 1967 г.), А.П.

Попов «Лекарственные растения в народной медицине» (Киев, 1969 г.), Л.И. Минько «Народная медицина Белоруссии» (Минск, 1969 г.), Н.Г. Ковалева «Лечение растениями. Очерки по фитотерапии» (1972 г) и другие. С 1960 г. под руководством М.С. Шангелия велось изучение народной медицины в Грузии (Б.Х. Расчелишвили «Народная медицина Грузии» (1964 г.); М.С. Шангелия «История медицины Грузии» (1967 г.)) и в 1971 г. в Тбилиси была проведена Всесоюзная научная конференция «О расширении использования природных ресурсов лекарственных растений с учетом изучения опыта народной медицины» [Кузьмин 1981: 118]. Можно сказать, что изучение народной медицины шло в русле исследования лекарственного растительного сырья: на кафедрах фармацевтических институтов, во Всесоюзном научно-исследовательском институте ароматических и лекарственных растений. Отметим и те работы, в которых рассматривалась история медицины в России: Н.А. Богоявленский «Древнерусское врачевание в IX - XVII веках» (1960 г.), П.Б. Заблудовский «История отечественной медицины» (1960 г.), М.П. Мультановский «История медицины» (1961 г.), Ф.Р. Бородулин «История медицины» (1961 г.), Б.Д. Петров «Очерки истории гигиены и санитарии в России (до 1861 г.)» (1962 г.).

О собственно этнографическом изучении народной медицины в нашей стране мы можем говорить, по-видимому, лишь с семидесятых годов. К исследованиям привлекается широкий круг специалистов. В 1975 г. состоялась конференция «Этнографические аспекты изучения народной медицины», где был поднят вопрос о необходимости сотрудничества этнографов, палеонтологов, врачей; 1984 г. – Всесоюзная сессия по итогам летних полевых исследований (г. Черновцы). «Индекс цитируемости» этих двух конференций по сей день остается довольно высоким, что, несомненно, указывает на их значимость и даже знаковость. В 1994 году в Москве прошла международная конференция «Традиционная этническая культура и народные знания», окончательно утвердившая тему народной медицины как серьезную научную проблему. На протяжении семидесятых - восьмидесятых

годов появляются основополагающие работы, определившие теоретическое обоснование данной темы. Прежде всего, это исследования Ю.В. Бромлея: совместная статья с А.А. Вороновым «Народная медицина как предмет изучения» (СЭ, № 5, 1976), раздел в работе «Этнос и этнография» (1973 г.), глава «Народная медицина как предмет этнографии» в монографии «Современные проблемы этнографии (1981 г.). Ю.В. Бромлей впервые в советской этнографии подвел тематическую базу под этномедицинские исследования и в целом определил предметную область этномедицины. Отметим также публикации по проблемам нового направления – *этноэкологии*, изучающей особенности систем жизнеобеспечения этносов в природных и социальных условиях их обитания, влияния экономических взаимосвязей этносов на здоровье: И.И. Крупник «Арктическая этноэкология» (1989); работы С.А. Арутюнова, Н.Н. Чебоксарова и В.И. Козлова. В частности, исследователи этноэкологических проблем считают народную медицину «донаучной», а изучение ее - пограничной дисциплиной между этнографией и медициной, «что требует от исследователя как этнографических, так и медицинских знаний» [Козлов 1994: 124]. Работы их интересны в плане рассмотрения проблем культуры жизнеобеспечения (куда включают и народную медицину), что позже находит отражение в отечественной этнографической литературе.

С середины девяностых годов XX столетия проблема традиционной медицины – одна из важных в отечественной этнологии. Большинство научных конференций различного уровня вносят ее в круг обсуждаемых проблем. На IV Конгрессе этнографов и антропологов России в 2001 году было высказано предложение об организации координационного центра по исследованиям народной медицины. При поддержке Ассоциации этнографов и антропологов России был учрежден Координационный центр на базе Государственного учреждения «Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия», руководителем центра стала доктор исторических наук, зав. отделом истории

Мордовского края Л.И. Никонова. Непосредственно под ее руководством с 2002 г. Координационный центр издает информационный бюллетень, в котором публикуются статьи по проблемам народной медицины, позволяющие проследить круг проблем, рассматриваемых современными учеными по этномедицинской тематике, а также здесь была опубликована (№ 1) и дополнена (№№ 2, 3) база данных об ученых и аспирантах России, которые так или иначе разрабатывают в своих исследованиях тему народной медицины.

В отечественной науке существует ряд исследований по региональным моделям народной медицинской культуры. Это работы А.С. Сидорова «Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства», 1997; В.Г. Бирючева «Народная медицина среди горных мари», 1934; Л.И. Минько «Народная медицина Белоруссии (краткий исторический очерк)», 1969; «Знахарство (Истоки, сущность, причины бытования)», 1971; А.М. Григорьевой «Народное врачевание в Якутии (XVIII – XX вв.)», 1996; И.В. Ильиной «Народная медицина коми», 1997; Л.И. Никоновой (ряд статей и монографий по проблемам народной медицины мордвы и родственных народов) и другие. Отмечается следующая тенденция: если первые работы советского периода были направлены в основном на изобличение антинаучной, суеверной и в целом нездоровой сути знахарства, деятельности «неграмотных бабок», приносящих своей работой лишь вред (Минько), то в пореформенный период этнографы стремятся дать объективную картину народной медицинской культуры, рассматривают санитарно-гигиеническую культуру, изучают приемы врачевания (Григорьева, Ильина), пытаются вычленить этническую составляющую этномедицины (Никонова). Существует и другой пласт исследований. Например, В.И. Харитонова занимается изучением славянской медицинской и религиозно-магической культуры. В своих работах она рассмотрела образы знахарей, колдунов, ведьм [Харитонова 1992], подвергла анализу ситуацию заговорно-

заклинательного акта и особого состояния сознания, в которое входит заклинатель [Харитонов 1995].

Что касается работ по этномедицине родственных и сопредельных народов, то здесь имеются уже довольно существенные достижения.

Народная медицина Вятской губернии стала предметом изысканий Н.Д. Куковякиной и С.А. Куковякина. Ими исследуется период с XVII до начала XX века, описываются представления вятских крестьян (в основном русского населения) о причинах болезней, описывается применяемый в прошлом арсенал лекарственных средств [Куковякин 1998].

Традиционной медицине горных марийцев посвящена упомянутая монография В.Г. Бирючева. Особую ценность ей придает довольно подробное описание различных рациональных способов лечения при помощи средств растительного и животного происхождения [Бирючев 1934].

В работе И. В. Ильиной рассматривается народная медицина коми. На основе широкого круга источников - архивных, фольклорных, письменных, собственных полевых изысканий, - автор детально описывает медицинские представления коми в конце XIX – первой половине XX вв. [Ильина 1997]. Несомненным достоинством работы является привлечение сравнительного материала по другим народам региона. Система традиционного врачевания коми-пермяков конца XIX – начала XX вв. описана в монографии Г.И. Мальцева. В работе приведены интересные сведения по лечебной магии коми-пермяков, составлен подробный травник с описанием рецептуры [Мальцев 2004].

Народная медицина удмуртов вплоть до недавнего времени не являлась предметом специального исследования этнографов, однако, фрагментарные сведения мы можем встретить у разных авторов, начиная с XVIII в., когда появляются первые краткие письменные сведения об удмуртах и их верованиях. Например, Н.П. Рычков пишет об удмуртских ворожжах туно, описывая их гадание о жертве, которую необходимо принести Кереметю, чтобы избавиться от болезни [Рычков 1770: 161], упоминается интересный

факт, что Шунды-мумы молятся во время детских болезней и в жертву приносят хлеб и ячменную кашу [Там же: 158]. Георги приводит описание обряда *урвесь*, проводимого при эпидемиях [Георги 1777: 65]. Профессор Г.Ф. Миллер отмечает, что «... в каждом народе есть некоторые особливые люди... ворожеями называются... вотяки [называют их] – Тона или Туно» [Миллер 1791: 145]. Некоторые сведения о ворожцах туно, молениях и заговорах удмуртов приведены в альбоме «Народы России» [Народы России 1878: 147-149].

У иностранных авторов работ, посвященных собственно народной медицине удмуртов, нет. Можно отметить лишь труд 1858 года «*Volksmedizin und Volksmittel verschiedener Völkerstämme Russlands*» видного исследователя этномедицины R. Krebel'я, в котором дается: 1) этнографическая характеристика различных народов России (финны, эстонцы, удмурты, марийцы, татары, буряты и пр.); 2) различные средства отдельных народов для лечения болезней желудочно-кишечного тракта, кожных, нервных, детских болезней, болезней глаз, головных болей, методы хирургического вмешательства. В частности, об удмуртах он пишет: «К важнейшим болезням, которые обуславливаются частично климатом, частично условиями жизни, относятся хронические заболевания глаз, сифилис, тиф, дизентерия, от которой много умирает детей» [Krebel 1858: 30-31]. В антропологическом отношении удмуртов: «волосы рыжеватые и только некоторые имеют черные и коричневые. Круглая или треугольная голова, глаза светло-серые или светло-голубые, рот большой» [Там же: 29]. Отмечает автор и наличие у удмуртов шаманизма: все несчастья и болезни они приписывают действиям злых духов, и только посредничество шаманов может уладить отношения с ними [Там же: 14].

Особую ценность имеют публикации XIX в., это время, когда этнографы начинают проявлять пристальное внимание к удмуртам, их культуре, прежде всего это относится к области религии: по времени описания она занимает второе (155 лет), а по количеству публикаций (203) –

первое место среди других тем [Ильин 1929: 6]. В трудах, изданных в это время, содержатся разнообразные сведения об удмуртах, проживавших в Вятской, Казанской, Пермской, Уфимской губерниях. Народная медицина удмуртов не рассматривалась как отдельный аспект жизни этноса, она нашла свое отражение лишь фрагментарно в материалах по освещению жизни и быта удмуртов. Большое количество материалов по культуре и быту удмуртов издается на страницах «Вятских губернских ведомостей» (1838-1917 гг.), «Вятских епархиальных ведомостей» (1863-1917 гг.), «Памятных книжках» и «Календарях Вятской губернии» (1857-1917 гг.).

В 1873 г. выходит в свет произведение Д.Н. Островского «Вотяки Казанской губернии», в которой автор отмечает присутствие у удмуртов шаманизма: «... у них есть своего рода шаманы, по-вотски туно, веднась, которые знают с невидимыми духами и получают от них сверхъестественные знания и силу» [Островский 1873: 17]. Между прочим, автор замечает, что удмурты «вообще... пользуются хорошим здоровьем» [Там же: 23].

Несколько особняком стоят работы врачей Н.Спасского и А.Радакова: это медико-топографические описания с акцентом на социальную сторону – общие экономические условия жизни населения как источник патологий. Здесь приводятся ценные статистические данные о численности населения, рождаемости и смертности в Вятской губернии. А. Радаков, кроме того, приводит сведения о бытовой культуре у удмуртов, преобладающих заболеваниях (золотуха, сифилис, трахома) [Радаков 1878].

Монографическое исследование В.М. Бехтерева, посвященное этнографии удмуртов и опубликованное в «Вестнике Европы» в 1880 г., получило известность за рубежом [Бехтерев 1880]. Автор отмечает тот факт, что болезням приписывается антропоморфный вид: «Все болезни вотяки считают порождением злого духа. Саму болезнь они олицетворяют». Бехтерев приводит также описание предпринимаемых удмуртами

противоэпидемических мер, а также различные поверья, связанные с пребыванием в доме больного [Бехтерев 1880: 644].

Немало сведений по народной медицине удмуртов мы находим в работе Б. Гаврилова [Гаврилов 1880]. В частности, автор приводит представления удмуртов о природе болезней, а также описывает меры, которые принимает знахарь *туно* для определения причины болезней и излечения больного [Гаврилов 1880: 181 – 182]. Приводится описание обрядов, совершаемых «по болезни», - *курбонов*, состоящих в приношении жертвы «матерям, начальницам болезней» [Там же: 165].

В исследовании известного отечественного этнографа Г.Н. Потанина «У вотяков Елабужского уезда» встречается интересный перечень лекарственных растений на удмуртском языке. Параллельно также даются их названия на марийском и татарском языках; имеются упоминания нескольких методов лечения, например, от укусов ядовитых змей [Потанин 1884, III: 224; 243 – 249].

Информативностью отличаются «Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда» Н.Г. Первухина, инспектора народных училищ по Глазовскому уезду. Кажется, впервые в литературе упоминаются так подробно божества – духи болезней: *Кутысь*, *Чер*, описываются способы профилактики эпидемий заразных болезней, а также рассказывается об особых состояниях времени *Акшан* и *Вожо-дыр*, когда, по поверьям, нарушение определенных табу вело к болезням [Первухин 1888, I: 57-60]. В «Эскизе II» Первухин рассматривает обряды, способствующие сохранению здоровья и избавлению от болезней («Ву вылон султон», обряды в Великий четверг) [Первухин 1888, II: 115 – 123]. В «Эскизе V» опубликован чрезвычайно интересный материал об обычаях и обрядах удмуртов, связанных с беременностью и родами, особую ценность составляет подробное описание обрядов, связанных с новорожденными [Первухин 1888, V].

Монография немецкого врача М.Т. Буха «Вотяки», изданная в Гельсингфорсе в 1882 г., знакомит читателей с фигурой ворожца *туно*. Автор очерчивает его функции и статус, отмечает несомненно большое влияние в народе [Бух 1882: 125 – 126]. Вызывает внимание описываемый Бухом обряд определения причины болезни, проводимый *туно* [Там же: 142]. Знахарей *пелляськись* Бух наделяет меньшим авторитетом, чем *туно*, поскольку первые «не имеют общения с богами» [Бух 1882: 126]. Имеется в монографии также упоминание *Ведйн мурта*, называется он «злым духом». Впервые в этнографической публикации об удмуртах выделена отдельная глава «Болезни», написанная с точки зрения врача и имеющая характер медицинского описания [Там же: 73 – 74].

Представлениям удмуртов о природе инфекционных болезней посвящена работа А. Потапова [Потапов 1893]. «Всякая заразная болезнь – существо живое», - отмечает автор в связи с воззрениями удмуртов и подробно рассматривает методы борьбы с эпидемиологическими заболеваниями, а также анализирует превентивные меры, предпринимаемые удмуртами «против эпидемий и заразных болезней» (жертвоприношения, «угощения» болезни и ее «устрашение»).

Фигура *туно* и его функции стали предметом интереса В.С. Кошурникова: «Истолкования воли богов и приношение им жертв лежит на обязанности ворожцов... [они] отличаются умом и хитростью» [Кошурников 1880: 21]. Однако автор упоминает, что ворожец исполняет функции жреца, что у других исследователей не встречается [Там же]. В другой работе Кошурникова мы встречаем сведения о гигиенической культуре удмуртов, в частности, о поддержании чистоты в доме и гигиене тела [Кошурников 1879: 5-38].

Известный этнограф В.Н. Харузина, посвятившая свой очерк удмуртам, считает, что *туно* «обыкновенно люди припадочные, больные падучей», не усматривая в этом, по-видимому, черт шаманизма [Харузина

1898: 29]. Она же указывает на то, что удмурты не смешивают в своих представлениях туно, знахарей и колдунов [Там же: 28].

Описанию религиозных представлений удмуртов Сарапульского уезда посвящена работа П.М. Богаевского «Очерки религиозных представлений вотяков», где имеется подробное изображение *туно*, который «... является главным носителем древней религии». Богаевский усматривает в туно черты шамана, в чем, видимо, был прав [Богаевский 1890: 123 – 124]; в работе также обстоятельно обрисовывается процесс «обучения» туно [Там же: 127].

Каждый, кто занимался этнографией удмуртов, знаком с наследием ученого и писателя Г.Е. Верещагина. В одной из работ («Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии») он перечисляет «домашние средства лечения», в основном это растительные снадобья, применявшиеся от широкого круга заболеваний. Здесь имеются также заговоры. Приводится нигде более не встреченный нами обряд «проводов болезни» *муйы келлян*, обряд «изгнания Чера (болезни)» *урвесь*, а также описание жертв, приносимых по случаю разных болезней [Верещагин 1996]. Работа «Вотяки Сосновского края» представляется довольно содержательной в плане анализа взглядов удмуртов на причины болезней (влияние духов, несоблюдение временных табу), способов излечения (принесение жертв, применение растительных средств, предохранительная магия), характеристики образов туно, пелляськись, вегин [Верещагин 1995]. В другом исследовании ученый приводит примеры магических способов излечения недугов [Верещагин 2000]. В целом, работы Г.Е. Верещагина до сих пор остаются ценнейшим источником по изучению культуры и быта удмуртов, не до конца еще востребованным.

Богатым фактическим материалом наполнена изданная в 1906 году монография священника И. Васильева «Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний». Ему принадлежит, пожалуй, наиболее полное описание фигуры *туно*, его статуса, функций, его «избранничества» и значения в жизни удмуртского общества

[Васильев 1906: 13 – 15]. В этом плане данная публикация представляет несомненный интерес и по сей день. Кроме того, приводится терминология различных болезней, перечисляются те из них, «при лечении которых употребляются наговоры»: спазмы, болезни сердца, ревматизмы, желтуха и пр.; рассматриваются способы излечения некоторых из них (в основном это принесение в жертву различных животных).

В послереволюционное время количество исследований по этнографии удмуртов (и, прежде всего, об их религиозных представлениях) уменьшается, что связано было с общей политикой государства. Заметные работы появляются лишь в 20 - 30-х годах XX столетия. В 1921 году увидела свет монография А.И. Емельянова «Курс по этнографии вотяков», в которой наряду с обстоятельным описанием религиозных взглядов и обрядности есть отдельный раздел, посвященный суждениям народа о духах-виновниках болезни и роли туно в жизни удмуртов. Автор отмечает представление о духах «*акташе*» («блуждающий по ночам»), «*кыль*» («виновник лихорадки»), «*кедзег*» (лихорадка), «*чача-мумы*» (оспа). Основными мероприятиями по изгнанию этих духов и избавлению от болезни А.И. Емельянов называет жертвоприношения разного рода. Также имеется упоминание о ранее бытовавшей «*сьёр куале*», где молились только по случае болезней. Куалу, считает исследователь, строили специально для указанной цели за пределами деревни [Емельянов 1921: 59].

В 1926 году под редакцией К. Герда и В. Налимова вышел в свет сборник «Вотяки», в котором две публикации привлекают внимание близостью к исследуемой нами теме. Особый интерес представляет статья И.С. Михеева, посвященная представлениям удмуртов о болезнях и способах их лечения. В работе М.И. Ильина [Ильин 1926] приводится описание жертв, которые приносятся для избавления от болезней, причем автор отмечает, какая жертва необходима конкретному «виновнику» болезни.

Работа замечательного удмуртского ученого, писателя и общественного деятеля К. Герда посвящена изучению всего спектра

представлений удмуртов о деторождении и уходе за детьми. Она была переиздана в 1997 г. и по сей день поражает обилием фактического материала [Герд 1997].

В более позднее советское время рассмотрению проблем удмуртской этномедицины не уделялось сколько-нибудь значительного внимания, можно отметить лишь несколько исследований: статья В.Ф. Кнельца в журнале «Советское здравоохранение», где приводится значительный фактический материал (сведения отличаются подробностью) по применяемым удмуртами растительным, животным и минеральным средствам лечения кожных повреждений (ран, обморожений, ожогов) [Кнельц 1983]. В 1984 году М.В. Сысоева опубликовала работу, посвященную истории здравоохранения в Удмуртии, начиная с XVIII в., где имеется некоторая информация об обеспеченности удмуртов медицинской помощью до введения в крае института земской медицины [Сысоева 1984].

В ряде научных трудов профессора Удмуртского госуниверситета В.Е.Владыкина содержится материал для исследования удмуртской медицинской культуры, в частности, описание представлений удмуртов о духах-виновниках болезней, о жертвах, им приносимым, и о некоторых методах лечения [Владыкин 1970]. В опубликованной в 1994 году монографии «Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов» автор подробно обрисовывает знахарство, шаманизм, ведовство у удмуртов, то есть те формы религии, которые имеют отношение к народной медицине. В частности, он отмечает, что у удмуртов, в отличие от классической формы знахарства, отчетливо прослеживаются черты анимистических представлений о духах-виновниках болезней и о духах, помогающих лечению [Владыкин 1994: 135]. В этой работе впервые был поставлен вопрос об удмуртском шаманизме в связи с фигурой *туно* – «гадателя, ворожца» [Там же: 142-143], отмечается его исключительное значение в социокультурной жизни удмуртов, обозначается его роль в лечении болезней.

Современная разработка тематики связана с исследованиями Г.А. Никитиной. В ряде статей она рассматривает применение удмуртами лекарственных средств растительного, животного и минерального происхождения (1991, 1994). В коллективной монографии «Удмурты» (1993 г.) ей принадлежит раздел, посвященный народной медицине удмуртов. Хотя формат издания небольшой, исследовательнице удалось описать широкий арсенал различных лечебных средств, применяемых удмуртами, а также привести сведения о носителях народных медицинских знаний в области врачевания: шаманах, знахарях, массажистах, костоправах, повитухах и колдунах [Никитина 1993]. Одной из последних работ Г.А. Никитиной в этой области является раздел «Мифологические представления в народной медицине удмуртов» в коллективной монографии «Удмуртская мифология». Основное предназначение народной медицины автор усматривает в «примирении» человека с силами природы, а способом достижения желаемого «становилась магия действий и слов, параллельно с которыми использовались предметы окружающей материально-предметной среды» [Никитина 2003: 96].

В последнее время появились публикации, в которых рассматриваются сакральные лица удмуртской этнокультуры, их функции, роль, статус. В основном, это работы фольклористов, однако, это и придает им особую ценность, поскольку они позволяют анализировать явление с иной (фольклорно-лингвистической) точки зрения и с привлечением дополнительных источников. В этом ряду выделяются исследования Т.Г.Владыкиной (1998, 2001, 2003). Ей же принадлежит изучение жанра заговоров и заклинаний в контексте обряда (1998 г.) на основе широкого круга опубликованных, рукописных материалов и собственных полевых наблюдений.

Исследовательнице культуры бесермян Е. В. Поповой принадлежит описание традиционных способов ухода за детьми и лечения детских

болезней у бесермян [Попова 1998]. Кстати, проблема эта в этнографии удмуртов еще не нашла должного рассмотрения.

В качестве сравнительного материала привлекались исследования по удмуртским группам за пределами Удмуртии как сохранившим многие архаические черты своей культуры. Современная этнография закамских удмуртов изучается Т. Миннихметовой, А.В. Черных и Р.Р. Садиковым. В работе Садикова [Садиков 2001] имеются сведения о санитарно-гигиенической культуре закамских удмуртов (поддержание чистоты во дворе, устройство водоснабжения, туалета и пр.). Т. Миннихметова исследует обрядность современных удмуртов Пермской области и Башкортостана. Она приводит интересную информацию о родильной обрядности, способах ухода за детьми и лечении некоторых детских болезней [Миннихметова 2003]. Она отмечает, что «несмотря на ... высокие достижения современной медицины, народные способы врачевания людей не уступают своего места» [Миннихметова 2003: 56]. А.В. Черных изучает обрядовую сторону традиционной культуры [Черных 1995].

Завершая историографический обзор, отметим, что в целом накоплен довольно богатый материал, особенно по прикладным аспектам народной медицины удмуртов. Лечебная магия в контексте заговорно-заклинательной практики только начинает изучаться, и здесь необходима кооперация усилий этнографов, фольклористов, лингвистов, психологов, филологов, медиков.

Научная новизна. Предлагаемое исследование является первой попыткой комплексного этнологического анализа народной медицины удмуртов. Автор на основе изучения широкого круга разнообразных источников воссоздает достаточно целостную картину бытования народной медицинской культуры у удмуртов. Впервые рассматриваются сюжеты, касающиеся санитарно-гигиенической культуры удмуртов. Впервые анализируются проблемы роли, статуса и функционирования сакральных лиц в традиционной медицинской культуре удмуртов. Впервые комплексно рассмотрен такой сложный сюжет как этиологический фактор в

традиционной медицинской культуре удмуртов. Кроме того, диссертация вводит в научный оборот обширный новый полевой материал.

Общие заключения и выводы, сделанные в работе, позволяют полнее представить картину мира удмуртов, особенности их мировоззрения, духовной и материальной культуры.

Научно-практическая значимость диссертации состоит в том, что ее основные выводы могут быть использованы при подготовке обобщающих работ по истории, социологии и этнографии удмуртов, учебных пособий по регионоведению, разработке общих и специальных курсов по культуре удмуртского народа.

В структурно-композиционном плане диссертация состоит из введения, четырех глав, соответствующим основным проблемно-тематическим направлениям исследования, заключения, содержащего основные выводы по работе. Диссертация снабжена библиографией, где отражены письменные источники и литература, материалы которых были использованы автором при работе: все они, так или иначе, способствовали построению основных линий исследования. Приложение содержит иллюстративный материал: фотографии, а также тексты заговоров, применявшихся в народной медицине в прошлом и иллюстрирующие магическую обрядность удмуртов.

I. ФАКТОРЫ ФОРМИРОВАНИЯ МЕДИЦИНСКОЙ КУЛЬТУРЫ ЭТНОСА

1.1. Природно-географические, хозяйственные и культурные условия жизни

Природная среда является основополагающей доминантой функционирования этноса, зависимость от нее отражается как на материальной, так и на духовной составляющих ее культуры [Головнев 1995: 42]. «Именно через этнические коллективы осуществляется связь человечества с природной средой, так как сам этнос – явление природы»; «прямое и косвенное воздействие ландшафта на этнос не вызывает сомнений» [Гумилев 1989: 169 - 173]. Особенности становления и функционирования традиционных систем жизнеобеспечения этносов в природных и социо-культурных условиях их обитания (адаптация) отражаются на особенностях культуры, быта, психологических черт, в антропологических признаках этноса.

В исследуемый период удмурты занимали территорию юго-востока и юга Вятской губернии: Глазовский, Сарапульский, Малмыжский, Елабужский уезды, часть Слободского уезда (Ярославская и Мухинская волости), проживали удмуртские диаспоры также в Казанской (Уржумский уезд), Уфимской (Бирский уезд), Пермской губерниях (Оханский уезд) (ГАКО, ф. 170, оп. 1, ед. хр. 126, л.46). По числу населения Вятская губерния занимала к концу XIX в. первое место среди губерний России: 2621693 чел. (1879 г.), а по плотности населения – 38 место: 19 чел на квадратную версту [Спаский 1881: 121]. Согласно Первой Всеобщей переписи населения Российской империи (1897 г.), удмуртов в Вятской губернии проживало 301566 человек обоего пола, т. е. 11, 51 % от общего населения губернии (Первая Всеобщая перепись...). По уездам самыми «удмуртскими» являлись Глазовский (38, 3 % населения), Сарапульский (25, 6 %), Малмыжский (19,

8%), меньше всего удмуртов было в Уржумском езде (0, 1%) [Спасский 1881: 140].

В жизни удмуртского крестьянина (как и всего российского крестьянства в целом: Милов 1996) большую, если не определяющую, роль играл климат, природно-географическая среда. От природных условий зависела основа крестьянского существования – сельскохозяйственное производство, ими определялись особенности быта. 50 % всей территории Вятской губернии занимали леса, что составляет около 7 млн. десятин [Спасский 1881: 122], поэтому неудивительно, что исследователи называют удмуртов «лесным народом» [Владыкин 1994: 37]; жизнедеятельность удмуртского этноса была детерминирована в основном месторасположением в зоне обширных лесов, что обусловило преобладание натурального хозяйства. В таких условиях в описываемый нами период промысловые виды хозяйства продолжали играть существенную роль и при развитии производящих форм хозяйствования, хотя свою главенствующую роль уже утратили. Охота оставалась одним из любимых занятий удмуртов: «Вот так счастлив лишь тогда, когда он в лесу, с ружьем, собакой и трубкой во рту» [Цит. по: Владыкин 1994: 40]. Добывали белку, зайца, лисицу, медведя, куницу. Мясо этих животных шло в пищу, а шкурка – на продажу. В число продуктов питания входила также и рыба (щука, лещ, окунь, карась и др.), используемая в основном в праздничной и обрядовой пище. Определенную роль в хозяйстве удмуртов играло и пчеловодство, еще в XIX в. оно оставалось в основном бортевым [Верещагин 2000: 148-152]. Однако в описываемый нами период уже земледелие определяло главный тип хозяйствования у удмуртов: 98, 9 % «финского» населения Вятской губернии занимались земледелием (Первая Всеобщая перепись населения... XII). Главной культурой была рожь, выращивали также овес, ячмень, пшеницу. Известны были удмуртам технические культуры: лен, конопля, а также огородные: репа, редис, морковь, лук, морковь, картофель. При этом климатические условия края мало способствовали продуктивному

сельскохозяйственному производству. Климат Удмуртии характеризуется как умеренно континентальный: продолжительная холодная многоснежная зима и теплое лето [Природа Удмуртии 1972: 65]. Продолжительность времен года в крае не соответствует календарному трехмесячному разделению года. В конце XIX в. исследователи отмечали: «Теплая погода продолжается недолго: всего каких-нибудь месяца полтора, и к вполне летним месяцам можно причислить только июнь и июль, потому что в августе случаются уже весьма холодные ночи и утра. Господствующее же время зима, которая длится около полугода; иногда она начинается в октябре и оканчивается в середине апреля» [Спасский 1881: 106]. Современная наука отмечает: «С августа температура начинает понижаться... Летний период сокращается ... с юга на север от 90 до 68 дней... Переход средней суточной температуры воздуха через 0° осуществляется обычно в третьей декаде октября... Похолодание в мае нередко сопровождается выпадением снега» [Природа Удмуртии 1972: 67-70]. Не следует забывать и о заморозках на почве: безморозный период на почве может составлять всего 50-60 дней [Радаков 1878: 15], которые представляют серьезную угрозу для посевов. «Зима... продолжается от 1 ноября до 12 апреля, т. е. 163 дня или почти пять с половиной месяцев... Вятское лето столь же коротко, сколь продолжительна зима» [Радаков 1878: 17]. «...условия вообще не очень благоприятны: почвы в большинстве случаев мало плодородны, огромные пространства заняты болотами, климат суров. Борьба за существование для человека со всем этим естественно весьма трудна и не так сподручна, как в других местностях России» [Спасский 1882: 121]. Как следствие, традиционная агрикультура удмуртов складывалась в постоянном приспособлении к климатическим и почвенным условиям края и развивалась преимущественно экстенсивным путем, замечает современный исследователь [Перевозчиков 2003: 266]. Исследователи отмечают огромную, определяющую роль природно-климатического фактора в жизни российского крестьянства: «... российские крестьяне-земледельцы веками оставались

своего рода заложниками Природы, ибо она в первую очередь создала для крестьянина трагическую ситуацию, когда он не мог ни существенно расширить посев, ни выбрать альтернативу и интенсифицировать обработку земли, вложив в нее и труд, и капитал» [Милов 1996: 42]. В таких условиях ожидания урожая далеко не всегда оправдывались, несмотря на вложения.

«Такое значительное колебание температуры и ветров действует дурно не на одну растительность, но также на животных и человека» [Радаков 1878: 15]. Животноводство у удмуртов не играло столь существенной роли, как земледелие. Разводили удмурты лошадей, коров, овец, свиней. «Скот мелок, хил и плох, что составляет особую породу, называемую вотской» [Бехтерев 1880: 650]. Тяжелый удар по крестьянским хозяйствам наносил падеж скота. Связано это было как с бескормицей, практически полной недоступностью ветеринарной помощи, так и с нередким нежеланием самих удмуртов лечить скот: «...многие селения в 1911-1912 гг. сделали постановления на сходах, чтобы больных животных не лечить и не брать лекарства, опасаясь, что *болезнь рассердится* (курсив мой – Е.З.) и тогда падет весь скот» (ЦГА УР, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 41, л. 122 – 123). В результате падежей скота крестьянские хозяйства серьезно страдали в экономическом отношении.

Не особенно благоприятный климат, «трудные» почвы вынуждали удмуртского крестьянина интенсивно трудиться в теплое время года, чтобы успеть заготовить все необходимое для существования. «Лето готовит, зима ест», говорили удмурты. Скоротечность рабочего сезона земледельческих работ, практически круглосуточная работа, быстрая и тяжелая, определяла напряженность сезонного трудового графика. Наивысшее напряжение физических и моральных сил наступало в период весенне-летних работ. Распорядок дня был тесно связан с календарным распределением сельхозработ. С ранней весны до глубокой осени трудоспособная часть семьи проводила в поле, а в летние месяцы крестьяне фактически переселялись на поля, особенно в период сенокоса и жатвы: «Страдная пора для вотских деревень – пора совершенного безмолвия» [Верещагин 2000: 44]. Можно

сказать, что жили крестьяне «по солнцу»: ложились поздно, вставали рано. Еще до восхода солнца первой просыпалась хозяйка, готовила завтрак. Позавтракав сами, покормив домашних животных, все отправлялись на работу. Все члены семьи участвовали в сельскохозяйственных работах, работа находилась даже детям, которых вообще очень рано начинали приучать к труду; и старикам, которые оставались дома, занимаясь маленькими детьми и домашним хозяйством. Возвращались после захода солнца. Придя домой, крестьянин должен был заниматься и домашними делами: ухаживать за животными, заниматься инвентарем. Женщине приходилось еще труднее, ведь кроме полевой работы на нее ложились заботы по ведению дома и огорода, уходу за скотиной, воспитанию детей. Наивысшее напряжение сил, наибольший объем работы приходился на весенне-летний период, но даже в зимние месяцы работы было очень много: домашняя работа никогда не заканчивалась: нужно ухаживать за домашними животными, прясть, ткать, шить, готовить инвентарь к новому полевому сезону, заниматься рубкой и вывозом леса. Можно сказать, что работали крестьяне «на износ», на пределе физических и моральных сил, в состоянии нервно-психологического стресса, парадигмой крестьянской жизни было «выжить». Именно особенностями крестьянского труда, «хронической надсадой» были обусловлены такие болезни, как поясничные боли, грыжи, растяжения и воспаления сухожилий, ушибы, переломы, - все это следствия постоянного и длительного физического напряжения. Следствием тяжелой работы при любой погоде были ревматизм, лихорадки, простуды. Однако необходимо отметить, что постоянное нахождение на воздухе невольно способствовало закаливанию организма, у удмуртов даже маленькие дети, как отмечают исследователи, осенью и зимой бегают в одной рубашонке, нимало не страшась холода, становятся выносливыми, не зная простуд. «Полуголодные, полухолодные доживают до глубокой старости» [Фармаковский 1879: 3].

Основу питания удмуртов составляла растительная пища [Верещагин 1995: 29; 2000: 28-32; Трофимова 1985: 112; Удмурты 1993: 152]. Зерновые продукты были основным компонентом большинства блюд удмуртской кухни, повседневной пищей был хлеб (*нянь*), суп-похлебка (*шыд*), каши (*жук*). Таким образом соблюдалась практически оптимальная калорийность пищи, насыщенность ее так необходимыми человеку минеральными солями, витаминами, питательными веществами. Как отмечают ученые, сегодня «нарушение естественной технологии питания – избыточное потребление животных белков, жиров и рафинированных продуктов – одна из главных причин возникновения тяжелых болезней» [Ковриго 1998: 14]. Мясные блюда были принадлежностью в основном праздничного стола, употребление мяса носило также сезонный характер: блюда из него готовились осенью и зимой. Мясную пищу непременно применяли в ритуальной обрядности: моления, свадебная, похоронно-поминальная обрядность. Животные продукты были источником необходимых белков, жиров, минеральных солей, аминокислот. Молочные продукты в силу низкой продуктивности животноводства не составляли части повседневного рациона. Неблагоприятные климатические условия и недостаточно хорошие почвы вместе с низким уровнем агротехники становились причинами частых неурожаев и голода. Крестьяне зачастую были вынуждены питаться хлебными суррогатами. Случалось и так, что муку смешивали с подсушенными и измолотыми дубовыми желудями, лебедой, древесной корой. От такого питания возникали острые и хронические желудочно-кишечные расстройства, запоры, поносы, боли в животе. Недостаточным питанием объяснялось и распространение у удмуртов холеры, которая принимала подчас формы эпидемии. Способы питания и кормления детей также являлись причиной их высокой заболеваемости и смертности. Многие исследователи отмечают тот положительный момент, что удмуртки считают обязательным грудное вскармливание новорожденных, продолжающееся до полутора-двух лет: «Вотячки-матери считают своей первой священной

обязанностью вскормить ребенка своим собственным грудным молоком» [Тезяков 1892: 72; Бух 1882: 71]. Известно, что материнское молоко – самая оптимальная пища для новорожденного, не способного по своей физиологии усваивать другую пищу, однако нередко с самых первых дней жизни ребенка начинали прикармливать, даже несмотря на наличие у матери грудного молока. Крестьяне считали, что у матери недостаточно молока, что с прикормом ребенок «будет крепче». Ребенку давали жеваный хлеб, завернутый в тряпочку или в коровий сосок, позже начинали давать и коровье молоко. Сосок с пищей не всегда содержался в достаточной чистоте, поэтому еда ребенку нередко поступала уже подкисшая, с немалым количеством болезнетворных бактерий. Стоит добавить, что, начиная с ранней весны и до поздней осени, крестьянские дети питались ягодами (часто незрелыми), зеленью, следствием чего были желудочно-кишечные расстройства, частые поносы. Диагноз «кровавый понос» (дизентерия) – наиболее частая причина детской смертности, особенно в летнее время: «... из 100 родившихся младенцев умирают ежегодно от поноса 35» [Верещагин 2000: 21], «... умирает до 57 % детей до 1 года» [Радаков 1878: 182]. Детская смертность вообще была необычайно высокой: на первом году жизни умирало около трети новорожденных (Первая всеобщая перепись... VI). В России половина умерших едва достигала четырех лет, в то время как в Западной Европе половина умерших доживала до шестилетнего возраста [Радаков 1878: 220]. Такое явление было характерно для всего крестьянского населения России, однако, как отмечают исследователи, у инородческого населения (куда причислялись и удмурты) детская смертность была все же ниже, объяснение же этому – в обычае их женщин кормить своих детей грудным молоком как можно дольше [Тезяков 1892: 66-72; Попов 1996: 286]. (См. приложение, табл. 1, 2).

