



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.3.53-63

**Винокурова И.Ю.**

## **Христианство и мифоритуальный комплекс в народной медицине вепсов**

*Исследование проведено в рамках Государственного задания КарНЦ РАН  
[№ АААА-А18-118030190092-2]*



**Аннотация.** Статья посвящена рассмотрению мифоритуального комплекса, включающего мифологические представления о болезнях и лечебных обрядах, а также пласта явлений христианского происхождения в народной медицине вепсов, которое в какой-то мере позволит ответить на вопрос о степени проникновения православия в народную систему врачевания вепсов. В этномедицине вепсов обнаружены довольно разнообразные взгляды на этиологию заболеваний, среди них выделяются как рациональные причины (от холода, тяжёлого физического труда, плохого питания и др.), так и иррациональные (от природных объектов или олицетворяющих их духов, от животных, людей, потери человеком собственной субстанции – души-тени *iče* и др.). Встречаются и такие заболевания, возникновение которых может трактоваться двояко. Значительное место в лечении болезней рационального и иррационального происхождения занимала магия, направленная на символическое изгнание болезни из организма больного или её уничтожение. Исполнение магических ритуалов сопровождалось произнесением заговоров. Автор приходит к выводу о том, что с принятием православия мир болезней в представлениях вепсов пополнился заболеваниями, объясняемыми грехами людей, обряды врачевания – христианской символикой и церковной атрибутикой, а заговоры – именами святых, словами церковного происхождения. Два направления в вепской народной медицине – магия, основанная на мифологических представлениях, и православно-церковная исцеляющая практика – изредка пересекались, но чаще существовали автономно. Магия могла применяться ко всем болезням рационального и иррационального происхождения, а также к заболеваниям, посланным богом за грехи людей. Совершение церковных обрядов обычно происходило при тяжёлых, врождённых или неизлечимых заболеваниях, полученных естественным путём и «от бога».

**Ключевые слова:** вепсы, народная медицина, магия, ритуалы, заговоры, христианство

**Irina Yu. Vinokurova**

## **Christianity and Mythoritual Complex in Vepsian Traditional Medicine**

*The research is carried out within the State task of KSC of the Russian Academy of Sciences  
[№ АААА-А18-118030190092-2]*

**Abstract.** The article observes the mythological-ritual complex including mythological ideas of diseases and medical ceremonies, and a layer of the phenomena of a Christian origin in Vepsian traditional medicine which anyway can help to answer a question what is the degree of penetration of Orthodoxy in national system of Vepsian healing. In the traditional medicine of the Veps there are quite diverse views on the etiology of diseases, among them there are rational reasons (from cold, heavy physical labor, poor nutrition, etc.) and irrational ones (from natural objects or personifying their spirits, from animals, loss of a person's own substance – the soul-shadow *iče*, etc.). There are also some diseases, occurrence of which can be treated in two ways. A significant place in the treatment of diseases of rational and irrational origin was held by magic aimed to symbolically expulse the disease from the patient's body or to destruct it. Practicing of magical rituals was accompanied by utterance of spells. The author comes to the conclusion that with the adoption of Orthodoxy, the diseases explained by the sins of people, the rituals of healing by Christian symbols and church attributes, and spells by the names of saints and words of church origin added to the world of diseases in the beliefs of the Vepsians. Two directions in Vepsian traditional medicine – magic based on mythological beliefs and Orthodox-church healing practice – occasionally intersected, but more often existed autonomously. Magic could be applied to all diseases of rational and irrational origin, as well as to diseases sent by God for the sins of people. Church rituals were usually used to heal severe, congenital or incurable diseases, obtained naturally and “from God”.

