

С. В. ГОЛИКОВА

«ЕЕ СОЧЛИ ЗА ОЛИЦЕТВОРЕННУЮ ЧУМУ...» РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ЗАРАЗНЫХ БОЛЕЗНЕЙ В МИФОЛОГИЧЕСКИХ ОБРАЗАХ ЖИТЕЛЯМИ УРАЛА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

В статье анализируются мифологические образы эпидемиологических болезней в контексте производства народом медицинских знаний. Эпидемиологическая ситуация и предлагаемые властями меры борьбы с заразными заболеваниями привели к возникновению и развитию в уральском пандемониуме новых персонажей. Показано, что их появление произошло вследствие взаимодействия традиции, непосредственно переживаемого опыта людей и ответа культуры на вызовы нового времени.

Ключевые слова: производство знаний, эпидемиологическая ситуация, эпизоотии, болезни, традиция, мифологические персонажи.

Выяснение социокультурного смысла производства медицинских знаний включает в себя не только рассмотрение научных теорий. Специалистов по медицинской антропологии привлекают разные уровни бытования идей и концептов, связанных с восприятием здоровья, болезней, врачевания, в том числе народные представления. Культурно-антропологический подход выявляет, как слово врача подвергается в различной степени корректированию, домысливанию и дополнению собственными представлениями пациента. Относительная активность и независимость его позиции в традиционном обществе резко возростала, продуцируя возникновение явлений, далеких от медицины. При анализе мифологической системы Урала бросается в глаза пополнение местного пандемониума в новое время персонажами, возникшими на основе осмысления народом эпидемиологической ситуации и предлагаемых властями мер борьбы с заразными заболеваниями.

«Болезнь, по мнению крестьянина, – отмечал в 1865 г. И.В. Шерстобитов, – никак не может заключаться в частицах воздуха и есть тело и дух какого-то мифического существа, имеющего силу быть видимым и невидимым глазу людей»¹. Сюжет о моровом поветрии как божьем гневе и наказании традиционно использовался церковью в пропагандистских целях. Однако на исходе XVII в. он получает «образную» интерпретацию. Сказание о древней иконе Успения Богородицы в селе Верх-

¹ Шерстобитов. 1865. С. 56.

Язвинском Соликамского уезда сообщало, что 22 мая 1685 г. «некий» земледелец Родион из села Карагайского «в верх Пыжьянки в лесу увидел к нему идущих изуверов страшных». Выглядели они, судя по описанию, следующим образом: «двоя возрастом великие и власами длинные, один черн вельми, а другой – огнеобразен, а между ними купно ниже зверь, ниже скотина и нагое, видом страшен». Родион якобы задал вопрос: «Откуда они и какие они люди и куда грядут?». Монстры только «звероподобно рыкнуша». В этот момент «из сгущенного леса явился светлообразный человек в белой одежде..., а на голове его плащаница белая», и объяснил непонятливому «простецу», что первая из встреченных им – «есть немочь черная», вторая – «огневица лютая», третья – «немочь скотская и от той немощи будет на скот мор велик»².

На протяжении XVIII – начала XX в. образы моровой язвы на людей и скот дифференцировались. Эпизоотии породили коровью смерть и сибирку, эпидемия – лихорадку (с ее многочисленными ипостасями), черную смерть (чуму), оспу, холеру. На Урале оказались наиболее представлены следующие духи болезней: коровья смерть и сибирка, лихорадки и оспа. Однако причины их появления и способы противодействия им доводили до сведения жителей прежним образом. Во время эпидемии холеры 1848 г. «кому то в лесу явился святитель Николай в виде старца и велел оставить цветную и щегольскую одежду, сказав при этом, что, если этого не исполнять, то губительная болезнь продлится долго»³.

О стремлении народа описывать болезненное состояние как взаимодействие с неким живым существом напоминал и И. Моллесон: «Принимая, с одной стороны, болезнь за нечто желающее сразиться с организмом и побороть его народ пришел к убеждению, что сразу не следует поддаваться болезни». Используемые им термины: «берет перевес», «сваливает», также указывают на одушевленные (и весьма активные) субстанции недугов⁴. Знахарки Малмыжского уезда в середине XIX в. усиливали эту «батальную» лексику. «...Вот как учнет человека подымать да сбельхивать, так только зубы чагают, а тут вдруг, знаешь, и бросит в огонь, да и спать», – описывали они лихорадочное состояние.