К концу XIX в. средняя продолжительность жизни удмуртов составляла 36 лет [Тезяков 1892: 75]. В возрасте 20-30 лет численность женщин падает (что исследователями объясняется смертностью вследствие

отсутствия акушерской помощи и ухода за родильницами) [Тезяков 1892: 46]. В возрасте 35-40 лет удмуртки уже теряли репродуктивные способности. Однако «попадались и 80-летние, еще довольно бодрые, старики, могущие поднять четырехпудовую тяжесть...» [Малиев 1870: 11]. Вообще смертность в крестьянской России была намного выше, чем в Европе: 32 на 1000 человек в год (для сравнения: в Германии этот показатель равнялся 23, а в Швеции 16 человек на 1000) [Цит. по: Попов 1996: 292]. (См. приложение, табл. 3). Смертность в Вятской губернии во второй половине – конце XIX в составляла 3, 94 % или 1 умерший на 25, 5 жителей, что превышает среднюю смертность в Европейской России (1 на 27, 7 чел.), ежегодно умирало более 94 тыс. человек. Прибыль населения в «удмуртских» уездах Вятской губернии составляла в среднем 1, 5 человека, наибольшая – 2, 2 - 2, 4 чел. при рождаемости в среднем 6 человек на 100 жителей [Радаков 1878: 69-77].

В науке существует дискуссия об антропологической принадлежности удмуртов. Ряд ученых считает, что удмурты относятся к уральскому варианту большой европеоидной расы, вятско-камскому сублапаноидному типу, для которого характерно преобладание европеоидных черт при наличии монголоидных признаков (В.П. Алексев, К.Ю. Марк). Удмуртская монголоидность, по мнению исследователей, является продуктом приспособления к местным климатическим и географическим условиям, и формирование ее относится к эпохе неолита. Другая точка зрения представлена В.В. Бунаком: уральская раса – это особый антропологический тип, не связанный ни с европеоидным, ни с монголоидным комплексом, сформировавшийся в восточном Приуралье на основе местных верхнепалеолитических племен в условиях холодного влажного климата. Среди удмуртов, как говорят специалисты, велик «индекс рыжести», количество рыжеволосых составляет от 7 до 21 % в разных группах [Дубов 1989: 96]. «Рыжесть» предполагает особую психологию: чувствительность, ранимость, особое мироощущение, наконец [Владыкин 2003]. Кроме того, по мнению ученых, равномерное распределение рыжеволосых по

большинству территориальных групп удмуртов, а также близость их к среднеудмуртскому типу указывают на большую древность этого качества на данной территории (а, возможно, и автохтонность), следовательно, эта особенность может являться одной из ведущих при решении вопросов этногенеза финно-угров [Дубов 1989: 106]. Удмурт прошлого, согласно источникам, выглядел так: «Росту большей частью среднего, худощавы, волосы у них бывают всякие, но у многих рыжие» [Георги 1799: 55]. «Они низкорослы, ниже среднего роста, приземисты и сутуловаты. Волосы на голове и борода редкие и по преимуществу русые, хотя очень много ... рыжих. Лицо по большей части бледноватое, покрытое рябинами и веснушками, лоб узкий и сплюснутый несколько назад; скулы несколько выдающиеся, глаза ... серые и голубые...» [Кошурников 1880: 5-6]. Отмечается выносливость удмуртов, «хотя и худощавы на вид» [Тезяков 1892: 31], не характерно для удмуртов также наличие жирных, тучных людей, развитие мышечной силы характеризуется как умеренное, а телосложение – как среднее [Малиев 1870: 14]. Современные удмурты антропологически характеризуются по многим признакам в основном как европеоиды с очень незначительной примесью восточного ствола [См.: Голдина 1999: 27]. Один антропологический тип с удмуртами составляют марийцы, коми-зыряне и коми-пермяки.

Работавшему от зари до зари, крестьянину зачастую не хватало ни сил, ни времени позаботиться о себе. В удмуртском обществе ориентация на обеспечение условий физического выживания стала главной мотивационной установкой [Шкляев 1998: 41]. Находясь в постоянной зависимости от природы и погоды, делавшей деятельность человека нестабильной, удмурт научился быть трудолюбивым и упорным, но также и умеренным, неприхотливым, непритязательным. Эти черты во многом обусловили психологический портрет удмурта: «В психическом складе вотяка две черты представляют собой несомненный результат влияния окружающей обстановки – сдержанность в проявлении впечатлений, которая ведет за

собой молчаливость, и безграничная способность терпеть – «покорность судьбе до конца». Молчат угрюмые леса, окружающие со всех сторон вотяка, молчит и он, заражаясь состоянием среды» [Смирнов 1890: 85-86]. Постулат *чидано* (надо терпеть) стал основой философии удмуртов [Шкляев 1998: 42]. Они привыкли переносить трудности и лишения, не вынося наружу свои страдания, как физические, так и душевные. В отношениях с внешним миром удмурты зачастую оказываются беспомощными, беззащитными, закрытыми для нового, для постороннего. Как отмечают исследователи, психологическая составляющая здоровья играет для человека бóльшую роль, нежели собственно физическое состояние организма [Chesnov 1988]. Психологический настрой играет огромную роль в профилактике и лечении заболеваний, и здесь велика роль окружения, прежде всего, семьи. По современным данным, удмурты, состоящие в браке, чувствуют себя более комфортно, они счастливы в окружении родных и близких людей. Неслучайно среди удмуртов, совершивших суициды, высока доля тех, кто никогда не состоял в браке – 48, 6 % (у русских, к примеру, 28, 9 %) [Васильев 2001: 8]. У удмуртов долгое время сохранялись большие неразделенные семьи, семейно-родственные связи определяли чувства зависимости и психологической привязанности к родственникам. В этом контексте любой конфликт неизбежно нарушал сложившийся мир отношений, поэтому он переносился в область глубоко личностных переживаний, что повлияло на высокую чувствительность удмуртов. Быть в согласии с окружающими – одна из поведенческих доминант удмуртов. «Мир с самим собой через мир с другими» [Крылова, Владыкин 1999: 127]. Для удмурта настолько важно мнение окружающих, что оно может буквально разрушить его хрупкое эмоциональное здоровье. Удмурт стремится к бесконфликтному положению в мире, в то время как его внутренний, душевный мир становится ареной борьбы эмоций, что приводит к трагическим явлениям: суициду, алкоголизму, психическим заболеваниям,

что особенно явственно проявилось в сегодняшних непростых условиях. А ведь «тело не болеет независимо от души» (Сократ).

1.2. Развитие официальной медицины в Удмуртии. Земская медицина

С 1864 г. в России был введен институт земского самоуправления, в задачи которого входило, в том числе, и культурное преобразование регионов. С этого времени и вплоть до 1918 г. охраной здоровья населения Удмуртии занимались органы земства. До появления земских учреждений охраной «народного здоровья» занималась врачебная управа, учрежденная в Вятке 26 июня 1797 г., она контролировала деятельность уездных врачей, госпиталей, казенных и частных аптек. Однако медицинская помощь была доступна лишь жителям городов и заводских поселков Вятской губернии: на всю губернию в 1864 г. было 47 врачей, причем 13 из них в Вятке, 19 – в 11 уездных городах, 8 – в заводских поселках, 18 лекарских учеников, 12 повивальных бабок, 6 провизоров [Субботина 2001: 79]. Большую роль сыграли госпитали при Ижевском и Воткинском заводах, но они осуществляли помощь преимущественно мастеровым [Сысоева 1984: 27]. В сельской местности преобладал «фельдшеризм»: к примеру, в Глазовском уезде в 1867 г. было 7 фельдшеров, в фельдшерский участок входило до 6 волостей с населением около 30 тыс. чел., а район его распространялся на несколько сот верст. Лечебниц с фельдшерами в уезде было 2 (ЦГА УР, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 41, с. 106). Но врачей «деревня совсем не знала» [Куковякин 1996: 79]. Сельские общества содержали сельские приемные покои на свои средства. На медицинские расходы с государственных и удельных крестьян в то время взимался особый подушевой сбор. Профилактическую деятельность осуществляли оспопрививатели, в 1864 г. в Вятской губернии работал 381 оспопрививатель [Пам. кн. Вят. губ. на 1866 и 1867 гг. Отд. 3. С. 225]. К 1813 г. больницы имелись в 10 городах Вятской губернии, в том числе в Елабуге, Сарапуле, Глазове, но «они влачили столь жалкое существование, что почти

никаких следов их деятельности обнаружить... не удалось» [Сысоева 1984: 27]. Таким образом, уровень развития государственной медицины не отвечал потребностям края, и квалифицированная медицинская помощь многим уездам Вятской губернии была совершенно недоступна.

Ситуация начинает меняться с введением института земской медицины. Своими принципами земская медицина провозгласила общедоступность и бесплатность медицинской помощи, развитие профилактического направления, в территориальном отношении вводился принцип участкового обслуживания. Если до введения земской медицины существовала разъездная система обслуживания, то отныне население получало возможность получать медицинскую помощь стационарно, что прежде было доступно лишь горожанам. Однако долгое время характерной чертой земской медицины нашего края была смешанное обслуживание населения, т.е. стационарно-разъездное, когда по вызову фельдшера врач выезжал на участок. Недостаток медицинского персонала обусловил универсальность оказания медицинской помощи: специализированных отделений было мало, можно отметить родовспоможение, психиатрию, хирургию, да и то далеко не на всех врачебных участках.

Все медицинские учреждения были переданы в ведение уездных земств. Распорядительные функции взяли на себя губернские и уездные земские собрания, исполнительные – губернские и уездные земские управы. Стали проводиться съезды врачей Вятской губернии, которые позволяли видеть общую картину развития земской медицины в крае (всего их было восемь).

Земская медицина взяла на себя задачи просвещения населения в вопросах санитарии и гигиены, предупреждения заболеваемости. Уездные управы рассылали земским врачам циркуляры с рекомендациями вести просветительскую работу. Например, типовой циркуляр Земской Глазовской уездной управы земскому врачу от 28 апреля 1893 г.: «Препровождая при этом... экземпляр врача Ивановского «Худая болезнь» (сифилис) уездная

управа имеет честь просить Вас, милостивый государь, распространить эту брошюру среди крестьян тех селений, где замечено более широкое развитие сифилиса, выдавая книжки преимущественно грамотным и толковым крестьянам, а также лицам, зараженным сифилисом» (ЦГА УР, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 129, л. 223). Такие же циркуляры были разосланы и по холере (Там же, л. 136). В обязанности земскому врачу вменялось «...изыскивать средства к распространению в народе доверия к медицине...» (ЦГА УР, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 176, л. 25 об.); а фельдшер должен был «...пользоваться всяким случаем разьяснять народу гибельные последствия какие могут происходить от запущения болезней, от обращения к разного рода знахарям, от несоблюдения чистоты и опрятности тела и жилищ, от пьянства и многих других условий, производящих болезни» (ЦГА УР, ф. 5, оп. 2, ед. хр. 177, л. 15). Недоверие крестьянства к медицине существенно затрудняло работу персонала и составляло проблему, которая нередко отмечалась в документах земских управ. К примеру, в докладе Глазовского земства было замечено, что в 1868 г.: «... даже при такой скудной помощи большинством 20 крестьянских голосов отклонены предложения управы о приглашении двух акушерок и добавочных восьми фельдшеров» (ЦГА УР, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 41, л. 108).

Земства занимались и профилактикой, в основном это было оспопрививание. Оспопрививание существовало и в доземский период, занимались им обученные крестьянские мальчики из числа негодных в рекруты по одному из волости, вознаграждением им служило освобождение от повинностей (ЦГА УР, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 41, л. 113); с введением земств оспопрививание было возложено на медицинский персонал, сначала на акушерок, которые совмещали родовспомогательную и оспопрививательскую деятельность, затем появляется институт оспопрививателей. Отметим, что удмурты довольно охотно прививали своих детей [Радаков 1878: 206]. Несмотря на достаточно большое количество привитых детей, не все прививки были удачными: из 6188 прививок,

сделанных в Елабужском уезде в 1899 г., эффективными были 5846 (Ж-л XXXIII очередного Елабужского уездного земского собрания 2-12 окт. 1899 г. и чрезвычайного 16 марта 1899 г. С. 201), из 10488 прививок, сделанных в Сарапульском уезде в 1910 г., удачными были 8984 (ЦГА УР, ф. 246, оп. 1, ед. хр. 55, л. 24 об.). Немалую роль в этом сыграло не очень хорошее качество оспенного детрита, который поначалу был привозным, а потом стал добываться из телятников, специально построенных для этой цели на территории Удмуртии. К тому же вознаграждение оспопрививателям было положено маленькое, о чем свидетельствуют постоянные прошения в управы об увеличении жалованья. Оспопрививатели не особенно старались охватить прививанием всех родившихся на подведомственных им участках: детей было много, а расстояния между поселениями были большими.

С введением земской медицины начинает развиваться сеть аптек. Например, в Глазовском уезде только с введением земства появляются аптечные учреждения (первая – в 1868 г. в г. Глазове), и если в 1890 г. на ассигнование уже трех аптек было отпущено 20 145 руб., то в 1913 г. эта сумма составила 61 320 руб. ((ЦГА УР, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 41, л. 117-118). В Сарапульском уезде в 1914 г. было 12 аптек (ЦГА УР, ф. 246, оп. 1, ед. хр. 99, л. 25). В 70-х гг. все бедные горожане и все крестьяне получали медицинские препараты бесплатно, лишь в начале XX в. был введен порецептурный сбор.

Развитие земской медицины в Удмуртии в 1869-1913 гг.

годы	количество						
	участков	больниц и приемных покоев	кроватей	врачей	фельдшеров	акушеров	оспопрививателей
1869	9	5	155	7	43	5	80
1879	16	17	404	17	59	13	45

1887	16	18	418	18	70	13	45
1896	23	22	514	27	88	19	42
1904	29	28	608	35	139	27	27
1913	37	36	816	49	207	55	20

(Источник: Субботина 2001: 86)

Как видно из таблицы, обеспеченность населения Удмуртии медицинской помощью улучшалась, хотя и довольно медленными темпами. Даже в 1913 г. число жителей, приходящихся на одного врача, составляло 32570, а жителей на 1 койку - 1951, а среднее число жителей на 1 койку в стационарах Глазовского уездного земства в 1914 году составило 2988 человек, т. е. врачебной помощью обеспечивалось не более 33 % населения! (ЦГА УР, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 41, л.109). В такой ситуации вряд ли может идти речь о достаточной эффективности лечебных мер, предпринимаемых земским медицинским персоналом. К слову сказать, в 1913 г. на все четыре уезда Вятской губернии с удмуртским населением приходилось 36 больниц и приемных покоев, 816 кроватей в стационарах, а в 1869 г. их было и того меньше: 5 и 155 соответственно [Субботина 2001: 86-89]. В Сарапульском уезде в 1911 г. было 244 кровати, медицинскую помощь оказывали 12 врачей, 52 фельдшера и фельдшерицы, 16 акушеров и повивальных бабок, а принято ими было в этом году 389043 больных (ЦГА УР, ф. 246, оп. 1, ед. хр. 65, л. 3-32). К тому же, обеспеченность сельского населения квалифицированной медицинской помощью существенно отставала от городской: в том же Сарапульском уезде в 1911 г. некоторые врачебные участки обслуживали сельское население числом до 24169 человек, при этом площадь обслуживания составляла 506 кв. верст (Июльский участок) (ЦГА УР, ф. 346, оп. 1, ед. хр. 71, л. 1-5). В Елабужском уезде в 1895 г. Можгинский участок обслуживал 182 селения с количеством жителей в 60600 человек, при этом располагая лишь одной больницей в Можге на 24 кровати (ЦГА УР, Ж-л XXIX очередного Елабужского уездного земского собрания, с. 353-354). В

1907 г. тот же участок обслуживал 178 селений с населением 55 252 чел. (ЦГА УР, Отчет Врачебного Совета при Елабужской уездной земской управе за 1907 г., с. 258), число кроватей в больнице увеличилось до 31 (ЦГА УР, Ж-л XXXXII очередного Елабужского уездного земского собрания....), таким образом на одно место в стационаре «претендовало» 1782 чел.

До начала XX в. расходы на медицину превышают траты земства на народное образование и составляют до 30 % земского бюджета. С вводом программы всеобщего в структуре расходов земства приоритет отдается народному образованию. К примеру, в 1914 г. в Глазовском уезде земство тратит на нужды медицины 17, 6 % своего бюджета, тогда как на народное образование – 63, 9 % (ЦГА УР, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 41, л. 260, 263).

Деятельность земств по организации медицинской помощи была существенно затруднена условиями военного времени. Уменьшение финансирования, недостаток медицинского персонала вследствие мобилизации (из 11 штатных врачей в 1916 г. в Глазовском уезде работало всего 6, 19 фельдшеров и 2 врача были призваны на военную службу (ЦГА УР, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 67, л. 134)) привели к тому, что многие врачебные участки были закрыты (к примеру, в том же Глазовском уезде из 33 функционировало всего 20 (Там же). Для замещения вакантных должностей медицинского персонала практиковалось приглашение студентов, учеников и учениц фельдшерских школ (в виде практики). Экономическое положение ухудшалось, и в конце концов земства были вынуждены пойти на крайние меры: в частности, в Глазовском уезде плата за лечение в больницах была повышена с 10 коп. до 1 р. 50 коп. в сутки (ЦГА УР, ф. 5, оп. 7, д. 91, л. 2-2 об.); хотя количество эпидемических заболеваний росло: например, в том же Глазовском уезде их на 1225 случаев больше в 1916 г. по сравнению с 1915 г. (ЦГА УР, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 67, л. 241), количество коек уменьшалось: например, в Сарапульском уезде: 1914 г. – 408 коек (ЦГА УР, ф. 246, оп. 1, ед. хр. 99, л. 11 об), а в 1915 г. – 393 (ЦГА УР, ф. 246, оп. 1, ед. хр. 116, л. 14

об). В целом, земская медицина в это время находилась в довольно сложном положении, как и вся страна.

К началу XX в. благодаря земско-медицинскому делу в Вятской губернии квалифицированная медицинская помощь стала доступна широким слоям населения нашего края, чему способствовали организованная сеть лечебных учреждений, принцип дифференцированной оплаты медицинских услуг и медикаментов, порой самоотверженный труд медицинского персонала. Еще в 1868 г. в докладе Глазовского земства отмечалось, что с поставленными задачами (внедрение в население научной медицины, борьба со знахарством и «страхом деревни перед больницей и врачом») земская медицина «справилась блестяще». Немалую роль в этом сыграл провозглашенный принцип бесплатности медицинских услуг и медикаментов (ЦГА УР, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 41, л. 108). Однако в целом, Удмуртия отставала от многих регионов России по уровню развития здравоохранения (в свою очередь уровень обеспечения медицинской помощью в России от многих стран мира (См. приложение, табл. 4)). Основной причиной этому было недостаточное финансирование, обусловленное невысоким социально-экономическим уровнем развития Вятской губернии в целом, к тому же, крестьянство в своей массе в силу бедности и приверженности традиции по-прежнему негативно относилось к медицинским учреждениям и персоналу, что, несомненно, тормозило развитие медицины. Знахари имели большое доверие в крестьянском обществе, а врач был чужд ему. Стоит отметить, что и медицинских кадров не хватало: низкий уровень заработной платы, разнообразные и многочисленные обязанности, опасности труда (нередки были случаи заражения и смерти во время ухода за больными, особенно так называемого младшего персонала – фельдшеров, сиделок) вели к тому, что люди со специальным образованием не стремились работать в сфере земского медицинского обслуживания. Сами крестьяне в силу жесткой заданности своей жизни, особенно в пору страды, были ограничены в возможности обращения за квалифицированной медицинской помощью, в

том числе из-за дальнего расстояния. Немалую отрицательную роль сыграло слабое в ту пору знание удмуртами русского языка. «Причины необращения вотяков к лекарям заключаются в том, что лекаря, или по отдаленности своего места жительства или же по бедности вотяка, не обращают на его приглашение внимания. При том же грубым обращением своим с вотяками, не знающими русского языка, некоторые лекаря пугают смирных и робких вотяков» [Гаврилов 1880: 181]. К тому же, когда в к. XIX - н. XX вв. земства окончательно сделали свой выбор в пользу развития образования, без того не широкий ручеек финансирования народного здравоохранения существенно истончился.

1.3. Советская медицина.

Ситуация начала меняться после 1919 г. с установлением советской власти. Одной из первых задач культурной реорганизации новая власть ставила реформирование здравоохранения. Задачи охраны народной здоровья были объявлены первоочередными в числе прочих мероприятий. Работа в области здравоохранения, согласно основным лозунгам советской медицины, проводилась по двум направлениям: обеспечения лечебной помощью, с одной стороны и с другой – проведения санитарно-профилактических мероприятий, направленных на «оздоровление труда и быта» населения [Отчет... 1925: 128].

Несмотря на объективные трудности: разруху, нехватку финансирования, недостаток квалифицированных медицинских работников, советская власть начинает осуществлять постепенные преобразования в области здравоохранения.

В 1918 году был создан Уральский областной комиссариат здравоохранения, который издал постановление об организации повсеместной общедоступной медицинской помощи рабочим, трудящимся крестьянам, интеллигенции. В 1921 г. образован Удмуртский отдел здравоохранения. Он принял от Вятского отдела здравоохранения 19

врачебных участков с 1438 больничными койками, 53 фельдшерских пункта с 374 койками. Всего в это время в Удмуртии трудились 32 врача, 194 фельдшера, 32 акушерки, 75 медицинских сестер, 34 оспопрививателя, 6 зубных врачей [40 лет...: 214-215]. Первые мероприятия касались охраны здоровья материнства и детства, борьбы с последствиями голода, эпидемиями и социальными болезнями. Финансирование органов здравоохранения в крае велось из трех источников: из средств Наркомздрава, средств местного бюджета и из страховых отчислений граждан [Отчет... 1925: 128]. В среднем на душу населения в 20-е годы приходилось около 40 коп. отчислений.

В первые же годы советской власти было построено несколько новых больниц.росло число мест в них: в 1918-1928 гг. появилось новых 828 коечных мест, в 1919-1932 гг. – 767, а 1933-1937 гг. – 884 [Удмуртская АССР... 1967: 144]. В 1929 году в крае насчитывалось 34 больницы на 1830 коек, из них 24 больницы на 650 коек в сельской местности. Было организовано 75 амбулаторных поликлиник. Всего в области здравоохранения работало 367 медицинских кадров.

В двадцатых годах организация медицинской помощи была еще недостаточна и слаба, как признавали сами органы исполнительной власти [Обзор...1925: 304]. В это время приходилось даже сокращать объемы медицинской помощи населению. К примеру, только в 1923-24 г. было сокращено три больницы, 8 заразных бараков (то есть все, кроме одного), 3 амбулатории, 8 фельдшерских пунктов, 785 коек [Обзор...1925: 304-305]. Большим ударом по доступности квалифицированной врачебной помощи стало прекращение бесплатного отпуска медикаментов. Кроме того, с государственного обеспечения были сняты все медико-санитарные управления области, поэтому медицинская помощь была «парализована» явным недостатком средств [Обзор...: 324].

Несмотря на очевидные финансовые затруднения, органам здравоохранения все же удавалось проводить огромную работу по

обеспечению населению медпомощью, а также следить за санитарным состоянием края. В частности, проводились осмотры по жилищной, пищевой санитарии, по санитарии лечебных, промышленных организаций. В задачи органов санитарного надзора входила также выдача разрешений на осуществление торговли и промышленного производства.

Медленно, но все же развивалась сеть специализированных учреждений. Офтальмология – в гг. Глазове и Ижевске, родильные дома – в городах, открывались заразные бараки – инфекционные отделения, в двадцатых годах появилась станция скорой помощи. Кроме того, развивалась курортная сеть: Варзи-Ятчи, Ижевск, Глазов, Сарапул, Сосновка, Юськи. Работали учреждения судмедэкспертизы (в Ижевске и Глазове), во всех городах Врачебная контрольная комиссия и Бюро врачебной экспертизы в Ижевске. К 1935 г. на территории Удмуртии действовало 8 хирургических отделений, 12 «глазных» отделений, 4 венерологических отделения, 3 вендиспансера, 3 туберкулезных диспансера, 3 туберкулезных санатория (1 из них – детский), 10 зубо врачебных кабинетов, 38 женских и детских консультаций, 7 рентгеновских кабинетов, 5 физиолечебниц [Отчет... 1935: 118].

Неуклонно росла численность медицинских кадров. Если в 1920 г. врачей было 32 человека, то в 1935 г. их насчитывалось уже 220 [Отчет... 1935: 120]. Такими же темпами росло количество среднего медицинского персонала: медсестер – с 75 в 1920 г. до 350 в 1935 г., акушеров – с 33 до 119 соответственно и т. д. В 1920 г. в сельской местности 1 врач приходился на 120 тыс., в 1935 г. – на 15 тыс. жителей [Там же]. К 1940 г. на 1000 населения приходилось 4 врача и 26 человек среднего медицинского персонала [Удмуртская АССР...: 145].

Большим событием стало открытие в 1933 году медицинского института. К 1941 году в его стенах было подготовлено 427 врачей [Найденов 1957: 4].

Показателем осознания государством важности развития здравоохранения является постепенный рост расходов бюджета на эту область к тридцатым годам XX в. В 1924 г. было выделено 817, 4 тыс. руб., в 1928-1929 гг. – 2435 тыс. руб., в 1932 г. – 34739 тыс. руб. В целом, расходы бюджета на здравоохранение к 1935 г. по сравнению с 1928 г. выросли на 1222 % [Отчет... 1935: 154]. Удельный вес этих расходов в бюджете области составлял: в 1922 г. – 10 %, а в 1935 г. – 21, 5 % (для сравнения: на нужды промышленности в 1935 г. было выделено 2, 4 % доходов бюджета) [Там же: 155-156]. Затраты государства на здравоохранение на душу населения с 40 коп. в 1922-1923 гг. выросли до 67 руб. 22 коп. в 1935 г., т.е. в 180 раз.

Благодаря налаженным действиям к началу тридцатых годов XX столетия была заложена основа для профилактических и оздоровительных мероприятий. Сложившаяся в крае научная медицина во многом заменила собой институт знахарства у удмуртов.

ГЛАВА II. КАТЕГОРИИ НАРОДНЫХ ВРАЧЕВАТЕЛЕЙ

В современном обществе наблюдается определенный интерес к знахарско-ведовской практике, находившейся долгое время в «подполье». Наряду с немногочисленными хранителями традиционного знания – целителями, существует огромное количество людей, которые пришли в целительство через околонуучное или даже мистическое познание мира. Среди них немало шарлатанов, и на сегодня это серьезная проблема, поскольку их деятельность может нанести значительный ущерб здоровью людей. Современное целительство, объявляющее себя «народным», представляет некую смесь причудливо сочетающихся деталей разных культурных традиций (окультизм, атрибуты, восточная философия и заговоры «от прабабушки»). Современные «маги», «целители в -цатом поколении», «потомственные знахари» получили свои знания с помощью различных «академий» (учеба в которых продолжается несколько месяцев), их дееспособность подтверждается дипломами, сертификатами и рекомендациями, а повышение квалификации они проходят с помощью телевидения и брошюр, широкий ассортимент которых заполнил уличные лотки. Настоящее целительство имеет к этому явлению лишь косвенное отношение, оно существует параллельно, развивается, адаптируясь к современным условиям, но своими корнями уходит в глубокое прошлое, и в основе имеет тысячелетний опыт народа в области врачевания и жизнеобеспечения в целом. Основными носителями знаний и умений в целительстве выступают люди, связанные с делами культа и магической обрядности. У разных народов они носят разные названия: шаманы, маги, колдуны, волхвы, знахари, друиды и т.д., но их существование отмечено у всех народов во все исторические эпохи. Обращение исследователя к личности целителя имеет значение, поскольку именно человек – главный объект и субъект архаических религиозных представлений: «...для правильного понимания примитивной религии необходимо знать не только

то, почему человек предложил сверхъестественное, но и какие индивиды в каждом данном обществе его формулировали» [Токарев 1984 : 21].

Вообще, знахарская практика – очень древний вид человеческой деятельности, известный всем народам. Появление профессионалов-знахарей относится к довольно ранней исторической эпохе, «...более ранней, чем та, которая представлена даже наиболее отсталыми из ныне существующих народов» [Токарев 1990: 106]. Как отмечают ученые, уже палеоантропы опекали своих сородичей, ставших полными калеками, предоставляя им пищу и заботясь о них. Увечные и раненые находились под защитой коллектива [Семенов 1989: 227-231]. В первобытном обществе люди, оказывающие помощь больным, так или иначе «осквернялись», становились «нечистыми», это представление вкупе с социальными факторами (начавшимся расслоением общины) привели к выделению в обществе лиц, занимающихся исцелением, таким образом началась *профессионализация* медицинско-гигиенической деятельности [Сточик 1991: 68]. Врачеватели, а ими стали шаманы, колдуны, знахари, т.к. в большинстве культур знахарство в чистом виде не встречается, сплетаясь с шаманизмом и вредоносной магией, дополнительно табуировались, еще более обособляясь в среде общинников: «Человек, распущенный в половом отношении, не может быть сильным колдуном» [Сидоров 1997: 34]. Им приписывались исключительные способности, их стали бояться; если первоначально это было связано с рациональным объяснением (целитель может заразиться от больного), то в дальнейшем приобретает характер боязливое почитание людей, знающих и умеющих нечто, что недоступно остальным. «Лица, которые играют активную роль в религиозной жизни и обрядности, служат в то же время объектом тех или иных сверхъестественных представлений» [Токарев 1957: 20].

Как форма религиозных воззрений, знахарство сложилось у удмуртов в развитую систему со всеми элементами: выделением в общине особых профессионалов, знакомых со средствами народной медицины, смешение

этих средств с приемами магии [Токарев 1990: 107], однако в удмуртском знахарстве существовали анимистические воззрения: представление о духах-болезнях и духах-виновниках болезней были преобладающими в этиологическом факторе [Владыкин 1994: 135].

Говоря о носителях специальных (медицинских, магических) знаний, необходимо отметить, что в традиционном обществе (в том числе и удмуртском) можно условно выделить два слоя «специалистов»:

- «бытовой», представленный в определенной мере каждым человеком, каждой семьей;

- «профессиональный», носителями которого являются разного рода врачеватели-специалисты: знахари, колдуны, шаманы [Бромлей 1981: 215].

Некоторый запас сведений в области врачевания имелся в каждой семье, обычно ими владели люди, хорошо знавшие лечебные средства и способы ухода за больными. «С каждой болячкой ведь к врачу не пойдешь» (ПМА: Абашева). Подобные знания и умения хранились и передавались из поколения в поколение и по своему характеру являлись в основном рациональными, хотя «...всякий носитель традиционной культуры обязательно владеет определенным минимумом приемов производственной, целительной, лечебной магии, которые являются своего рода технологиями в разных сферах жизненной практики» [Арнаутова 1994: 161]. Ситуация использования в обыденной практике методов лечебной магии: некоторых приемов, заговорных формул, обрядовых моментов, не столь уж редка, хотя, как правило, и не афишируется. По полевым материалам, в домашних условиях лечили «несерьезные» болезни: небольшие ранки, царапины, ушибы, кожные высыпания, желудочно-кишечные расстройства, «простуду», домашними же средствами также «снимали» сглаз детям, то есть это были болезни, в основном, ясной этиологии, не требующей «квалифицированного» участия знахаря.

В удмуртской этнокультуре не зафиксировано бытование какой-либо литературы с описанием лечебных средств, их свойств и способов

применения, как это было, к примеру, у восточнославянских народов, где с появлением письменности широко распространились различного рода травники, целебники, лечебники и др. Передача знаний традиционно-устным путем, в свою очередь, способствовала более прочному закреплению традиции и трансформации информации внутри социума. В современной удмуртской деревне, как показывают полевые исследования, бытуют медицинские знания, которые были известны еще бабушкам сегодняшних информантов. Они применяются, несмотря на наличие организованной медицинской помощи в виде медпунктов и больниц.

Носителями «профессионализма» в медицине традиционного удмуртского общества выступали люди, связанные с религиозно-магической практикой, обладавшие так называемыми «тайными знаниями»: знахари «пелляськись», отчасти колдуны «ведён/еретник» и шаманы «туно». Все они, включая также языческих жрецов «вёсясей», составляют своеобразный «институт посвященных» (термин предложен профессором В.Е.Владыкиным). Имеются в виду те тайные знания и умения, которыми якобы владеют названные лица, неслучайно в удмуртском языке общим обозначением для лиц, связанных с сакральной сферой, служит термин «*тодйсь*» - букв. «знающий» (восходит к общепермскому *«tod» – «знать», находит широкие аналогии во многих финно-угорских языках) [КЭСК: 283]. Коми общим термином *тодысь* «знающий» обозначали знахарей вне зависимости от специализации [Традиционная...: 123]. У русских словами «знает», «знаткой», «знающий» обозначали «людей, владеющих тайным знанием в области народной медицины и... магии» [Мазалова 1996: 485]. По степени «посвященности», а, следовательно, и силы, внизу иерархии находились знахари *пелляськись*, затем следовали *туно* (туно-пеллё), колдунов *ведёнов* отнесем к указанной категории с известной долей условности, поскольку занятие целительством было для них нехарактерным, хотя они и могли излечивать некоторые болезни. Т.Г. Владыкиной был сформулирован тезис об эволюции сакральных лиц у удмуртов: «туно» был

носителем особых знаний вообще. Под влиянием христианства происходит снижение роли туно в социокультурной жизни удмуртов и насаждение новых воззрений, изменяется характер заклинательной практики: от «шаманствующих» к «молящимся» [Харитоновна 1993: 277]. В дальнейшем попытка как-то провести разграничение между представителями «белой» и «черной» магии приводит к появлению русских заимствований «вегин/ведүн», «еретник», обозначающие знание «во вред», а знанием «во благо» стал обладать только туно [Владыкина 1998: 62]. Учитель и у туно, и у колдуна один – дух, божество; появление рассказов об обучении ведовству у другого колдуна относится, по мнению исследовательницы, к более позднему периоду и связано с утратой туно своих функций в удмуртском обществе. Кажется, можно согласиться с этими выводами, любопытное подтверждение было встречено во время полевых изысканий 2002 г.: современные знахарки и колдуньи учатся в *одном* месте, в *одно* время, у *одного* учителя (ПМА: Кучуганова). У Верещагина при описании фигур туно и колдуна имеются аналогичные сюжеты: и тот, и другой умеют останавливать свадебный поезд, тушить пожары, застилать путь поезжанам туманом и пр. [Верещагин 1995, 2000]. По классификации Владыкиной, колдун (*ведун/вегин, ересь*) по уровню своих знаний находится на низшей ступени, затем следует знахарь (*пелляськись*), ворожец и прорицатель *туно* представляет третью степень знания и умения, наконец, высшей и очень редкой степенью обладает *туно-пеллэ*, умеющий и прорицать, и излечивать самые тяжелые недуги [Владыкина 2001: 9-10]. «Усто туно все может сделать: и испортить, и вылечить, и колдовать» [Васильев 1906: 14]. Богаевский отмечает, что сила разных туно неодинакова и зависит от «степени понятливости» его в период «обучения» [Богаевский 1890: 127]. Тот ученик, который выкажет бóльшую сноровку, ловкость и сообразительность во время учебы, получает бóльшую силу: «ученик», сосчитавший хвою с 77 елей за 1 час, получает право «урочить» и губить людей, тот, кто сумеет плясать на натянутых через реку «необъятной

ширины» струнах дольше всех, становится наиболее искусным туно [Там же].

2.1 Знахари

Удмуртские «доктора» имели в деревне обширную практику, даже появившаяся квалифицированная медицинская помощь не получила должного распространения и доверия в крестьянской среде. Среди удмуртских знахарей «пелляськись» имелась специализация: повитух называли «*гогы анай*», «*гогы мумы*», «*бабушкá*». Знанием хирургических приемов обладали специальные люди: их называли по-разному в зависимости от их «специализации»: «*кõт кыскась*» («массажирующая живот»), «*кõт тупатъясь*» («выправляющая живот»), «*пинь енатись, пинь висъыку пеллясь*» («лечащая зубную боль»), «*йыришуккись*» («вправляющая голову»). У других народов также существовало подобное «разделение труда», например, у коми костоправы назывались «*веськõдчысь, нõйтысь*» (от *веськõдны, нõйтны* – «вправлять, выправлять»), специализирующиеся на массаже – «*зырасъысь*» (от *зыравны* – «натирать, растирать»), повитух называли *бабитчысь, гõгинь* – «пуповая бабка» [Ильина 1997: 18]. У удмуртов обычно это были женщины, как и у большинства народов, так как именно женщина обладала качествами, необходимыми для врача: ей больше приходилось заботиться о членах семьи, она была сострадательнее, мягче и, женщина как мать, хранительница очага, была хранительницей жизни. Знахарок было принято называть по имени, прибавляя слово, обозначающее лечебное действие: «*Зина кыска*» - «Зина вправляет», «*Зина пине енатэ*» - «Зина зубы лечит» и т. д. Общее обозначение для врачей – «пелляськись» («пеллясь», «эмъясь», «эмчи», «абыз», «туно-пеллë») – от удм «пелляны» - дуть, нашептывать и «эмъяны» - лечить. Термин этот находит аналогии в родственных финно-угорских языках: пõльныны «дуть», «раздувать» (коми) и восходит к общепермскому *pel' – «дуть» [КЭСК: 228].

Практика знахарства основывается на сочетании рациональных и иррациональных методов лечения. Разница между ними условна: обрядовое лечение несет сильный психотерапевтический заряд, а конкретная медицинская помощь всегда подкреплялась магическими приемами. Словом закреплялось любое практическое или магическое действие, в архаическом сознании неразделимые, слово считалось необходимым условием воздействия на природу и социум: «Роль слова была настолько велика, что осознавалась как самодостаточная и универсальная» [Владыкина 1998: 62]. Надо сказать, что удмуртские заклинания (тункыл) не являются «белым пятном» в удмуртской историографии, они отображены исследователями XIX в. (Б. Мункачи, Ю. Вихманн, Г. Верещагин и др.) и XX в. (В.Е. Владыкин, В.К. Кельмаков, Л.Д. Айтуганова), однако, кажется, они недостаточно полно рассматривались как часть лечебной магии удмуртов, здесь необходимо соединить усилия этнографов и фольклористов, и первые шаги на этом пути весьма успешны [Владыкина 1998].