**Key words:** Vepsians, traditional medicine, magic, rituals, plots, Christianity

**Ирина Юрьевна Винокурова** – доктор исторических наук, заведующая сектором этнологии Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН; 185035, Республика Карелия, Петрозаводск, ул. Пушкинская 11; irvin@sampo.ru

**Irina Yu. Vinokurova** – DSc (History), Head of the Department of Ethnology at the Institute of Language, Literature and History of the Karelian Research Centre, Russian Academy of Science; 11 Pushkinskaya str., Petrozavodsk, Republic of Karelia, Russia, 185035; irvin@sampo.ru

---

Судя по археологическим и историческим источникам, XI–XII вв. можно назвать приблизительным временем начала христианизации древних вепсов [Винокурова, 2013, 208; 222]. Новая идеология, представленная величественной простотой Моисеевой веры и её заповедей, несла с собой коренной переворот в религиозном сознании [Мень, 1991, 20]. Многие идеи христианского учения (о Троице, приходе Спасителя, его страданиях во искупление человеческих грехов, всеобщем воскресении мёртвых, болезни как подготовки к смерти в покаянии и др.) не имели прямых соответствий в вепсском язычестве. С присоединением к православному миру у древних вепсов, как и других народов, принявших такую же веру, началась растянувшаяся на века инфильтрация идей православия и церковных ритуалов в основанную на мифологическом восприятии мира народную культуру, их усвоение и модификация в новой среде. Проникновение христианских идей было неодинаковым в разных сферах народной культуры. Одной из многогранных сфер является народная медицина – синкретический комплекс эмпирических знаний и религиозно-мифологических представлений народа о здоровье, болезнях и основанных на них рациональных и магических способах лечения. Возникший в древности, этот комплекс впоследствии преобразовывался под воздействием постепенного освоения этносом природных ресурсов, социально-экономических условий, контактов с другими народами, профессиональной медицины. Среди факторов воздействия, вызывающих научный интерес, следует назвать также официальную религию. Настоящая статья посвящена рассмотрению мифоритуального комплекса, включающего мифологические представления о болезнях и лечебные обряды, и пласта явлений христианского происхождения в народной медицине вепсов, которое в какой-то мере позволит ответить на вопрос о степени проникновения православия в народную систему врачевания вепсов.

Для изучения обозначенной проблемы привлекалась совокупность источников, дополняющих друг друга: лингвистические и этнографические публикации, а также обнаруженные в архивах и собранные автором в экспедициях фольклорные тексты и этнографические материалы. Представленные данные отражают состояние вепсской народной традиции врачевания в конце XIX – первой половине XX в.

В вепсской крестьянской среде были распространены свои особые взгляды на болезни, отличные от официальной медицины. Главный симптом любой болезни – боль. В вепсском языке имеются термины, одновременно обозначающие «боль» и «болезнь»: *kibu* – «боль, болезнь»; *pahuz'* – «боль, хворь, недуг». Слово *pahuz'* имеет также значение «зло» и отражает взгляд народа на болезнь как на абсолютное зло. Болезнь представлялась как результат воздействия на человека пришедшего извне зла. Об этом свидетельствуют записанные языковедами образцы вепсской речи: «*Jougha eht'niü om*», означающее «Нога заболела», буквально переводится как «В ногу боль вошла», а «*Läzund tartu viluspää*» имеет перевод «Боль пристала от холода»; «*Mindei lom tabaz'»* – «Меня ломает» – буквально означает «Меня ломота поймала» [Зайцева, Муллонен, 1972, 76; 311]. Болезни чаще всего виделись вепсам некими «живыми, невидимо ходящими существами» (ср. то же у русских, удмуртов, бесермян) [Панина, 2014, 32]. Так, по одному из сообщений, «*mit'ĭ'e-se pošau käüi d'er'üunas, rahvaz l'äzd' ihe*» – «какая-то повальная болезнь ходила по деревне, народ болел». То же самое говорили о кори: «*Rusttain'e kävel'eb d'er'üunas*» – «Корь ходит в деревне» [Зайцева, Муллонен, 1972, 432; 485].

К числу менее распространённых относятся представления о зооморфной ипостаси болезней. Cholera рисовалась в облике чёрного кота, а озноб в виде кошки, прицепившейся к спине. Болезнь могла также иметь облик змеи или волосатика [Винокурова, 2006, 170; 182; 342].

Характерные для славянских народов демоны болезней, имеющие женский облик, нашедшие, например, яркое отражение в иконографии, в вепсской традиции представлены лишь одной оспой. У вепсов её почитательно величали по имени-отчеству – Оспа Ивановна или Оспа Андреевна.