Вредоносный персонаж мог принимать разные обличья. «Некоторые болезни, особенно горячка и лихорадка, почитаются живыми существами, которые кажутся людям в виде воробья, ягненка, змеи и т.п.», – описывал в середине XIX в. верования жителей Малмыжского уезда

² Порфирьев. 1888. С. 173.

³ Луканин. 1869. С. 474.

⁴ Моллесон. 1869. С. 10.

Вятской губернии М.И. Осокин⁵. «Во время чумы или сибирской язвы, появляющихся по временам на рогатом скоте, – сообщал в 1864 г. о традиционном взгляде на эпидемию в Пермской губернии Х. Мозель, – крестьяне верят, что болезнь эта ходит по деревням в наказание от Бога за грехи человеческие. Самую болезнь крестьяне представляют себе в виде собаки, коровы или женщины. При этом уверенность их простирается до того, что они рассказывают, что некоторые из них сами видели болезнь в том или другом виде»⁶. «Вам укажут на какую-нибудь счастлившую личность, видевшую болезнь в образе старухи или старика с искаженными чертами лица, переходящих из дома в дом для распространения заразы», – подхватывал намеченную тему И.В. Шерстобитов⁷. Чуму рогатого скота жители Кыштымского завода в 1886 г. продолжали представлять «в виде старухи, черной собаки и т.д.»⁸.

Однако чаще всего олицетворяли болезни представительницы женского пола (в безобразном виде или в облике старухи). «Если здоровому человеку покажется женщина с ружьем или стриженная, ему, значит, показалась лихорадка», – считали жители Малмыжского уезда Вятской губернии⁹. Население Горского прихода Пермской губернии представляло ее «в виде какой-то девки»¹⁰. «Если воображение их рисует болезнь в виде женщины, – отмечал Х. Мозель, – то непременно в белой рубашке с налившимися кровью глазами и распущенными волосами. Женщина эта держит в одной руке серп, а в другой голову того животного, на которое существует падеж, и в том дворе, куда она заглянет, заболит и падет весь скот». Столкновение верований с действительностью порой приводило к эксцессам. Во время чумы «на рогатый скот» 1853 г. крестьяне Кунгурского уезда увидели женщину, которая «в одной рубашке шла с полевых работ. Ее сочли за олицетворенную чуму, принялись колотить немилосердно и уже полумертвую потащили в местную сельскую расправу. Там по справкам оказалось, что эта женщина пришла из соседней деревни на страду»¹¹. «Лекарки-шептуницы, – рассказывал о практике середины XIX в. в Малмыжском уезде М.И. Осокин, – еще больше поддерживают в крестьянах верования, что лихорадка и горячка существа живые, давая этим болезням человеческие, женские имена. «Переж

⁵ Осокин. 1856. С. 3.

⁶ Мозель. 1864. С. 333.

⁷ Шерстобитов. 1865. С. 56.

⁸ Зауралец... 1886. С. 521.

⁹ Осокин. 1856. С. 3.

¹⁰ Шпионко. 1884. С. 156.

¹¹ Мозель. 1864. С. 333-334.

надо узнать, как зовут подругу», – произносила такая лекарка, потом глядела в воду и, сказав, что лихорадку зовут Маланьей или Хавроньей, растолковывала, до какой степени зла эта подруга¹².

У оренбургских казаков лихорадка – «злая женщина, которая должна быть не кто иная, как злая плясавица-трясавица, дочь Царя Ирода, погубившая своею пляскою Иоанна Крестителя». С распущенными волосами она подходила прямо к своей жертве. Здесь надо было примечать: плюнет ей в лицо – «горе, если поцелует, тогда, значить, – любила; ну, уж тут она помучит, потрясет!». Самой страшной и тяжелой считалась двенадцатая лихорадка. По народному поверью, она была посажена на цепь, с которой «срывалась» раз в год. «Уж если эта нападет на кого, то обязательно замучить до смерти», – полагали казаки.