Знахарство было делом наследственным, передавалось из поколения в поколение, существовали целые династии знахарей. Однако каждый знахарь в течение жизни совершенствовал свои умения и навыки, что-то перенимал у других знахарей, вносил что-то свое, выясненное эмпирическим путем. Лечить заговорами, по сообщению информаторов, можно было лишь до определенной поры: ослабление остроты зрения, и особенно утрата зубов, делали невозможным занятие целительством. У карел: «хорошими колдунами/знахарями... могли быть люди только со здоровыми зубами [Никольская 1994: 120], коми считали, что колдун, потерявший хотя бы один зуб, не страшен [Сидоров 1997: 38]. Большинство знахарей стремилось передать свои знания, желательно кому-либо из членов семьи, как говорится, «по родне», причем непременно младшему по возрасту. В некоторой мере это связано с представлением, что заговоры, которые услышал «непосвященный», теряют свою лечебную силу (ПМА: Поздеева). Если не находилось подходящей по возрасту и наклонностям кандидатуры в своей

семье, знахарь мог обучить дальнего родственника, соседа, но лишь в случае безусловного доверия и наличия у того желания (ПМА: Тимошкина). Одним из показателей полного доверия и подчинения был обычай целования неопитом пятки своего учителя (ПМА: Воронцова). (Пятка – средоточие жизненной силы, у русских пятка наделяется магическими способностями: ею можно растоптать, уничтожить болезнь, см.: Мазалова 2001: 44-45). У закамских удмуртов врачеватели – ворожцы назывались *пельтйськись*. Это были пожилые женщины, о способностях которых обычно знала вся округа. «К таким лекарям причислялись также женщины, имеющие близнецов или двойняшек... Вырастая, врачевателем мог стать также один из двойняшек-близнецов. Ни мать этих близнецов, ни сами близнецы не обучались этому искусству, способности к врачеванию появлялись у них сами по себе» [Миннихметова 2003: 60]. Как правило, знахарство в народном сознании не связывалось с обладанием неким особым, «тайным», знанием, и образ пелляськись не носил ореола таинственности и «посвященности», хотя в отношении к пелляськись имела определенная доля осторожности: «Если умеет лечить, то и колдовать может», - говорили удмурты.

За свою работу знахари не просили награды, считается, что «так не положено», однако отблагодарить их считалось обязательным: продуктами, кусками холста, нитками, тем, что мог предложить исцеленный или его родственники. Неэтичным у знахарей считалось показывать недовольство полученным «гонораром» или его отсутствием.

2.2 Колдуны

Изучение мира знахарей, их функций и статуса приводит к выводу, что зачастую знахарю («пелляськись») приписываются черты, традиционно характеризующие колдуна («ведён»), т.е. способность насылать порчу, делать «отвороты», разлучать семьи: «По мере того, как знахарь-профессионал все более обособляется от общины и ему все более

приписывается обладание сверхъестественным могуществом, ... ему же начинают присваивать способности насылать те болезни, лечение которых составляет его профессию» [Токарев 1990: 111]. Это представление характерно, пожалуй, для любой культурной традиции. По поверьям современных удмуртов, знахари и колдуны противопоставляются по культовому признаку, т.е. знахарь действует от имени Бога, а колдун – по велению Сатаны. Можно предположить, что отрицательная оценка начала даваться знахарям и колдунам с принятием христианства. «До принятия христианства колдуны-шаманы были слугами светлых, небесных божеств. Смена религии низвела их... до уровня «черных» шаманов, т. е. повелителей нечистой силы» [Зеленин 1916: 412]. Зафиксированный Верещагиным один из способов обучения колдовству состоит в некой подписке, даваемой «нечистому» под его диктовку, которая пишется собственной кровью [Верещагин 1909], при этом также необходимо отказаться от своей прежней религии. Вообще считается, что колдовское искусство – приобретенное, а не врожденное, природное. Существует несколько путей его «приобретения»: намеренное «получение» от Дьявола (Сатаны), обучение у другого колдуна, случайное получение «дара» от умирающего колдуна.

В современном восприятии знахарь – это человек, ориентированный на церковь, пользующийся молитвой и апеллирующий к Богу, а колдун получает свои знания от Сатаны или его слуг («нечистой силы»), при этом отказывается от Бога и всех святых. Однако «ни одна региональная этнофольклорная традиция не дает четких и однообразных сведений насчет различия белой и черной магии по основному действующему лицу ... и одноплановых характеристик людей, связанных с различными сферами магической практики» [Харитонов 1995: 11]. Вообще проблема соотношения между фигурами шамана, прорицателя, жреца, знахаря, колдуна и т. д. уже несколько лет обсуждается в литературе. Строгое различие их на эмпирическом уровне оказывается невозможным, поскольку во многих этнических традициях все/часть функций могло выполнять одно и

то же сакральное лицо. Практически эту же ситуацию мы встречаем и на удмуртском материале.

Двойственный характер природы врачевания оставил в некоторых языках отражение в названиях профессии врача. Так, слово «лекарь» («лечец» в Древней Руси) по своему происхождению аналогично латинскому «медик», «медицина» и имеет отношение к рациональному врачебному опыту. Термин же «врач» произошел от древнеславянского корня «вър», что означает «шептать, нашептывать, заговаривать» и отражает использование магических действий и заговоров [Мультановский 1961: 23 - 24]. По народным представлениям, нанесение вреда – все же не характерное занятие для знахаря, поэтому этическая оценка его деятельности носит положительный характер, тогда как колдуны всегда оцениваются отрицательно. С просьбой об излечении к колдуну обращались в исключительных случаях, когда знахарь помочь не смог, особенно в случаях, когда этиология болезни связывалась с порчей сильного колдуна. Свидетельство встречаем у коми: «Человек (или животное), заболевший от колдовства, вылечить другими, кроме колдовских, средствами, не может» [Сидоров 1997: 94]. Существовало понятие «колдовских» болезней. Это были недомогания неясной этиологии, внезапные, стремительно развивающиеся, не имеющие положительной динамики, несмотря на проводимое лечение, связанные с психосоматической сферой. Говорили: «*Сöриллям, дыр, сое*» «Испортили, его, видимо» (ПМА: Курбатова). Обращаться к колдуну за помощью не считалось грехом. В отличие от знахаря, по представлениям удмуртов, колдун ищет выгоды от своего занятия: богатства, власти, силы, но и расплата за все эти земные блага тяжела. В смерти колдун отделен от остальных людей, смерть его мучительна, бытует поверье, что колдун не может умереть, пока не передаст свою силу кому-либо другому, поэтому старались ничего не брать из рук умирающего колдуна. У русских считалось, что продолжительная предсмертная агония бывает лишь у колдунов. Для того чтобы «вышла душа» колдуна, снимали конек крыши, пробурывали

дыру в стене, сжигали заслонку [Зеленин 1991: 346]. Даже после смерти колдун не знает покоя и вынужден вставать из своей могилы, превращаясь в страшного вампира (*Кулэм Убир*), чтобы снова вредить людям. Для предотвращения таких событий у удмуртов в могилу вколачивали осиновый кол, подрезали жилы покойного.

Поверья о людях, связанных с вредоносной магией, существовали и существуют у всех народов, но наибольшую известность в европейской традиции они достигли в эпоху средневековья, когда в ходе охоты на ведьм на кострах инквизиции сгорали целые семьи. Под лозунгом борьбы с «бесовщиной» произошла «демонизация» традиционной народной культуры, в конце концов, вылившаяся в преследование знахарей, колдунов, шаманов, и всех тех, кто подозревался в связях с «нечистой» (к ним относили кузнецов, коновалов, охотников). Если в христианской Европе нашли свои, довольно суровые, методы борьбы с «пособниками дьявола», то в традиционной культуре люди обходились собственными приемами предохранительной магии. В частности, удмурты считали, что ношение некоторых амулетов способно защитить от колдовства. К таким предметам относились железные вещи: нож, иголка без ушка, топор, их могли втыкать в порог/косяк, чтобы не зашел/не вышел подозреваемый в колдовстве; в мешочке на груди носили ладан [Верещагин 1998: 56]; ветки можжевельника, укрепляемые на оконных и дверных косяках, кусочек глины с печи (клали в детскую колыбель); соль (сыпали на темечко ребенку); рябина (рябиновую ложку давали подозреваемому в колдовстве, он же, по поверьям, не мог ею есть и просил другую); трехлетний мак, им обсыпали дом вокруг, чтобы не «испортили» (ПМА). В отношении поведения при встрече с колдуном бытовали два варианта: нужно с ним жить мирно, не ругаться, словом, никак не привлекать к себе его внимания, и колдовства можно будет избежать (ПМА: Абрамова) и прямо противоположное: с колдуном можно и нужно ругаться, он не причиняет вреда людям смелым, не боящимся его (ПМА: Воронцова). Существует представление о том, что колдуны способны

оборачиваться в разных животных и птиц. Если человек подозревает в необычном поведении какого-либо животного колдуна-оборотня, достаточно сорвать крючки и пуговицы на одежде, и колдун предстанет в своем истинном обличье, тогда можно будет взять верх над ним. Категорически не приветствуется принимать пищу и пить что-либо в доме колдуна, и вообще из его рук. Сюжеты о причинении вреда со смертельным исходом, полученным с напитком из рук колдуна, чрезвычайно распространены и живучи. Опасными считаются ласки человека, подозреваемого в колдовстве, нужно обязательно «откупиться» ответным прикосновением, иначе не избежать беды.

2.3 Туно

К указанным категориям лекарей причисляется и туно – удмуртский шаман (удм. «*тунаны*» – ворожить, гадать; у коми *тунавны* «предвещать что-либо», *тун* – «ведун, знахарь, колдун»; у марийцев *тунемаш* – «обучиться, научить, освоиться»; у мордвы *тонадомс* – «выучиться, обучиться» [КЭСК: 286]), который также занимался целительством [Владыкин 1970: 143]. «Ворожец, туно, пользуется большим авторитетом... он указывал, где больного настигла болезнь; кто виновник болезни, кто испортил больного; какие черты этого человека, цвет волос и пр.» [Верецагин 1995: 87 – 88]. Часто к нему шли в случаях, когда обычный знахарь был не в силах помочь. «Ворожец... сильнее колдунов и знахарей; он общается с божеством, может предугадать будущее» [Харузина 1898: 28]. В центре культовой практики шаманизма всегда находится фигура посредника между миром людей и миром духов. Он является избранником духов и тем самым в некотором смысле уже не просто человеком.

Принято считать, что классический шаманизм представлен в районах Азии и особенно Сибири и Дальнего Востока [Норрál 1994], однако лечебная техника шаманского типа в ранний период, видимо, была известна и в

Европе, некоторые традиционные шаманские элементы в Финляндии и Скандинавии указывают на это [Honko 1959: 29]. В бесписьменных культурах Евразии шаман «становится компетентен в ритуальных (или полуритуальных) ежедневных функциях. Это особенно выражено в задаче исцеления...» [Horrál 1994: 21]. Удмуртского ворожца туно в литературе [см. напр.: Владыкин 1994: 142; Владыкина 2001] принято считать шаманом: по технике гадания («общение с духами»), по способу получения знаний («посвящение», «шаманская болезнь»), по его положению в обществе (уважение, почет, но и отделенность/отличность от остальных). Туно – посредник между людьми и духами, гадал о месте новой куалы, назначении нового жреца, о пропаже людей и скота, имел огромный, непререкаемый авторитет. Высокий статус туно укреплялся тем, что, как правило, туно был один на целую округу, его приезд был настоящим событием, праздником. Туно привозили на тройке лошадей, заранее готовили угощение [Богаевский 1897: 28]. Туно, несомненно, имел практически неограниченные способности и потому пользовался всеобщим уважением. По мнению В. Е. Владыкина, шаманизм удмуртов не выдержал конкуренции со стороны появившихся жрецов, а затем социально-историческая основа шаманства как формы религии сократилась, особенно под влиянием ислама и христианства [Владыкин 1994: 142 - 143].

Удмуртский туно по основным своим характеристикам весьма схож с тудином нанайцев – особой фигурой, занимавшей промежуточное положение между шаманом и обычными людьми. Тудины в отличие от классических шаманов не имели бубна и специального костюма, лечили людей, делая это лучше, чем шаманы. Тудинам приписывалась способность останавливать бурю. Огромный авторитет тудинов обуславливался также их ролью в тяжбах, где они выступали в роли судей [Смоляк 1991: 47]. Этимологию слова *тудин* исследователи связывают с *тода* – «думать», *туйде* – «предсказывать» и *туди* – «знахарь, волшебник» [Смоляк 1991: 46]. (Ср. с удм. *тодыны* – «знать»).

В целом, удмуртскому туно приписывались более сильные способности, чем пелляськись и ведӱну («Все, что может делать пелляськись, делает и туно, но не наоборот», - считали удмурты), но занятие знахарством было для него не характерным для того периода, когда удмурты уже стали объектом внимания исследователей. Вероятно, это связано с утратой туно многих функций, с все большей специализацией на делах культа – жрецов, а в лечебной практике – знахарей.

Где находится источник столь необычных способностей, приписываемых этим людям? В источниках XIX в. и полевых материалах XX в. мы находим сходные сведения. «Ворожцом, думают вотяки, может быть не всякий, но только тот, кого изберет само божество; ему приходится долго и с трудом учиться своему тайному искусству» [Харузина 1898: 29]. П.Богаевский писал, что «учитель» является ночью и выглядит как седой старик в длинной одежде. Он «требуется сохранения этих явлений в глубокой тайне, в противном случае ученик остается недоучкою и становится одержимым различными болезнями» [Богаевский 1890: 127]. «Будущий туно часто отлучается куда-то к удивлению своих соседей, по временам начинает проявлять очевидные признаки, характерные для его звания: теряет рассудок, бьет себя, кричит и т. п.» [Емельянов 1921: 155]; «такой человек часто отлучается из дома неизвестно куда, и по возвращении ничего не говорит о том, где он был; ...выказывает себя глупым, сходит по временам с ума, дерется, кричит и т. п.» [Васильев 1906: 13]. Нами слышаны рассказы о внезапно исчезнувших людях, которые по возвращении ничего не могли рассказать о своем отсутствии, а впоследствии у них появлялся «дар», выражающийся в способности излечивать, ворожить (ПМА: Курбатов). Эти симптомы похожи на проявления так называемой «шаманской болезни», описанной у народов Азии, Сибири и Дальнего Востока: неопиты долго болеют, не спят ночами, кричат во сне, мучаясь кошмарами, бросают семью, на несколько дней убегают в тайгу [Алексеев 1984: 98; Смоляк 1991: 37]. Удмурты считали: «... если будет скрывать, не может цел быть, захворает и

будет дурачиться. Обыкновенно же не обнаруживаются только те из них, кто оказывается неспособным» [Васильев 1906: 74]. Стать «посвященным», по-настоящему сильным, обладающим максимумом знаний и умений, можно лишь при условии серьезных испытаний, как правило, довольно сильных психических потрясений, а также каких-либо физических нагрузок или даже повреждений. Хорошо известная в этнографии шаманская болезнь не что иное, как испытание физических и душевных качеств инициата. «Шаманская болезнь» - это своего рода инициация, после которой личность шамана может развиваться двумя путями: стать сильнее или получить психическое заболевание» [Норрál 1994: 28]. У удмуртов до сих пор бытует мнение, что умалишенный – это «недоучившийся» то ли по причине слабости духа, то ли в силу несвоевременного раскрытия своего обучения. Нами записан следующий рассказ: «Учился» у нас один в кладовке, ему диктуют, объясняют, что делать, как. Их будто кто-то заставляет, «знающих» - то. Жена зашла туда – дар пропал. Мужик болел долго потом, да и остался дураком» (ПМА: Курбатова). Сходные былички записаны исследователями в XIX веке. К примеру, в приводимом Верещагиным рассказе туно повелел обучающемуся проклясть «отца, мать, солнце, луну, звезды, землю и весь белый свет», после чего инициату пришлось поочередно пролезть через пасти различных животных: зайца, лисицы, волка и лишь медведя он испугался, упал в обморок, в конце концов, сошел с ума и стал «как зверь» блуждать по лесам» [Верещагин 1995: 88 – 89]. Вообще, в народе таких людей подмечали: они временно исчезали, сходили с ума, кричали во сне, вели себя странно и необычно.

В целом, все указанные лица были включены в социум и являлись как бы рядовыми общинниками, имели семьи и вели хозяйство. Были это люди опытные, сведущие в житейских делах. Никакой особой выгоды от своей деятельности они не имели, жили за счет основных занятий, характерных для местного населения. Внешне особые качества и способности этих людей никак не проявлялись. Имеется немало свидетельств того, что деятельность

сакральных лиц не связана напрямую с экономической выгодой. Занятие шаманством, целительством иногда даже вроде бы мешало в хозяйственной и промысловой деятельности человека, а отказаться от «побочного» занятия эти люди не имели права. Поэтому нередко люди, связанные с религиозно-магической практикой, например, шаманы, были бедняками [Смоляк 1991: 55], как и туно удмуртов (по устному сообщению С. Н. Виноградова). Хотя, конечно, эти люди приобретали огромный социальный авторитет, который также мог становиться экономической категорией.

Прямое указание в фольклорной прозе на источник получения таинственных сил и способностей не может, видимо, восприниматься как реальный: требуется «расшифровка» закодированной информации. Но исследователям-этнографам вряд ли помогут те единственные, кто знает и сможет помочь – «специалисты», о которых мы вели речь, поскольку эта область знаний и по сей день остается сакральной, а значит, «непосвященным» в нее «вход воспрещен». Кем являются эти люди на самом деле? В чем специфика их мировоззрения? Где в целительстве заканчивается индивидуальное и начинается этногенетическое? Сегодня появились интересные исследования с привлечением смежных дисциплин, прежде всего психологии, психопатологии, биологии [Харитонов 1995; Заднепровский 1993; Маркон 1990; Маркон 1992], но вопросов много, и они еще ждут своего исследователя.

Непонятное и неподвластное в достаточной мере присутствует и в жизни современного цивилизованного человека. В обыденном благополучном течении жизни все это оттесняется за порог сознания. Но вот внезапная угроза – болезнь, смерть, личная или социальная драма, - и «демоны снова всплывают» [Райт 1971: 202]. Пробуждаются пласты примитивной внушаемости, появляется потребность во внушении извне. Сегодня представление о сакральных, посвященных лицах еще бытует в деревенской среде. Еще живы носители прежних традиций, – практикующие знахарки, хотя их уже не так много. Появились новые лекари, что интересно,

этот некая новая форма народного врачевания, когда люди с медицинским образованием (как правило, среднеспециальным – фельдшеры, медсестры) начинают заниматься народным целительством, привнося в народную практику существенную долю знаний из академической медицины, как правило, касающуюся этиологии и диагностики. Но при этом такие врачеватели опираются на многовековой опыт народного целительства, сами себя они считают не врачами, а знахарями, целителями, опирающимися на церковь и Бога. Довольно типична ситуация, когда целитель действует с помощью «божеской силы», за помощью обращается к святым, в лечебных обрядах использует церковную атрибутику: свечи, ладан, молитвы (ПМА: Осипова). Существует в народе также представление о разделении на «белую» (целительную) и «черную» (вредоносную) магию, о противоборстве между их представителями: «У меня тетке (а она пелляськись), пришлось уехать из деревни, так теперь она не может вернуться, даже въехать в деревню ей не дают – колдуньи очень сильные, не пускают» (ПМА: Кучуганова). Современные полевые материалы показывают: и сегодня живет представление о местах, где «учатся», «постигают тайное», это, как правило, лог (ПМА: Алнашский р-н, Глазовский р-н) или гора (Можгинский р-н). «В моей родной деревне, когда подъезжаешь вечером, в одном месте, будто туча над деревней висит: это, говорят, «учатся» колдуны» (ПМА: Курбатова), «Ночью туда ходить нельзя: чудится там, говорят, а еще говорят, мол, «учатся» там, видеть это нельзя, а то худо будет» (ПМА: Максимова).

Не стоит, видимо, также забывать о влиянии масскультуры: на сегодняшний день существует огромное количество литературы по целительству, магии (белой и черной), оккультизму, все это порой совершенно причудливым образом перемешивается в умах обывателей, наслаиваясь на традицию, и исследователю не всегда удастся отделить зерна от плевел, как, пожалуй, и самим носителям традиции, а особенно, их потомкам. Но, как и прежде: «Он нужен, этот человек, бесстрашно

вступающий в связь с Непонятым. Он нужен – заклинатель, вырывающий милости духов и ограждающий от их произвола» [Райт 1971].

III. ТРАДИЦИОННЫЕ САНИТАРНО-ГИГИЕНИЧЕСКИЕ И ЭТИОЛОГИЧЕСКИЕ ЗНАНИЯ

3.1 Анатомические представления

Традиционные представления удмуртов о строении и развитии человеческого организма практически не изучены. Можно предположить, что знания об анатомии и физиологии удмурты черпали, занимаясь охотой и животноводством. Существовала развитая система обозначения внутренних органов, для всех внешних частей тела были свои наименования. На древность анатомических представлений пермских народов указывают данные языка: система антропотоминимической лексики удмуртов, включающей сомонимическую (обозначающей части тела), спланхнонимическую (для обозначения внутренних органов), остеонимическую (обозначающую кости скелета), ангионимическую

(обозначает кроветворную систему), сенсонимическую (для обозначения органов чувств), характеризуется высокой степенью исконности и древности. Самые древние исконные названия восходят к уральскому (VI-IV тыс. до н. э.), финно-угорскому (до к. III тыс. до н. э.) и финно-пермскому (до сер. II тыс. до н. э.) праязыку. Например, для общепермской и прапермской праформ реконструируются следующие названия: сомонимические *бер* «зад, задняя часть тела», *азь* «передняя часть тела», *ым* «рот», *син* «глаз» и т. д. [Ракин 1996: 10]; спланхнонимические *ан* «небо», *мус* «печень», *пинь* «зуб», *жуш* «брюшина, желудок» [Ракин 1996: 53 – 55] и так далее. Развиваясь преимущественно на основе внутренних ресурсов, антропотоминимическая лексика всех пермских языков испытала незначительное иноязычное влияние. Отметим, что русские заимствования встречаются в основном в печатных лексикографических источниках, являющихся переводными с русского языка на удмуртский или в специальных изданиях, где стремятся обозначать наряду с общеизвестными такие понятия, которые в массовом языковом сознании отсутствуют: дентин, эмаль, слепая кишка и пр. [Ракин 1990, 1995, 1996]. Это, несомненно, свидетельствует о развитости антропотоминимических представлений, их «востребованности» в повседневной практике, об умении удмуртов различать внутренние и внешние органы человека и, следовательно, диагностировать их заболевания.

3.2 Санитарно-гигиеническая культура

Жизнедеятельность любого этноса определяется соблюдением некоторых условий, в число которых, несомненно, входят представления народа о санитарии и гигиене. Забота о чистоте тела, жилища, дворового пространства – неременная черта, определяющая принадлежность к очеловеченному, окультуренному миру. Традиционные представления о санитарии и гигиене закреплялись в форме обычаев, семейных и общественных обрядов, религиозных предписаний и ряда запретов и играли

существенную роль в жизни этноса. Санитарно-гигиенические навыки и представления мы можем отнести к системе превентивных и профилактических мероприятий, являющихся частью традиционной медицинской культуры и имеющих не меньшее значение, чем лечение уже возникших болезней.

Обустройство жилища было призвано обеспечить комфортное существование людей. Все: выбор места для постройки жилища, особенности строительства, материал, из которого были построены дома, внутренняя планировка жилища, интерьер - было продиктовано гигиенической целесообразностью, стремлением обезопасить человека от многочисленных воздействий окружающей природы.

Хотя еще в XIX в. исследователи отмечали, что «живут вотяки грязно: в избах у них нечистота, неопрятность, дурной тяжелый воздух...» [Верещагин 1995: 19], обусловлено это было социально-экономическим развитием деревни в тот период. Отметим, что подобная обстановка была характерна для большинства крестьянских изб того времени и у других народов: «Благоустройство крестьянского жилища было на низком уровне... Содержание в избах скота, пыль и грязь во время прядения, ткачества и других домашних работ, дым и неравномерность температуры при отсутствии вытяжных труб вели к постоянным заболеваниям» [Русские 1997: 284]. Та же картина наблюдалась у мордвы [Беляева 1989: 25]. Н. Г. Потанин даже оправдывал удмуртов: «... упреки в нечистоплотности...[вотяки] если и заслуживают, то ... не в большей мере, как их соседи – русские крестьяне, а русских крестьян многих других провинций – как, например, рязанской, калужской и вологодской губернии – здешние вотяки положительно опрятнее. Полы в вотских избах деревянные, а не земляные, как в рязанских избах у русских крестьян; моются чаще, чем полы у крестьян вологодской губернии, а широкие нары содержатся в еще большей чистоте, чем пол. Курных изб ... нет; большие печи всегда чисто выбелены; потолки не закопчены...» [Потанин 1882: 248].

В отношении жилища гигиенические действия совершались женщинами. Полы мыли щелоком, скребли голиком (веником без листьев, из одних прутьев) или ножом – до белизны. Терли пол песком, золой, камышом. Стены и потолок в доме усердно мыли и скребли обычно лишь раз в году – к празднику Пасхи. При проведении такой работы распространен был обычай *веме* – помочи. «Работа по мытью избы была сложная, трудоемкая, приходилось тереть стены и потолок речным песком, добиваясь желтизны. За день женщины успевали вымыть один дом» [Никитина 1991: 54]. Такой вид помочи назывался *корка миськон веме*. Подобный вид взаимопомощи был известен и татарам [Кадырова 1998: 86]. Но поскольку в доме было все же принято ходить в уличной обуви, достаточным для наведения чистоты считалось подметание полов веником, порой даже и не ежедневное. Отмывание ежедневной грязи становится бессмысленным занятием в условиях, когда уличную обувь снимать было не принято (снимать и надевать лапти – занятие не самое быстрое), а усилий требовало немалых. Крестьяне в быту руководствовались прежде всего соображениями экономии сил. Отметим, наконец, обязательное ритуальное очищение жилища после выноса покойного за пределы двора. Ритуальное очищение жилища «от сглаза» проводилось при проявлении признаков недомогания у детей, при их плаче, капризности, особенно после посещения дома подозрительными людьми: протирали дверные ручки, оконные рамы, углы стола, косяки по часовой стрелке. При этом необходимо было нашептывать: «*Леналы (имя) синьусемзе басьтйсько*» («Забираю порчу с Лены»). С такими действиями желательно обойти весь дом и затем этой водой брызнуть на ребенка. Подобный метод очищения применяют иногда и сегодня (ПМА: Воронцова, Кучуганова). Закамские удмурты проводили раньше и проводят в настоящее время похожий обряд: «*Укно симъёсы урам палась (отчы трос мурт учке), ёс калэ, капка кутонэ – трос мурт кутйське отчы но, ву кисьтало но со вуэн киез коттыса-коттыса зырзо бәбәйлы тәшаз:*» Чуж сим усем, возж сим усем, сьөд сим усем, чагыр сим усем, горд сим усем. Ас симдэ ачид басьты.

Тьпуй! Тьпуй! Тьпуй! Емез-зумез та мед луоз, мед быроз-кошкоз. Тьпуй! Тьпуй! Тьпуй!» Кылем вуэз ёсез гынэ усьтйськод но пазьгиськод». Окошечки с уличной стороны (на них много народу смотрит), ручку двери, ручку ворот – за них много народу хватается, обливают водой и, помочив руки этой водой, поводят по груди ребенка со словами: «Желтый глаз сглазил, зеленый глаз сглазил, черный глаз сглазил, синий глаз сглазил, красный сглазил. Забери свой глаз обратно. Тьпуй! Тьпуй! Тьпуй! Пусть это станет лечением, пусть вылечится. Тьпуй! Тьпуй! Тьпуй!» Открыв дверь, оставшуюся воду быстро выплескиваешь за дверь» [Миннихметова 2003: 60-61].

Для избавления от насекомых применялись следующие средства: от блох – полынь («*полынь*»), от вшей – керосин, от клопов и тараканов – донник («*урботурын*»). Применяли также и выстуживание дома. Для дератизации (уничтожения крыс и мышей) использовали ягоды бузины («*серыпу*»). Все вышеуказанные растительные средства раскладывались вдоль стен, под лавками дома и периодически обновлялись – заменялись свежими. Летом от тараканов и клопов стелили постель на полу и обкладывали ее кругом крапивой (ПМА: Воронцова). Считалось, что клопы особенно многочисленны и люты – к покойнику в доме. Верещагин приводит описание оригинального обряда выживания клопов, проводимого знахарем-удмуртом [Верещагин 1995: 112-114].

Освещались избы с помощью лучины, которая давала в общем довольно скудное освещение, а, поскольку, именно при лучине (особенно в зимнее время) в основном и занимались ремеслом (пряжание, ткачество, изготовление утвари и инвентаря), то неудивительно, что заболевания глаз были так часты в семье удмуртского крестьянина [Бух 1882: 73]. Добавим здесь и чад от этой самой лучины, который разъедал глаза. «Настоящим бичом вотского населения» называли трахому. По данным 1897 г. число зарегистрированных слепых среди удмуртского населения достигало 2815 чел. обоего пола, причем женщин – в два раза больше: 1881 против 934 мужчин. Для сравнения: среди марийцев было выявлено 1376 чел. (Первая

всеобщая перепись...). При приеме новобранцев из числа удмуртов по болезни глаз браковалось до 80 %, существовали школы, где от 15 до 80 % учащихся так или иначе страдали этими заболеваниями (ЦГА УР, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 41, с. 110). В Сарапульском уезде в начале XX века обращаемость больных трахомой за медицинской помощью в составила: Воткинский участок – 888 чел., Сосновский – 1515 чел., Б.-Норьинский – 442 и т. д., причем отмечалось, что «... чем значительнее в данном участке выражен инородческий элемент, тем и больных трахомой больше» (ЦГА УР, ф. 246, оп. 1, ед. хр. 114, с. 6). К примеру, согласно нашим расчетам, заболеваемость трахомой в Сосновском участке Сарапульского уезда, наиболее «удмуртском» по составу населения, составила почти 10 %: при 16051 чел. населения обращаемость за медицинской помощью составила 1515 чел. (ЦГА УР, ф. 246, оп. 1, ед. хр. 71), т. е. трахомой страдал практически каждый десятый. Заражаемость трахомой в деревне была высока из-за скученности, общего пользования полотенцами для утирания, пренебрежения элементарными нормами гигиены заболевшими людьми.

В каждом доме в углу за печью висел умывальник. Это была долбленая емкость овальной формы с низкими стенками, подвешиваемая с помощью веревок к потолку [Материальная культура восточных финнов]. С начала XX в. появляются фабричные умывальники: обычно это медный кувшин с длинным носиком, или самодельное железное ведро с носиком (ПМА: Тимошкина). Называли его «*кунган*». Кунган подвешивали на крючке над деревянной лоханью широкого диаметра, куда и лилась грязная вода. Лохань же в свою очередь ставилась на скамью или на стул. Другим вариантом было использование вместо кунгана медного или латунного чайника, подвешиваемого на гвозде. Под ним на стул ставился таз для стекающей воды (ПМА: Тимошкина, Абрамова). Умывальник такого рода назывался «*мисьтаськон*» (букв. «умывальник»), как, собственно, обозначается умывальник и сегодня (существует и другое обозначение - *пыласькон*).

Особую роль в культуре чистоты удмуртов играла баня. Баня (*мунчо*) - невысокая однокамерная срубная постройка 4х5 м, предназначенная для мытья, с одно- или двускатной крышей, крытой обычно тесом, соломой или лубом. В конце XIX в. появляется предбанник (*мунчо азь, сарача*) - пристрой из досок для раздевания. Внутри, сбоку от входа, располагалась печь-каменка, сложенная из валунов различных размеров, и топившаяся по-черному. Для согревания воды в печь вмазывается котел; в некоторых банях котла не было, воду нагревали в чугунках, которые ставили близко к огню и периодически меняли воду. За каменкой - широкие полки (*лапча*), на которых парятся вениками. Для мытья предназначены лавки у задней и боковой стен. Свет проникал через низкое окно в боковой, противоположной печи, стене. Зимними вечерами мылись при свете лучины. Чтобы вода не застаивалась на полу, его укладывали под легким уклоном в сторону полка, под которым нередко делали деревянный желоб для стока воды наружу [Материальная культура восточных финнов]. Бани удмурты обычно ставили группами поодаль от жилья - на берегу речки или ручья, реже - в огороде. При этом одна баня обычно принадлежала нескольким домохозяйствам и строилась сообща. Баня играла особую роль в системе жизнеобеспечения всех народов Поволжья и Приуралья [Никонова 2003].

Посещение бани было не просто обязательным гигиеническим требованием, в бане также проходило лечение. К примеру, в бане успешно лечились простудные, ревматические заболевания, проводился массаж при вывихах, растяжениях, при лечении гинекологических заболеваний. «Баня все лечит», - говорили удмурты. В бане происходили роды. Принятие бани – неременная часть свадебного и похоронного обрядов, в бане мылись перед молением: бане приписывались очистительные функции. Кроме вышеперечисленных ритуальных функций, баня имела, конечно же, утилитарное значение. Исследователи XIX-XX вв. отмечают, что моются удмурты «по всякому поводу», баня – одно из любимых занятий удмуртского крестьянина, круглый год вынужденного трудиться на пределе, чтобы

обеспечить свое существование. «Если позволяют обстоятельства, вотяк в бане будет париться ежедневно...» [Тезяков 1892: 13]. В бане удмурты мылись, парились. Мылись мочалкой из липового лыка, а мыла удмурты долгое время не знали, но даже когда появилось, оно было доступно далеко не всем из-за своей дороговизны. Волосы мыли квасом, арьяном (кислое молоко), щелоком (зола, заваренная кипятком), б́ардой (отходы после варки кумышки). Применялся и такой способ: хлебную закваску соединяли с водой и мукой, и этим раствором мыли голову (ПМА: Галеева, Семакова). В бане волосы старательно вычесывали от вшей, здесь же на горячей каменке прокаливали одежду и постель, чтобы уничтожить вшей, клопов и блох. Вместе со взрослыми с малых лет к бане приучались и дети. Особенных требований чистоты для маленьких детей не существовало. Автор к. XIX в. писал: «Детей своих вотячка моет так: берет с собой на речку или пруд, снимает рубашонку и, опустив по шею в воду, сильно трет руками все тело» [Тезяков 1880: 9]. Конечно, так мыли детей только в теплое время года. Однако позднее, в первой трети XX в. нередким явлением становится обязательное ежедневное купание маленьких детей, для этих целей в семье имелось даже специальное корыто (*тусь*) (ПМА: Евдокимова).

Кровать появилась у удмуртов в к. XIX в., а до этого спали на перинах, уложенных на лавки (*зус*), на день перины убирались в кеносы [Потанин 1882: 248]. На нарах (*базым зус*) спали супружеские пары, число нар определялось количеством пар в доме. Внутри нары разделялись на отдельные отсеки, в которые складывалось постельное белье [Материальная культура восточных финнов]. Старики и дети спали на полатах (*сэндра, полать*). Укрывались верхней одеждой или ткаными покрывалами.

Посуду (как правило, она была деревянной) тщательно чистили песком и золой, споласкивали водой. Полка для посуды представляла собой сушилку с перильцами, тарелки в нее ставились на ребро. Таких полок было несколько, располагались они друг над другом.

Забота о чистоте белья лежала на женщинах. Для стирки белья использовался щелок «*пень ву*». Практиковалось также кипячение грязного белья в котлах в печи. Стирали дома в деревянных лоханях, на реках с помощью вальков. Полоскать было принято на открытых водоемах, в проточной воде. Гладили белье с помощью особых приспособлений – досок с поперечными зубьями: белье накатывали на толстую скалку и потом с помощью рубеля раскатывали на столе. Работа требовала определенных физических усилий, но холст хорошо раскатывался (ПМА: Курбатова, Воронцова). Подобное приспособление было известно и русским [Егоров 2000: 358]. Стирка, полоскание и глажение белья отнимали много времени и сил, и поэтому практичные крестьяне меняли белье не часто, нередко только после посещения бани. Куски ткани, выполнявшие роль пеленок, также стирали нечасто. Несмотря на их неизбежно частое пачкание, их просто переворачивали сухим местом и так до полного пропитывания пеленки, и только потом их сушили на солнце или у печи. В результате довольно частым явлением было развитие и грудных детей острых и хронических сыпей. Дети, которые уже могли самостоятельно передвигаться, носили открытые штанишки особого покроя, чтобы одежда не пачкалась [Верещагин 2000: 43].

Источниками воды для хозяйственных нужд служили колодцы. Пользование водой колодцев носило общественный характер, чаще всего устраивались они на улице, одиночные колодцы во дворе – явление нечастое, т. к. рытье колодцев – весьма трудоемкое небезопасное занятие. У удмуртов существовали колодцы двух типов: с «журавлем» для подъема ведер с водой и с «бараном» - вращающимся валом, на который наматывалась веревка с ведром. Первый тип колодцев, в частности, был характерен для закамских удмуртов [Садиков 2001: 77]. В целях безопасности и, конечно, во избежание засорения, колодезный сруб на несколько венцов выступал над землей. Зимой воду брали из прорубей, а также пользовались талой водой и льдом.

Естественные надобности отправлялись в специальной постройке рядом с домом («сёрос»). Устройство не имело сиденья [Тезяков 1892: 15]. Распространен был вариант выставленной на улицу пристройки, открытой снизу [Радаков 1878: 202], «в виде примыкающего к сеням и выходящего во двор или на улицу отдельного сруба на высоких столбах-опорах» [Шумилов 1975: 121]. Нечистоты, которые копились там, затем свозились на поля. Полевые материалы свидетельствуют о том, что помещение под туалет также отводилось и в сенях дома, с отдельным входом и дверью. Чистилось оно раз в год, весной (ПМА: Галеева). Позднее и до сегодняшнего дня преобладающим видом туалета становится дощатая постройка, расположенная в задней части двора, которая чистится по мере необходимости.

Околожилищное пространство – двор, надворные постройки содержались в чистоте за счет регулярного подметания, уборки. Чистоте вне жилища предъявлялись не столь строгие требования, т. к. пространство около дома было уже более удалено от человека, от его мира, которое необходимо было поддерживать в чистоте. Дом – как убежище, он давал чувство защищенности от внешнего, порой враждебного мира, в силу своего высокого семантического статуса дом требовал особого отношения к себе [Орлов 1999]. К тому же внежилищное пространство подвергалось гораздо большей хозяйственной эксплуатации. На переднем дворе располагались клетки, амбары, баня, на заднем – помещения для скота. Передний двор содержали в чистоте, скот старались сюда не пускать. Подобное явление было характерно также для закамских удмуртов и башкир [Садиков 2001: 77]. «Весь навоз со дворов и хлевов вывозится зимою на поля. В реки и пруды навоз никогда не вываливают» [Радаков 1878: 202].

Представления о личной гигиене у удмуртов сводились к уже упомянутым требованиям омовения, принятия бани, смены нательного белья. Носового платка крестьяне долгое время не применяли: «Нарядная женщина или девица всегда держит в руках платок, но только на показ, т. к. обходится

со своим носом посредством пальцев и кулака» [Кошурников 1880: 7]. Чистка зубов совершалась при помощи живицы (смолы) *сир* (еловой или сосновой). Смолу сначала растапливали в металлической посуде до жидкого состояния, затем процеживали через ткань, которая клалась на сосуд с холодной водой, причем, чтобы смола получилась цветной, ткань должна быть окрашенной (ПМА: Камитова). Такая смола была любимым лакомством ребятни.

Как нам известно, косметическими средствами удмуртки не пользовались. Волосы расчесывали костяным, деревянным или металлическим (чаще всего медным) гребнем. Девичьей прической являлась коса, украшенная лентами, серебряными монетами, металлическими подвесками. Женские прически были разнообразнее, в отличие от девушек, женщины-удмуртки скрывали свои волосы, как диктовала традиция. До рождения первого ребенка женщина продолжала заплетать косу, потом под айшоном она носила прическу под названием *чузырет* (в виде завитков на висках), которая заплеталась один раз в неделю, так как была сложна в исполнении [Белицер 1951: 60]. Мужчины носили короткие стрижки полукруглой формы, бороды.