Для избавления от болезней наряду с рациональными способами лечения (употреблением лекарственных трав, средств животного и минерального происхождения, физиотерапии), активно действовались ритуалы, основанные на религиозно-мифологических представлениях. Целью большей части лечебных ритуалов являлось символическое изгнание болезни из организма больного или её уничтожение. Исполнение ритуалов сопровождалось произнесением заговоров. Именно заговоры как вербальная часть лечебных обрядов оказались наиболее проницаемыми для различных слов и выражений, используемых в практике церковного богослужения. Большинство вепсских заговорных текстов содержит выражение «раб божий», которым врачеватель именует себя или называет им больного, подчёркивая тем самым любовь к богу и приверженность обоих к православию. Почти все вепсские заговоры заканчивались церковным «аминь», иногда произносимым три и более раз. У вепсов встречаются особые типы заговоров, включающих зачин, в котором содержится описание пути заговаривающего – раба божьего – в иной мир. В этот мир заговаривающий проникает, только совершив действия, характерные для христианина: благословясь, очистившись, перекрестясь.

Многие тексты вепсских заговоров включали обращение к носителям болезни с целью избавления от недуга и содержали слова прощения или угрозы, либо были безадресными. К более позднему – уже христианскому – времени относятся заговоры, в которых с просьбой о выздоровлении обращаются к святым. Таких заговоров в среде вепсов записано крайне мало. Например, при лечении нарыва (*ajatiž*) северные вепсы обращались с просьбой избавиться от болезни к группе святых, начиная с наиболее почитаемых в вепсской традиции св. Николая Угодника (*Mikola*) и Ильи (*Ilja*): «*Openda mindei Mikola, sväti Ilja i Kužmei Demjani, sväti i v'ol Mihaila, v'ol archangel, i Gavriila archangel, i kaik vägi D'umalan lagospäi vesi i minun rindhispäi, i heita kibu i tusk minun silmispäi, i minun rindhispäi, i minun käzipäi, i d'augeispäi, i tusk i kibu i taks igaks kaikeks*» – «Научи нас Микола, святой Илья и Кузьма Демьян святой, и ещё Михаил, ещё архангел, и Гавриила архангел, и все Божьи силы <...> и от моей груди и выбрось боль и тоску с моих глаз, и от моей груди, и от моей руки, и от ног, и тоску и боль так на весь век» [SKS, Sääski, № 3551]. Видимо, для вепсской заговорной традиции, как и для русской, было характерно, по образному выражению Н.Е. Мазаловой, «нагнетание» имён святых, призванное увеличить силу заговорного действия [Мазалова, 2002, 208].

В XX в. в вепсских деревнях были распространены как устные заговоры на вепсском языке, так и рукописные – на русском. Знание этих заговоров имело большое значение.

В этномедицине вепсов обнаружены довольно разнообразные взгляды на этиологию заболеваний, среди них выделяются как рациональные причины, так и иррациональные; встречаются и такие заболевания, возникновение которых может трактоваться двояко. При этом лечебная магия могла применяться к болезням любой этиологии.

Влиянием естественного фактора – охлаждением, как правило, объяснялась простуда. Подтверждением тому служат лексика и образцы вепсской речи: «*Vilu om sä ka küil' mehtuin*» – «Холодная погода, потому я простудился» [Зайцева, Муллонен, 1972, 255].

Рациональное толкование имели болезни, вызванные тяжёлым физическим трудом. Распространёнными заболеваниями, вызванными, по народным представлениям, непосильной работой, подъёмом тяжестей были грыжа (*rugend*) и поясничный прострел – *äikäiduz* (*čapatus, utüg*). На это указывают высказывания сельских жителей: «*Jugedas radospei kil päzui*» – «От тяжёлой работы грыжу получил»; «*Havadon l'enž'in', äikäiž runghu*» – «Я поднял мешок, и в спину стрельнуло» [Зайцева, Муллонен, 1972, 204]. При лечении паховой и пупочной грыжи у взрослых и детей деревенские знахарки имитировали её «разгрызание» зубами и произносили заговор.