Число лихорадок варьировалось. У казаков бытовал заговор от семи «лихоманок»: «На море Мамрийском, под деревом аравийским сидят семь девиц, злых отроковиц, наги, босы и пустоволосы. Идут мимо святые отцы, Кирило и Урило, Михаило и Верзайло, и спрашивают их: “Что вы за дочери?” – “Мы дочери царя Ирода дочери!” – “Куда вы идете?” – “Мы идем в мир - мир сокрушать, тело ронить, кости ломить, жилы тянуть”. Взяли Св/ятые/ отцы тростьи железные и начали окаянных бить. Окаянные возмолились: “Не бейте нас, не мучайте! Мы оттого дома будем бегать, где ваше имя прославится, в коем доме воспомянется – и во веки не придем”»¹³. В другом месте Оренбуржья – в селе Покровка – число сестер лихорадок увеличивалось до девяти¹⁴. Хотя обычно дочерей Иродовых насчитывалось двенадцать. В деревне Чекушина Пермского уезда эти «угодницы сатаны» носили имена: *Тошнена, Ломота, Слостена, Сытена, Сухота, Здыхание, Знобена, Чехотка, Жолтуха, Рожжига* и *Трясавица-Удница*. «Простоволосых, лукавых, окаянных» дочерей царя Ирода в Красноуфимском уезде звали “Знобихой”, “Ломихой”, “Пухотой”, “Сухотой”, “Горькотой”, “Некрепой”, “Секеей”, “Зеленой”, “Огненной”, “Железной”, “Смертоздравной”¹⁵. Заговор от лихорадки в Сергиевской волости Пермского уезда советовал двенадцати «беззастбничи, безпоясничи, безкресничи, безумойничи» девам «ломать, сушить хранчуские души»¹⁶. Возможно, это был своеобразный ответ на текст, известный в Мотовилихинском заводе: «...шли двенадцать дев бескрестничи, беспоясничи, беззастежничи – спрашивает их святой

¹² Осокин. 1856. С. 3.

¹³ Кривощечков. 1913. С. 51-52.

¹⁴ Невский. 1898. № 4. С. 141.

¹⁵ Традиционная культура русского крестьянства Урала... С. 209-210.

¹⁶ Попов. 1879. С. 179.

Мина: куда, девы, пошли? – В Российскую сторону людей знобить, кости ломать, земле предавать...». Почтенный святой не услад болезнетворное начало в далекую Францию, а расправился с ним по-свойски: «Осердился святой Мина, пошел прутья ломать, по сту ран давать. Они взмо-взолили ему: не бей нас, не руби нас!»¹⁷. В другом тексте двенадцать «дев иродовых» характеризовались как «косматы, волосаты, блудницы, пьяницы, распутницы, простоволосы, распоясаны, бездубасницы, безрубашницы». Они шли «кости ломать, тело щипать, телеса карать, в ознобу и жар бросать, к груди приступать, душить, ...к земле придавать»¹⁸.

По другому заговору, их деятельность простиралась «от востока до запада, от севера до юга, от реки до моря». «Кости сушить, тело знобить, недугами мучить» отправлялись в «мир» эти «дщери Иродовы», вооружившись «прутами ивовыми»¹⁹. «Всех лихорадок, выпущенных на свет Божий двенадцать, – считали в Малмыжском уезде. – Каждая из них в одни сутки может перебивать в стах в двух и более домах: они неутомимы»²⁰. Реже упоминались «братья» лихорадок. И. Моллесон отмечал: «У лихорадки 12 братьев и 12 сестер, из них каждый и каждая могут иметь в раз до 300 и более любовниц и любовников, которых и держат они в своих объятых, то есть пароксизмах»²¹. Заговорные тексты не зря придавали значение перечислению имен-характеристик лихорадки. Считалось, что отгадывание «по симптому» могло от нее избавить. «Настоящее» наименование превратилось в превентивное (опасались навлечь) и лечебное (в очередной раз разгневать неотвязно сопутствующее больному существо) средство. «Лихорадку здесь называют еще подругой из опасения, чтобы бранным словом (слова: лихорадка, лихоманка, комуха, здесь употребляются в смысле слов бранных) не оскорбить этой особы и чтобы она не пришла к человеку в отомщение за то», – сообщал о Малмыжском уезде М.И. Осокин²². По той же причине крестьяне в окрестностях Далматово называли лихорадку *теткой-лихоманкой*²³. Их соседи «шадринцы» именовали *гостьей*, «чердынцы» – просто *низовой*²⁴. Персонификации лихорадочного состояния называли также *приткой*, *укоем*

¹⁷ Луканин. 1869. С. 526.