Традиционные гигиенические представления удмуртов, таким образом, - существенный по своей важности пласт медицинской культуры этноса. Они играют важную роль в предупреждении возникновения заболеваний, обеспечивают стабильное, безопасное и комфортное существование народа.

В конце XIX века с развитием товарно-денежных отношений, возрастающим влиянием города на деревню, в обстановке сельских жилищ появляются изменения. В волостных центрах, вслед за губернскими и уездными появляются вещи, предметы обстановки, сделанные по городским образцам: мебель (горки-буфеты, комоды), начинает применяться керосиновое освещение (последняя четверть XIX в.). Керосин «в 1890-х годах распространяется повсюду, и к началу XX в. все остальные способы освещения почти сошли на нет» [Бломквист 1956: 277]. Уже в конце XIX в.

«окна у удмуртов были заставлены горшками с цветами...» [Смирнов 1890: 90]. Прежде всего, подобные новшества появляются у представителей так называемой сельской интеллигенции, у торгового сословия и священнослужителей, а затем распространяются и в крестьянской среде. [Загребин 2002: 15-173]. Как следствие, изменяются и гигиенические условия крестьянской жизни: улучшается освещение, что неминуемо ведет к снижению числа заболеваний трахомой; с распространением мыла стирка белья облегчается и само качество стирки существенно улучшается; «инновационные» санитарно-гигиенические навыки, перенятые крестьянами, неизбежно вели к улучшению качества жизни, а, следовательно, и снижению заболеваемости. Однако не очень хорошее питание, недостаточная чистота в жилище и скученность (порой в одной избе могла проживать семья из 17-20 человек) по-прежнему приводили к быстрому распространению заболеваний, возникновению эпидемий, долгому выздоровлению. К числу наиболее распространенных относились, прежде всего, инфекционные болезни. В Сарапульском уезде в 1910 г. зарегистрировано 1330 случаев скарлатины, тифа брюшного – 992, сыпного – 998, оспы – 894, дизентерии – 1622 (ЦГА УР, ф. 246, оп. 1, ед. хр. 55, с. 6 об.). Эпидемии тоже были не редкостью: например, в Елабужском уезде в 1907 г. зафиксировано 662 случая тифа в 64 селениях, скарлатины – 601 в 47 селениях, кори – 292 в 15 селениях (ЦГА УР, ж-л XXXXII очередного Елабужского уездного земского собрания..., с. 244). Причинами эпидемических заболеваний органы земской медицины называли следующее: 1) Материальная необеспеченность, которая влечет за собой сложные бытовые условия, и как следствие возникает грязь в доме, из-за скученности в избах не хватает воздуха, нет полноценного питания, а больной, появившийся в доме, не может быть изолирован; 2) Население, вследствие своей некультурности, не знает ни о сущности заразных болезней, ни о профилактических мерах по предупреждению их; 3) Профилактические мероприятия, проводимые «в народе», недостаточны и неэффективны (ЦГА УР, ж-л XXXXII очередного Елабужского уездного земского собрания..., с.

245). Немалый вред наносили и предрассудки: например, у удмуртов существовало поверье, что если в доме есть больной, до его выздоровления нельзя менять ему белье, ни нательное, ни постель; не расчесывать ему волос, не водить в баню, полы не мыть, даже золу из печи выгребать нельзя. Если эти предписания не выполнять, больной почувствует себя хуже или заболеет другой член семьи [Верещагин 1995: 114-115]. Поэтому часто больной лежал в грязной постели, в нечистой рубахе, с нечесаными волосами и бородой, что, конечно, тоже не способствовало его выздоровлению.

Задачи пропаганды санитарно-гигиенических знаний, борьбы с невежеством и знахарством, а также повышения культурного уровня инородческого населения вообще со второй половины XIX в. берет на себя земская медицина, сыгравшая большую роль в обеспечении населения нашего края постоянной квалифицированной медицинской помощью.

3.3 Этиологические воззрения

Объяснение причины болезни, осмысление ее этиологии – это первый шаг на пути ее излечения. В представлениях удмуртов об этиологии заболеваний условно можно выделить два пласта. Первый из них связан с рациональным объяснением возникновения заболеваний. Наибольшей «популярностью» пользовалось объяснение «простудой», с которой связывались разные по этиологии, но похожие по симптомам (жар, кашель, слабость) болезни: грипп, туберкулез, бронхо-легочные заболевания. Повседневный крестьянский труд становился причиной многих недугов: усталости, ломоты в суставах, случались травмы, ушибы, появлялись ссадины, ранения. Все эти заболевания неизбежно происходили от тяжелого физического труда, причины их были понятны удмуртскому крестьянину: «надсадился», «живот надорвал», «пуп дернул», говорили удмурты, имея в виду поясничные боли, аппендицит, так называемую «грыжу» (*дэй, удэй, кила*) и боли в конечностях, т. е. разные по этиологии

заболевания: например, болезни от действительного мышечного напряжения и заболевания брюшной полости приписывались к одной группе. Под «здоровьем» удмурты понимали отсутствие болезней, физических уродств, нарушений умственной деятельности. Здоровый человек – это работник, а работник – это кормилец, добытчик. Про немощного, худого, бледного человека могли сказать: *«ужаны ярантэм»* - «неработный», болезненного/больного человека называли *висись, алексы, кулоно кадь*, а человека здорового именовали *силё-вино* – «кровь с молоком», *кужмо* – сильный, сравнивали с дубом: *«тыны кадь юн»* («крепкий как дуб»), с быком: *«ош кадь юн»* («сильный как бык»). Само понятие «здоровье» - *тазалык* обозначало, прежде всего, способность много и продуктивно работать, обладание физической силой и выносливостью. Таким образом, здоровье мыслилось как норма, а здоровый человек – как человек гармоничный, совершенный. В традиционном обществе здоровье рассматривается в социальном плане. Главное в жизни крестьянина-хлебопашца - это обеспечить достойное существование своего семейства, а это – ежедневный, тяжелый, изматывающий труд, для которого необходимо быть здоровым. В жизни крестьянина здоровье – самая главная ценность, ведь болезнь нарушает равновесие ежедневного разделения труда внутри человеческого коллектива, будь то семья или род. Удмурты говорят: *«Тазалык – со байлык»* («Здоровье – это богатство»), *«Тазалык зарниесь но дуно»* («Здоровье дороже золота»), *«Тазалыкез ке луоз – ваньмыз луоз»* («Здоровье будет – все будет»). Приветствуя, удмурт спрашивает: *«Кыче тазалык?»* - «Как здоровье?», прощаясь, желает: *«Таза лу!»* - «Будь здоров!».

Признавая здоровье безусловной ценностью, крестьяне, тем не менее, не особенно берегли себя: «Некогда за собой следить – все в работе». Крестьянин не признавал праздности, лени, это осуждалось и высмеивалось: *«Асьтэм висенлэсь но уродгез»* («Лень хуже болезни»), *«Асьтэмлэн диськутэз но висе»* («У лентяя одежда болит»). Ценились такие качества как трудолюбие, спорость в работе, выносливость («Только жизнь,

прожитая с пользой, длинна» [Пословицы и поговорки 1960: 52]. «Принятое» в обществе поведение служило своего рода гарантом хорошего здоровья, напротив, нарушение общепринятых норм вело к неизбежному наказанию, о постоянно болящем человеке могли сказать: *«Сьёлыкез трос дыр»* («Наверное, у него много грехов»). В то же время существовало фаталистическое отношение к здоровью: *«Инмар тазалык сётиз ке»* («Если бог даст здоровья»), *«Адзонэз сыче»* - «Судьба такая», *«Тыллэсь но висенлесь сандыке уд пегзы»* («От огня и болезни в сундук не спрячешься»). Также имелось понятие «умереть от старости», подразумевавшее, что старый человек и болеет оттого, что не болеть не может: время пришло, что это в целом нормально, причины таких болезней естественны и понятны.

Воззрения удмуртов на смерть отражают ее неотвратимость: *«Эзельлы эмъюм өвёл»* - «От предназначенной смерти лекарства нет» [Удмуртский фольклор 1987: 56]; *«Огнол кулонэсь нокин но уз мёзлы»* - «Одной смерти никто не минует»; *«Нокин но кык улон уг улы»* - «Никто не живет дважды». Смерть по старости - естественна, ожидаема и никого не удивляет. Смерть воспринимается как завершение всех земных дел, логичное окончание жизни. Умершего от старости называли *«ваньмиз»* «освободившийся», считая, что теперь человек больше не обременен земными делами, заботами, проблемами [Шутова 2001: 201]. В отличие от такой кончины смерть преждевременная (от болезни, несчастного случая) считалась противоестественной, к ней было фатальное отношение: *««Адзонэз сыче»* - «Судьба такая», и в связи с этим признавалась ее неотвратимость: *«Дырыз вуытэк эзель уз басьты»* - «Раньше времени рок не возьмет» [Удмуртский фольклор 1987: 51]. С другой стороны, существует представление о «затянувшемся» сроке жизни: *«Кулыны но шуд кулэ»* - «И умереть счастье надобно», имеется термин *дыр бырем адыми* (букв. «человек, чье время закончилось»), то есть человек, который «задержался» в этом мире. Такой человек живет ожиданием своей смерти, испытывая горечь от никчемной своей жизни, и окружающие относятся к такому человеку с сочувствием и жалостью. Смерть в этом случае ожидаема.

Совершенно неестественной считалась смерть в результате самоубийства, «гондйз» «окоченел», говорили о смерти человека в таком случае [Шутова 2001: 201].

В целом, как преждевременная смерть, так и «затянувшийся» век воспринимались удмуртами как неестественные, нежелательные и ненормальные. Существовал ряд примет, могущих предсказать приближение смерти. Например, сновидения: строительство нового дома, выпадение зуба, рытье земли, рубка дров, собственная свадьба и т. д.; необычное поведение животных: вой собаки во дворе, курица поет петухом, птица бьется в окно, ворон сел на крышу и пр.; стук в стену/угол дома, различные скрипы в доме, появление трещин на стенах свидетельствовали о скорой кончине самого человека или кого-либо из его близких. Эти поверья были отражением традиционного комплекса представлений о связи мира живых с предметами окружающего мира, о влиянии всех на всё, о возможности и реальности воздействия мира живых на «неживой» мир и наоборот.

Случались в жизни удмуртов и другие болезни, причины которых были ни явны, ни понятны, их истинная природа была недоступна пониманию наших предков. «Там, где человек видит недостаточность своих знаний и своего рационального подхода, он обращается к магии» [Малиновский 1998: 34]. Иррациональное, с нашей точки зрения, объяснение болезней было характерно в отношении инфекционных, психических, детских и внезапных недомоганий. «... первобытные народы относятся поверхностно к таким болезням, как раны, ушибы и сыпи... Действительный страх вызывают болезни, которые мы называем внутренними болезнями» [Нонко 1959:18; см. также: Бромлей 1981: 221].

Причины болезни выявляются во внешнем факторе, связанном, впрочем, с человеком и всеми его действиями. Нередко происходит персонификация этого внешнего фактора, и основными причинами болезней называются духи. У удмуртов целая группа болезней ассоциируется с духами и божествами. Анимистический характер этиологического фактора в

удмуртской народной медицине отмечен исследователями [Владыкин 1994: 135].

К ряду таких персонификаций принадлежит *Кыж* – это нечто грязное, нечистоплотное, восходит к финно-угорскому «болеть, маяться, хиреть» [Владыкин 1994: 100].

Кыль – злой дух, олицетворяющий горячку; горячка наделяется антропоморфными чертами: по поверьям, болезни являются больным в человеческом образе [Васильев 1906: 68] и советуются между собой о том, куда им идти для поражения здоровых. «Видали их даже здоровые» [Верещагин 1995: 49].

Кезег – лихорадка. Заходит в человека вместе с пищей, но обычно знобит человека одним своим прикосновением к его телу. Лихорадке также приписываются «человеческие» черты: она «разговаривает», «обманывает» людей [Бехтерев 1880: 644]. Спрятавшийся от лихорадки крестьянин случается обманут ею: он выскакивает наружу на ее крики: «Пожар! Пожар!» [Михеев 1926: 42-43]. Под словом «лихорадка» скрывались различные по этиологии болезни, сопровождаемые «лихорадочным» состоянием, высокой температурой, слабостью, бредом. Олицетворение лихорадки хорошо известно по этнографической литературе о русских [Зеленин 1916]. У русских лихорадка чаще всего носила образ двенадцати сестер, каждая из которых персонифицировала отдельный симптом болезни: Трясуха, Злобуха, Простудиха и т. д. [Токарев 1957: 101]. «Все эти названия показывают, что народ с лихорадкою соединяет более широкие понятия, чем научная медицина. Сюда простолюдины относят горячку, чахотку и проч. В древнейшую пору имя лихорадки прилагалось даже ко всякой болезни» [Демич 1894]. Лихорадок 12, по числу Иродовых дочерей, насылает их на людей сатана; это представление чрезвычайно широко распространено среди русских в разных местностях. Чтобы избавиться от лихорадок, старались задобрить, угостить их. Иногда лихорадку-гостью пытались обмануть, спрятаться от нее, например, заперевшись в подвале дома, переодевшись и

даже сообщив, что опасющийся приступа человек ушел: пишут под окнами и над дверьми: «Дома нет!» [Власова 1998: 315]. От лихорадки прятались и удмурты [Михеев 1926: 42-43]. У коми-зырян существовало представление о том, что некоторые болезни (оспа, тиф) – порождение злого духа – женщины, которая является во сне и предупреждает о своем приходе: «Готовьтесь, я приду» [Налимов 2001: 184-185].

В представлениях народов Поволжья и Приуралья инфекционные болезни также принимают антропоморфный вид [Никонова 2003: 44].

Виновником оспы являлся злой дух *чача*, *чача мумы* [Емельянов 1921: 150]. В жертву ей приносили белую утку [Васильев 1906: 47]. По представлениям русских, оспа появлялась в виде безобразной женщины, с воловьими пузырями вместо глаз, на языке у нее был яд: кого оближет, тот и заболит [Попов 1996: 303].

Чер – общее обозначение тяжелых заразных болезней и духов-виновников этих болезней [Емельянов 1921: 151]. «Черланы» означает болеть тяжело и долго, в отличие от «виссыны» - просто болеть, «под видом Черы олицетворяется само болезненное состояние человека» [Владыкин 1970: 153], говорят: «*Черланы усыиз*» - «Болезнь напала» (ПМА: Коновалова). Чер принимает вид собаки. У удмуртов вообще символом болезни выступала собака [Васильев 1906: 69]) или кошка, в таком облике она будто бы передвигается из одной деревни в другую. Отсюда возник запрет детям трогать, а особенно обижать незнакомых собак и кошек [Первухин 1888, I: 63]. Чер также считался божеством, отвечающим за болезни домашних животных [Верещагин 1995: 46], особенно лошадей [Первухин 1888, I: 63]. Общественный *куяськон* (жертвоприношение) Черу – лошадь. Мясо её не едят, а оставляют на месте моления в раскрошенном виде. Кожа с нетронутой головой набивается хворостом и ставится на четыре кола вышиной с лошадь, что имитирует вид живого животного [Емельянов 1921:151; Первухин 1888, I: 63-64; Верещагин 1995: 66]. Подобная жертва существовала у марийцев. Шкуру жертвенного жеребца надевали на шест и ставили около дерева

Керемета со словами: «Вот тебе, Чумбулат, лошадь и узда! Возьми по-хорошему, больному дай здоровье, больше его не ломай!» [Кузнецов 1908].

Дэй – дух, ведающий грыжей, фурункулами и прочими кожными заболеваниями [Смирнов 1890: 224].

Мероприятия по устранению и предупреждению заболеваний, связанных с влиянием злых болезнетворных духов, сводились обычно к устроению жертвоприношений. Болезнь стремились умиловить выставлением на окно [Бехтерев 1880: 644] или на стол [Потапов 1893] различных кушаний, поев которых, болезнь должна была оставить дом больного. С этой же целью вокруг деревни расставлялись шесты, сверху расщепленные натрое, на них клали стряпню, завернутую в холст [Бехтерев 1880: 644]. Болезнь, как существо живое, не любит неприятного запаха, поэтому удмурты мазали карболкой двери, одежду, волосы, бороду [Потапов 1893]. (Ср.: у некоторых народов считалось, что дух болезни, скорее всего, проникает через волосы [Штернберг 1936: 299]). Чтобы не впустить заразную болезнь во двор, в ворота втыкали косы, серпы, подковы или утыкивали их пихтовыми ветками, а на ворота выставлялись кости и скелеты умерших птиц и животных [Потапов 1893]. У русских для избавления от болезней приносили «откуп»: «пекут 12 пирожков или пряников, идут с ними на перекресток улицы или в лес, кладут пирожки, завязанные в салфетку, на землю, и приговаривают: «Вот вам, 12 сестер, хлеб-соль, полноте меня мучить и отстаньте от меня» [Токарев 1957: 102 -103]. У карел было принято с пирогами на руках стоять у постели больного оспой, и упрашивать болезнь, чтобы она не сделала человека калекой [Лесков 1894: 150].

Жертву для жертвоприношения обычно не убивали. Петуха или селезня кидали вверх через забор на улицу или через прясло на гумно, приговаривая: «Тебе приношу эту жертву, брось меня, не мучь меня» (*Тыныд сётисько тае, кушты тон монэ, эн курадзыты монэ*) [Ильин 1926: 63]. Домашние жертвоприношения Черу, причем также в целях предотвращения эпидемий, совершались таким образом: живые черные курицы, со

связанными ногами подвешивались на полевой изгороди. За околицу бросались и блины (называлось «проводить Чера») [Первухин 1888, I: 64-66]. При болях и спазмах в животе приносили в жертву утку, прямо во дворе дома, при этом часть жертвенной каши, мяса и кости сжигались [Васильев 1906: 47].

В предотвращение горячки проводили обряд «урвесь», два раза в год – в конце декабря и в июне. Согласно Верещагину, урвесь – это обряд изгнания шайтана, а поскольку болезни – это его спутники, то вместе с шайтаном изгоняются и они [Верещагин 1995: 72]. По Емельянову, урвесь два раза в год справляют только в Сарапульском уезде, а в остальных местах – раз в году, да и то в виде увеселительного мероприятия молодежи [Емельянов 1921: 152]. Сам же обряд урвесь заключался в следующем: в случае эпидемии на берегу реки удмурты приносили в жертву черную овцу. Пока мясо варилось, каждый домохозяин шел в свой дом с шапкой в руках и, ударяя вокруг себя, приговаривал: «Уходи из моей избы». После этого, застрелив собаку или кошку, тащили её на место жертвоприношения [Там же: 151]. Для жертвенной похлебки собирали уши и ноги животных, поэтому обряд урвесь получил название «пель сиён» (едение ушей) [Емельянов 1921: 152]. После обряда пель сиён мальчики заходят с криками в каждый дом и стучат вокруг палками, «выгоняя» болезнь. Затем бегут за деревню и бросают палки в реку вниз по течению, говоря: «Сизьым шур йылэ, сизьым гурезь йылэ, сизьым луд йылэ мед кошкоз» (Чтобы болезнь (Чер) ушла за семь рек, за семь гор, за семь полей) [Верещагин 1996: 130].

Во время эпидемий ворожец туно крепил на ветвях деревьев гусиные перья, подвешенные в виде «стрелы», «летающей» к другой деревне [Потапов 1893]. Стремлением прогнать болезнь за пределы деревенского мира вызвано подкидывание одежды больного к другой деревне [Там же], а также подвешивание куриц, связанных красным лоскутком, на видном месте около дороги, «чтобы кто-нибудь взял» [Первухин 1888, I: 66]. С этой же целью совершался обряд, когда возле дороги оставляли блины. Считалось, что люди

или животные, даже попробовавшие их, получают болезнь, которая переходит в их дом [Там же]. Подобный ритуал совершают и с монетой. У русских также практиковалась «передача» болезни: другим людям, животным, деревьям. К примеру, больного человека обтирали тряпкой/полотенцем, рубашкой и относили на улицу, на дорогу, считалось, что поднявший вещь заболит [Русские 1997: 766].

В жертвенных ритуалах удмурты широко использовали кукол. К примеру, из лоскутов делали несколько кукол и вешали на дерево или на четырехугольный сруб из палочек, на каждый угол по кукле: с целью предотвратить эпидемию [Потапов 1893] и при лихорадке [Верещагин 1996: 46]. При «женских» болезнях делали подобие куклы и «хоронили» в землю, муравейник и т. д.; подобный обряд *«мынё куштон, мынё ватон»* основывался на поверии, что женщину поразила болезнью та кукла, которой она играла в детстве [Верещагин 1996: 46]. Для задабривания лихорадки делали деревянную куколку, бросали её в лес, или в воду, или на перекресток трех дорог, говоря: «Мучь её, а не мучь больного» [Емельянов 1921: 150].

Употребление различных предметов в лечебно-магической и предохранительно-магической практике у удмуртов носит характер «замещения» человека. Наиболее распространенными заместителями человека выступают одежда, хлеб и другая пища, куклы. Подобная практика известна многим народам, распространена у славян [Толстая 1998: 72 - 77]. Например, для выведения бородавок использовался следующий прием: на ивовом пруте делают надрезы по числу бородавок и выбрасывают на улицу. Кто подберет эту палку, тот и заболит (ПМА: Коновалова). Подобные примеры многочисленны и частично уже упомянуты выше. Кроме того, здесь же, по-видимому, может идти речь о широко известном в этнографической литературе способе «переноса болезни», когда болезнь стремятся «передать» животному, вещи, игрушке, т. е. заместителю больного человека. К примеру, у якутов перенос болезни совершается шаманом: он пристально глядит на животное и если последнее начинает внезапно дрожать, извиваться, рычать,

значит, болезнь перешла на него и животное можно принести в жертву [Григорьева 1996: 150].

Иногда жертву духу болезни давали необычным способом: под рубашку больному клали хлеба и блинов, чтобы дух «насладился их ароматом» [Емельянов 1921: 150-151].

Шунды-мумы – мать солнца – божество, обозначающее в удмуртской мифологии Солнце, не относилась к категории духов-виновников болезни. Наротив, Шунды-мумы молились во время оспы и детских болезней [Емельянов 1921: 132]. К Шунды-мумы обращались с просьбой об исцелении глаз и приносили в жертву белую утку [Васильев 1906: 66]. В жертву Шунды-мумы приносили также ячменную кашу и пшеничный хлеб [Рычков 1770: 158]. Связь Шунды-мумы с глазными болезнями исследователями объясняется воззрениями на солнце (мать солнца) как на всевидящее око, наблюдающее за людьми [Ившина 2000: 119]. У русских существовало представление о связи глаз и воды, соответственно, глазные болезни лечили с помощью воды, например, проточной/родниковой или росой (как и удмуртов: См. Верещагин 2000: 26) [Мазалова 2001: 25].

По представлениям ненцев, существует семь смертей, которые носят названия болезней: Якдэй–нга (Чесотка), Мерю-нга (Оспа), Ходэ-нга (Кашель – туберкулез), Си-нга (Цинга), Няrm-нга (Красные пятна), Хэду-нга (Болезнь, убивающая за одну ночь всех людей и оленей) [Головнев 1995: 419].

Представление о тесной связи мира живых и мира умерших отразилось на представлениях удмуртов о причинах возникновения многих заболеваний неясной этиологии (в основном детских и психических). Удмурты считали, что предки могут наслать болезнь как наказание за неисполнение обещаний, прежде всего обещанной когда-то жертвы, причем, кара может настигнуть даже потомков того, кто обещал жертву. В этом случае источник болезни может найти лишь специально приглашаемый ворожец туно, который посредством гадания отыскивает причину и сообщает родственникам больного о необходимости принести жертву, которая была когда-то обещана,

возможно, еще дедами: «Умершие предки вотяка мстят ему за непочтительное к ним отношение, а причины этой мести и способы избавления от нее известны лишь туно» [Богаевский 1890: 124]. При этом называется вид, масть и пол животного, требуемого в жертву. Считается совершенно необходимым совершить жертвоприношение для выздоровления: «Чтобы избавиться от таких напастей, вотьяк время от времени кормит умерших и тем задабривает их, тогда они сменяют гнев на милость и не против бывают облагодетельствовать здоровьем и богатством тех своих родственников, которые угощают их» [Елабужский 1895: 800-805]. Обычно в жертву назначалась домашняя птица. Закалывают ее со словами: «*Виро тйледлы сётисько, эн кутэлэ монэ, лезе, вождэс эн ваелэ, ваньды-ик лыктыса тйледлы ванэле макелэ зеч сиелэ*» «Кровяную (жертву) вам приношу, не ловите меня, отпустите (избавьте от болезни), не сердитесь, придите все и усердно кушайте зарезанное для вас», при этом перечисляются умиловливаемые родственники. Сваренную жертву съедают всей семьей, костей при этом не ломают. Перед трапезой вблизи порога, около печи, на скамейке ставят чашку, куда крошат мясо, наливают бульон и второй раз приглашают предков отведать кушанье. Это кушанье потом отдается собакам [Ильин 1926: 63]. (Собака считается своеобразным посредником между миром живых и миром мертвых и по поверьям, именно она способна донести принесенную жертву до «адресата», т. е. до умерших предков).

Сама жизнь удмурта может начаться, если это будет угодно предкам. Если родившийся ребенок не подает признаков жизни, совершают обряд вызывания души мертворожденного. Из трубы вынимаются вьюшки, повивальная бабка берет заслонку, ударяет в нее, приговаривая: «*Пересьёс, дядяйёс, лулзэ сётэ!*» «Умершие предки, душу дайте!» [Верещагин 1995: 15; Герд 1997: 188-274; Емельянов 1921: 33]. Подобные обряд проводился также бесермянами [Попова 1998: 45], закамскими удмуртами [Миннихметова 2003: 31]. Последние применяли и другой способ: повитуха зажигала спичку в печи перед роженицей и с этой спичкой в руках просила умерших

родственников вернуть душу ребенку [Там же]. Наречение имени тоже происходит при «участии» и с благословения предков: повивальная бабка подносит новорожденного к каменке в бане со словами: *«Пересьёс, кулэмьёс! Му кылчин, Ву кылчин! Та сётэм нылпидэс шудо-буро улоно каре, солэн дано нимыз медаз кыль»* «Старики, покойники! Бог земли, бог воды! Этого, данного вами ребенка, сделайте счастливым, пусть его славное имя (нарекает имя) не останется бесславным, его здоровый организм пусть не засохнет» [Герд 1997: 250]. Во время болезни младенца справлялись поминки по умершим родителям матери ребенка, так как туно объяснял болезнь желанием деда и бабки взять его к себе [Емельянов 1921: 33]. Плач ребенка удмурты относят к болезни, которую наслали прогневавшиеся на живых предки. Верещагин приводит описание интересного обряда *«путскон»*, целью которого является избавление младенца от плача. Совершается он в полночь. Старший мужчина в доме берет ребенка на руки и идет за ворота на улицу, при этом шепотом обращаясь к умершим предкам, прося, чтобы они помиловали плачущего больного ребенка. За воротами (у столба или на столбе) он оставляет заранее заготовленную коробочку *чумон*, в которую входят колобок из овсяной муки на меду и масле, небольшая горбушка хлеба, отрезанная от целого каравая и огарок зажженной восковой свечи, и произносит следующие слова: «Приношу вам, умершие родоначальники, салам (гостинец, жертву). Не мучьте этого дитя, пощадите его, чтобы он больше не надрывался неутешным ревом во вред своему здоровью» [Верещагин 1995: 28]. У мордвы существовало представление о том, что предки могут излечить заболевание. Для этого больного вели на кладбище на могилы прадедов, с собой приносили разную стряпню и «угощали» предков, молясь об исцелении больного, прося предков «снять» болезнь [Народы Поволжья и Приуралья 2000: 395].

У коми-пермяков происхождение болезней также связывали с *мыж* - наказанием, которое насылали предки. Покойники давали знать о себе, о своем неудовольствии щипками, синяками, болезнями спины, рук, ног, глаз

[Налимов 1907: 43]. Подобные воззрения существовали и у удмуртов, когда внезапно появившиеся на теле синяки объясняли действиями умерших, которые тем самым «напоминали» о себе неучтивым потомкам. Емельянов упоминает о болезни под названием «*кулэм-мурт-мыж*» (наказание живым). Жертву приносят либо дома (она закалывается в особом месте задней части двора, мясо варится в избе, а кости выбрасываются в куркуян), либо сразу в куркуяне, где собственно и проводится весь обряд [Емельянов 1921: 30-32].

С влиянием умерших на живых связано представление о так называемых «заложных покойниках» - людях, умерших прежде отведенного им жизненного срока – самоубийцах, опойцах, проклятых родителями, пропавших без вести [Зеленин 1916: 1]. Эти покойники, в отличие от предков, «нечистые», они недостойны уважения и поминовения, более того, они вредны и опасны. У удмуртов к культу «заложных» можно отнести представление о *Кутйсах* и *убирах* (*кулэм-убирах*). На «заложную» природу кутйсей указывали в своих исследованиях И. Н. Смирнов (1890: 223), С. Крекнин (1899: 6, 20) и Д. К. Зеленин (1916: 42-43). *Кутйси* – это «духи, которые живут в ключах и при истоках рек и ручейков, в оврагах...» [Первухин 1888, I: 42]. Считается, что кутйсь наказывает наружными болезнями, преимущественно коростой [Васильев 1906: 75; Верещагин 1995: 47; Яковлев 1915: 260]. Кутйсь поражает и скот [Первухин 1888, I: 42]. «Пойманному» Кутйсем человеку «... становится трудно дышать, силы быстро падают..., начинается лихорадочная дрожь и затем является общее недомогание всего тела, которое продолжается несколько дней и может привести человека к смерти...» [Первухин 1888, I: 42]. Для избавления от болезни служит жертва Кутйсю: щепотка соли и крупы [Яковлев 1915: 260; Крекнин 1899: 6]; молят петуха/курицу около «сердитой реки или ключа» [Васильев 1906: 48]; крупа, соль, яйца, а иногда и живая птица, со связанными предварительно ножками, бросаема в водный источник. При этом говорят: «*Ме, си тае, монэ эн си*» «На, ешь это, меня не тронь» [Верещагин 1995: 47]. На то, какого именно источника Кутйсь поразил

больного, указывает туно. Существовал обычай «откупаться» от Кутіся при переезде реки, ручья, при набирании воды из родника монеткой, крупой, ниткой. По-видимому, к этому же ряду можно отнести современное требование: если пьешь/берешь воду из родника, необходимо бросить в воду пучок травы (ПМА: Камитова). С этим моментом связан запрет мочиться в воду во время купания: «ву кутоз» - «вода схватит» (ПМА: Коновалова). Представления о «заложных» покойниках, превратившихся в болезнетворных духов, существовали и у коми: «Но особенно творят зло самоубийцы, убитые, утопленники. Духи таких умерших *гоняются за людьми*. Духи утопленных в воде младенцев превращаются в «ичетиков» - враждебных людям духов, живущих большей частью в воде [Смирнов 1891: 248]; у бесермян: возникновение внезапных болей, появление чирьев связано с представлением о кутэсе [Зеленин 1916: 43]. Селькупы верят, что «в *патьянг* (злые лесные духи – Е. З.) превращаются дети, потерявшиеся или погибшие в лесу, а также замурованные в пни и дупла деревьев тела выкидышей и «беззубых», то есть не доживших до года детей [Головнев 1995: 506].

Несомненно, представление о том, что болезнь можно «поймать» в местах, где погребены убитые незаконнорожденные дети, выкидыши и младенцы после аборт (ПМА: Максимова, Тугбаева), связано с культом «заложных» покойников. У закамских удмуртов существует поверье, что маленького ребенка нельзя было водить на кладбище, иначе захороненный там «младенец без имени» *нимтэм нылпи* (то есть ребенок без имени/статуса) завладеет душой живого ребенка [Миннихметова 2003: 43]. Вообще, места, связанные с похоронно-поминальной обрядностью, повсеместно считаются опасными, это места, где мир мертвых может оказать вредоносное влияние на человека. Даже нахождение рядом с такими местами, как *куркуян*, *куяськон*, кладбище весьма опасно. В таких местах, по поверьям, *пöртмаське*, т. е. «чудится» (ПМА: Абрамова, Семакова). Если же человек все же вынужден пройти рядом с такими местами, он должен совершить

символическое приношение – бросить монетку, лоскуток, обрывок нитки [Шутова 2001: 253], т. е. «откупиться», чтобы не попасть под злое влияние, могущее нанести непоправимый вред человеческому благополучию.

Другим представителем «нечистых» покойников у удмуртов был убир. *Убир, кулэм убир, кылчин убир* – воплощение души умершего колдуна, ворожца, прорицателя, знахаря, путешествующего в виде скелета, который вынимает из живых сердце или выпивает кровь. Человек умирает. Убир оставляет синяки на теле, особенно ребенка, синяки. Говорят: «убир сием», т. е. убир съел [Верещагин 1996: 89-90]. Это поверье находит широкие аналогии в мифологии других народов: у башкир существовало поверье об убьере, в которого превращалась душа умершего. Убыр по ночам летал в виде огня и причинял зло людям [Цит. по: Никонова 2003: 47]. У марийцев злого духа, в которого обращаются души колдунов и хитрых, алчных людей, называют вувер. Вувер тоже летает по ночам в виде огня, поражает людей и домашних животных; вувер способен оборачиваться птицей, метлой, вихрем [Тойдыбекова 1997: 200]. У русских название «встающего по смерти» вредоносного мертвеца упырь (вампир) более характерно для западно- и южнославянских верований. В центральной и северной России покойник, наделенный способностью «жить» после смерти, чаще именуется еретиком [Власова 1998: 113-115]. В человеческом сознании могилы жрецов, гадателей, колдунов особо выделялись [Владыкин 1994: 163-164]. Для нейтрализации убира шли на могилу подозреваемого человека и искали отверстие в ней. Если его находили, считалось, что именно этот погребенный и «ходит», поэтому в отверстие на могилу вколачивали осиновый кол, чтобы умерший колдун больше не беспокоил родных и односельчан [Васильев 1906: 16].

Когда человек тяжело заболевает, или, по русской терминологии, его берет «испуг», теряет сознание, т. е. начинается психическое расстройство, считается, что у человека «душа ушла» - «уртэз кошкем». Представление о том, что для нормальной жизнедеятельности и здоровья человека необходима

полноценная субстанция под названием «душа», которая может покинуть свое место во время сна, испуга, чихания, известно многим народам Земли. Утрата души является доминирующим объяснением болезни в арктических и субарктических шаманских культурах северной Евразии. Ученые считают, что основанная на поисках души лечебная техника шаманского типа в ранний период, видимо, была известна и в Европе, некоторые традиционные шаманские элементы в Финляндии и Скандинавии указывают на это [Нонко 1959: 29]. У удмуртов обряд ловли души «урт кутон» можно вполне назвать «шаманским» и по технике, и по исполнению, и по главному действующему лицу – туно. Когда найденная душа возвращается на свое место – больной приходит в себя и выздоравливает [Емельянов 1921: 3; Смирнов 1890: 177]. При «испуге» нужно было плюнуть на голую грудь со словами: «*Лулзэ сёт*» «Дай мою душу» [Васильев 1906: 64]. Существовал способ гадания, чтобы узнать какое животное «испугало»: лили свинец, смотрели на получившуюся форму. Затем выдергивали шерсть подозреваемого животного, жгли ее, при этом больной для излечения должен был дышать запахом этой шерсти [Михеев 1926: 41]. У закамских удмуртов при недомогании ребенка также было принято лить свинец с целью узнать, какое животное, мифологическое существо или человек причинили вред. Впоследствии полученную фигурку ребенок носил на шее в качестве оберега [Миннихметова 2003: 58-59]. У татар-мишарей обряд возвращения души заключался в том, чтобы по форме отлившегося свинца узнать, кого или чего испугался человек [Мухамедова 1972: 183]. У удмуртов нередко отлитую фигурку пришивали к одежде больного, чтобы он носил ее до выздоровления.

При проведении обряда «урт кутон» читалось заклинание:

Уртэ, чаль, Уртэ, чаль!

Душа моя, возвращайся! / 2 раза

Кытй потйд, отй пыр.

Откуда ушла, туда и вернись!

Муръёс гыркети потйд ке, отй пыр;

Если ты ушла через трубу,

Укноетй потйд ке – отй пыр!

Вернись через трубу же;

Если ушла через окно,
Вернись в окно!

[Михеев 1926: 41]

Это представление связано с поверьем удмуртов о существовании у человека двух душ: *урт* и *лул*; *лул* – душа живого человека, *урт* – умершего [Владыкин 1994: 155]. У коми смерть и сон – факты оставления тела душой [Сорокин 1999: 35], причем душа существует также в двух ипостасях, не равнозначных друг другу – «лов» и «орт» [Там же: 26-29]. Марийцы считали, что при сильном волнении или испуге человек может сильно заболеть, но не умереть, смерть же наступает вследствие ухода души «гон, өрт» [Народы Поволжья и Приуралья 2000: 275].

В одной удмуртской сказке рассказывается о том, как мужик увидел, что изо рта спящего товарища выпорхнула «как птичка» - душа и ушла в дупло сосны. Через некоторое время она вернулась обратно, а когда вошла в рот спящего, тот проснулся и рассказал о своем сне: в дупле были спрятаны деньги. Мужик ничего не рассказал, а вернулся потом, нашел в дупле те деньги и взял себе [Первухин 1888, IV: 47].

Человека, заболевшего «от испуга», лечили в вечер перед Великим Четвергом тем, что стреляли из ружья через его плечо: этим самым будто бы изгоняли вселившегося в больного шайтана [Борисов 1914: 395].