Приведём один из текстов: «*Miña puhun raba božia Natoi Ivanale rabale božiale. Nouzin blaslovas, pezimoi blaslovas, läksin ukxes ukshе, veřejas veřejaha, vihandaha normhe, lagedaha püüdhö, vihandas normes, lagedas püüdös kivihe dub, kivižes dubas must kaži, mustal kažil vaššed küinded, raudaižed hambhad; vaššil künzil künzib, raudaižil hambhil hambhib, urkindan i purendan, tedan tämän netsen rod'imetsan, apan apjan, puren purendan, s'ön süjян itše igäks kaikeks netses rabas (Ivanas – nimi)*» – «Я заговариваю, раба Божья Наталья, Ивану рабу Божьему. Встану, благословясь, вымоюсь благословясь, пойду из дверей в двери, из ворот в ворота, на зелёный луг, на широкое поле, во зелёном лугу, во широком поле каменный дуб, в каменном дубе чёрный кот, у чёрного кота медные когти, железные зубы; медными когтями царапает, железными зубами грызёт грыжу, знаю этот родимчик, заговариваю болезнь, <...> (?), грызу грыжу, ем ртом сама во веки веков в этом рабе (Иване – имя)» [Setälä, Kala, 1951, 515].

Одним из магических приёмов лечения поясничного прострела (*äikäiduz*) было разрубание болезни. Человек, страдающий недугом, ложился животом на порог дома, головой или, наоборот, ногами к выходу. Использование порога в лечении было связано с представлениями о нем как о границе между своим и чужим мирами, а также со взглядами о приходе болезни из иного мира, куда её следует отправить обратно, чтобы выздороветь. На поясницу больного клали голик или веник, символизирующий прострел. Важное значение в обряде имели его исполнители. Один из них должен быть перворождённым в семье, а второй – родившимся последним. Первый и последний символизировали начало и конец болезни. Человек, рождённый в семье последним, брал топор и делал крестообразно осторожные рубящие движения по голику. Между ним и перворождённым участником ритуала происходил обрядовый диалог. Старший спрашивал: «*Min' čapad?*» – «Что рубишь?», а младший отвечал: «*Eikeidusen*» – «Прострел». Старший заключал: «*Čapa igaks keikeks*» – «Руби навсегда» [Винокурова, 2015, 466].

Самыми распространёнными в вепских деревнях были желудочно-кишечные заболевания, объясняемые некачественным питанием населения. Их частым симптомом была боль в животе (*kohtaiduz*). Вызывают интерес магические способы избавления от боли в животе. Один из них включал употребление воды с растворенной в ней солью и трехкратное чтение заговора, в котором болезни приказывалось умереть: «*Kole kohtāduz! Kibu kivhe! Solad pekste! Kündhe suu! Raba Božjaspäi. Neciš časud! Neciš aigaiš! Amin!*!» – «Умри кохтадуз! Боль в камень! Соль перемешайся! В когти рот! От раба божьего. В этот час! В это время! Аминь!» [Винокурова, 2015, 175]. Другой способ представлял собой «отправление» болезни на тот свет. С этой целью также готовили водный солёный раствор, выливали его в сапог и давали выпить больному не через край голенища, а с середины. Как известно, в похоронной обрядности многих народов обуви умершего придавалось большое значение, она связывалась с мотивом «пути на тот свет». Использование сапога в лечебном обряде также могло означать необходимую экипировку болезни при её успешном отправлении в иной мир. Немаловажна и такая деталь, как питье солёной воды из середины голенища. Возможно, в основу такого лечебного правила легли мифологические представления о том, что исцеление происходит в центре иного мира. Они отражены, например, в некоторых вепских заговорах, рисующих картину выздоровления в центре иного мира (на камне, на острове), окружённого морскими (озёрными) водами.

В то же время в вепской народной медицине выделяется целая группа болезней, которые по народным воззрениям появлялись у человека от воздействия природных стихий (леса, воды, ветра, огня, земли), хозяйственной постройки – бани, или олицетворяющих их духов-«хозяев». Большая часть из них объяснялась наказанием человека за непочтительное отношение к одухотворённым объектам окружающего мира.