¹⁸ Кочегаров. 1883. С. 369.

¹⁹ Г.А. Заговоры народные... 1926. С. 21-22.

²⁰ Осокин. 1856. С. 4.

²¹ Моллесон. 1869. С. 16.

²² Осокин. С. 3. Аналогичный набор названий: лихоманка, подруга, комуха, – существовал в г. Котельниче Вятской губернии. См.: Глушков. 1999. С. 13.

²³ Зырянов. 1865. С. 84.

²⁴ Португал/ов. 1868. С. 54.

кой, благой, добрухой, варгушей, тетушкой²⁵. Как видно, преобладали иносказательно-уважительные обращения.

Наряду с «именем» в качестве лечебного средства использовали число. В селе Покровка Оренбургского уезда от девяти лихорадок использовали девять одежд, накладывая их одну за другой на больного²⁶.

«Верным» средством от этого недуга в течение всего года являлось христосование: «В заутреню первого дня Пасхи надо выйти на крыльцо, встать на ступеньку или на порог и сказать: “Христос Воскрес, Марья Иродовна!” а, за тем самому же ответить, назвав свое имя – “Воистину Воскрес, раб Божий (имя)!”». Можно было похристосоваться «перед тем, как станут разговляться после обедни». «Когда сядут за стол, нужно сказать “Христос Воскрес, Настасья Иродовна! (8 раз). Помяни, Господи, Настасью Иродовну за ранним обедом, за первым кусочком!”». Когда чувствовали, что «подбирается проклятая Иродовна», то старались спрятаться: забраться в баню, залезть на каменку и «лежать, не шевелясь и даже не дыша, в полной уверенности, что тут их лихоманка не найдет, а поищет и бросит». Помощи ждали также от ладана. Баба, которую трясла лихорадка «накурила в избе, а потом залезла на печку и поет “Святый Боже”, будто, покойника отпевает. Вдруг входит незнакомая женщина и остановилась у порога. Баба с печки ей и говорить: “Проходи, садись!” А та отвечает: “Как тут пройдешь, вишь, как накадила”. Плюнула в бабу, хлопнула сердито дверью и ушла»²⁷. В селе Покровка Оренбургского уезда знахарь обливал наговоренной водой пациента, а, чтобы «лихоманка» не возвратилась, «в то место, где стоял больной», вбивал осинового кол²⁸. В Горском приходе человека помещали в «очень жарко» натопленную баню, мазали его «всякой нечистой» и давали в руки ружье «подкарауливать и пугать» лихорадку²⁹.

Жители Малмыжского уезда Вятской губернии в середине XIX в. верили, что горячка или лихорадка не может войти в человека до тех пор, пока он не увидит ту или другую «хоть невзначай». «Стоит послушать, – писал по этому поводу М.И. Осокин, – иногда красная, кото-

²⁵ Моллесон. 1869. С. 16.

²⁶ Невский. 1898. № 3. С. 102-110; № 4. С. 141.

²⁷ Кривошеков. . С. 51-52.

²⁸ Невский. 1898. № 3. С. 102-110.

²⁹ Шишонко. 1884. С. 156. В Березовском заводе читали по утрам и вечерам перед иконами «слова из молитв тому, другому, третьему святому». Об этом «лечебном» средстве местный священник узнал случайно, когда больная «по доверию» к нему дала «для прочтения писаную тетрадь». Выписки, по мнению служителя официальной церкви, были сделаны «без связи и без смысла». *Топорков*. 1881. С. 308.

рый с уверенностью в истине своих слов рассказывает, какие средства употребляют эти хитрые лихорадки, чтобы человек как-нибудь взглянул на них. И как он, краснобай, благодаря своей догадливости, увертывался от того, чтобы не взглянуть на них и до сих пор не поддается их хитростям, не попадает на удочку»³⁰.