По взглядам удмуртов, представители нечистой силы играли особую роль в возникновении ряда болезней: опасна «...встреча в недобрый час с каким-либо бесом – полевым человеком (кырмурт), хозяином бани (мунчо кузё), бесом ветра (тёл пери), лешим (палэс-мурт) или какой-либо нечистой силой из рода бесов (жоб, лусьтро)» [Ильин 1926: 62]. Тайно приносилась жертва: петух или селезень. Живую жертву бросали вверх через забор своего двора на улицу или прясло на гумно, приговаривая: «*Тыныд сётисько тае, кушты тон монэ, эн курадзыты монэ*» «Тебе приношу эту жертву, брось меня, не мучь меня» [Ильин 1926: 63]. Если человек окажется в вихре, в

котором, по поверьям, обитает леший (*нюлэсмурт*), то его хватит паралич. Таких людей называли «*перишуккем*» (пораженный *пери* – ветром, *тёл пери* – бурый вихрь) [Верещагин 1996: 89]. Ходьба по дороге лешего - «*чачча мурт сюрес*», также влечет за собой паралич: «Рубили лес. Предварительно нужно было спросить разрешения у чачча мурт, не спросили. Ноги отнялись. Жена потом пошла к тому месту, куяськон сделала: крупу, масло, соль. Только после этого вылечился» (ПМА: Максимов). Летом и зимой у леших *нюлэсмуртов* бывают свадьбы, после проезда свадебного поезда в лесу остаются сваленные бурей деревья [Первухин, I: 76]. Ходьба по таким местам также чревата неприятностями: можно легко заболеть. Для излечения необходимо принести жертву на том месте, где, по подозрениям больного и его родных была «поймана» болезнь. В представлениях русских, болезни, происходящие от перехода через след лешего – одни из наиболее опасных [Попов 1996: 306]. Вихрь в народном представлении – форма нечистой силы, способной причинить тяжелую болезнь или сумасшествие [Там же]. У нанайцев существовало представление о том, что некоторые таёжные местности изобилуют злыми духами, нахождение в таких местах чревато болезнями, которые так и называются - «таёжные» [Смоляк 1991: 70]. Заболеть можно «... от лешего (луд мурт, нюлэс нюня), за неисполнение какого-нибудь обещания в честь него» [Гаврилов 1880: 181].

Домовой (*бастурган*), по поверьям, давит ночью людей, перепутывает волосы и бороды, у человека появляется болезнь колтун [Верещагин 1996: 90].

По поверьям удмуртов, существуют особые временные периоды, когда нарушение установленных табу ведет к возникновению заболевания. У русских существовало представление, что девы-лихорадки особенно легко могут «ловить» тех, кто любит спать на закате солнца, кто «сругнулся не в час», а активнее всего они в конце зимы, весной и перед закатом солнца [Попов 1996: 303]. У удмуртов в подобные периоды обычно налагался запрет

на домашнюю работу, нельзя было громко разговаривать, шуметь, петь, стучать и т. д. Табуировались следующие временные состояния (периоды):

- «*Вожо*», «*вожо-дыр*», время с 25 декабря до Крещения, и «во время цветения ржи», с 20 июня по 20 июля [Верещагин 1995: 46; Крекнин 1899: 6], время летнего и зимнего солнцестояния [Первухин 1888, I: 58-59]. Особенно остерегаются совершать действия, связанные с водой: купаться, стирать, переезжать с песнями через реку. «... в этот переломный период нельзя допускать вольностей в словах, нельзя громко разговаривать и т. д. Особенно нужно быть осторожным в полдень» [Герд II 1997: 165].
- *Инвожо* – время полдня. Выделялось требование тишины.
- *Акшан*, *акшан-дыр* – время сумерек, требуется, чтобы в эту пору «только лежали» [Верещагин 1995: 46], «до пения петухов вотяки никуда не выезжают» [Васильев 1906: 75]. 1) «Время между закатом солнца и восходом месяца и между закатом солнца и зажиганием огня в избе»; 2) Утром, «с момента как начнут бледнеть звезды до появления первых лучей солнца» [Первухин 1888, I: 57]. Но в то же время в период акшан можно было избавиться от болезни: «*Пыдыд, кияд яке мукет интыед висъыны кутскиз ке, жомо-югытэ гид беры потыса, кеньыр кисътоно но тазыы шуоно: «Кин тати ветлиз, солэн мед висёз, мынам мед йоналоз»* (Если у тебя заболела рука, нога или еще что-нибудь, выйди в сумерки в огород за хлев, брось туда крупу со словами: «Кто здесь ходил, у того пусть болит, а у меня пусть не болит» [Владыкина 1998: 254].

Все это или переходные состояния типа «уже не ... еще не», или середина временного отрезка, характеризующиеся наибольшей неопределенностью и опасностью [Владыкин 1994: 223]. После появления признаков заболевания действия и отношения человека до болезни исследуются и наверняка находятся действия, которые нарушают какое-нибудь предписание, в свою очередь у больного появляется страх и чувство

вины, которые увеличиваются от осуждаемого отношения окружающих, так что в конце концов он может не перенести психического давления и заболеть еще основательнее. К упоминаемым временным табу следует отнести запрет на некоторые виды работ в определенные дни недели, которые в удмуртской этнокультуре считались несчастливыми, тяжелыми – нечетные, особенно среда *вирнунал* («кровавый день»). К примеру, нельзя работать в дни календарных праздников (ПМА: Камитова) и в воскресенье (ПМА: Семакова); нельзя стирать в среду – иначе все имеющиеся сейчас у человека болезни останутся с ним на всю жизнь (ПМА: Коновалова).

К этому блоку воззрений о причинах болезней можно, видимо, отнести представления о Великом четверге. Ночь на Великий четверг (*Велико четверик*) называли удмурты «*кулэм потон уй*» - ночь выхода мертвецов. В эту ночь к людям являлись не только умершие, но и колдуны, и бесы. Считалось, что они в это время были опасны, могли причинить вред, в том числе наслать болезни и привести к смерти. Удмурты в эту ночь предпринимали разные охранительные меры, например: в окна, дверные косяки дома и надворных построек втыкали можжевельные и еловые ветви (ПМА: Воронцова, Курбатова). Около дома человека, подозреваемого в колдовстве, очерчивали круг железной лопатой: считалось, что колдун, не сумев выйти из дома, губит своих домашних [Борисов 1914: 397]. В целях предохранения от действий шайтана зажигали ветку можжевельника, и каждый член семьи перепрыгивал через пламя, а детей переносили матери [Там же]. Вереск втыкали в ставень каждого окна, на косяк около двери – конский щавель [Верещагин 1995: 76]. Однако время Великого четверга знаменательно еще и тем, что в этот момент можно произвести ряд мероприятий, которые способствуют избавлению от болезней / сохранению здоровья. Кроме того, это время благоприятно для прогнозов относительно состояния здоровья на год.

Довольно обширным является класс заболеваний, в основе которой лежит представление о «порче» (*веднам*). Представление о способности

некоторых людей насылать болезни и разные неприятности другим людям, известно у всех народов мира [Токарев 1990: 92-93]. По поверьям, порча наводится различными способами: через пищу, напитки, личные вещи, а также «по ветру», «по воде», «на след» и т. д. Порча – это преднамеренное нанесение вреда человеку или животному. Нанесение порчи приписывалось особым людям, специалистам своего дела – колдунам *вединам*. Считалось, что именно в этом и состоит их работа; если же колдун по какой-то причине не будет портить – его черти замучают (ПМА: Абрамова, Галеева, Семакова). В отличие от порчи «сглаз» («*синь усен*») мог произойти от излишне завистливого взгляда, усиленной похвалы, считалось, что даже любящая мать может сглазить своего ребенка, если будет неумеренно любоваться им. По поверьям, сглазу особенно были подвержены молодожены, беременные женщины, маленькие дети; к ним применялись особенные охранительные действия, принято было надевать различные обереги молодым на свадьбу, новорожденным на время нахождения на улице или дома без присмотра взрослых. К примеру, маленького ребенка старались не показывать посторонним людям как можно дольше, постоянным оберегом ему служила шерстяная ниточка красного цвет, завязанная на запястье, при выходе на улицу темечко младенцу посыпали солью, или на лобике сажей рисовали символический крест [Зайцева 2001]. Существовали особые охранительные заговорные формулы: на выражение похвалы или восхищения чем-либо отвечали: «*Синмад-пеляд кочыш пуз*» («В глаза и уши тебе яйца кота»), «*Синмад-пеляд – пень жу*» («В глаза и уши тебе – пепел и горячие угли») [Герд 1997: 208]. Наряду с этим было представление, что некоторые люди особо склонны к сглазу: темноглазые, рыжеволосые или имеющие какие-либо физические недостатки. Результатом как порчи, так и сглаза была внезапная болезнь, человек худел, терял силы без видимой причины. Болезни подобной этиологии считались наиболее опасными, так как опознать и вылечить их мог только сильный знахарь *пелляськись* или ворожец *туно*, или даже колдун *ведӱн*. У восточных славян существовало представление о том,

что грыжа, нарывы, детские, женские, а особенно психические и нервные заболевания происходят от «порчи» [Токарев 1957: 27]. С опасностью «порчи» связан ряд запретов, существующих и сегодня: нельзя справлять нужду «на ветру», на открытом месте, в ветреную погоду, потому что порчу могут «наслать» «по ветру» (ПМА: Камитова).

Ущерб, нанесенный организму, не считается болезнью до тех пор, пока не затронуты основы личности [Chesnov 1988], именно поэтому болезни вследствие колдовства считаются особо опасными, неизлечимыми и требуют вмешательства сакральных фигур. Так происходит у большинства народов, то же самое мы наблюдаем и у удмуртов.

Этот обзор ограничивается в общем лишь фиксацией взглядов на возникновение болезни, оставляя в стороне подробное разъяснение их места в культуре и точный анализ происхождения и мотивов. Однако заметим, что представления удмуртов об этиологии болезней были неразрывно связаны с общими представлениями о причинно-следственных связях, о картине мира вообще, о месте и роли человека в ней. В этом мире человек жил в окружении «чужого», которое было наполнено силами и населено существами, обычно не подчиняющимися человеку. Эти силы и существа враждебны по отношению к человеку, поэтому человеку необходимо постоянно принимать меры по поддержанию стабильности, безопасности и порядка в своем маленьком мирке. Отсюда – предохранительные магические обряды, сложные ритуалы, сопровождающие рождение и смерть человека, его ежедневную производительную деятельность; отсюда также мероприятия, которые кажутся нам непонятными и лишенными смысла, они посвящены изгнанию болезни в «чужой» мир – мир, откуда она пришла. «Цель этих правил состоит в том, чтобы управлять отношениями человека, они требуют от него, чтобы он избегал нарушения правил, признанных обществом. Упоминание о болезни – угроза: если нарушаются соответствующие ценности, болезнь ждет как штраф» [Honko 1959: 20].

IV. НАРОДНАЯ ФАРМАКОЛОГИЯ

4.1 Прогностика, диагностика

При диагностике заболеваний употреблялись как утилитарные, так и магические способы. Распознавание заболевания по симптомам и внешним признакам обуславливалось опытом знахаря. К магическим средствам относятся гадания, которые проводились с целью определения болезни и ее характеристики или с прогностической целью. Важный момент – определение людей, которые могли быть виновниками болезни. В большинстве случаев причина болезней выявляется в нарушении норм поведения, злонамеренных действиях недоброжелателей, случайных, неблагоприятных событиях или явлениях природы. К примеру, существовал такой способ гадания на определение источника «детской болезни». Знахарь делал колобок из ржаной муки на воде, водил им по телу ребенка, говоря: «Если дитя заразилось собачьей горячкой (*пуныкыль*), то пусть эта болезнь перейдет на колобок и в колобке окажется закатанная собачья шерстинка, если же испортил колдун или колдунья, пусть в колобке окажется человеческий

волосок». После этого разламывал колобок и смотрел. Если там будет собачья шерстинка, колобок бросали собаке со словами: «Пусть с этим колобком собака съест и болезнь ребенка», если – человеческий волос, знахарь советовал родителям ребенка отвести к искусному знахарю, чтобы он вылечил от порчи [Верещагин 2000: 28]. Существовал способ определения болезней и способов их лечения путем нашептывания на монету и пристального глядения на нее [Первухин 1888, I: 85].

Само диагностирование сводилось к следующим действиям: больного, прежде всего, осматривали с целью выяснения изменений в форме, окраске, положении внешних частей тела, кожных покровов, волос, ногтей. Считалось, например, что у человека, находящегося «при смерти»: *синъёсыз кёсэктйллям (пожаськемын), нырыз оииськем (нырыз ымдурозяз вуэ)* – «глаза помутнели, нос повис (нос опустился до рта)» (ПМА: Камитова). Приближение смерти видели и в других внешних признаках: почернение кожных покровов, посинение ногтей. Ощупывание больного производилось для определения изменений в положении и форме частей тела (особенно в хирургии), определения температуры кожных покровов. К примеру, покраснение частей тела означало наличие какого-либо воспалительного процесса, рукой на ощупь определялась температура тела, обращалось внимание на состояние кожи: нет ли нарывов, фурункулов, каков ее цвет (ПМА: Абрамова). Знахаря интересовало общее состояние больного, его поведение, аппетит, сон, работоспособность. Знахарь изучал ход течения болезни путем расспросов больного или его близких, и определял диагноз. Удмуртами применялись различные методики диагностирования. По неопубликованным данным Т.Е. Чернышовой*, в народной медицине удмуртов существовало представление о так называемых зонах «Захарьина – Геда», то есть о местах проекции внутренних органов на теле человека (зоны эти были описаны в литературе в середине XIX века). В деревне Удмуртский Лем Дебесского района ею и ее учителем Машагатовым В. Ф., зав. кафедрой пропедевтики внутренних болезней Ижевского государственного

мединститута, была зафиксирована следующая методика диагностирования. Больного вели в баню, парили его, натирали тело отрубями. Затем ждали высыхания, и диагностирование проводилось по местам прилипания отрубей: по локусам на сухом теле, где отруби оставались, не отпадая, определялись больные органы.

Во время лечения определялся и исход болезни, т.е. давался прогноз. Для составления прогноза опытный знахарь мог использовать разные источники информации. Например, разнообразную информацию, способствующую прогнозированию, могли содержать сновидения (есть во

* Чернышова Татьяна Евгеньевна - доктор медицинских наук, профессор ИГМА

сне ягоды, особенно малину, или видеть себя во сне в нарядной одежде, - означало болезнь; выпадение во сне зуба, или появление крови предвещало смерть кого-либо из близких), поведение больного или членов его семьи, домашних животных. К примеру, у многих народов вой собаки вблизи дома означал смерть хозяина (ПМА: повсеместно); гуся или петуха заводили в сени и говорили: «Если выздоровею – пусть запоют петухи, если нет, – пускай закричат гуси» [Верещагин 2000: 38-39]; если больной спит, отвернувшись лицом к стене, - скоро умрет (ПМА: Николаева), и так далее.

Прогнозированием состояния здоровья на год занимались в ночь на Великий четверг, перед Ивановым днем, во время рождественских гаданий. Например, существовало поверье, что, если собранной в Великий четверг ниткой перевязать березу или ель, она будет служить предвестником болезни или смерти того, кто ее перевязал: перед болезнью она будет вянуть, а перед смертью засохнет [Первухин 1888, II: 117-118]. Здесь дерево выступало в качестве двойника человека. Вечером перед Ивановым днем топили баню и вязали веники из купальницы и березовых веток. Вениками этими парились в бане, и, выпарившись, бросали на крышу бани. Через три дня наблюдали: если чей-нибудь веник пожелтел, человек в этом году умрет

или будет страдать желтухой, чей веник не пожелтеет – тот будет жив и здоров [Верещагин 1995: 80]. Если к больному человеку цепляется клещ, - значит, тот будет еще жить (здесь горячая, «живая» кровь выступает показателем жизненной силы человека, см.: Мазалова 2001: 56-58).

4.2 Фитотерапия

Средства растительного происхождения нашли наиболее широкое применение в народной медицине удмуртов, безусловно, это связано с функционированием удмуртского этноса в зоне обширных лесов, богатых растительностью, массивами кустарников и деревьев. Согласно данным ботаники, лекарственными признаны около 2500 видов растений, в современной научной медицине же в производстве лекарственных препаратов применяется свыше 200 видов растений, из них в Удмуртии произрастает 85 видов [Макарова 1984: 5], наибольшее количество которых приурочено к различным типам лесов (44), на лугах и болотах растет 21 вид, к сорным растениям относят 18 [Там же: 23]. В лечебных целях используются дикорастущие растения (58, 7 %), кустарники и деревья (31, 8 %), а также огородные и культивируемые растения [Там же: 13]. Современная медицина все чаще обращается к опыту народного целительства в области использования растительных средств в создании лекарственных препаратов. Известно, что синтетические и антибиотические медикаменты наряду с такими положительными качествами как эффективность и быстрое действие, обладают серьезными недостатками: побочные эффекты зачастую сводят на нет терапевтический влияние применяемого лекарства, развитие аллергических реакций на препараты становится серьезной проблемой, больного приходится буквально лечить от лекарства! Растительные средства в этом плане гораздо безопаснее, при соблюдении правильной дозировки они практически безвредны, даже наиболее ядовитые из них. Растительные средства соединяются с организмом

человека, влияя на его деятельность естественно и мягко. При фитотерапии на организм действуют вещества, свойственные организму и биологически необходимые ему. При этом действующие вещества растений не вызывают реакций защитного порядка и повышают иммунные свойства организма [Ковалева 1972: 285]. Немаловажно и то, что многие синтетические лекарства дороги и порой недоступны нуждающимся, которые в поисках излечения все чаще и, надо сказать, с успехом, обращаются к многовековому опыту народной медицины.

В народной практике использовались различные органы растений: листья, почки, цвета, кора. Действующие вещества образуются и накапливаются в них неодинаково в зависимости от фазы развития растений, условий произрастания. Время и методика сбора определялись временем максимального накопления активных действующих веществ в растениях:

- весной (март-май) подвергались сбору кора деревьев и кустарников, почки некоторых деревьев;
- летом (июнь-июль) собирали наземные части растения: листья, цветы, травы, некоторые плоды, которые в это время цвели или достигали своего полного созревания;
- осенью (август-сентябрь) приходил черед плодов, семян, подземных органов: корней и корневищ.

По сообщению информаторов, наибольшую силу растения получали летом: на Троицу (ПМА: Курбатова), до Петрова дня (ПМА: Воронцова). В прошлом считалось, что наибольшую целебную силу травы приобретают на Ивановскую ночь, *Купанча уй* (24 июня). В эту ночь шли за околицу, рвали в трех местах траву, какая попадется, и потом сушили дома. Травы эти пили как чай и дети, и взрослые от разных болезней. По поверьям, даже ядовитые травы становились в эту ночь целебными. Некоторые собирали также росу: ее набирали в чистое блюдо, ударяя край его о траву, отчего роса падала в подставленное блюдо. Полученную воду хранили в бутылочке и употребляли от болезней глаз [Верещагин 2000: 26]. Заготавливать веники было принято

после Троицы и примерно до 1 августа («потом листья будут осыпаться») (ПМА: Чирков).

При сборе растительного сырья придерживались определенных правил: старались собирать в сухую солнечную погоду, когда обсохнет роса, чтобы собранное сырье впоследствии не сгнило. Не собирали гнилые, старые, грязные, поврежденные, плохо развитые органы растения (ПМА: Курбатова, Абрамова, Иванина). Травы срезали или срывали на некотором расстоянии от земли, березовые почки собирали руками, сосновые – путем подрезания, кору подрезали и снимали с дерева, листья и цветы собирали руками, плоды и ягоды брали, стараясь не давить и не мять, корневища и клубни выкапывали, отряхивали от земли, отрезали стебли. Собранное сырье связывали в пучки и сушили в подвешенном или разложенном состоянии в амбаре, где были оптимальные условия: сухо и темно, там же хранили уже высушенное сырье. На солнце сушили, предварительно вымыв, ягоды, плоды, корни.

В народной медицине удмуртов применяли различные по форме лекарственные средства из растительного сырья: отвары (*лым, пöзьтэм лым*), настои (*настой, пöзьтэм*), настойки (*настойка*), соки (*ву, сок*), порошки, мази, сборы; делали компрессы, припарки. Наиболее употребительными были отвары и настои: это водные извлечения из частей растения путем термической их обработки. Настой удмуртами, как правило, готовился горячим способом: лекарственное сырье заливалось горячей водой и настаивалось под крышкой примерно полчаса, пили, процедив. Отвар изготавливался дольше, чем настой: сырье заливали водой, доводили до кипения и, покипятив, снимали с огня для настаивания, затем непременно процеживали. В качестве растворителя в удмуртской народной фитотерапии использовали не только воду, но и водку, самогон (*кумышку*), вино, мед, молоко, масло. Дозировка сырья была следующей: примерно одна чайная ложка свежего или сухого сырья на стакан воды; в ряде случаях сухого сырья нужно было брать больше – примерно две чайные ложки (ПМА: Абрамова). Дозировали также и горстью, - примерно на литр воды. Как наружное

средство лекарственные растения применялись для приготовления ванн, компрессов, обтираний, припарок, полосканий, мазей, пластырей, а также путем прикладывания отдельных частей растения к больным местам.

Удмурты широко использовали растения для употребления их отваров вместо чая. Для этого повсеместно заготавливали душицу, мяту, Melissa, листья и плоды клубники, земляники, смородины, малины, применяя их по отдельности и в сборе, в свежем и сушеном виде. Надо отметить, что эти растения обладают выраженным укрепляющим и иммунным действием и служат отличным профилактическим средством для предупреждения ряда заболеваний.

Богатый растительный мир приносил не только лекарства, но и пищу. Употребление растений начиналось ранней весной, как только сойдет снег и появятся первые всходы. Это были дикорастущие растения, их собирали в лесах и на лугах, употребляли в свежем виде и добавляли в пищу, что способствовало профилактике цинги и восстановлению сил после зимы. Как свидетельствуют биологи, на лугах, болотах, в лесах Удмуртии встречается около 100 видов съедобных растений [Туганаев 1993: 7]. Известно, что дикорастущая зелень, которая появляется ранней весной, богата витаминами, железом, щелочными солями, фитонцидами, фолиевой кислотой и другими витаминами. Можно сказать, что народная фитотерапия, естественно, не зная о витаминах, путем наблюдения за действием растений на человеческий организм, практически разрешила вопрос о витаминизации пищи. Надо сказать, что современные удмурты также употребляют в пищу дикорастущие травы, грибы и ягоды; причем из растений, предпочтение отдается крапиве, полевому хвощу, борщевнику, сныти и душице, черемухе и калине [Трофимова 1985: 113]. Также широко используют удмурты в современном пищевом рационе разнообразные ягоды.

Береза, *Retula rubescens* ehrh. (удм. *кызыпу*) – делали на березе насечки, а под насечки приделывали желобки, по которым сок бежал в подставленную посуду [Верещагин 1995: 32].

Борщевик, *Heraclium sibiricum* L. (удм. *гоно колыс, гондырколыс*) – употребляли листья (ПМА: Галеева), [Верещагин: Там же].

Грибы – большое количество съедобных грибов употребляли в пищу с ранней весны и до поздней осени.

Дягиль, *Angelica sylvestris* L. (удм. *чызыбон, узыгумы*) – в пищу использовали стебель [Верещагин 2000: 46].

Заячья капуста (удм. *улыбтурын, султонтурын*), кислица (удм. *кечкузытурын, сялакузытурын*) – употребляли в свежем виде листочки [Верещагин 2000: 46].

Конский щавель, *Rumex confertus* willd. (удм. *чуньы быж, валбыж*) – ели молодую траву, а также добавляли в похлебки, пекли лепешки (ПМА: Абрамова, Первушина).

Крапива, *Urtica dioica* L. (удм. *пушнер*) – молодые листья добавляли в похлебки (ПМА: Белослудцева, Семенова).

Лещина, лесные орехи (удм. *пашпу, пашмульыпу*) – употребляли в свежем виде, сушили на зиму (ПМА: Курбатов, Воронцов).

Осот (удм. *йӧлойӧны, йӧны*) – на севере Удмуртии из листьев делали окрошку (ПМА: Первушина).

Полевой хвощ (удм. *коньыбыж, мукыли*) – молодые побеги, называемые «пестики», ели сырыми, пекли перепечи (ПМА: Галеева).

Северюха (удм. *кыз узы, кызаузы*) – лакомство детей, употребляли в свежем виде (ПМА: Кучуганова).

Сныть обыкновенная, *Aegorodium podagraria* L. (удм. *чурс, чырс, колыс*) – ели листья и стебли молодого растения (ПМА: Васильева).

Хрен (удм. *кирен(ь)*) – летом ели *киренен сюкась* – окрошку с хреном (ПМА: Воронцова).

Ягоды земляники (удм. *узы*), клубники (удм. *боры*), черемухи (удм. *льӧм*), калины (удм. *шу*), смородины (удм. *сутер*), малины (удм. *эмезь*), клюквы (удм. *нюрмульы*), черники (удм. *кудыммульы*), брусники (удм. *ягмульы*) – употребляли в свежем виде как лакомство, сушили, варили

кисели, пекли пироги. С давних пор удмурты применяли также соки дикорастущих и культивируемых растений: березы, сосны, яблوك, калины, рябины, брусники, клюквы, капусты, алоэ, редьки, хрена, свеклы, моркови, чеснока и др.

Из овощей наиболее употребительны были картофель, лук, капуста, свекла, морковь, редька в сыром, вареном, печеном, жареном виде; что также обогащало организм минералами и витаминами. Многие пищевые растения: лен, конопля, хмель, мак, чеснок, хрен применялись как профилактическое и лечебное средство.

Широкое применение растительные средства нашли при лечении заболеваний **простудной этиологии**, сопровождающихся высокой температурой, жаром, лихорадочным состоянием.

Душица обыкновенная, *Origanum vulgare* L. (удм. *пыштурын*) – отвар травы пили в виде чая, часто в сборе с другими растениями. Повсеместно использовали при появлении симптомов простуды: жаре, лихорадке, насморке и т. п. Отхаркивающее и потогонное средство. Собирали в цвете.

Зверобой продырявленный, *Hypericum perforatum* L. (удм. *виртурын*, *кӧткыльтурын*) - в виде отвара употреблялся вместе с другими растениями: душицей, мятой (ПМА: Коротаева, Максимова, Мамаева, Шудегов). Собирали в цвете.

Земляника лесная, *Fragaria vesca* L. (удм. *узы*) – листья, корень употребляли в виде отвара (ПМА: Главатских).

Липа сердцевидная, *Tilia cordata* mill. (удм. *беризь*) – настой цветов повсеместно применяли как потогонное средство.

Малина обыкновенная, *Rubus idaeus* L. (удм. *эмеэпу*) – ягоды употребляли свежие и сушеные (что считалось более предпочтительным) в виде настоя (2 столовых ложки сушеных или 1 столовую ложку свежих ягод на стакан воды), нередко добавляли водку или мед. Хорошее потогонное средство. После употребления рекомендуется хорошо укутаться, чтобы

пропотеть, некоторое время нельзя выходить на улицу (ПМА: Воронцова, Главатских, Коротаева), [Буш 1894: 353].

Мать-и-мачеха обыкновенная, *Tussilago farfara* L. (удм. *ву куар*) – отвар травы пили при простуде [Буш 1894: 353].

Мята полевая, *Mentha arvensis* L. (удм. *бутник, зынтурын*) – в виде отвара употреблялась вся наземная часть (ПМА: Князева).

Смородина черная, *Ribes nigrum* L. (удм. *сутэрпу*) – смородиновые листья и ягоды настаивали на горячем самогоне. Этот настой пили в горячем виде (ПМА: Коновалова).

Табак (удм. *тамак*) – нюхали нюхательный табак (ПМА: Коновалова).

Хрен (удм. *кирен(ь)*) – натирали на терке, полученным соком смазывали спину, ноги, укутывались, на ноги надевали шерстяные носки (ПМА: Воронцова).

При **кашле** применялись следующие средства:

Береза, *Retula rubescens* ehrh. (удм. *кызыпу*) – отвар почек пили при кашле и простуде, а ингаляции применяли при воспалении легких (ПМА: Поздеева).

Картофель (удм. *картофка*) – варили клубни. Больной должен был дышать над паром (ПМА: Мамаева).

Клубника (удм. *боры*) – собранные в Троицу цветы пили в виде отвара (ПМА: Курбатова). Употребляли горячий настой ягод клубники и земляники [Михеев 1926: 44].

Лук, *Allium sega* L. (удм. *сугон*) – луковый сок, смешанный с медом, считался отхаркивающим средством (ПМА: Первушина, Чирков). Описан и такой способ излечения кашля при помощи лука: на раскаленном камне калят семена лука и покрывают их опрокинутой воронкой. Больной берет в рот цевку от ткацкого стана и держит другим концом над воронкой, при этом дым от семян через цевку и воронку поступает в рот больного [Михеев 1926: 44].

Мать-и-мачеха обыкновенная, *Tussilago farfara* L. (удм. *ву куар*) – повсеместно распространенное средство для лечения заболеваний верхних дыхательных путей: принято было пить настой измельченных листьев (свежих или засушенных).

Осина (удм. *пипу*) – пили отвар листьев и почек (ПМА: Главатских).

Подорожник большой, *Plantago major* L. (удм. *шырбыж, юнтурын, вирсэтурын*) – удмурты считали хорошим отхаркивающим средством: употребляли отвар/настой листьев, можно в сборе с мать-и-мачехой (ПМА: Волкова), отвар корня (ПМА: Поздеева).

Полынь (удм. *зынпот, куттурын*) – употребляли настой наземной части (ПМА: Тимошкина). У марийцев подобное средство принимали при туберкулезе [Бирючев 1934: 22].

Редька, *Raphanus sativus* L. (удм. *курыт кушман*) – сок редьки, настоянный с медом, пили при кашле и при простуде вообще (ПМА: Князева).

Смородина черная, *Ribes nigrum* L. (удм. *сутэрпу*) – отвар и настой из листьев, плодов или веточек (ПМА: Абрамова, Коротаева).

Фиалка полевая, *Viola arvensis* murr. (удм. *кыйсин, лудкечсинтурын*) – отвар или настой надземной части применяли в качестве отхаркивающего и противовоспалительного средства (ПМА: Чернобровкина).

Насморк лечили:

Лук, *Allium cepa* L. (удм. *сугон*) – мазали соком носовые пазухи (ПМА: Кучуганова, Тарасова).

Чеснок, *Allium sativum* L. (удм. *курыт сугон, чеснок*) – соком мазали носовые пазухи (ПМА: Мамаева).

Средствами растительного происхождения лечили также различные **кожные заболевания:**

Волчьи ягоды (удм. *кионнинмульты, ксионмульты*) – сок ягод использовали при заболевании лишаем [Верещагин 1996: 43].

Калина (удм. *шуну*) – кашицу из свежих плодов помещали в виде компресса на лишайные места (ПМА: Поздеева).

Картофель (удм. *картофка*) – растертые сырые клубни применяли наружно при экземе (ПМА: Евдокимова).

Лопух, *Arctium lappa* L. (удм. *арикман турын, люгы*) – свежие листья сами по себе или с нанесенным на них сливочным маслом применяли при лечении фурункулов путем наложения (ПМА: Абрамова); для лечения различных сыпей, экземы наружно в виде примочек использовался отвар корней.

Лук, *Allium sera* L. (удм. *сугон*) – негорячий печеный лук накладывался срезом на нарывы, чирьи, фурункулы, сверху перевязывалось (ПМА: Поздеева). Требовался наговор (ПМА: Воронцова).

Мать-и-мачеха обыкновенная, *Tussilago farfara* L. (удм. *ву куар*) – свежие листья в виде компресса прикладывали гладкой стороной к фурункулам, нарывам, язвам (ПМА: Семакова).

Осот (удм. *йӧлойӧны, йӧны*) – наружно применяли при фурункулах (ПМА: Первушин, Первушина).

Подорожник большой, *Plantago major* L. (удм. *вирсэртурын, шырбыж, юнтурын*) – листья или кашицу из них прикладывали к чирьям (нарывам), мозолям, язвам (ПМА: Иванина, Поздеева).

Свекла (удм. *горд кушман*) – листья с нанесенным сливочным маслом привязывали к фурункулам (ПМА: Абрамова).

Северюха (удм. *кыз узы, кызаузы*) – делали присыпку для детей, больных чесоткой [Верещагин 2000: 25]; (ПМА: Мамаева). Также применяли такую присыпку: хлебную лопату оставляли на угле, оставшемся в устье печи после печения хлеба до тех пор, пока она слегка не подгорала. Почерневшие места соскребали, полученной золой сыпали на покрасневшие участки кожи (ПМА: Евдокимова).

Черда трехраздельная, *Bidens tripartita* L. (удм. *ыжлюгы, вучуж, зазаеглюгы*) – при сыпях применяли ванны с добавлением отвара травы (ПМА: Иванина).

Чистотел большой, *Chelidonium majus* L. (удм. *чучытурын, зырбыдтйсь, чужййёл*) – использовалась вся наземная часть, преимущественно в свежем виде. Чистотел прижимали к сухим мозолям (ПМА: Главатских), соком его выводили бородавки, смазывая несколько раз в день (ПМА: Воронцова). Использовали и отвар чистотела, в котором купали взрослых и детей, больных кожными заболеваниями (ПМА: Евдокимова), делали примочки, компрессы при различных видах кожных болезней (язвы, экземы, сыпи). Чистотел прикладывали к ранкам на губах при золотухе [Верещагин 1996: 43].

Желудочно-кишечные заболевания лечили следующими растительными средствами:

Боярышник, *Grataegus sanguinea* pall. (удм. *атасгурзон, атасзырзон*) – отвар плодов пили при заболевании печени (ПМА: Евдокимова).

Брусника обыкновенная, *Rhodococum vitis – idaea* (L.) (удм. *ягмульыпу*) – отвар листьев употребляли как мочегонное средство, при лечении мочевыводящих путей, мочевого пузыря (ПМА: Шудегова).

Дуб обыкновенный, *Quercus robur* L. (удм. *тыны*) – отвар коры пили для лечения поноса, как вяжущее средство (ПМА: Коновалова, Поздеева); [Кнелъц 1983: 73], от глистов, аскаридов (ПМА: Воронцова). Кору стволов и ветвей молодого летнего дуба собирали весной после распускания почек.

Зверобой продырявленный, *Hypericum perforatum* L. (удм. *виртурын, кӧткыльтурын*) – отвар цветущего растения применяли при поносе (ПМА: Абрамова). Ванны с отваром использовали при лечении геморроя (ПМА: Воронцова).

Ива (удм. *бадьпу, вудур бадь*) – пили отвар коры при поносе (ПМА: Коновалова, Поздеева).

Иван-чай (удм. *сабачай, йырам пыш турын*) – отвар травы пили как мочегонное (ПМА: Абрамова).

Конский щавель, *Rumex confertus willd.* (удм. *чуньы быж, валбыж*) – отвар травы применялся при поносе (ПМА: Коротаева), использовали и для лечения сходных заболеваний у домашних животных (ПМА: Белослудцева, Поздеева).

Конопля, *Cannabis sativa L.* (удм. *кенэм, пыш*) – сырые семена с песком ели для выведения глистов [Михеев 1926: 45].

Крушина (удм. *кионльём, съёд льёмпу*) – плоды ели при болях в животе [Михеев 1926: 45].

Лук, *Allium sega L.* (удм. *сугон*) – известен как глистогонное средство: употребляли в сыром виде ежедневно до излечения, но редко дольше недели (ПМА: Тимошкина).

Мать-и-мачеха обыкновенная, *Tussilago farfara L.* (удм. *ву куар*) – настой листьев принимали при заболеваниях желудочно-кишечного тракта, почек (ПМА: Васильева, Коротаева).

Мелисса (удм. *муш турын*) – настой наземной части принимали для успокоения болей в животе (ПМА: Семенова).

Мята полевая, *Mentha arvensis L.* (удм. *бутник, зынтурын*) – отвар применялся при болях в желудке (ПМА: Коротаева) и при рвоте (ПМА: Апышева).

Пижма обыкновенная, *Tanacetum vulgare L.* (удм. *кёлтурын, палэзтурын*) – отвар наземной части, собранной во время цветения, применялся при лечении поноса (ПМА: Коновалова), для выведения глистов у детей (ПМА: Воронцова), [Верещагин 1996: 43], для лечения печени как желчегонное средство (ПМА: Поздеева), настой цветков пили при воспалении почек и мочевого пузыря.

Пикульник двурасщепленный, *Galeopsis bifida boenn.* (порни, зынпорни) – настой наземной части рекомендовался при болях в желудке и кишечнике (ПМА: Семенова, Макисмова).

Пихта (удм. *ньылпу*) – настой хвои употребляли при лечении печени (ПМА: Поздеева).

Подорожник большой, *Plantago major* L. (удм. *вирсэртурын, шырбыж, юнтурын*) – отвар/настой листьев применялся при болях в области желудка (ПМА: Абрамова, Главатских, Мамаева, Поздеева).

Полынь горькая, *Artemisia absinthium* L. (удм. *курым пот, куттурын*) – настой травы применялся при болях в желудке (ПМА: Кельдышева, Поздеева). Повсеместно настой и настойку травы пили для улучшения аппетита.

Ромашка пахучая, *Matricaria discoidea* dc. (удм. *зынтурын, ческыт зыно ромашка*) – отвар цветов применялась при болях в животе (ПМА: Коротаева), для лечения кишок (ПМА: Абрамова).

Свекла (удм. *горд кушман*) – в вареном виде ели при запорах (без добавления соли) (ПМА: Ушаков).

Синеголовник (удм. *кõtчогъянтурын, чогъясьтурын*) – отвар травы от болей в животе [Верещагин 1996: 43].

Сныть обыкновенная, *Aegorodium podagraria* L. (удм. *чурс, чырс, колыс*) – настой надземной части употребляли при болях в области желудка и болезни почек (ПМА: Иванина).

Тысячелистник обыкновенный, *Achillea millefolium* L. (удм. *кодотурын, кеньытурын*) – отвар травы и цветов повсеместно использовался при болях в животе, поносе, причем цветы розового цвета применяли для лечения женщин, белого – для лечения мужчин (ПМА: Коновалова); отвар пили для остановки внутреннего и маточного кровотечений (ПМА: Абрамова, Поздеева). Ванны с добавлением отвара травы применяли больные геморроем (ПМА: Воронцова).

Черемуха обыкновенная, *Radus avium* mill (удм. *льõмпу*) – повсеместно считалась замечательным средством от поноса. Использовались плоды в свежем виде и настой сушеных ягод, отвар коры.

Шиповник майский, *Rosa majalis herzm.* (удм. *легезьпу*) – отвар коры пили при поносе (ПМА: Коротаева). Считался вообще хорошим средством от «внутренних болезней» (удм. *пуш висён*).

При внутренних болезнях (удм. *пуш висён*) вообще пили отвар из 40 видов трав (ПМА: Воронцова).

Для лечения инфекционных заболеваний использовали:

Клюква обыкновенная, *Vaccinium oxycoccos* L. (удм. *нюрмульы*) – настой ягод в свежем виде и отвар сушеных ягод применяли при оспе (ПМА: Мамаева).

Подсолнечник (удм. *шундынялты, шундыберган*) – отвар цветов пили при желтухе (ПМА: Коновалова).

Полынь горькая, *Artemisia absinthium* L. (удм. *курым пот, куттурын*) – настой наземной части пили при желтухе (ПМА: Камашева).

Ромашка желтая (удм. *зуччуж, чужсяська*) – отвар цветов применяли при желтухе (ПМА: Абрамова).

Раны, порезы, ожоги, ушибы, укусы:

Бобы (удм. *сьöd көжы, зёк кожы*) или горох (удм. *кёжы*) – делали муку, смешивали со свежей дождевой водой, добавляли мед, полученную уваренную смесь применяли в виде пластыря, способствовавшего заживлению ран [Кнелъц 1983: 73].

Дождевик (удм. *гудырипуз*) – созревший гриб растирали и полученным порошком присыпали ожог (ПМА: Коновалова).

Дуб обыкновенный, *Quercus robur* L. (удм. *тыны*) – отвар коры использовался для перевязок [Кнелъц 1983: 73].

Картофель (удм. *картофка*) – натирался сырой картофель, полученную массу накладывали на место ожога, сверху перевязывали (ПМА: Воронцова). Очищенный сырой картофель, наложенный срезом, помогал от укуса пчел (ПМА: Воронцов).

Конопля, *Cannabis sativa* L. (удм. *кенэм, пыш*) – конопляное масло, смешанное с солью, наружно применяли при ожогах [Михеев 1926: 47]. Кашицу из растертых семян накладывали на место ушиба (ПМА: Воронцова).

Лапчатка узик (удм. *тяпатурын, калгантурын*) – отвар корня употреблялся для промывания ран и как средство для примочек [Кнелъц 1983: 73].

Лопух, *Arctium lappa* L. (удм. *арикман турын, люгы*) – для лечения ран и нарывов применяли сок растения (ПМА: Кельдышева).

Лук, *Allium sera* L. (удм. *сугон*) – кашицу накладывали на место ожога или обморожения (ПМА: Курбатова).

Осина (удм. *пипу*) – молодую кору сушили, измельчали, заливали свежими щами и варили на сильном огне. Полученное средство в остывшем виде прикладывали к ожогам [Кнелъц 1983: 73].

Осокорь (тополь черный) (удм. *урыжпу, съöd пипу, кампипу*) – употреблялся при приготовлении экстракта для так называемой тополевой мази, использовавшейся при перевязках [Кнелъц 1983: 73].

Осот (удм. *йöлойöны, йöны*) – листья прикладывали к ранам, перевязывали (ПМА: Первушин, Первушина).

Папоротник (удм. *турикук*) – наземная часть высушивалась, растиралась в порошок и этим средством присыпали ожоги (ПМА: Тарасова).

Подорожник большой, *Plantago major* L. (удм. *вирсэртурын, шырбыж, юнтурын*) – повсеместно листья растения накладывали на порезы, царапины,

ушибы. Высушенные листья смешивали с гусиным салом, перетопленным в печи, и применяли для лечения обморожений и ожогов [Кнелъц 1983: 73].

Яблоня (удм. *улмону*, *яблокпу*) – кашицу из плодов прикладывали к ожогам (ПМА: Коротаева). На долго незаживающие раны, язвы, обморожения накладывали яблочную кашицу, смешанную с животным жиром или сливочным маслом [Кнелъц 1983: 73].

Остеохондроз, радикулит, ревматизмы:

Звездчатка средняя, или мокрица, *Stelaria media* (L.) vill. (удм. *суркубаттурын*, *нюртурын*) – повязки из распаренных листьев привязывали к области поясницы при болях (ПМА: Воронцова, Шудегова).

Картофель (удм. *картофка*) – банки с картошкой ставили на спину при остеохондрозе (ПМА: Коновалова).

Конопля посевная, *Cannabis sativa* L. (удм. *кенэм*, *пыш*) – растертые семена в виде кашицы наружно применяли при ревматизме, а конопляное масло втирали при радикулите (ПМА: Воронцова).

Крапива двудомная, *Urtica dioica* L. (удм. *пушнер*) – принимали ванны из отвара травы при ревматизме, «ломоте» в теле, радикулите (ПМА: Мамаева).

Лопух, *Arctium lappa* L. (удм. *арикман турын*, *люгы*) – свежие листья привязывали на поясницу при болях (ПМА: Шудегова).

Овёс, *Avena sativa* L. (удм. *сезьы*) - из овсяной соломы делали ванны для лечения ревматизма, воспаления суставов (ПМА: Абрамова, Воронцова, Кельдышева). Закамские удмурты подобной ванной лечили простуженных детей [Миннихметова 2003: 64].

Подснежник (удм. *кечсинь*, *лымысяська*) – при ревматизме обкладывали свежими цветами, сверху обвязывали. Очень ядовито! Можно получить сильный ожог: парень специально использовал это растение, чтобы

не ходить в армию, при этом его ноги «прожгло до костей» (ПМА: Евдокимова).

Редька (удм. *курыт кушман*) – применяли наружно: натирали и прикладывали к больному месту при радикулите (ПМА: Иванина). Речечный сок как наружное средство использовали при ревматизме, от «ломоты» при простуде, при болях в мышцах.

Сосна обыкновенная, *Pinus silvestris* L. (удм. пужым) – используется настой хвой, молодых побегов, делают ножные ванны при ревматизме (ПМА: Евдокимова).

Хрен (удм. *кирен(ь)*) – свежие листья используются при радикулите наружно (ПМА: Шудегов).

Зубная боль:

Белена черная, *Hyosyamus niger* L. (удм. *пиньтурын, урмотурын*) – на сковороде парят семена, над образовавшимся паром необходимо дышать, тогда из больного зуба начнут выпадать «белые червячки» (зубные нервы) (ПМА: Воронцова, Поздеева), [Верещагин 1996: 43]. Полоскали отваром травы (ПМА: Мамаева).

Конопля посевная, *Cannabis sativa* L. (удм. *кенэм, пыш*) – варят семена, дышат над паром (ПМА: Шудегова), [Михеев 1926: 48].

Ромашка пахучая, *Matricaria discoidea* dc. (удм. *зынтурын, ческыт зыно ромашка*) – настоем цветов полоскали зубную полость (ПМА: Курбатова, Галеева).

Табак (удм. *тамак*) – курят махорку, чтобы «успокоить» больной зуб (ПМА: Воронцова, Коновалова, Князева).

Чистотел большой, *Chelidonium majus* L. (удм. *чучытурын, зырбыдтйсь, чужййёл*) – отваром наземной части полоскали ротовую полость (ПМА: Тимошкина).

При молочнице («грибы» во рту) детей использовали древесный гриб (Sorbus), растущий на пнях рябины. Его настаивали в квасе или вине, затем этим настоем поили детей, а также детям давали кислый морс, например, из клюквы, или просто вытирали во рту шелковым платком [Верецагин 2000: 25]. Использовали также грибки, растущие на стенах погреба, недолго настаивали в воде и этой водой поили ребенка [Михеев 1926: 48].

Глазные болезни:

Василек синий, *Centaurea cyanus* L. (удм. *зангари, камайча*) – настоем цветов промывали глаза, использовали наружно в виде примочек (ПМА: Коновалова).

Подорожник большой, *Plantago major* L. (удм. *вирсэртурын, шырбыж, юнтурын*) – при воспалении глаз применялся настой из листьев наружно в виде компресса (ПМА: Вегишева).

Ромашка пахучая, *Matricaria discoidea* dc. (удм. *зынтурын, ческыт зыно ромашка*) – отваром цветов промывали глаза, делали примочки на воспаленные веки (ПМА: Курбатова).

Болезни нервной, сердечно-сосудистой систем:

Береза, *Betula pubescens* Ehrh. (удм. *кызыну*) – только что распустившиеся листья в виде отвара пили как успокоительное (ПМА: Абрамова).

Валериана лекарственная, *Valeriana officinalis* L. (удм. *бадьян, писэйтурын*) – в виде отвара использовали корневище с корнями, как настой употребляли также всю наземную часть растения в качестве успокоительного, при повышенной возбудимости, бессоннице (ПМА: Первушина).

Мать-и-мачеха обыкновенная, *Tussilago farfara* L. (удм. *ву куар*) – свежие листья гладкой стороной рекомендовали прикладывать при головных болях (ПМА: Коновалова).

Мелисса, *Melissa officinalis* L. (удм. *муштурын*) – настой наземной части применялся как успокоительное (ПМА: Первушин).

Мята полевая, *Mentha arvensis* L. (удм. *бутник*) – отвар наземной части пили как успокоительное и при болях в сердце (ПМА: Абрамова), при головных болях.

Пустырник сердечный, *Leanurus cardiaca* L. (удм. *сюлэмтурын, сьӧдпушнер, гондыргумы*) – настой травы применялся при учащенном сердцебиении, болях в области сердца (ПМА: Абрамова, Евдокимова, Коротаяева, Курбатова).

Северюха (удм. *кыз узы, кызаузы*) – отвар пили при головных болях (ПМА: Абрамова).

Сушеница топяная, *Gnaphalium uliginosum* L. (удм. *жабатурын*) – настой наземной части пили при болях в сердце [Верещагин 1996: 43].

Фиалка полевая, *Viola arvensis* murr. (удм. *кыйсин, лудкечсинтурын*) – отвар надземной части применялся как успокаивающее средство (ПМА: Коновалова).

Лечение пищевыми средствами растительного происхождения

Водка (удм. *вина, аракы*) или домашний самогон (удм. *кумышка*) – считались универсальными средствами для лечения разнообразных заболеваний. Особенно это касалось простудных заболеваний: повсеместно при простуде и кашле больным давали жженный на лучине сахар, иногда его добавляли в самогон (детям его давали с водой) (ПМА: Мамаева, Курбатова, Семенова и др.). При кашле рекомендуется компресс из водки на область груди (ПМА: Максимова). Ягоды смородины с горячим самогоном (ПМА:

Коновалова), свежие или сушеные ягоды малины с водкой (ПМА: Главатских) употреблялись при простуде. «Первачом», т. е. первыми каплями самогона, обмазывали все тело при простуде (ПМА: Чирков), пили кумышку с горячим чаем (ПМА: Тимошкина, Чирков), пили горячий самогон (ПМА: Евдокимова). При насморке рекомендуется обмазывать носовые пазухи водкой (ПМА: Мамаева, Поздеева). При сильной простуде необходимо дышать над нагретым самогоном (ПМА: Абрамова). Водку или самогон рекомендовалось капать в больные уши (ПМА: Поздеева), в дупла больных зубов (ПМА: Воронцова). При скарлатине детей поили подслащенной водкой или крымским вином, при этом еще парили в бане веником грудь и горло [Верещагин 2000: 25].

Квас хлебный (удм. *сюкась*) – с солью применялся при болях в животе (ПМА: Главатских).

Масло подсолнечное (удм. *вöй*) – использовали при лечении ожогов (ПМА: Кельдышева). Масло кипятили в бутылочке на водяной бане, хранили в темном месте; приготовленное таким способом средство можно было хранить довольно долгое время (ПМА: Князева).

Тесто (удм. *ыль нянь*) – дрожжевое тесто использовали для выведения т. н. «щетинок» (удм. *чупырга*) у новорожденных. В прошлом считалось, что у каждого младенца под кожей имеются волоски, которые не дают ребенку спать, делают его беспокойным, плаксивым. Для излечения ребенка обмазывали в бане тонким слоем теста и через некоторое время снимали, замечая, остались ли на теле волоски. Лечение проводилось несколько раз, до тех пор, пока снятое тесто не станет чистым. Снятые волоски стирали суконной тряпкой (ПМА: повсеместно), [Верещагин 2000: 25]. Подобное лечение проводили бесермяне [Попова 1998: 59]. Таким способом лечат «щетинку» удмурты довольно часто в наше время.

Уксус (удм. *уксус*) – натирали на ногах «*легезьну*» - «шпоры» (ПМА: Тарасова).

Хлеб (удм. *нянь*) – ели при изжоге [Михеев 1926: 45]. Чтобы заглушить кашель, рекомендовалось съесть тонкую посоленную корочку хлеба (ПМА: Камитова); ели при поносе (ПМА: Вегешева).

Чай (удм. *чай*) – повсеместно при отеке, красноте, боли в глазах промывали настоем холодного чая, а также, чтобы «глаза не чесались» (ПМА: Поздеева). При поносе рекомендуется в качестве закрепляющего крепкий несладкий чай.

4.3 Лечение средствами животного происхождения

В народной медицине удмуртов нашли также свое применение средства животного происхождения; это были продукты охоты, рыболовства, пчеловодства и животноводства: сало, жиры, молоки, внутренние органы птиц, животных и рыб, кровь домашних и диких животных, птиц, а также использовались насекомые.

Бабочка желтая (удм. *чуж бубыли*) – высушенная, применялась от желтухи. Ловили весной и только ту, которую увидишь впервые в году [Верещагин 1996: 132; Михеев 1926: 47].

Белок яичный (удм. *кукей тӧдьы*) – наружно в сыром виде применяли при ожогах (ПМА: Кельдышева); рекомендовалось принимать внутрь в сыром виде при поносе (ПМА: Абрамова, Семакова).

Желудок домашней птицы (удм. *чэнон*) – особенно курицы, – отдирали внутреннюю пленку и сушили. Высушенную толкли и пили, размешав в воде, от поноса (ПМА: Воронцова, Евдокимова).

Жир барсучий (удм. *нарды кӧй*) – наружно применяли при ожогах (ПМА: Кельдышева). Наружно употребляли при туберкулезе (ПМА: Чирков).

Жир гусиный (удм. *зезег кӧй*) – применяли наружно при ожогах (ПМА: Главатских), обморожении (ПМА: Воронцова).

Жир медвежий (удм. *гондыр кӧй*) – наружно использовали при радикулите (ПМА: Поздеева).

Жир свиной (удм. *парсь кӧй*) – внутреннее топленое сало, в теплом виде, наружно применяют при болях в области поясницы, радикулите (ПМА: Поздеева). При простуде, кашле, болях в области груди жир втирают в грудь, предварительно подержав в теплом месте. Обычно процедура происходит в бане, где и больной пропаривается перед принятием лечения (ПМА: Семакова).

На основе животных жиров готовились сложные смеси из растительных, минеральных, животных средств: например, из перемешанных и растопленных в равных пропорциях свиного сала, меда, воды, воска, еловой свежей коры, квасцов готовили средство от ожогов [Кнелъц 1983: 73]. А гнойные раны лечили мазью на основе старого свиного сала, бобов, скипидара, ладана, серы (еловой, сосновой) [Там же].

Кал овечий (удм. *ыж сӱть*) – пережигали с песком, смешивали со сметаной и применяли наружно при ожогах (ПМА: Поздеева).

Легкие быка – отваренные употребляли внутрь при куриной слепоте [Михеев 1926: 48].

Масло коровье (удм. *скал вӧй*) – применялось самостоятельно или вместе с растительными средствами для лечения фурункулов (ПМА: Коновалова). Трещины сосков у женщин смазывали свежим маслом незадолго и после кормления (ПМА: Камашева). Смазывали трещины на губах, руках и ногах. Сливочное масло рекомендовалось употреблять больным оспой [Михеев 1926: 47].

Мед (удм. *чечы*) – пили с отваром душицы, малины, горячим самогоном, подогретым молоком при простуде. Натирались медом в бане при сильном кашле. Трехлетний мед рекомендовался от бешенства [Верещагин 1995: 99]. Смесью меда и соли натирали лишай [Михеев 1926: 44]. Мед

принимали натошак при болях в желудке, немного – примерно по одной чайной ложке, 2-3 раза в день (ПМА: Первушин).

Молоко коровье (удм. *йӧл*) – кипяченое горячее молоко с добавлением меда, внутреннего свиного жира пили при сильной простуде, кашле (повсеместно). Молоко с добавлением толченого чеснока пили для выведения глистов (ПМА: Иванина). Молоко с перцем применяли внутрь больные тифом [Михеев 1926: 44]. Молоко в теплом виде капали на больной зуб (ПМА: Коновалова, Тимошкина). Молоко считалось хорошим укрепляющим средством при восстановлении после болезней.

Моча (удм. *кизь, кызь*) – пили мочу черной овцы, мыли ею лицо при желтухе [Михеев 1926: 47]. Собачьей мочой смазывали бородавки [Михеев 1926: 46].

Муравьиный спирт – муравейник целиком кладется в большую емкость, заливается крутым кипятком. В чуть остывшую воду сажают больного, сидящего укутывают сверху. Сидят так до остывания воды. Средство предназначено для лечения сильной простуды (ПМА: Тугбаева). В кадке с заваренным муравейником парят ноги при ревматизме (ПМА: Воронцова), или же просто засовывают ноги в муравейник. Отвар муравьев (*кузьыли*) рекомендовали употреблять при желтухе [Михеев 1926: 47].

Мышь (удм. *шыр*) – свежую шкурку прикладывали к чирьям, с этой же целью использовалась шкурка зайца [Михеев 1926: 46].

Навоз (удм. *кыед*) – при угаре больному давали понюхать свежий навоз. Закамские удмурты в теплом лошадином навозе полчаса держали больного простудой ребенка [Миннихметова 2003: 64].

Пиявки (удм. *вир юись, сульык*) – прикладывали к больной пояснице, чтобы отсосать «дурную» кровь [Никитина 1991].

Помет куриный – кипятят в воде, этим отваром окатывались при чесотке [Михеев 1926: 47].

Прополис (удм. *мушсир, мушлем*) – маленькими дозами клали на больной зуб (ПМА: Коновалова).

Рак (удм. *кисло-кусло*) – вареного рака ели при желтухе [Михеев 1926: 47].

Рыбий жир (удм. *чорыг вöй*) – поили детей от золотухи (ПМА: Мамаева).

Сало свиное (удм. *парсь кöй*) – соленое сало клали на больной зуб (ПМА: Воронцова).

Сметана (удм. *йöл выл*) – смазывали трещины на руках и ногах (ПМА: повсеместно).

Шерсть овечья (удм. *ыжгон*) – весеннюю шерсть намачивали свежей человеческой мочой, больное место перевязывали на ночь (ПМА: Воронцова, Евдокимова); таким же средством лечили коросту [Михеев 1926: 46]. Клочком шерсти или шерстяной тряпкой натирали места обморожений (ПМА: Воронцова). Шерстяные носки, варежки, а также валенки помогали страдающим ревматизмом.

Яйцо (удм. *кукей*) – больному желтухой давали съесть яйцо, взятое через дверь или окно у кого-либо из родни [Михеев 1926: 47].

4.4 Лечение продуктами человеческой жизнедеятельности

Использование продуктов человеческой жизнедеятельности не совсем обычно и не особенно распространено. Эти вещества маргинальны по своему статусу, они пересекли границу тела, поэтому они символы силы и даже опасности (ср.: использование слюны, крови, пота, а также ногтей, волос в магической практике). С другой стороны, человеческие выделения, что называется, всегда под рукой, доступны, их просто использовать, поскольку нет необходимости как-то готовить для употребления. Многие из указанных ниже способов лечения используются и в наши дни, причем некоторые

сумели стать новомодными терапевтическими методиками (например, уринотерапия).

Кал (удм. *сись*) – на ночь прикладывали свои экскременты на «шпоры» на ногах (ПМА: Коновалова).

Камень (удм. *изь*) - закамские удмурты лечили грыжу таким способом: вышедший с мочой камень любого человека ополаскивали водой и эту воду давали пить тому, у кого есть камень, чтобы его вывести [Миннихметова 2003: 60].

Молоко грудное (удм. *анай йӧл*) – повсеместно применяли при лечении глазных заболеваний, особенно у детей, для профилактики брызгали молоко прямо в глаза. Материнское молоко применялось для диагностики «щетинок» (удм. *чупырга*) у новорожденного: мать брызгала своим молоком на спинку ребенка и проводила тыльной стороной руки снизу вверх вдоль спины. Если при этом обнаруживались выползшие волоски, назначалось лечение.

Моча (удм. *кизь, кызь*) – применялась наружно при ушибах, растяжениях, кожных заболеваниях. Употребляли внутрь при ушибах (ПМА: Воронцова). Мочой лечили трещины на руках и ногах, синяки (ПМА: Евдокимова); промывали глаза при нагноении, делали примочки из мочи на пораженные ожогами участки кожи. Ножные ванны и примочки из урины делали при ревматизме. Укус пчел и повреждения кожи у домашних животных также лечили наложением повязки с мочой. Детскую мочу пили при болях в желудке. Принято было использовать свою мочу или еще лучше – мочу ребенка до семи лет, обязательно в свежем виде. Если человек сам долго болел, то свою мочу употреблять не рекомендовалось. У марийцев язвы во рту ребенка смачивали его собственной мочой [Бирючев 1934: 11]

Сера ушная (удм. *пельсир*) – смазывали болезненные высыпания на губах – «простуду» для подсушивания и предотвращения дальнейшего высыпания (ПМА: Селиверстова).

Слюна (удм. *дыльды*) – смазывали свежие порезы, царапины, пораженные лишаем места. Кровоостанавливающее и бактерицидное средство (ПМА: повсеместно).

4.5 Лечение минеральными средствами

Вода (удм. *ву*) – основа многих лекарственных форм, прекрасно растворяет лекарства, сохраняя при этом их лечебные свойства. Талая и дождевая вода использовалась для мытья волос, чтобы они были мягче и крепче. Росой на Петров день умывались для красоты лица. Святая вода. Вода, используемая для наговоров (магическое лечение). Минеральные воды с. Варзи-Ятчи – болезни желудочно-кишечного тракта, хронические ревматизмы, параличи, кожные, нервные, гинекологические заболевания. «Нагретую в котлах [минеральную] воду вотяки употребляют для детских ванн» [N. J. 1860: 266]. Водой с желоба крыши выводили бородавки [Михеев 1926: 46]. Ванны, бани. Росой умывались «для красоты и белизны лица» (ПМА: Воронцова, Тарасова). Считалось, что больному человеку очень полезно выкупаться в росе в ночь перед Ивановым днем (24. 06.) [Верещагин 1995: 80].

Глина (удм. *сюй*) – голубой глиной мыли руки для мягкости, гладкости кожи, ее также использовали для лечения суставного ревматизма (ПМА: Коновалова). Для этого больные места обмазывали глиной и оставляли так на некоторое время.

Грязи (удм. *дэри*) – лечебные грязи д. Кузебаево и с. Варзи-Ятчи применяли наружно при лечении гинекологических, кожных (сыпи, экземы, лишай), желудочно-кишечных заболеваниях, при ревматизмах, остеохондрозах. «Делали грязевые ванны. Грязью из-под банного полка лечат лишай, а также банной водой с полка мочат лишай безымянным пальцем... Грязью с пола натирают ожог...» [Михеев 1926: 45,47]. Осадок грязи из трубки клали на больной зуб [Там же].

Деготь (удм. *тэжитъ*) – смешивали с куриным пометом и смолой, кипятили и наружно использовали при чесотке [Михеев 1926: 47].

Земля (удм. *музьем*) – кровоостанавливающее и дезинфицирующее средство, ею засыпали раны, укусы животных и насекомых.

Зола древесная (удм. *пень*) – зольной водой мыли волосы, стирали белье, присыпали свежие порезы, раны, детские опрелости (ПМА: Евдокимова). При кожных болезнях, лишаях, сыпях, чесотке кожу промывали зольной водой – щелоком. Горячую золу в тряпочке прикладывали к больным ушам (ПМА: Коновалова).

Камень (удм. *изъ*) – глистов выводили с помощью воды, в которой был выполоскан камень, взятый из мышинного гнезда [Михеев 1926: 45]. Для излечения геморроя нагретый камень опускали в ведро и над ведром сидели, пока от камня шло тепло (ПМА: Курбатов). У закамских удмуртов над нагретым камнем держали простуженного ребенка [Миннихметова 2003: 64].

Копоть (удм. *су*) – с керосиновой лампы брали копоть, мазали лишай, вокруг обязательно обводили копейкой, чтобы «болезнь не перескакивала» (ПМА: Евдокимова).

Марганцовокислый калий – слабым раствором полоскали рот при цинге (ПМА: Волкова).

Медь (удм. *ыргон*) – с медной монеты соскребали металл, полученный порошок давали с хлебом людям, а также домашним животным и птицам при переломах. Этот способ принимается и сейчас (ПМА: Коновалова). У якутов до сих пор существует поверье, что медная стружка, принятая внутрь, откладывается в месте перелома и скрепляет кости [Григорьева 1996: 7]. Порошок, полученный с медной монеты, давали детям с грудным молоком для предотвращения грыжи [Верещагин 1889: 44].

Мел (удм. *бур*) – пили разведенным в воде при изжоге (ПМА: Курбатов), [Михеев 1926: 45]. Наружно применяли при ожогах. Давали детям при затяжном прорезывании зубов [Никитина 1991].

Мыло хозяйственное (удм. *майтал*) – теплой водой и хозяйственным мылом обмазывали носовые пазухи при насморке (ПМА: Мамаева). Мыльную воду принято было пить от запоров [Михеев 1926: 44].

Олово (удм. *лыз дари*) – натирали больные трахомой глаза (ПМА: Воронцов, Курбатова).

Пепел (удм. *пень*) – бумажный пепел сыпали на больной зуб [Михеев 1926: 47].

Ртуть – соединяли со смолой и применяли наружно от коросты [Михеев 1926: 46].

Сода питьевая (удм. *юон сода*) – наружно применяли при ожогах (ПМА: Главатских). Соду клали в зуб при боли, в горячей содовой воде держали ноги при зубных болях (ПМА: Коновалова).

Соль (удм. *сылал*) – соленой водой полоскали рот при болезни зубов, воспалении десен, заболевании горла (ПМА: Воронцова). Соль сыпали на больной зуб. В солевой раствор добавляли нашатырь, и пили от болей в животе [Михеев 1926: 45]. В соленой воде для предотвращения сыпей купали новорожденного. «Четверговая» соль (удм. *четверик сылал*), по поверьям, излечивала многие болезни [Верещагин 1995: 77].

«Чертов палец» (удм. *вумурт чиньы*) – «Находимому в воде серому камню цилиндрической формы величиной с палец приписывались чудесные свойства заживлять раны: для этого камень, скобля ножом, обращают в порошок, которым посыпают раны» [Верещагин 1995: 81]; применяли его «для высекания огня на раны» [Первухин 1888, I: 74].

4.6 Хирургия

Знанием хирургических приемов обладали специальные люди: их называли по-разному в зависимости от их «специализации»: *«кӧт кыскась»* («массажирующая живот»), *«кӧт тупатъясь»* («выправляющая живот»), *«пинь енатись, пинь висъыку пеллясь»* («лечащая зубную боль»), *«йыришуккись»* («вправляющая голову»). Обычно это были женщины. Было принято называть их по имени, прибавляя глагол по характеру воздействия: *«Зина кыска»* - «Зина вправляет». Знания свои они обычно передавали по наследству.

Удмуртские знахарки могли лечить опущение матки. Для этого топили баню или печь в доме, больную укладывали на спину, намазывали живот и знахарка производила массаж: сильные движения по животу сверху вниз, прибавляя и вращательные движения. Массаж длился 15 минут, после чего больной рекомендовалось отдохнуть. Такое лечение помогало при бесплодии [Герд 1997: 194-195]. Знахарки умели путем массажа исправить неправильное положение плода в утробе матери (ПМА: Воронцова, Евдокимова). Проводился массаж с целью повернуть ребенка в нужное положение. Иногда для этого использовали горшки по типу применяемых в медицине. «Крынка употребляется при всяких болях, ощущаемых женщинами в области пупка в период беременности» [Герд 1997: 204 –205]. В народной медицине русских «опрокидывание» горшков применялось от выпадения матки [Демич 1889: 29].

Повитухи (*«гогы анай, гогы мумы, бабушка»*) также обладали умениями, необходимыми для хирургического вмешательства при родах. Они знали, как провести роды при неправильном положении плода, как с минимальным ущербом для ребенка извлечь его при обвитии пуповиной, при слабой родовой деятельности матери, как извлечь послед, как остановить маточное кровотечение. Повитухи помогали роженице ослабить родовую

боль путем растирания поясничной области (ПМА: Николаева, Галеева), живота (ПМА: Абрамова). Первичный уход за новорожденным также осуществляли повитухи: перевязывали пуповину, обмывали ребенка, для заживления пупка обрабатывали его путем присыпания древесной золой (ПМА: Евдокимова). Повитухи умели «править» новорожденному ребенку форму головы: поглаживали, легко сдавливая с той стороны, которая казалась более выпуклой, т. е. старались придать голове округлую форму (ПМА: Воронцова, Курбатова; см. также: Фармаковский 1879: 3]. Все эти знания и умения накапливались с практикой, совершенствовались и очень ценились. Повитуха, которая успешно приняла много родов, у которой дети остались живыми, а мать легко рожала, имела большой авторитет, именно такую женщину старались позвать к роженице. Считалось, что у такой повитухи *«капчи кид»* - «легкая рука».

В этнокультуре удмуртов дети считались огромным счастьем. Прерывание беременности осуждалось, а люди, занимавшиеся этим (обязательно тайно), осуждались и презирались. Наиболее употребим был способ поднятия тяжестей, прыжков с высоты, перетягивания живота. Применялся также массаж живота с целью «выдавливания» плода [Крекнин 1899: 20]. Использовались также своеобразные «банки» из глиняных горшков, чугунков, которые клались на живот, а внутрь них засовывали зажженный лен или кудель (ПМА: Чернобровкина). На живот также клали нагретый кирпич (ПМА: Коновалова). В редких случаях в качестве хирургического инструмента использовали веретено (ПМА: Воронцова). Удмуртские женщины весьма редко прибегали к прерыванию беременности, как правило, лишь в случаях крайней необходимости, и это в любом случае сильно осуждалось обществом и ложилось тяжелым бременем на совесть женщины.

Простые повреждения кожного покрова: ушибы, ссадины, порезы умели лечить в каждой семье. При лечении применяли обычно средства растительного и животного происхождения, обладающие

противовоспалительными, асептическими свойствами, как правило, специального хирургического вмешательства простые механические повреждения не требовали. Любой человек мог также лечить суставные вывихи (пальца, колена, локтя), даже сам себе, особых навыков эта процедура не требовала: нужно было сначала помассировать больное место, поглаживая, а затем резко дернуть, сустав вставал на место (ПМА: Камитова). Необходимо отметить, что кроме рациональных средств и методов, для остановки кровотечения принято было произносить особую заговорную формулу «*вир кыл*», известную многим, не только знахарям. Слова этой формулы варьировались в разных местностях (см. Приложение).

Напротив, лечением вывихов и переломов занимались только особые люди - костоправы «*кыскась*». Костоправы имелись далеко не в каждой деревне, особенно искусные были известны по всей округе и имели обширную практику. Костоправами обычно были мужчины (нужна была физическая сила), хотя могли заниматься этим и женщины (необходима чувствительность пальцев). Удмуртские костоправы умели вправлять вывихи, залечивать переломы. Диагностика повреждения происходила таким образом: лекарь осматривал кожный покров (цвет, температура, повреждения), ощупывал больное место для определения характера повреждения (перелом, вывих, растяжение). Для лечения вывиха больное место смазывали мылом, гладили, расслабляя, а затем рывком вправляли, ставили на место, должно было «хрустнуть» (ПМА: Воронцова), «выкручивали в другую сторону» (ПМА: Тарасова). При переломах требовали покоя для больного. Изготавливали своеобразную шину из коры дерева, обычно липы (ПМА: Евдокимова) - «*курэн бинялто вал ваче*» (ПМА: Тарасова), которую фиксировали на поврежденной конечности с помощью веревок или куска холста. Делали это только костоправы. Для скорейшего заживления перелома употребляли с хлебом стружку с медной монеты. Такое же средство давали животным (ПМА: Коновалова). Подобное средство было известно русским (Торэн 1996: 26), якутам [Григорьева 1996: 7]. Знахарки

путем массажа исправляли «надсаду» (когда были боли в области живота). Больного клали на спину, поглаживали живот движениями вверх-вниз и по часовой стрелке. Руки перед массажем натирали мылом или маслом. Удмуртские знахари использовали своеобразные «банки». Для этого брали глиняные горшки и ставили их на спину – от надсady (ПМА: Воронцова), банки с картошкой ставили от остеохондроза (ПМА: Коновалова). Перед процедурой больное место смазывали животным маслом/жиром. Затем поджигали кудель, паклю или сухой мох и опрокидывали над ним горшок, который плотно прижимали к телу. Горшки ставили детям при простуде (ПМА: Воронцова).

При заболевании «*йыр кисьтиське*» (сотрясение головного мозга), когда звенит в ушах, приглашали костоправа для проведения следующего лечения: голову вправляли поворотом влево вправо до появления хруста. Если хруста не было, – значит, все нормально и лечить больше не нужно. Если же требовалось дополнительное лечение – подвязывали под подбородком полотенце, связывали его на макушке и ребром ладони стучали по полотенцу (ПМА: Коновалова). Весьма распространенным при головных болях (*йыр висён*) был способ своеобразного «вправления» головы: с помощью нитки или тесьмы измеряли окружность головы, находили на затылке гипотетическую середину по линии: середина лба, точки над ушными раковинами и середина затылка. Затем смотрели, какая сторона казалась значительнее – левая или правая, и ту сторону вправляли. При необходимости такой массаж повторяли несколько раз. Считалось, что этиология головных болей связана сотрясением головного мозга *йыр зуркам*.

При надсаде говорили: *гогы вырзем* - «пупок сдвинулся». Диагностировали на ощупь, выясняя, сильно ли «сдвинулся» пупок и в какую сторону. Лечили следующим образом: носком сапога захватывали пупок и поворачивали по и против часовой стрелки. Вместо носка применяли стеклянную бутылку, эту операцию можно было проводить и просто пальцами руки (ПМА: Чернобровкина). Существовали и другие способы

лечения «надсады». Больному следовало взять палку, наложить ее на область поясницы, концы обхватить руками и сгибаться назад несколько раз до появления хруста (ПМА: Камитова). Вариантом этого способа было лечение с помощью другого человека: он должен подойти к больному сзади и поднимать его под руки, встряхивая (ПМА: Камитова). Надсадившегося человеку делали массаж: клали больного на живот и проводили надавливание руками наложением их крест накрест на область позвоночника. Затем пальцами защипывают кожу на позвоночнике. Показателем эффективности служит характерный хруст. На спине, в том месте, где на животе находится пупок, нужно наложить крест накрест руки и зафиксировать на одну минуту. Отпустить. После проведения процедуры больному рекомендуется отдохнуть некоторое время не переворачиваясь (ПМА: Камитова).

При болезнях зубов, если не помогали терапевтические и магические манипуляции, удмурты прибегали к радикальному хирургическому вмешательству. Дупло в зубе «пломбировали» расплавленным свинцом или оловом (ПМА: Воронцова, Курбатова). Больной зуб удаляли таким способом: привязывали нитку одним концом к зубу, а другим к двери и с силой дергали дверь. Затем десны залечивали присыпанием золой или прикладыванием кровоостанавливающих материалов (ПМА: Курбатов).

4.7 Физиотерапия

В народной медицине удмуртов не последнее место занимали различные виды водолечения, массаж, натираия. Ведущее место в лечении теплом принадлежало бане. Издавна и до сегодняшнего дня у удмуртов баня считалась одним из основных средств лечения, прежде всего заболеваний простудного характера, сопровождающихся кашлем, насморком, общим ослаблением организма, а также при лечении инфекционных болезней. Вообще считалось, что «баня все правит» (ПМА: Чирков). Противопоказанием для лечения в бане могла стать, пожалуй, лишь высокая

температура тела больного, в любом другом случае баня рекомендовалось при всех болезнях.

При кашле и простуде удмурты применяли растирания, припарки, массажи. Одним из главных средств считалось парение с помощью веника. Парение в бане, по мнению специалистов, более раннее явление, чем мытье. Преобладание парения в бане свидетельствует об архаичности банной культуры народа [Бломквист 1956: 135]. По-видимому, это вполне можно отнести и к удмуртам: «Если позволит обстоятельство, вотьяк в бане будет париться ежедневно, но моются редко...» [Тезяков 1892: 13].

Парились в бане вениками, которые сами заготавливали летом (сроки – от Петрова дня до 1 августа). Веники удмурты заготавливали в больших количествах и разного вида: березовые (повсеместно), дубовые (юг края), пихтовые, с добавлениями различных лекарственных трав: мяты (ПМА: Мамаева), душицы (ПМА: Коротаева), крапивы, полыни (ПМА: Абрамова и др.). Перед парением рекомендовалось хорошо прогреться в бане, чтобы пропотеть: «с пóтом болезнь выходит» (ПМА: Курбатов). Разные веники применялись для лечения разных болезней. Пихтовыми вениками парили ноги при ревматизме, болезнях суставов (ПМА: Коновалова, Коротаева, Чирков), спину при болях парили вениками из крапивы (ПМА: Коротаева), для улучшения кровообращения рекомендовали березовые веники (ПМА: Коротаева). Болезни суставов лечили также еловыми вениками (ПМА: Чирков). Повсеместно больную поясницу грели вениками, парили, то есть проводили своего рода массаж, где предварительное прогревание больного места служило цели расслабления мышц перед массажем (парением). Парением лечили чесотку [Верещагин 1996: 49]. Парение вениками применялось не только для лечения, но и для профилактики болезней, снятия усталости. Настой, получаемый при заваривании веника, пили как лекарственное средство при простуде, особенно рекомендовался настой от березового веника (ПМА: Чирков).

В бане проводились санитарные мероприятия: избавлялись от вшей путем накаливания на каменке одежды, постельного белья (ПМА: Волкова, Воронцова).

Лечение теплом было вообще популярно. Употреблялись как общие, так и местные, ванны. Горячие ножные ванны применялись для лечения зубной боли (нередко с добавлением соды) (ПМА: Коновалова), простуды, кашля (с добавлением горчицы) (ПМА: Главатских), ревматизма ног (ПМА: Чирков). Для лечения ножного ревматизма запаривали также овес, солому (ПМА: Абрамова). Горячие ножные ванны успешно применялись и русскими для лечения «простуды в ногах» – ревматизма [Буш 1889: 104]. Некоторые болезни, в основном, простудной этиологии, успешно лечили в печи. Хорошо протопленную печь, немного остывшую, очищали от угля и золы, укладывали в нее сноп овса и на него больного, сверху еще и окутывали, «чтобы пропотел» (ПМА: Воронцова), в печи парились от простуды (ПМА: Курбатова). У марийцев больного «простудой» сажали в печь, закутав в шубу [Бирючев 1934: 19].

При простуде также в бочку с водой бросали нагретый камень и над выделяющимся паром дышали, укрывшись сверху (ПМА: Тимошкина).

От болей в спине применяли такой способ: нагревали камень или утюг, клали его на поясницу, предварительно подложив кусок ткани и держали так до остывания (ПМА: Волкова).

Сыпи и кожные болезни вообще лечили ваннами, в которые добавляли отвар травы чистотела, сенную труху (ПМА: Евдокимова).

Именно в бане проводилось хирургическое лечение, массаж, проходили роды. Наличие воды и тепла делали баню идеальным местом для проведения родов, хирургического лечения, массажей разного рода.

В удмуртской народной медицине применялось не только тепло, но и холод. К примеру, обморожение категорически не рекомендовалось лечить нагреванием (ПМА: Воронцова), только снегом путем натирания

обмороженного места (ПМА: Чирков). Укус пчел лечили наложением компресса из тряпочки, намоченной холодной водой. Как только тряпочка нагревалась, компресс меняли (ПМА: Воронцова). При ушибах и травмах пострадавшие места охлаждали при помощи холодных примочек или, по сезону, кусочками снега и льда.