Если лихорадку жители края старались задобрить, то остальным персонификациям эпидемиологических заболеваний они решительно противостояли. Крестьяне Чердынского уезда держали в загнетке печи подкову с ноги или копыто околевшей лошади. С помощью могущественной силы этих вещей они препятствовали «олицетворяемой болезни распространять заразительность». Дух болезни старались запугать, например, выстрелами. При очередной эпизоотии в 1888 г. «Екатеринбургская неделя» сообщала: «...стрельба из ружей почитается чуть-ли не первым средством борьбы с “сиб/ирской/ язвой” и практикуется во многих деревнях»³¹. В качестве превентивной меры проводили обряд «опахивания». После него в селе Исаево (Деево) Оренбургского уезда «богомольные старухи оставались в совершенном убеждении, что холера или коровья смерть, наткнувшись на эту черту, никак не посмеет войти в селение»³². С аналогичными целями – «чтоб от соседей сибирская язва не перешла» - жители Суксунского завода в 1870-х гг. расположили за околицей кучи навоза и подожгли их. «Она страсть этого дыму боится, – рассказывал ямщик В.И. Немирович-Данченко. – Теперь вокруг всего села такие костыри курятся». «Ну, и точно, ходит-ходит язва – а сюда не может»³³. В публикациях пермского земства того же времени в качестве осуждаемого суеверия постоянно упоминаются тлеющие во время эпизоотий навозные кучи. При проникновении вызывающего эпидемию существа в селение, его пытались оттуда изгнать (вымести). В одной из уральских деревень для этого организовывали процессию в виде шеренги с метлами, «которыми и заматались следы болезни»³⁴.

Отличительной чертой духов болезней следует признать изменчивость, которая проявлялась как в разнообразии их названий (самый яркий пример – лихорадки), так и в пластичности их облика (который, возможно, следует считать особым видом оборотничества). Возникновение в изучаемое время персонификаций новых болезней свидетельствует о проявлении творческого потенциала народа. Однако импульс ему

³⁰ *Осокин*. 1856. С. 3.

³¹ *В. **. Сибирская язва. С. 624.

³² *Малмецкий*. С. 231.

³³ *Немирович-Данченко*. 1904. С. 260.

³⁴ *В. **. Сибирская язва. С. 624.

придавало не только ухудшение эпидемиологической ситуации в новое время. Во многом осмысление болезнетворного начала опиралось на ощущения людей, испытавших на себе его действие. По этому поводу М.И. Осокин оставил характерное замечание: «Образы, которые принимает на себя горячка или лихорадка, кажутся человеку всегда не в естественном положении». Далее он привел несколько примеров: «Ворона, летающая кверху ногами, петух с головой на хвосте, свинья с овечьей головой и т.п. – это образы, принимаемые на себя горячкой или лихорадкой, и тот, кто видит их, непременно заболевает». Описанных им «монстров» с точки зрения современного человека можно «списать» на бредовое состояние больных Вятской губернии. Аналогичные «картины» наблюдали страдающие эрготизмом («злой корчей»). По данным доктора Н.Н. Реформатского о Нолинском уезде той же губернии, те «заявляли, что они видят неприятных, страшных людей, одетых в цветное платье – видят чертей, лешаков с рогами, рогатых девок с когтями. Эти призраки обнаруживали намерение нанести вред больному, убить его, отравить, зарезать, искушать, истыкать, завалить в могилу и т.д.»³⁵.

Культура, однако, научилась использовать эту «игру» воображения в своих целях. М.И. Осокин писал, что страждущему предписывалось совершить интеллектуальное усилие: «...он должен догадываться, что за существо показалось ему, и какое несчастье соединяется со случаем видеть это существо»³⁶. Анализ духов болезней дает возможность проследить взаимодействие традиции, непосредственного опыта людей и ответа культуры на вызовы нового времени. В данном случае их совместная «работа» приводила к тому, что причины изнурительных и опасных эпидемических заболеваний могли быть персонифицированы неопределенно, смутно или явственно в обличье подвижного и злонамеренного по отношению ко всему живому существа, которое могло быть следствием порчи, но получало способность действовать самостоятельно.