Существуют свидетельства о применении в удмуртской этномедицине поверхностного иглоукалывания. Еще в начале 60-х годов XX в. д. Локотыжма Кизнерского района жил знахарь «80-ти лет», который знал основные точки, по которым проводится рефлексотерапия. К примеру, он уверенно пользовался одной из основных точек китайского иглоукалывания «хёгу», что переводится как «здоровье», причем сам знахарь называл эту точку *тазалык*, что означает с удмуртского то же самое – «здоровье»*. Пользовался знахарь специальными деревянными иглами. У удмуртов и сегодня встречаются примеры рефлексотерапии: если болит зуб, нужно прижать указанную точку большим и указательным пальцами руки, причем если зуб болит с правой стороны, то и прижимать точку нужно на правой руке, и наоборот (ПМА: Камитова, Соколова). Считается, что если уколоть иглой особую точку за ухом, - человек умрет (ПМА: Коновалова). Полевые изыскания дали любопытный материал: девушка, узнав, что ее выдают за нелюбимого, укусила себе сосок груди, - и умерла (ПМА: Камитова).

4.8 Магические приемы лечения

В этномедицине удмуртов лечебно-предохранительная магия существовала наряду с эмпирическими методами врачевания. В прошлом религиозно-магическим элементам процедуры лечения придавалось существенное значение, они рассматривались как неременный залог успеха врачевания. Носителями магических знаний выступали знахари *пелляськись*, хотя некоторыми знаниями и умениями обладали и обычные люди. Практика магического врачевания включала в себя совершение обрядовых действий, ритуалов с применением некоторых атрибутов. Обязательным условием

такого лечения являлось произнесение магических формул. По классификации Т.Г. Владыкиной, лечебно-предохранительная магия

* По информации Т. Е. Чернышевой.

удмуртов включает следующие виды заклинаний: обереги (*утиськон кыл*), обеты (*сизиськон кыл*), клятвы (*оскытон кыл*), лечебные заговоры (*пеллян кыл/эмкыл*) [Владыкина 1997: 68]. При произнесении лечебных заговорных формул необходимым требованием было соблюдение некоторых временных условий: раннее утро/рассвет или ночь/полночь; пространственно лечебные действия при этом локализовались на перекрестке дорог, на пороге/у двери дома, в бане, у/за деревенской околицей, т. е. это были места «рубежные», носящие пограничный характер, там, где, по поверьям, легче всего подхватить болезнь, попасть под воздействие чужого, другого, губительного. Это также места, где возможен переход из мира живых в мир мертвых (баня) [Воронцова 1999]. Существовало также требование ритуальной чистоты: женщина-знахарь не должна была лечить во время регул (ПМА: Тарасова). У бесермян требование ритуальной чистоты женщины распространялось на период лечения ребенка в бане [Попова 1998: 59].

Согласно источникам, заговаривать можно было не всякую болезнь. Обязательным сопровождением заговора лечили спазмы, золотуху, порчу, болезни сердца, дизентерию, ревматизмы, желтуху, грыжу, чирьи, грипп. Нельзя заговаривать оспу, потому что она «от Бога», а также горячку (тиф) и лихорадку [Васильев 1906: 79 - 80]. Интересно, что башкирские удмурты в прошлом также считали, что оспу заговаривать нельзя [Миннихметова 2003: 61].

Важное место в мероприятиях профилактического характера играла система лечебно-предохранительных поверий, связанный с верой во вредоносную магию и возможностью неблагоприятного воздействия на человека окружающего мира. Главное внимание здесь уделялось тем

средствам, которые обладали апотропейными или катартическими свойствами: огонь/очаг/печь, хлеб/еда, железные вещи [Владыкина 1998: 244 - 256]. К примеру, запрещалось неуважительно относиться к огню: плевать в огонь, баловаться с огнем мочиться на золу, - все эти действия карались болезнью [Там же: 244]. Подобные предписания существовали у многих народов, например, у якутов [Григорьева 1996]. Эти предметы в силу своего высокого семиотического статуса также играли большую роль в лечебных мероприятиях. Болезнь как существо живое, успешно поддавалась механическому воздействию, поэтому при лечении нередко применяли огонь, дым, воду. Последняя наделялась особенной силой. У коми для очистительных свойств воды при лечении клали нож, серп, соль, точильный камень, которым приписывалась способность отпугивать злых духов [Ильина 1996: 13]. Удмурты в воду клали подкову (ПМА: Вегишева) как предмет, изготовленный из железа, а, следовательно, наделенный особой охранительной силой.

Дети, по поверьям, особенно подвержены воздействию порчи и сглаза. Большинство детских болезней приписывались вредоносной этиологии и чаще всего лечились магическими средствами. В качестве оберега от сглаза было принято сыпать соль на темечко ребенка (ПМА: Мамаева, Иванина), рисовать крест на лбу ребенка (ПМА: Коновалова), красную нить завязывать на запястье (ПМА: Селиверстова).

От сглаза: тыльной стороной руки проводят снизу вверх по запотевшему окну и обтирают ребенку лицо, говоря: *«Син усем Ленамылы, алама синмын учкиллям, асьсэлы син мед усёз, Ленамылы син медаз усь»* «Сглазили нашу Лену, нехорошими глазами посмотрели, пусть на них самих падет сглаз, а не на Лену» (ПМА: Камитова).

Ряд магических действий был связан с представлением о том, что болезнь можно обмануть. Существовал также обряд «продажи» ребенка: родители выносили больного ребенка на улицу и «продавали» его первому

встречному за символическую плату. «Покупатель» возвращал затем ребенка в дом, но уже в качестве «другого», «чужого» ребенка. Такой обычай был известен многим народам.

Вир кыл: Знахарка спрашивала больного: «*Кызы нимыз?*» «Как тебя зовут?». Ей отвечали: «Лена». Знахарка: «*Леналэсь вир потэмзэ пелляськом. Съод эгырлэн вирез потйз ке, излэн вирез потйз ке, черк йылын беризьлэн вирез потйз ке, - соку Леналэн вирез мед потоз. Тьфу, тьфу, тьфу*» «Заговариваем кровотечение у Лены. Когда потечет кровь из черного угля, из камня, из липы, растущей на церкви, - только тогда пусть побежит кровь у Лены. Тьфу, тьфу, тьфу» (ПМА: Коновалова).

Немалое влияние на врачебную технику оказало христианство. Применение предметов христианского культа было проявлением своеобразного «ответа» на запрет церковью магической практики, осуждение ею традиционного «колдовского» целительства. Некоторые вещества и предметы считались целебными после освящения в церкви: произнесения формул благословения, совершения некоторых церковных обрядов; таковыми становились: «крещенская» вода, «святая» вода, «четверговая» свечка, освященная в Великий четверг соль «*четверик сылал*», хлеб. Удмуртами для прогностирования жизнеспособности ребенка применялся следующий способ, применяемый в православии вообще: во время обряда крещения новорожденного прядь волос с его головы закатывали в кусочек церковного воска и опускали в капель: если шарик тонул, – ребенок «не жилец» (ПМА: Семакова).

От кори: красная тряпка на запястье (ПМА: Мамаева).

От тифа: дегтем рисовали на воротах крест, золой обсыпали улицу, дворы (ПМА: Мамаева). Сосуд с дегтем держали в доме в профилактических целях против горячки [Верещагин 1998: 56].

Лечение бородавок: на нитке завязывали узлы по количеству бородавок на руках, закапывали в землю со словами: *«Леналэн мед зыр быроз»* «Пусть пройдут бородавки у Лены». Сгниет нитка, – излечатся бородавки.

Болезнь в горле лечили также магическими методами. Называлась такая болезнь *эбек* «жаба». Нужно было три дня подряд, утром и вечером, подходить к отхожему месту и лизать языком угол: *«Проглочу сортир со всеми нечистотами»*. Другой способ: подходят к елке и, вдыхая в себя воздух, говорят: *«Проглочу елку вниз вершиной»*. Лягушку также употребляют как лекарство [Верещагин 1995: 82]. Некоторые привязывают к больному месту вырезанное из бересты подобие лягушки вместе с хлебом. При этом читается заговор: *«Остэ, Инмаре, остэ! Куке эбек потйз бадь вылэ, бадяр куар вылэ, соку мед потоз та пиналлэн чыртыяз; бадяр куар кызьы котырес луэ, куасьме, сое тёл нуэ, озьы ик мед нуоз куасьмыса чумськтыса, куар усем сямен мед усёз. Бадяр выжые куке потоз, соку мед потоз. Сотэк ум сётйське; бадяр выжы куке висись потоз, соку мед висёз эбекен тйнь та пинал но»*. «Благослови, Инмар, благослови заговаривать болезнь, когда болезнь жаба падет на плачущую иву, на листья клена, пускай тогда придет и на горло этого ребенка. Как сохнут, свертываясь, листья клена, так же пусть сохнет и болезнь горла, и как листья клена разносит ветер, высушивает их, подобно тому пусть превратится в ничто, высыхает и жаба. Когда жабой заразиться корень клена, тогда пусть заразится жабой и горло этого ребенка». Применяется для лечения, как детей, так и взрослых [Верещагин 2003: 29].

От ногтеда (удм. *гиждйньсись*) - пораженный болезнью палец вталкивают в щель стены со словами: *«Путэт куке ыльзектоз, виялоз, пёсьтоз, соку мед потоз чиньые гиждйньсись но; тйнь со гиждйньсись борд пулсы пачкаса мед быроз. Кызьы зольгыри пачкаса быре нальык улэ, озьы ик та висён мед быроз»* «Когда из щели потечет сукровица и нарвет ее гноем, тогда пусть нарвет и палец этого человека. Пусть этот ногтеед, прищемленный в щель, кончится. Как воробей погибает в ловушке нальык,

будучи придавленным доской, пусть так же погибает ногтеед» [Верещагин 2000: 30]. Чтобы не было заусениц, водят пальцами между половыми досками (ПМА: Камитова).

Локализация лечебных действий в удмуртской этномедицине определялась семиотическим статусом пограничных зон, довольно подробно рассмотренным рядом исследователей на удмуртском материале [Владыкина 1998; Орлов 1999; Ившина 2000]. В первую очередь здесь обращает на себя внимание особенная семантика бани как места пограничного, что определило ее использование в лечебной магии. В бане проходили роды – ситуация максимального приближения к «чужому», требующая особенной внимательности и мер предосторожности. Баня – место сакрально нечистое, обиталище Мунчомурта, в бане обучаются колдовству. В нетопленной бане лечить нельзя, напротив, считалось, что с паром «болезни уходят» (ПМА: Воронцова). При лечении на каменку плескали воду и говорили: *«Вань уродэз, висёнэз, ваньмыз та посьэз мед кылёз»* «Все плохое, болезни пусть уйдут с (этим) паром» (ПМА: Чувашов). Для избавления от зубной боли применялся следующий способ: в бане набирали воду в рот и, прополоскав, выплевывали на горячую каменку со словами: *«Мед пинь висёнэ/весь вань висёнэ жуалоз, чынэн мед кошкоз»* «Пусть зубная боль/всевозможные болезни сгорит (-ят), с дымом пусть уйдет (-ут)» (3 раза) (ПМА: Коновалова). Здесь отражается вера в чудодейственную силу огня/пара, обладающего очистительными свойствами. Кроме магических, баня, несомненно, имела сугубо утилитарные функции, зачастую в бане было просто удобно проводить лечебный сеанс: рядом нет посторонних глаз, могущих помешать, под рукой тепло и горячая вода (особенно важные в хирургии и родовспоможении), здесь легче всего провести массаж, получить ваннные процедуры, и расслабить мышцы перед лечением. Баня очень удобна в плане соблюдения чистоты при лечебном обряде.

Семантика матицы определялась ее двойственным положением: она выступает как рубеж и как центр одновременно. Однако ее рубежные

свойства выражены, пожалуй, ярче [Байбурин 1983: 84]. Функции матицы как рубежа находят отражение в лечебной практике. Например, под матицей происходило лечение от сглаза (ПМА: Абрамова). Матица – это та граница, которую бывает нелегко преодолеть, поэтому при лечении матица выступала границей, за которую «изгоняли» болезнь с надеждой, что она больше не сможет вернуться в дом. Знахарки проводят лечебные обряды под матицей (ПМА: Абрамова, Тугбаева, Чувашов). Подобный семиотический статус и у порога. Во врачебной практике удмуртов порог использовался чаще, чем матица (что связано, видимо, с пониженным семиотическим статусом матицы у удмуртов, на что уже указывали исследователи). Радикулит лечили путем «колотья». Больной животом вниз ложился на порог, а знахарь колот дрова на его спине (ПМА: Воронцова). Через порог передавали ребенка в известном обряде «продажи», проводимого когда он сильно заболел. Запреты: не сидеть на пороге: не женишься, умрешь, заколдуют (ПМА: Чувашов), перешагивая через порог, не наступать на него: покойным предкам на том свете тяжело будет (ПМА: Вегишева). В районе порога в подполье втыкали ножницы/иголку без ушка в качестве оберега (ПМА: Чувашов).

Маргинальной зоной, защищавшей и ограждавшей человеческое жилище, было окно. Окно открывало доступ в «иной» мир. Окно довольно часто применялось в лечебно-магической и предохранительной практике. На окно выставляли кушанья для умиловливания болезни [Бехтерев 1880: 644], в оконный косяк, как и в дверной, втыкали можжевельниковые ветки для защиты от злых сил. Через окно, из рук в руки, передавали больного ребенка и верили в то, что болезнь остается за окном, во враждебном мире, а в дом заносили затем уже здорового ребенка (ПМА: Абрамова). В отношении окна существовал ряд запретов, связанных с его статусом «перехода»: в окно с улицы нельзя смотреть на покойника (ПМА: Соколова), нельзя смотреть во время грозы, нельзя даже подходить к окну в это время – ударит молния (ПМА: Чувашов), нельзя входить-выходить через окно. Окно может служить предвестником будущего: под окнами «слушали» будущее в Святки: если

услышишь звуки веселья – год пройдет удачно, весело, если же уловишь звуки ссоры – год пройдет тяжело, птица, стучащаяся в окно – к плохому, покойнику (ПМА: Курбатова) или к вести (ПМА: Соколова).

Печь в удмуртской культуре в семиотическом аспекте выступает как «место перерождений/перевоплощений», изоморфное материнскому лону [Ившина 2000: 156]. Связь эта демонстрируется в обряде «перепекания» ребенка. Больного рахитом ребенка валяли в том месте, где лежала собака, а потом вместе с зыбкой ставили в печь, после того, как из нее вынули хлеб [Михайлов 1927: 24]. Ребенка словно возвращали в утробу, чтобы он вернулся оттуда здоровым. Если в печную трубу попадает птица – этот считается плохим знаком (ПМА: Чувашов).

Великий четверг – это время, когда можно повлиять на ход жизни в будущем году, совершив определенные магические действия, произнеся особые заговорные формулы, в этот момент можно произвести ряд мероприятий, которые способствуют избавлению от болезней / сохранению здоровья. К запястьям рук привязывались шерстяные или шелковые нити, чтобы во время страды они не болели, не уставали [Борисов 1914: 397; Верещагин 2000: 27; Гаврилов 1880: 157; Первухин 1888, II: 117-118]. Таким же образом обвязывали поясицы. В великий четверг можно было «запрограммировать» семейное благополучие, произнеся несколько особых формул.

Существовали и другие дни, в которые можно было повлиять на события будущего. Например, считалось, что в день «Ву вылон султон» - «стояние на воде» (1 августа) - можно избавиться от сыпных и простудных болезней. Для этого больные, одетые в старое грязное белье, должны были скинуть его в воде и, только выйдя из реки, надеть все чистое [Первухин 1888, II: 123]. В качестве профилактики во время первого грома нужно кататься по земле, чтобы не болела спина [Верещагин 1995: 83]; (ПМА: Воронцова). Подобное поверье бытует среди сельского населения до сих пор.

Накануне Вербного воскресенья парни вооружались прутьями, ходили по избам и били ими полаты, стены и брусья, говоря при этом: «*Кылез-дэйез уляськом*» - «Хворости-болезни гоним» [Васильев 1906: 68].

Распространенность рациональных методов лечения с помощью средств растительного, животного и минерального происхождения не исключает того, что многие методики лечения сопровождались чтением заговорных формул и совершением некоторых обрядов. Такая схема целиком и полностью укладывается в так называемый мифологический образ мышления и поведения и соответствует типу магической медицины, свойственной любой традиционной устной культуре. Магия была той силой, которая была способна воздействовать на окружающий мир, нейтрализовать его вредное влияние, как, например, в случаях с болезнями и эпидемиями людей и животных. Лица, владевшие магическими приемами, в удмуртской народной медицине играли роль посредников между людьми и миром духов. Именно они осуществляли необходимую связь.

Действенность народной лечебной магии доказывает существование таких лечебных практик как психотерапия и гипноз, которые довольно давно и широко применяются в научной медицине, причем с успехом, и эффективность их подтверждена и доказана многочисленными опытами, на данную тему имеются многочисленные публикации.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Народная медицинская культура – это своего рода показатель уровня жизнеспособности и приспособленности этноса к окружающей среде. У удмуртов традиционные приемы врачевания до сих пор бытуют довольно широко, в среде сельского населения они с успехом дополняют, а иногда и заменяют помощь профессиональных медиков, особенно там, где врачебная помощь труднодоступна. Нужно отметить, удмуртская народная медицина сохранила свою этническую самобытность, хотя и позаимствовала немало из опыта соседних и родственных народов. Она возникла и развивалась под воздействием природной среды, климатических условий, хозяйственной деятельности и отражает все изменения в духовной и материальной культуре удмуртского этноса. Сам факт существования древнего этноса, каким являются удмурты, доказывает эффективность и архаичность его медицины.

В удмуртской этнокультуре болезнь и здоровье выступают как состояния, наполненные социальным смыслом. Как норма воспринимается хорошее здоровье, отклонением от нормы выступает болезнь. Здоровье и болезнь не сводятся только к индивидуальному состоянию организма, но определяются в зависимости от требований и ожиданий социального окружения, например, семьи или общины. Если болезнь воспринимается как состояние разрыва социальных связей, то здоровье, напротив, выступает как состояние тесной связи с обществом. «Роль» больного определяется, прежде всего, его освобождением от обычных обязанностей, так как когда человек болен, он не может их выполнять: он не может ни работать, ни заботиться о своей семье. В народных представлениях, болезнь может быть не только патологическим состоянием человеческого организма или психики, но и нарушением привычного ритма жизни отдельного индивида или общества. Поэтому в этиологическом факторе удмуртской народной медицины так велика роль табу, различного рода поверий /предписаний.

Народная медицина удмуртского народа в рассматриваемый период представляла комплекс профилактических мер и лечебных мероприятий по предупреждению и устранению болезней и восстановлению/сохранению

здоровья. Народная медицинская и гигиеническая культура удмуртов формировалась под влиянием природно-климатических условий, хозяйственно-промысловой деятельности и этнокультурных контактов с соседними этносами. Флора и фауна края оказала влияние на выработку и развитие арсенала лекарственных средств, применявшихся удмуртами. В целом, в народной медицине удмуртов проявились те же черты, которые характерны для других народов, населявших территорию Урало-Поволжья: схожие этиологические воззрения, арсенал применявшихся лекарственных средств, магическая обрядность. Эта общность обусловлена схожими природно-климатическими условиями, хозяйственной деятельностью и бытом, и, конечно, взаимовлиянием народов.

Комплекс лекарственных средств, применяемых удмуртами в прошлом, полностью отражает характер хозяйственной деятельности населения края и его природно-климатическую специфику. Основу народно-медицинского лечения удмуртов составили лекарственные средства растительного, животного и минерального происхождения, причем наиболее широко в лечебной практике была представлена флора, как дикая, так и культурная (огородные растения). Многие растения, использовавшиеся в этномедицине удмуртов, находят применение в современной фармакологической индустрии (валериана, подорожник, девясил, мята, мать-и-мачеха, зверобой и мн. др.) [Ковалева 1972; Туганаев 1992]. Средства животного происхождения добывались удмуртами при занятии животноводством и пчеловодством, а также охотой и рыболовством и использовались достаточно часто. Наименьшее применение нашли минеральные лечебные средства. Из физиотерапии наиболее употребительным средством у удмуртов была баня, которая играла большую роль не только в медицинской, но и в ритуальной практике. Единство рационального и иррационального в удмуртской народной медицине отразилось в бытовании заговорно-заклинательной практики, которая существовала в лечебной деятельности. Нужно отметить, что заговорами

пользовались не только «специалисты» - знахари, ряд магических текстов был известен и на бытовом уровне, хотя, подметим, что этот ряд был ограничен кругом лечения заболеваний ясной этиологии, в целом же сфера магического лечения была прерогативой знахарско-ведовского мира.

Основными носителями медицинских знаний удмуртского народа были шаманы *туно*, знахари *пелляськись*, колдуны *ведин*. Эти лица различались своей силой, магическими способностями и умениями, однако, все они являлись специалистами в области врачевания. По-разному получая свои знания и умения (по «наследству», в результате «посвящения», «обучения»), они имели различный статус в удмуртском обществе: если знахари в основном почитались, то колдунов остерегались и боялись. Наиболее же влиятельной и почитаемой была фигура *туно*, не столько врача, сколько шамана – посредника между верхним и нижним мирами, обладавшего практически неограниченными способностями и такой же безраздельной властью над соплеменниками.

В современном удмуртском обществе еще сохраняется институт знахарства. Существуют практикующие знахари, сохраняется специализация: есть травники, повитухи, костоправы. Остается также представление о колдунах и вредоносной магии, сегодня уже не столь широко бытует мнение о врачебной деятельности колдунов и ведьм, в народном сознании они, прежде всего, представители «нечистой силы», способные совершать самые невероятные поступки, которые всегда направлены во вред людям. Институт *туно*, как уже было отмечено, прекратил свое существование в 20 - 30-е XX столетия и сегодня термин *туно* уже воспринимается в сочетании *туно-пеллѐ* – знахарь.

Знания о лекарственных травах, средствах животного и минерального происхождения существуют почти во всех удмуртских семьях и сегодня. Особенно развита фитотерапия: травы, корни, ягоды заготавливаются во многих семьях, кое-что покупается в аптечных учреждениях. Магическая медицина также бытует, но уже не так широко, как раньше, и, в основном,

является прерогативой знахарей, которые, в свою очередь, неохотно делятся своими знаниями с посторонними, полагая, что рассказанный заговор теряет силу (ПМА).

По данным ВОЗ, более двух третей населения земного шара пользуется услугами народной медицины. Спецификой современного бытования народной медицины является то, что информацию о средствах и методах лечения люди охотно черпают из печатных изданий: книг, газет, журналов, которые массово стали публиковать собственные рецепты из «народной медицины». В средствах массовой информации открыты соответствующие рубрики, существуют специализированные журналы и газеты, радио- и телепередачи, которые во многом определяют сегодняшнее бытование медицинской культуры народа. И здесь речь идет не только о культуре «неграмотных» селян, но и о медицине всего общества в целом. Своеобразное переплетение методов лечения из клинической и народной медицины происходит на бытовом уровне, однако, этот феномен, видимо, имеет место и в научной среде, доказательством тому служат примеры интеграции «народных» знаний в медицину научную. Например, использование траволечения в клинической медицине насчитывает уже не одно столетие. На долю лекарственных растений в конце XX в. приходилось до 80 % лекарственных препаратов, используемых в медицине; даже в развитых в плане производства синтетических лекарственных препаратов странах из 100 случаев 25-35 пришлось на лекарственные растения [Туганаев 1992: 9]. Современная фармакология все шире применяет в производстве лекарственных препаратов растительные и животные источники сырья, это направление считается весьма перспективным. Современные люди все больше доверяют «натуральным» продуктам и «натуральным» лекарствам, синтетические лекарства и антибиотики уже вызывают больше опасений, чем восхищений из-за производимых побочных эффектов. Иглоукалывание, рефлексотерапия, гимнастика йога признаны во многих странах, изучаются в академических медицинских институтах и находят применение в

клинической практике. Психотерапия, гипноз – признанные медицинские лечебные средства, «родом» из народной магической заговорной практики. Уже сегодня в России известны, по крайней мере, несколько типов медицинских практик: клинические медицинские практики, характерные для государственных больниц и лицензированных коммерческих клиник и практики «народной медицины», дозволенные законом и осуществляемые как в специальных медицинских центрах, так и в частном порядке. Конечно, существуют и практики так называемого целительства («народной медицины»). Думается, сам факт существования в российском законодательстве отдельной статьи, регулирующей деятельность целителей, говорит о признании народной целительской практики и о необходимости ее контроля со стороны государства [Статья 57: «Право на занятие народной медициной (целительством)» Основ законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан от 22 июля 1993 года].

Исследования народных медицинских систем имеют широкие перспективы. Актуальной остается задача рассмотрения включенности народных медицинских знаний в традиционную картину мира, что позволяет полнее познать историю и культуру этноса. Многие лечебные средства вполне могут быть применены в практике клинической медицины, разумеется, после тщательного и всестороннего исследования. Традиционный интерес отечественных этнографов к культурным практикам «малых народов» России в сочетании с реабилитацией практик народной медицины создает условия для обстоятельного научного разговора о проблемах практик врачевания в этнокультурных сообществах. Обмен идеями между социологией и этнологией позволяет начать разговор о здоровье социальных групп в городской среде.

Перспективным представляется изучение народной медицины в контексте нового направления в науке – медицинской антропологии. Как область знаний, она является сферой интересов антропологов и историков, а также практикующих врачей и психиатров, а как учебная дисциплина может

найти себе место в учебных программах (социальных/культурных) антропологов и медиков. Являясь междисциплинарной областью знаний, медицинская антропология является комплексом знаний о медицинских системах, существовавших и существующих в разных обществах, о формах и традициях врачевания и способах оказания помощи больным, о культурном контексте медицинских практик, о разнообразных социокультурных аспектах производства медицинских знаний и т.д. Данная трактовка существенно раздвигает границы представлений о медицинской антропологии и – что важнее – границы применимости ее на практике. В полиэтничных обществах, представители которых часто принадлежат к разным культурным сообществам, со своими, иногда очень специфическими представлениями о здоровье и болезни, о теле, о душе, о том, что значит лечить или оказывать помощь больному и т.д. такие знания крайне нужны и антропологам, которые специально исследуют культурные практики разных народов и разных социальных групп, и медикам, которые на практике имеют дело с людьми, которые стремятся решать проблемы со своим здоровьем в соответствии со своей культурой, своими представлениями и ценностями.

Мало изученной и перспективной в плане исследования областью народных медицинских знаний удмуртов является акушерство, гинекология, хирургия. В исследовании нуждаются также соматические представления удмуртов, т.е. традиционные взгляды на строение и функционирование человеческого организма. Поскольку они отображены в различных верованиях, обрядах, фольклорных текстах, отражены в эмпирическом медицинском опыте народа, то требуют комплексного подхода разных специалистов: фольклористов, филологов, религиоведов, этнографов, медиков. Интересным представляется рассмотрение такой системы как человеческое тело с точки зрения жизненного цикла: рождение – жизнь – смерть.

В дальнейшем по возможности необходимо рассматривать соотношение народных знаний с научно-медицинскими, чтобы лучше

представлять рациональную природу народных медицинских знаний и эффективность народной медицины в традиционном обществе.

СОКРАЩЕНИЯ

АН – Академия Наук

ВГВ – Вятские губернские ведомости

ИГМА – Ижевская государственная медицинская академия

ИОАИЭ – Императорское общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете

НИИ – научно-исследовательский институт

СЭ – Советская этнография

ТИЭ – Труды института этнографии

УдГУ – Удмуртский государственный университет

УдНИИ – Удмуртский научно-исследовательский институт

УИИЯЛ УрО РАН – Удмуртский институт истории, языка и литературы

Уральского отделения Российской Академии наук

ЭО – Этнографическое обозрение

ИСТОЧНИКИ

1. Неопубликованные:

1.1. ГАКО:

ф. 170, оп. 1, дд. 126, 129

ф. 574, оп. 1, дд. 127, 388, 391, 499, 1105, 1155

ф. 576, оп. 1а, д. 12

ф. 582, оп. 1., дд. 12, 22, 34

ф. 633, оп. 1, дд. 258, 391

1. 2. ЦГА УР:

ф. 5, оп. 1, д. 41, 47, 67, 68, 129, 175, 176, 177; оп. 7, д. 91, 92, 93.

ф. 246, оп. 1, д. 55, 65, 71, 77, 88, 93, 96, 99, 114, 116, 117.

ф. 346, оп. 1, д. 71, 77, 79

1.3. Рукописи:

Материальная культура восточных финнов.

2. Опубликованные:

2.1. Бехтерев В. Вотяки, их история и современное состояние // Вестник Европы. 1915. кн. 8, 09. 1880. – С. 621-154; // Вестник Европы. 1915. кн. 9. 09. 1880. – С. 141 – 172.

2.2. Богаевский П.М. Очерк быта Сарапульских вотяков. – СПб., 1897.

2.3. Верещагин Г.Е. Образцы произведений устной словесности вотяков // Кален. и пам. кн. Вят. губ. на 1897 г. - Вятка, 1896. - С. 38 – 85.

2.4. Верещагин Г.Е. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1: Вотяки Сосновского края. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995.

2.5. Верещагин Г.Е. Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1996.

- 2.6. Верещагин Г.Е. Собр. соч.: В 6 т. Т. 3.: Этнографические очерки. Кн. 2. Вып. 1. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000.
- 2.7. Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. – СПб.: Азбука, 1998.
- 2.8. Вятские губернские ведомости. 1860. № 39. - С. 265 - 268.
- 2.9. Гаврилов Б. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губернии. – Казань, 1880.
- 2.10. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов... - СПб, 1799. Ч. II. - С. 55 - 67.
- 2.11. Календарь Вятской губернии на 1882 г. – Вятка, 1881.
- 2.12. Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1895 г. – Вятка, 1894.
- 2.13. Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1897 г. – Вятка, 1896.
- 2.14. Кельмаков В.К. Образцы удмуртской речи. Ч. 1.: Северные наречия и срединные говоры. - Ижевск: Удмуртия, 1981.
- 2.15. Кельмаков В.К. Образцы удмуртской речи. Ч. 2.: Срединные говоры. – И.: Удмуртия, 1990.
- 2.16. Кошурников В. Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. – Казань, 1880.
- 2.17. Лыткин В.И., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка. – М.: Наука, 1970.
- 2.18. Миллер Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов... - СПб., 1791. – 100 с.
- 2.19. Обзор деятельности Областного исполнительного комитета Вотской Автономной области. 1923-24 хозяйственный год. – Ижевск, 1925. - С. 302 – 327.
- 2.20. Отчет Вятского губисполкома. Октябрь 1923-март 1925 гг. – Вятка, 1925.

- 2.21. Отчет Областного исполнительного комитета Удмуртской автономной области за период с X до XI съезда Советов. – Ижевск, 1934.
- 2.22. Отчет ЦИК УАССР о хозяйственном, социально-культурном и советском строительстве за период 1921-1935 гг. – Ижевск, 1935.
- 2.23. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. – СПб., 1788. - Ч.3. – С. 29 – 37.
- 2.24. Памятная книжка Вятской губернии на 1866 и 1867 г. Отд. 3.
- 2.25. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897. Т.Х. Вятская губерния.
- 2.26. Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда: В 5-ти эск. – Вятка, 1888-1890. – Эск. I. - 105 с.; Эск. II. – 141 с.; Эск. III. – 83 с.; Эск. IV. – 84 с.; Эск. V. – 68 с.
- 2.27. Пословицы, поговорки удмуртского народа. Сост. Н.П.Кралина. – И.: Удм. Кн. изд-во, 1960.
- 2.28. Потанин Г.Н. У вотяков Елабужского уезда // ИОАИЭ. – Казань, 1880-1882. – Т.3. – С. 189 – 255.
- 2.29. Рычков Н.П. Журнал, или Дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 гг. – СПб, 1770 – 1772. – Ч.1. – С. 189; Ч.II. – С. 104.
- 2.30. Тезяков Н. Вотяки Больше-Гондырской волости. [Медико-статистический и антропологический очерк]. – Чернигов, 1892. - 87 с.
- 2.31. Труды общества естествоиспытателей при Казанском университете. 1870. Т. IV, вып. 2.
- 2.32. Удмуртская АССР за годы советской власти: Стат. сборник. – Ижевск, 1967.

3. Полевые материалы автора

Список информаторов

Глазовский район Удмуртской Республики

д. Ванягурт

1. Мамаева Елена Васильевна, удмуртка, 1927 г. р., образование 6 кл., место рождения – д. Кельдыково Глазовского р-на.

г. Глазов

1. Главатских Анастасия Егоровна, удмуртка, 1931 г. р., место рождения – д. Луза Пудемского р-на.

д. Дондыкар

1. Вегишева Анна Ивановна, 1930 г. р., образование 3 кл., место рождения – д. Туктыши.
2. Максимов Анатолий Николаевич, удмурт, 1933 г. р., место рождения – д. Выль гурт.
3. Максимова Зоя Кузьмовна, удмуртка, 1931 г. р., образование 4 кл., местная.
4. Максимова Юлия Васильевна, 1930 г. р., образование 6 кл., место рождения – д. Сеппи.
5. Ушаков Александр Егорович, 1923 г. р., образование 9 кл., место рождения – д. Пышкем.
6. Шудегов Анатолий Васильевич, 1927 г. р., образование 7 кл., место рождения – д. Дондыкар.
7. Шудегова Ульяна Ивановна, 1924 г. р., образование 7 кл., место рождения – д. Изошур Понинского р-на.

д. Люм

1. Коротаева Маргарита Викторовна, 1934 г. р.
2. Иванина Ольга Степановна, удмуртка, 1922 г. р., образование среднеспециальное, место рождения – Дебесы.

д. Нижняя Слудка

1. Кельдышева Вера Ильинична, удмуртка, 1936 г. р., место рождения - п. Яр.
2. Тугбаева Татьяна Павловна, удмуртка, 1924 г. р., место рождения – д. Никтошур Пудемского р-на.

п. Октябрьский

1. Волкова Таисья Петровна, 1921 г. р., образование 7 кл, место рождения - д. Копово.

2. Князева Тамара Васильевна, 1938 г. р., образование 7 кл., место рождения – д. Омутница.

д. Омутница

1. Белослудцева Ольга Даниловна, 1914 г. р., место рождения - д. Балы Юкаменского р-на, без образования.
2. Васильева Валентина Андреевна, удмуртка, 1919 г. р., образование 4 кл., место рождения – д. Шульчапи Понинского р-на.
3. Поздеева Зинаида Васильевна, удмуртка, 1927 г. р., образование 6 кл., место рождения – д. Удмуртский Караул Красногорского р-на.
4. Селиверстова Лидия Мироновна, удмуртка, 1919 г.р., образование 2 кл., место рождения – д. Котомка Балезинского р-на.
5. Семенова Каролина Митрофановна, удмуртка, 1930 г. р., образование 7 кл., местная.
6. Чирков Николай Матвеевич, удмурт, 1918 г. р., образование 7 кл., местный.

Алнашский район Удмуртской Республики

д. Азаматово

1. Семакова Любовь Николаевна, удмуртка, 1963 г. р., образование высшее, место рождения - п. Асановский совхоз-техникум Алнашского р-на.

п. Асановский совхоз-техникум

1. Воронцов Николай Иванович, удмурт, 1940 г. р., образование высшее, место рождения – Д. Ляли Алнашского р-на.
2. Воронцова Валентина Алексеевна, удмуртка, 1938 г. р., образование среднеспециальное., место рождения – с. Варзи-Ятчи Алнашского р-на.
3. Курбатов Порфирий Евдокимович, удмурт, 1936 г. р., образование 9 кл., место рождения – д. Чемошур-Куюк Алнашского р-на.
4. Курбатова Ольга Петровна, удмуртка, 1940 г. р., образование 7 кл., место рождения – д. Муважи Алнашского р-на.
5. Осипова Татьяна Евгеньевна, удмуртка, 1954 г. р., место рождения – д. Н. Сырьез Алнашского р-на.
6. Первушин Юрий Федорович, образование высшее, удмурт, 1940 г.р.
7. Первушина Маргарита Константиновна, образование высшее, удмуртка, 1948 г.р.

д. Варзи-Ятчи

1. Абашева Е. И., удмуртка, 1922 г. р., место рождения - д. Чем.-Куюк Алнашского р-на.

2. Абрамова Евдокия Ивановна, удмуртка, 1922 г. р., местная.
3. Абрамова Ирина Михайловна, удмуртка, 1923 г. р., образование среднее, местная.
4. Галеева Матрена Федоровна, удмуртка, 1915 г. р., без образования.
5. Тимошкина Раиса Игнатьева, удмуртка, 1936 г. р., образование 7 кл., местная.

д. Кузебаево

1. Апышева Елизавета Архиповна, удмуртка, 1935 г. р., образование 4 кл., местная.
2. Евдокимова Анастасия Карповна, удмуртка, 1926 г. р., образование 4 кл., местная.
3. Камашева Евдокия Герасимовна, удмуртка, 1928 г. р., образование 4 кл., местная.
4. Кучуганова Евдокия Ивановна, удмуртка, 1936 г. р., образование 4 кл., местная.
5. Николаева Юлия Игнатьевна, удмуртка, 1934 г. р., образование 3 кл., местная.

Малопургинский район Удмуртской Республики

д. Аксакшур

1. Кучуганова Любовь Михайловна, 1975 г.р., образование высшее, местная.

д. Пазял

1. Чувашов Олег Анатольевич, 1980 г.р., образование высшее, местный.

Граховский район Удмуртской Республики

д. Нижние Юраши

1. Камитова Алевтина Васильевна, удмуртка, 1976 г.р., образование высшее, место рождения – д. Сарайкино Граховского р-на.
2. Коновалова Людмила Федоровна, удмуртка, 1940 г. р., образование 4 кл., место рождения – д. Старая Игра Граховского р-на.
3. Соколова Юлия Васильевна, удмуртка, 1970 г. р., образование среднеспец., урожд. д. Сарайкино Граховского р-на.
4. Тарасова Варвара Тарасовна, удмуртка, 1930 г.р., образование 4 кл., местная.
5. Чернобровкина Зинаида Егоровна, удмуртка, без образования, местная.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Алексеев 1984 - Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, 1984.

Арнаутова 1994 - Арнаутова Ю. Е. Колдовство и колдовские болезни в средние века // Вопросы истории. 1994. № 11. - С. 158-162.

Арутюнов 1989 – Арутюнов С.А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. – М.: Наука, 1989.

Архангельский 1985 - Архангельский Г.В. Историко-медицинский аспект изучения народной медицины // Советское здравоохранение. 1985. № 12. - С. 57-61.

Байбурин 1983 - Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л., 1983.

Басилов 1984 - Басилов В.Н. Избранники духов. - М.: Политиздат, 1984.

Белицер 1951 – Белицер В. Н. Народная одежда удмуртов (материалы к этногенезу) // ТИЭ. Нов. сер. – М., 1951. - 142 с.

Беляева 1989 - Беляева Н. Ф. Дореволюционный быт мордовской крестьянской семьи Заволжья // Бытовая культура мордвы. – Саранск: Мордовское книжное издательство, 1989. (Тр. НИИ яз., лит., истории и экономики при Совете Министров Мордовской АССР, Вып. 100). - С. 20-35.

Бехтерев 1880 - Бехтерев В. Вотяки, их история и современное состояние // Вестник Европы. 1915. кн. 8, 09.1880. - С. 621-654; // Вестник Европы. 1915. кн.9, 09. 1880. - С. 141-172.

Бирючев 1934 - Бирючев В. Г. Народная медицина среди горных мари. – Йошкар-Ола: Маргосиздат, 1934.

Блинов Н.Н. Иностранцы северо-восточной части Глазовского уезда // ВГВ. 1865. № 61. – С. 231-232.

Блинов 1879 – Блинов Н.Н. Некоторые сведения, касающиеся первых приемов воспитания детей в Вятской губернии // Вятские губернские ведомости. 1879. № 73. – С. 3.

Бломквист 1956 - Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилища и хозяйственные строения) // Восточнославянский этнографический сборник. Очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в к. XIX – н. XX в. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. – 806 с.

Богаевский 1889 - Богаевский П.М. Заметка о народной медицине // ЭО. 1889. № 1. - С.101-105.

Богаевский 1897 - Богаевский П.М. Очерк быта Сарапульских вотяков. - СПб., 1897.

Богаевский 1890 - Богаевский П.М. Очерки религиозных представлений вотяков // ЭО.- М., 1890. - Кн. 4., № 1. - С.116-163.

Брехман 1975 - Брехман И. И. Народная медицина в свете теории информации // Тез. Всесоюз. науч. конф. «Этнические аспекты изучения народной медицины» (Ленинград, 10-12. 03. 75 г.). – Л.: Наука, 1975. - С. 4.

Бромлей 1981 - Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). - М.: Наука, 1981. - 390 с.

Буль 1974 - Буль П.И. Основы психотерапии. - М.: Медицина, 1974. - 310 с.

Буш 1894 - Буш Н. Народная медицина в Вятской губернии // Кален. и пам. кн. Вят. Губ. на 1895 г. – Вятка, 1894. - С. 352 -162.

Васильев 1906 - Васильев И. Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // ИОАИЭ. Казань, 1906. Т. XXII, вып. 3. - С. 185-219; Вып. 4. - С. 253-276; Вып. 5. - С. 321-349.

Васильев 2001 - Васильев В. В. Этнокультуральные особенности суицидального поведения психически больных в Удмуртии. /Автореф. дисс. ... канд мед. наук. - М., 2001. - 23 с.

Верещагин 1896 - Верещагин Г.Е. Образцы произведений устной словесности вотяков //Кален. и пам. кн. Вят. губ. на 1897 г. - Вятка, 1896. - С. 38 – 85.

Верещагин 1995 - Верещагин Г.Е. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1: Вотяки Сосновского края. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995.

Верещагин 1996 - Верещагин Г.Е. Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1996.

Верещагин 2000 - Верещагин Г.Е. Собр. соч.: В 6 т. Т. 3.: Этнографические очерки. Кн. 2. Вып. 1. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000.

Ветухов 1907 - Ветухов А.В. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. - Варшава, 1907.

Владыкин 1970 - Владыкин В.Е. К вопросу о дохристианских верованиях удмуртов // Записки УдНИИ. - Ижевск, 1970. Вып. 22. - С.141-162.

Владыкин 1994 - Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. - Ижевск, 1994.

Владыкина 1998 - Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. - Ижевск, 1998.

Владыкина 2000 - Владыкина Т.Г. Образ туно (шамана) в контексте удмуртского фольклора //Текст-2000: Теория и практика. Междисциплинарные подходы: Мат-лы Всерос. науч. конф. Ч. 1. / УдГУ. - Ижевск, 2001. - С. 8-10.

Владыкина 2003 – Владыкина Т. Г. Знающий (туно) в удмуртской традиционной культуре // Удмуртская мифология / Под ред. В.Е.Владыкина. – Ижевск, 2003. - С.97-102.

Власов 2001 - Власов Вл. Г. Онтология народной медицины // Человек. 2001. № 3. - С. 67 – 79.

Власов 2001a - Власов Вл. Г. Современный человек и традиционная медицина // Человек. 2001. № 1. - С. 128 –139.

Воронов 1991 - Воронов А. А. Традиционная медицинская культура и этническая экология // Этническая экология: теория и практика. – М.: Наука, 1991. - С. 125-139.

Гаврилов 1880 - Гаврилов Б. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губернии. – Казань, 1880.

Герд 1997 - Герд К. К изучению удмуртских загадок // О ней я песнь пою...: Стихи и поэмы, статьи и научные работы, письма. – Ижевск: Удмуртия, 1997. – С. 163 – 171.

Герд 1997а - Герд К. Человек и его рождение (У восточных финнов) // О ней я песнь пою...: Стихи и поэмы, статьи и научные работы, письма. – Ижевск: Удмуртия, 1997. - С. 180-195.

Голдина 1999 - Голдина Р.Д. Древняя и средневековая история удмуртского народа. – Ижевск: Изд. дом «Удмуртский университет», 1999. - 464 с.

Головнев 1995 - Головнев А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. - Екатеринбург: УрО РАН, 1995. - 607 с.

Григорьева 1996 - Григорьева А.М. Народное врачевание в Якутии (XVIII –XX вв.). - М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая РАН, 1996. - 184 с.

Гришкина 1986 - Гришкина М.В. Тазалыкез утёнын нырысетӥ вамышьёс // Молот. 1986. № 7. - С. 53 – 55.

Гумилев 1989 - Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – Л., 1989. - 495 с.

Демич 1889 - Демич В.Ф. Очерки русской народной медицины. Акушерство и гинекология у народа. - СПб., 1889. - 50 с.

Демич 1894 - Демич В.Ф. Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа. - Спб., 1894.

Демич 1899 - Демич В.Ф. Легенды и поверья в русской народной медицине. - Спб., 1899.

Демич 1911 - Демич В.Ф. Хирургия у русского народа. - Спб., 1911.

Дубов 1989 - Дубов А.И. Антропологическая характеристика северных и центральных удмуртов // Новые исследования по этногенезу удмуртов. – Ижевск, 1989. - С. 94-108.

Егоров 2000 - Егоров Б.Ф. Очерки по истории русской культуры XIX века // Из истории русской культуры. Т. V (XIX век). 2-е изд. – М.: Языки культуры, 2000. (Сер. Язык. Семиотика. Культура). - С. 13-389.

Емельянов 1921 - Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Вып. III. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. - Казань, 1921.

Заблудовский 1955 - Заблудовский П.Е. Возникновение медицины в человеческом обществе. - М., 1955.

Загребин 2002 - Загребин А.Е. Удмуртское сельское общество в процессе модернизации (начальный этап) // Государство и общество. История. Экономика. Политика. Право. 2002. № 1. - С.152-173.

Зайцева 2001 - Зайцева Е. Н. Народная педиатрия удмуртов: прошлое и настоящее //IV Конгресс этнографов и антропологов России. Тез. докл., Нальчик, 20-23 сент. 2001 г. - М., 2001. - С. 157.

Зеленин 1916 - Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. – М.,1916.

Зеленин 1991 - Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М.: Наука. Гл. ред вост. лит-ры, 1991. - 511 с.: ил.

Ившина 2000 - Ившина М. В. Статус женщины в традиционном удмуртском обществе XIX – начала XX вв. Дисс. ... канд. ист. наук. - Ижевск, 2000. - 213 с.

Ильин 1926 - Ильин М.М. Похороны и поминки вотяков д. Купченеево, Белебеевского кантона, Башреспублики // Вотяки. - М., 1926. - С. 62-68.

Ильина 1996 - Ильина И.В. Материалы по лечебной магии коми // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. - Сыктывкар, 1996. 124 с. (Труды ин-та языка, лит-ры и истории Коми научного центра УрО РАН; Вып. 60). - С. 11-20.

Ильина 1997 - Ильина И. В. Народная медицина коми. – Сыктывкар, 1997. - 120 с.

Кадырова 1998 - Кадырова Л.М. Правила санитарии и гигиены у тарских и курдакско-саргатских татар (по полевым материалам) // Интеграция археологических и этнографических исследований. - Омск, 1998. Ч. 1. - С. 85-87.

Кнелъц 1983 - Кнелъц В.Ф. Народная медицина в Удмуртии // Сов. здравоохранение. 1983. № 9. - С. 72-73.

Ковалева 1972 - Ковалева Н. Г. Лечение растениями (очерки по фитотерапии). - М.: Медицина, 1972. - 350 с.

Козлов 1983 – Козлов В. И. Основные проблемы этнической экологии // СЭ. 1983. № 1. - С. 3 - 16.

Козлов 1994 - Козлов В. И. Этническая экология: становление дисциплины и история проблем. – М., 1994. - 230 с.

Кошурников 1880 - Кошурников В. Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. – Казань, 1880.

Крекнин 1899 - Крекнин С. Вотяки Глазовского уезда. Вятка, 1899.

Крылова, Владыкин 1999 - Крылова А.С., Владыкин В.Е. Об этносе, личности, толерантности // Вестник Удмуртского университета. 1999. № 7. - С. 123 – 128.

Кузьмин 1981 - Кузьмин М.К. Из истории народной медицины России // Сов. здравоохранение. 1981. № 3. - С. 116 – 119.

Куковякин 1996 - Куковякин С.А. Земская медицина в Вятской губернии. – Киров, 1996. -176 с.

Куковякин 1998 – Куковякин С.А., Куковякина Н.Д. Как на Вятке встарь лечились. Народная медицина Вятской губернии. – Киров, 1998. – 80 с.

Мазалова 2001 - Мазалова Н. Е. Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. - 192 с.

Макарова 1984 - Макарова Л.С., Харитонов Н.П., Ходынина Л.А., Шиянов В.И. Лекарственные растения Удмуртии. - Ижевск: Удмуртия, 1984. - 124 с., ил.

Максимов 1995 - Максимов С.В. Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила. - Смоленск, 1995.

Малиев 1870 - Малиев М. Антропологический очерк вотяков // Труды Об-ва естествоиспытателей при Казанском ун-те. 1870. Т. IV, вып. 2.

Малиновский 1998 - Малиновский Б. Магия, наука и религия. Пер. с англ. - М.: "Рефл-бук", 1998. - 304 с.

Мальцев 2004 - Мальцев Г.И. Народная медицина коми-пермяков конца XIX – начала XX веков. На коми-пермяцком и русском языках. – Кудымкар, 2004. - 288 с.

Марк 1987 - Марк К.Ю. Антропология пермских народов в связи с вопросами их этногенеза // Проблемы этногенеза удмуртов. Сб-к статей. – Ижевск, 1987. - С. 37-48.

Маркон 1990 - Маркон А.С. Психология целительства или оккультной медицины. - М.: Педагогика, 1990. - 144 с.

Маркон 1992 - Маркон А.С. Введение в целительство (психотехническую медицину). - М.: Свод, 1992. - 87 с.

Махлаюк 1993 - Махлаюк В.П. Лекарственные растения в народной медицине. - Саратов: Приволж. кн. изд-во, 1993. - 544 с., ил.

Милов 1996 - Милов Л.В. Природно-климатический фактор и менталитет русского крестьянства // Менталитет и аграрное развитие России (XIX-XX вв.). Мат-лы междунар. конф. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). 1996. - С. 40 – 56.

Миннихметова 1996 – Миннихметова Т. Малефиций в традиционных обрядах закамских удмуртов // Финно-угроведение. 1996. № 1. – С. 108 – 115.

Миннихметова 2003 - Миннихметова Т. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. - Тарту, 2003. - 258 с.

Минько 1969 - Минько Л.И. Народная медицина Белоруссии (краткий исторический очерк). - Минск, 1969. - 108 с.

Минько 1971 - Минько Л.И. Знахарство (Истоки, сущность, причины бытования). – Минск: Наука и техника, 1971. - 120 с.

Миронов 2000 - Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII-начало XX в.): В 2 т. – 2-е изд., испр. – СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 2000. Т. 2. - 568 с.: ил.

Михеев 1926 - Михеев И.С. Болезни и способы их лечения по верованиям и обычаям Казанских вотяков // Вотяки. - М., 1926. - С.41-70.

Молодцова 1996 - Молодцова Е.Н. Традиционные знания и современная наука о человеке. - М.: ТОО “Янус”, 1996.- 271 с.

Мультановский 1961 - Мультановский М.П. История медицины. – М., 1961. - 348 с.

Мухамедова 1972 - Мухамедова Р.Г. Татары-мишари (Историко-этнографическое исследование). - М.: Наука, 1972.

Найденов 1957 – Найденов К. Здравоохранение в Удмуртии за 40 лет Советской власти // Блокнот агитатора. 1957. № 18. - С. 1- 7.

Налимов 2001 - Налимов В. П. Загробный мир по верованиям зырян // Христианство и язычество народа коми. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2001. - С. 169-185.

Народная медицина 1980 - Народная медицина: пути содействия и развития. Доклад Совещания ВОЗ. – ВОЗ, Женева, 1980. 47 с. / [ВОЗ, серия техн. докл., 622].

Никитина 1991 - Никитина Г.А. На зависть Кашпировскому // Известия Удмуртской Республики. 1991. 20 июля.

Никитина 1991а - Никитина Г.А. Сущность крестьянской взаимопомощи и ее значение в жизни удмуртской крестьян (конец XIX - начало XX века) // Хозяйство и материальная культура удмуртов в конце XIX – XX веках: Сб-к статей. – Ижевск: УИИЯЛ УрО АН СССР, 1991. - С. 46-63.

Никитина 1993 - Никитина Г.А. Народная медицина // Удмурты. - Ижевск: ИИЯЛ УрО РАН, 1993. - С. 259-264.

Никитина 1994 - Никитина Г. А. Методы лечения раковых заболеваний в народной медицине удмуртов // Традиционная этническая культура и народные знания. Мат-лы междунар. конф. – М., 21 - 24 марта 1994. - С. 90.

Никитина 2003 – Никитина Г.А. Мифологические представления в народной медицине удмуртов // Удмуртская мифология / Под ред. В.Е.Владыкина. – Ижевск, 2003. - С. 84-96.

Никонова 1993 - Никонова Л.И. Традиционные способы сохранения здоровья мордвы. Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. - М., 1993.

Никонова 1995 - Никонова Л.И. Тайны мордовского целительства: Очерки народной медицины мордвы. - Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1995. - 168 с.

Никонова 2000 - Никонова Л. И. От Адама и Евы – до наших дней (очерки народной медицины мордвы). – Саранск, 2000. - 171 с.

Никонова 2000 - Никонова Л.И. Традиционная медицина тюркских народов Поволжья и Приуралья как часть системы их жизнеобеспечения. – Рузаевка, 2000. - 155 с.

Никонова 2003 - Никонова Л.И., Кандрина И.А. Баня в системе жизнеобеспечения народов Поволжья и Приуралья: историко-этнографическое исследование. – Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2003. - 288 с.

Новик 1993 - Новик Е.С. Опыт о магии // Традиционные верования в современной культуре этносов. Сб. науч. трудов. - СПб., 1993. - С. 3-14.

Новик 1994 - Новик Е.С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сб. статей памяти С.А. Токарева. – М.: Изд. фирма «Восточная лит-ра» РАН, 1994. - С. 11- 164.

Орлов 1999 – Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Автореф. канд. дисс. - Ижевск, 1999.

Островский 1873 - Островский Д.Н. Вотяки Казанской губернии // Труды общ-ва естествоиспытателей при Казан. ун-те. – Казань, 1873. – Т.4, вып. 1.

Первухин 1888-1890 - Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда: В 5-ти эск. - Вятка, 1888-1890. – Эск. I. – 105 с.; Эск. II. – 141 с.; Эск. III. – 83 с.; Эск. IV. – 84 с.; Эск. V. – 68 с.

Перевозчиков 2003 – Перевозчиков Ю.А. Этнический ландшафт и экологическая культура традиционного удмуртского общества // Этнос – Культура – Человек: Сб. мат междунар. науч. конф., посв. 60-летию В.Е. Владыкина. – Ижевск: АНК., 2003. - С. 265 –273.

Попов 1996 - Попов Г.И. Русская народно-бытовая медицина // Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. – СПб.: «Литера», 1996. - С. 277 – 478.

Попова 1998 - Попова Е.В. Традиционные способы ухода за детьми и лечение детских болезней // О бесермянах / Сост. и отв. ред. Г.К.Шкляев. - Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН, 1998. - С.74-101

Потанин 1882 - Потанин Н.Г. У вотяков Елабужского уезда // Изв. Императорского Казанского ун-та, 1882.

Потапов – Потапов А. Взгляды вотяков Глазовского уезда на заразные болезни и способы борьбы против них // ВГВ. 1893. № 66.

Природа Удмуртии 1972 - Природа Удмуртии. – Ижевск: Удмуртия, 1972. - 399 с.

Радаков 1878 - Радаков А. Сборник медико-топографических и санитарных сведений о Вятской губернии. - Вятка, 1878. - 250 с.

Райт 1971 - Райт Г. Свидетель колдовства. - М., "Молодая гвардия", 1971. - 208 с., ил.

Ракин 1990 - Ракин А.Н. Сомонимическая лексика в пермских языках (диахронический анализ). - Сыктывкар, Коми научный центр УрО АН СССР, 1990. Серия препринтов «Научные доклады». Вып. 250. - 40 с.

Ракин 1995 - Ракин А.Н. Остеонимическая лексика в пермских языках (диахронический анализ). – Сыктывкар, Коми научный центр УрО АН СССР, 1995. Научные доклады. Вып. 361. - 28 с.

Ракин 1996 - Ракин А.Н. Антропотонимическая лексика в пермских языках. – Сыктывкар, 1996. - 156 с.

Русские 1997 - Русские. - М.: Наука, 1997. - 828 с., ил.

Садиков 2001 - Садиков Р.Р. Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). - Уфа: Гилем, 2001. - 181 с.

Семенов 1989 - Семенов Ю.И. На заре человеческой истории. - М.: «Мысль», 1989. - 319 с.

Сидоров 1997 - Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. - СПб.: Алетейя, 1997. - 270 с.

Смирнов 1890 – Смирнов И.Н. Вотяки. 1890.

Смирнов 1891 - Смирнов И.Н. Пермьяки. 1891.

Смоляк 1991 - Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). - М.: Наука, 1991.

Соколов 1994 - Соколов С.В., Туганаев В.В. Биологической нимкылъесын кылбугор = Словарь биологических терминов / Под общей редакцией С. В. Соколова. – Ижевск: Удмуртия, 1994. - 144 с.: вкл. (на удм. и рус. яз.).

40 лет - 40 лет Удмуртской АССР. – Ижевск: Удм. кн. изд-во, 1960.

Спасский 1881 - Спасский Н. Физико-географические условия Вятской губернии и состав ее населения // Кален. Вят. губ. на 1882. – Вятка, 1881. - С. 91-151.

Сточик 1991 - Сточик А.М. Избранные лекции по курсу истории медицины и культурологии. - М.: МГП “Эрус”, 1991.

Субботина 2001 - Субботина А.М. Земская медицина в Удмуртии (вторая половина XIX - начало XX в.) // Проблемы экономической и социально-политической истории Удмуртии: Сб. статей / Отв. ред Родионов Н. А. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. - С. 73-118.

Сысоева 1984 - Сысоева М.В. Из истории развития здравоохранения в Удмуртии в XVIII – первой половине XIX века // Вопросы истории культуры Удмуртии. Сб. статей. - Ижевск, 1984. - С. 24-42.

Тойдыбекова 1997 - Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. - Joensuun Ylipisto. Joensuu, 1997. 397 с.

Токарев 1984 - Токарев С.А. Пол Радин о первобытной религии // Религия первобытного общества в свете современных данных. Сборник научных трудов. – Л.: Изд-во ГМИРиА, 1984. - С.18-32.

Токарев 1990 - Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. - 622 с.: ил.

Токарев 1957 - Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX - н. XX в. - М.-Л.: Наука, 1957. - 164 с.

Толстая 1998 - Толстая С.М. Символические заместители человека в народной магии // Сборник памяти Ларисы Ивлевой. - СПб., 1998. – С. 71-77.

Томилов 1997 - Томилов Н.А., Кадырова Л.М. Народные способы лечения у сибирских татар // ЭО. 1997. № 5. - С. 122-131.

Торэн 1996 - Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. - СПб.: Литера, 1996. - 496 с.

Традиционная - Традиционная культура народа коми. – Сыктывкар, 1994.

Трофимова 1985 – Трофимова Е.Я. Об этнической специфике удмуртской народной пищи // Статистико-этнографические исследования в Удмуртии. – Ижевск, 1985. - С. 109 – 128.

Туганаев, Баранова 1992 - Туганаев В.В., Баранова О.Г. Зеленые спутники человека. Ижевск: Издательство Удмуртского университета, 1992. - 192 с.

Удмурты 1993 – Удмурты: Историко-этнографические очерки. - Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1993.

Фармаковский 1879 - Фармаковский М. Сведения по вопросам первоначального физического воспитания детей вотского племени, Глазовского уезда // ВГВ. 1879. № 91. - С. 3; № 93. – С. 3.

Фаттахов 1981 - Фаттахов Р.М. О состоянии антропологического решения проблемы происхождения удмуртского народа // Материалы по этногенезу удмуртов. Сб. статей. – Ижевск, 1981. - С. 72-81.

Харитоновна 1992 – Харитоновна В.И. Образы колдуна, ведьмы, знахаря у восточных славян в интерпретации Д.К. Зеленина и по современным данным // Вятская земля в прошлом и настоящем: Тез. докл. и сообщ. II науч. конф. Т. 1. – Киров, 1992. – С.229-231.

Харитоновна 1995 - Харитоновна В.И. Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство: Статьи и материалы. - М., 1995. - 204 с.

Харузина 1898 - Харузина В. Н. Вотяки. М., 1898.

Хунданов, Шушарджан - Хунданов Л., Шушарджан С. Статус народной медицины // Врач. № 12. - С. 44-45.

Чебоксаров – Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А. Народы, расы, культуры. – М, 1985.

Черных 1995 - Черных А.В. Буйские удмурты: этнографический очерк. – Пермь: Перм. обл. творч. центр, 1995. - 52 с.

Чумаков 1997 - Чумаков Б.Н. Валеология. Избр. лекции. - М.: Росс. педаг. агентство, 1997. - 245 с.

Шкляев 1998 - Шкляев Г.К. Межэтнические отношения в Удмуртии. Опыт историко-психологического анализа. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. - 213 с.

Штернберг А.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. - Ленинград: Изд-во ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П.Г.Свидовича, 1936. - 570 с.

Шумилов 1975 - Шумилов Е. Ф. Архитектура удмуртской крестьянской усадьбы // Искусство Удмуртии: Сб. статей. – И., 1975. Вып. 1. - С. 215-245.

Шутова 2001 - Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: опыт комплексного исследования. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. - 304 с.

Этническая экология - Этническая экология: теория и практика. - М.: Наука, 1991. - 374 с.

Яковлев 1975 - Яковлев Г.П. О народной, традиционной и научной медицинах // Всесоюзная науч. конф. “ Этнические аспекты изучения народной медицины» (Ленинград, 10-12. 03. 75 г.). Тезисы. – Л.: Наука, 1975. - С. 5.

Яковлев 1915 – Яковлев К. Вера и религиозные обряды вотяков Бирского и Осинского уездов // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915. № 6-7. – С. 258-265.

Buch M. Die Wotjaken. Eine ethnologische Studie. – Helsingfors, 1882.

Chesnov 1988 - Chesnov Ya. V. Health, ethno-cultural Traditions and Ecology. //12th International Congress of Antropological and Ethnological Sciences. Zagreb, Yugoslavia, July. 23-31, 1988. - Moscow: Nauka, 1988.

Honko 1959 - Honko L. Die Projektielerklärung der Volksmedizine. - Helsinki, 1959.

Hoppal 1994 - Hoppal M. Schamanen und Schamanismus. - Pattloch, 1994.
- 188 s.

Krebel 1858 - Krebel R. Volksmedizin und Volksmittel verschiedener
Volkerstämme Russlands. - Leipzig, 1858. - 194 s.

N.J. - N. J. Кузубаевские серные воды // ВГВ. 1860. № 39. - С. 265 - 268.

Wolff 1998 - Wolff E. Volksmedizin – Abschied auf Raten. Vom
definitorischen zum heuristischen Begriffsverständnis // Zeitschrift für Volkskunde,
Berlin, 1998/II. - S. 233-257.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1 Таблица 1

Общие коэффициенты рождаемости (А), смертности (Б), младенческой смертности (В) в некоторых странах в XIX-XX вв.
(на 1000 человек населения)

Страна		1800-е гг.	1850-е гг.	1880-е гг.	1900-е гг.	1920-е гг.	1930-е гг.
Россия	А	50, 3	51, 5	50, 3	47, 2	44, 0	34, 6
	Б	36, 8	39, 8	35, 4	30, 2	22, 9	18, 0
	В	...	272 ^а	268	250	206	182 ^б
Австрия	А	39, 5	37, 8	38, 0	34, 9	20, 5	14, 9
	Б	28, 2	32, 1	29, 5	23, 7	15, 7	13, 7
	В	188	250	249	213	129	93, 6
Великобритания ^б	А	...	34, 1	32, 9	28, 7	19, 3	15, 1
	Б	...	22, 1	19, 2	16, 9	12, 2	12, 0
	В	...	155	142	132	73, 8	59, 0
Германия	А	38, 3	35, 4	37, 0	33, 6	21, 1	17, 8
	Б	25, 2	26, 6	25, 3	19, 3	12, 9	11, 4
	В	294 ^г	292	228	193	112	75, 1
США	А	57, 7	45, 3	39, 8	31, 2	25, 0	19, 2
	Б	...	19, 5 ^д	18, 4	15, 8	11, 9	11, 0
	В	...	127 ^е	160 ^г	96, 5 ^д	73, 1	56, 8

	В						
Франция	А	32, 0	26. 4	24, 2	20. 7	19, 1	15, 9
	Б	28, 0	23, 9	22. 1	19, 8	17, 2	15, 5
	В	185 ^е	172	167	137	101	75. 0
Япония	А	...	...	26, 9	32. 1	34, 1	30, 2
	Б	...	...	19, 6	20, 9	20, 6	17, 6
	В	...	...	...	...	148	114

^а 1860-е гг. ^б 1940 г. ^в Англия и Уэльс ^г 1830-е гг. ^д Штат
Массачусетс ^е 1915 – 1919 гг.

Источник: Миронов 2000: 379

Таблица 2

**Развитие здравоохранения в Вятской губернии: соотношение лечившихся, выздоровевших и умерших
(за период с 1867 по 1872 г. XIX в.)**

годы	Население всей губернии	Число лечивши хся в больниц е и у врачей	На 1 тыс. населе- ния	Отнош е-ние умерш их к населе нию	Из всего числа лечившихся		На 100 лечивш ихся выздоро вело	Отноше ние умерши х к выздоро вевшим	% смерти между лечивши мися	Абсолю тная смертно сть губерни и	% общей смертно сти к населен ию
					выздо ровел о	умер ло					
1867	2347796	24622	10, 5	1:27, 1	23123	789	93, 9	1:29, 3	3, 20	86564	3, 69
1868	2359561	45755	19, 4	1:23, 0	42276	1781	92, 4	1:23, 7	3, 90	102502	4, 34
1868	2372089	51108	21, 5	1:25, 6	48234	1290	94, 4	1:37, 4	2, 52	92791	3, 91
1870	2406024	46289	19, 2	1:27, 0	43839	1264	94, 7	1:34, 7	2, 73	89168	3, 70
1871	2394111	58036	24, 2	1:24, 7	55102	3257	94, 9	1:16, 9	5, 61	98889	4, 05
1872	2439351	65890	27, 0	1:25, 4	58216	3848	88, 4	1:15, 1	5, 84	96200	3, 94
	суммы	291700			27079 0	1222 9					
	средние	48616	2, 0 %	1:25, 5			92, 8	1:29, 1	4, 19	94019	3, 94

Источник: Радаков 1878: 108

Таблица 3

**Ожидаемая средняя продолжительность жизни при рождении мужчин
(М) и женщин (Ж) в некоторых странах в XIX-XX вв.
(число лет)**

Страна		1840-е гг.	1870-е гг.	1880- е гг.	1890-е гг.	1900- е гг.	1920-е гг.	1930-е гг.
Россия	М	24, 6	28, 0	29, 0	30, 8	32, 4	41, 9	44, 0
	Ж	27, 0	30, 2	31, 0	32, 6	34, 5	46, 8	49, 7
Австрия	М	...	...	...	39, 1	...	...	54, 5
	Ж	...	...	...	41, 1	...	...	58, 5
Великобритания	М	40, 2	41, 9	43, 7	48, 5	51, 5	55, 6	58, 7
	Ж	42, 2	45, 2	47, 2	52, 4	55, 4	59, 6	62, 9
Германия	М	...	35, 6	...	44, 8	47, 4	56, 0	59, 9
	Ж	...	38, 4	...	48, 3	50, 7	58, 8	62, 8
США	М	38, 3	41, 7	42, 5	48, 2	48, 7	57, 3	62, 0
	Ж	40, 5	53, 5	44, 5	51, 1	52, 4	60, 1	65, 4
Франция	М	38, 3 ^а	40, 8	...	48, 7	48, 5	52, 2	55, 9
	Ж	40, 8 ^а	43, 4	...	54, 5	52, 4	56, 1	61, 6
Япония	М	...	...	...	42, 8	44, 3	43, 4	46, 9
	Ж	...	...	...	44, 3	44, 7	44, 9	49, 6

^а 1816-1825 гг. ^б 1817-1832 гг. ^в 1816-1840 гг.

Источник: Миронов 2000: 381

**Число врачей всех специальностей и
больничных коек в некоторых странах в XIX—
XX вв.**

Страна	1880г . г.	1913 г.	1920 г.	1930 г.	1939г . г.	1951 г.	1970 г.	1987 г.
Число врачей (в тыс.)								
Россия	13.5	28.1	15.3	68,0	155	259	668	1234
Австрия	10.7	...	7.4	...	...	12.0	15.7	22.4
Великобритани я	22.1	...	...	33.4	51.5	58.2	83.7	102
Германия	163	33,7	49.1	47.9	54.9	849	124	178
США	943	181	201	225	245	296	408	640
Франция	14.4	22.9	24.0	32.5	37.7	466	89.1	132
Япония			51.7	65.0	87.6	113	153	238
Врачей на 10000 человек населения								
Россия	1.6	1.8	2.4	4.2	7,9	14	28	44
Австрия	2.8	...	...	11	...	21	21	30
Великобритани я	5.8	...	...	7.2	11	12	15	18
Германия	3.6	5.2	78	7.4	7.9	13	21	30
США	19	19	19	18	19	19	20	27
Франция	3.8	5.8	6.1	7.8	9.0	11	18	24
Япония	...	...	...	...	...	...	15	20
Число больничных коек (в тыс.)								
Россия	...	207	259	256	791	1011	2663	3712
Австрия	...	...	31,7	...	52.3	61.3	703	74, 6
Великобритания	...	...	...	416	...	593	536	421
Германия	...	462	489	583	...	511	649	641
США	...	533	817	956	1195	1522	1616	1262
Франция	...	...	...	...	...	613	540	722
Япония	...	...	...	119	96	295	1313	1495

Коек на 10000 человек населения								
Россия	...	13	28	16	40	56	109	131
Австрия	...	...	48	...	...	...	94	99
Великобритания	...	...		90	...	118	96	74
Германия	...	69	79	90	...	100	111	108
США	...	59	77	78	91	100	80	53
Франция	...	...	...	...		145	105	131
Япония	...	...	...	19	13	35	127	123

Источник: Миронов 2000: 393

1. Заговор от ячменя

Братъ три зернышка ячменя, тыча в веко, говорить:

<i>Шунды бертэм,</i>	Солнце возвратилось,
<i>Нунал бертэм,</i>	День возвратился,
<i>Кизили бертэм,</i>	Звезда возвратилась,
<i>Толэзь бертэм,</i>	Луна возвратилась –
<i>Мед бертоз йыдые синмысьтым!</i>	Пусть возвращается домой ячмень с глаз моих.

Трижды плюнуть, и выбросить зернышки ячменя через плечо.

По: Кельмаков 1981: 42.

2. Вир кыл (Заговор против кровотечения)

*Сизьымдон сызым адымиез кукэ сызы – гонзы лыззысы быттид,
сотэк вирзэ потны уг лэчкы.*

Морэыс кукэ вумуссэ лыззыса быттид, сотэк вирзэ потны уг лэчкы.

*Куас'мэм кызлэс' кукэ лыссэ лыззыса быттид, сотэк вирзэ потны уг
лэчкы.*

Чугунной замокэн запирайу!

У семидесяти человек пока все волосинки-шерстинки не пересчитаешь,
(без этого) не дам течь крови.

В море все сланцевые камешки пока [не пересчитаешь], (без этого) не
дам течь его крови.

У высохшей [на крови] ели пока все хвоинки [не] пересчитаешь, (без
этого) не дам течь его крови.

Под чугунный замок запираю!

По: Кельмаков 1981: 206

3. Вир кыл (Заговор против кровотечения)

Ку ке огпол гинэ тӧдӧды боды вылэ исапыштыса вир ке басьтыны быгатӱз, соку дырӧя вир мед потоз киисътыд (чиньысътыд, и т.д.)

Когда, хотя бы один раз, на белую палочку сможет выжать из камня капли крови, только тогда пусть идет кровь из руки (из пальца, и т.д.).

ПМА: Поздеева

4. Кыйсинь сярысь (От карбункула («глаз змеи»))

Чибо кыйлен ныраз тэшкыльтыса, пӧсь мунчо из вылэ вирзэ виятыса, солэн вируз вылэ куке синь потӱз, сокы тыныд кыйсинь мед потоз.

Инь кӧлӧы выле жолоб ву вияса куке синь потӱз, сокы тыныд кыйсинь мед потоз.

Чибо кыез кутыса кияд вал шуккон ньӧр карыса ветлемед луиз ке, сокы тыныд кыйсинь мд потоз.

Прищелчке по носу гадюки на каменку горячей бани выльется кровь ее, и когда на месте крови появится глаз, вот тогда только может появиться у тебя карбункул.

На камешки льется по желобу вода. Когда на этой воде появится глаз, тогда только у тебя появится карбункул.

Когда, поймав гадюку, применишь ее вместо кнута, только тогда появится у тебя карбункул.

ПМА: Абрамова

5. Булык йӧтон сярысь (От внезапной болезни)

Кузь сюрес вылӧсь валлэсь пытьезлесь куке чотсэ шедьтӱд, сокы булык мед йӧтоз.

Сьӧд заризез куке пумитет виятыны быгатӱд, сокы булык мед йӧтоз.

Бадзын гурезез мыдлань берыктыса пуктыны ке быгатӱд, сокы булык мед йӧтоз.

Когда сможешь сосчитать следы коня после долгого пути, вот тогда тебя схватит внезапная болезнь.

Когда Черное море сможешь повернуть в другое русло, тогда тебя схватит внезапная болезнь.

Когда сможешь перевернуть гору, тогда тебя схватит внезапная болезнь.

ПМА: Абрамова

6. Тельсе сярысь (От фурункулов)

Шунды жужанын горд ош сылэ, со ошлэн куке сюр йылаз тельсе потйз, сокы тыныд тельсе потоз.

Лымшырын тӧдьы ош – со ошлэн куке сюр йылаз тельсе потйз, сокы тыныд тельсе потоз.

Шунды пуксёнын - сьӧд ош, со ошлэн куке сюр йылаз тельсе потйз, сокы тыныд тельсе потоз.

На восходе солнца стоит рыжий бык. Фурункулы появиться должны у тебя только тогда, когда на рогах у рыжего быка они появятся.

Посреди бела дня у белого быка на рогах появятся фурункулы, только тогда посмеет у тебя появиться фурункул.

На закате солнца у черного быка на рогах появятся фурункулы, только тогда посмеет у тебя появиться фурункул.

ПМА: Абрамова

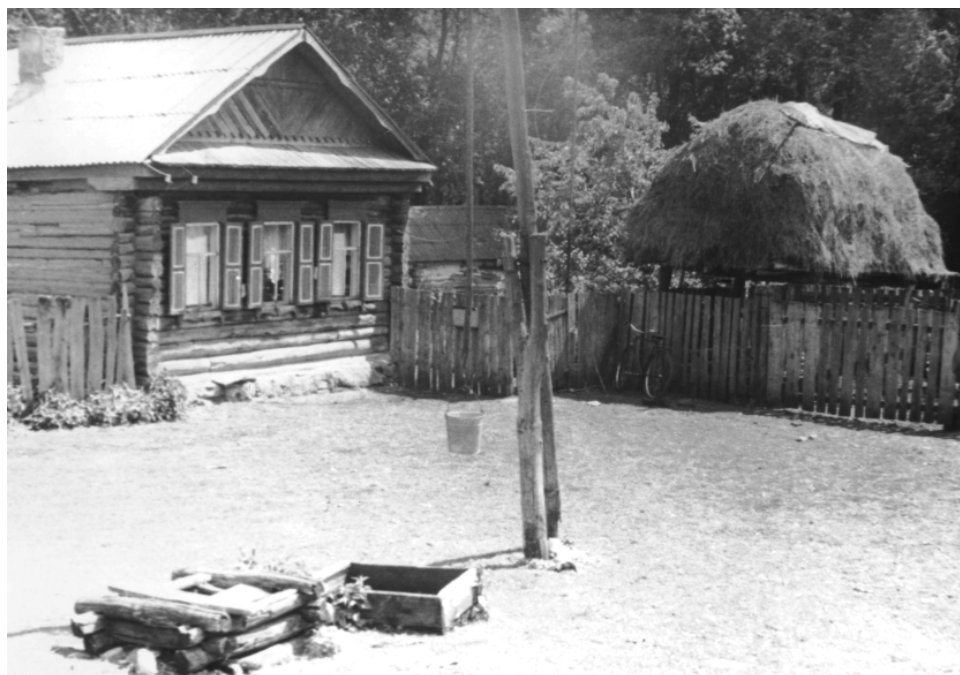


Рис. 1. Колодец. Киясовский р-н УР. ЭЭ УдГУ-УдНИИ - 79.



Рис. 2. 1. Колодец. Киясовский р-н УР. ЭЭ УдГУ-УдНИИ - 79



Рис. 3. Полоскание белья у родника.



Рис. 4. Баня. Дер. Н. Юраши Граховского р-на УР. 2004 г.



Рис. 5. Лечение «надсады». Граховский р-н. 2004 г.



Рис. 6. «Гогы вырзем». Лечение «надсады». Граховский р-н УР.

Рис. 8. Запас лекарственных трав в семье.