БИБЛИОГРАФИЯ

- В.*. Сибирская язва // Екатеринбургская неделя: газ. полит. и лит. Екатеринбург, 1888. № 29. С. 623-624.
- Г.А. Заговоры народные, записанные в Кунгурском округе // Кунгурско-Красноуфимский край. Кунгур: Искра. 1926. № 2. С. 20-23.
- Глушков И. Топографо-статистическое и этнографическое описание г. Котельнича. Котельнич: Издательский отдел Вятского регионального Центра русской культуры, 1999. 65 с.

³⁵ Реформатский. 1892. С. 26.

³⁶ Осокин. 1856. С. 3.

- Зауралец. Кыштымский завод // Екатеринбургская неделя: газ. полит. и лит. Екатеринбург, 1886. № 32. С. 521.
- Зырянов А.Н.* Письмо из Далматово // Пермские губернские ведомости: часть неофиц. Пермь, 1865. № 20. С. 84-85.
- Кочегаров Ф.* Во что верят наши крестьяне // Пермские губернские ведомости: часть неофиц. Пермь, 1883. № 71. С. 368-369.
- Кривошеиков А.* Поверья и предрассудки у оренбургских казаков // Вестник Оренбургского учебного округа: [Журн. пед. и науч.]. Уфа, 1913. № 2. С. 40-52.
- Луканин А.* Воскресные беседы // Пермские епархиальные ведомости. Пермь, 1869. № 42. С. 473-480.
- Малмеецкий В.* Село Исаево // Оренбургские епархиальные ведомости. Оренбург, 1873. № 6. С. 228-233.
- Мозель Х.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба, Пермская губерния. Ч. 1. СПб.: Тип. Ф. Персона, 1864. 367 с.
- Моллесон И.* Очерк народной медицины в России // Архив судебной медицины и общественной гигиены. СПб., 1869. № 4. Отд. 3. С. 1-19.
- Невский И.* Село Покровка Оренбургского уезда // Оренбургские епархиальные ведомости. Оренбург, 1898. № 3. С. 102-110; № 4. С. 138-148.
- Немирович-Данченко В.И.* Кама и Урал. СПб.: П.П. Сойкин. 1904. Т. 2. 448 с.
- Осокин М.И.* Народный быт в северо-восточной России. Записки о Малмыжском уезде (в Вятской губернии) // Современник: Журнал лит. и полит., изд. Н.А. Некрасовым. СПб., 1856. Т. 60: Ноябрь-декабрь. Отд. Смесь. С. 1-40, 179-214.
- Португалов В.* Народная медицина в России // Архив судебной медицины и общественной гигиены. 1868. № 2. Смесь. С. 49-55.
- Попов В.* Заговоры, причитания, песни, пословицы, поговорки, записанные в Сергиевской волости Пермского уезда // Пермские губернские ведомости: часть неофиц. Пермь, 1879. № 36. С. 179.
- Порфирьев И.* Древняя икона Успенья Пресвятой Богородицы в селе Верх-Язьвинском // Пермские епархиальные ведомости. Пермь, 1888. № 48. С. 171-175.
- Реформатский Н.Н.* Общая клиническая картина «Злой корчи» по наблюдениям в Нолинском уезде. Казань: Типография Университета. 1892. 36 с.
- Топорков А.* Березовский завод Екатеринбургского уезда (историческое и этнографическое описание) // Пермские епархиальные ведомости. Пермь, 1881. № 27. С. 307-310.
- Традиционная культура русского крестьянства Урала XVIII-XIX вв. / Миненко Н.А. (отв. ред). Екатеринбург: УрО РАН, 1996. 360 с.
- Шерстобитов И.В.* Описание быта государственных крестьян, живущих в Чердынском уезде по правую сторону реки Камы // Пермские губернские ведомости: часть неофиц. Пермь, 1865. № 13. С. 55-56.
- Шишонко В.Н.* Пермская летопись с 1263-1881 г. Четвертый период. С 1676-1682 г. Пермь: Типография Губернской земской управы. 1884. 653 с.
- Голикова Светлана Викторовна*, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института истории и археологии УрО РАН; avokilog@mail.ru