Чаще всего болезни посылались как наказание за ругань: «*tecас lajitoi, ka tartub tecan'ena, tecamehid' ala johtutеле*» – «если в лесу ругаешься, так приста-нет лесная болезнь, леших не вспоминай» [Зайцева, Муллонен, 1972, 323]. В одном из рассказов ругань в лесу карается заболеванием в ротовой полости – зубной

болью: «Ругалась: “Ой, *mecamez*’ (лесной человек), уходи”. И начала болеть, и прихватило зубы»<sup>1</sup>.

Болезни от ветра объединялись понятием *tul’l’ažn’ena* («ветряной нос»). Одной из причин болезней *tul’l’ažn’ena* была месть стихии за то, что человек ругался на ветру. Неслучайно слово *tul’l’ažn’ena* представляло собой также лёгкое ругательство. Болезнь *tul’l’ažn’ena* могла возникнуть и в результате навязчивых мыслей о ветре как источнике заболевания, которые были оскорбительны для этой природной силы.

Болезни, появившиеся из-за бани или её духа-хозяина, были связаны преимущественно с поражением кожи (зуд, чесотка, нарыв). На это указывают их названия – *kül’beřpagan* (букв. «банная чесотка») *kül’beřpahk* (букв. «банный нарыв, чирей»). Они возникали от мыслей, что баня грязна, возникавших во время её посещения. В Пондале был известен способ, по которому определяли, что кожная болезнь получена от бани. Человек, страдающий недугом, брал нагретый дресвяной камень (*čuurkivi*) от банной каменки и бросал его в ёмкость с водой. Если камень шипел, значит – болезнь банная. Банник мог наказать человека также угаром или ожогом за то, что тот пришёл мыться в баню за полночь [Винокурова, 2015, 219].

Наиболее распространённым способом избавления от болезней, посланных различными духами-«хозяевами», являлась просьба о прощении у духов за плохое поведение, иногда сопровождаемая жертвоприношением. Например, если человек получил болезнь от ругани в лесу, нужно было идти к месту, где он бранился, и просить прощения у лесных духов: «*Mecanižandaižed, mecanemagaižed! Pros’ t’kat taga minun vigan, hubin, pros’ t’kat!*» – «Лесные хозяйчики, лесные хозяйшкы! Простите за мою вину, плохое, простите!». Примечательно, что под влиянием православия местом произнесения слов извинения, адресованных духу, мог стать не только локус его обитания, но и красный угол, где располагались иконы. Данный пример отражает одну из гибридных форм сложившегося у вепсов языческо-христианского синкретизма<sup>2</sup>.

В основе некоторых способов избавления от болезней, связанных с природными стихиями и баней, лежал принцип лечения их средствами источника заражения, т.е. «подобное лечили подобным». В с. Пондала возникшие вокруг губ сыпь или болячки (*lendoi tuli*), полученные за плевание в огонь, лечили образовавшимся на печном горшке жирным налётом сажи, которую собирали безымянным пальцем и мазали им вокруг рта по солнцу<sup>3</sup>. В северновепских деревнях поражения на коже, возникшие «от бани», сначала прижигали огнём банной печи-каменки, а затем намазывали золой.

По вепским представлениям, от мира фауны также исходила угроза заболеваний. Болезни от некоторых животных, часто почитаемых (например, от ласточки, собаки, кошки, свиньи), как правило, объяснялись наказанием за обиду, нанесённую представителю фауны. Против подобных недугов обычно применяли обряды, основывающиеся на передаче их обратно. Например, для избавления от таких «собачьих» недугов, как ячмень (*koiranniža*) и лишай (*koiranlap*), пекли хлеб или другое мучное изделие, прикладывали его в горячем виде к больному месту, а затем скормили собаке со словами: «*Koir, na, ota itšeiz niža!*» – «Собака, на, возьми свой сок» или «*Ota itšeiz hüvuz, anda itsein pahuz*» – «Возьми своё добро, отдай своё зло» [Rainio, 1973, 296].

У вепсов обнаружена также значительная группа болезней, по народным представлениям возникающих в результате нарушения человеком каких-то бытовавших в прошлом этикетных норм. Поскольку к хлебу относились с почитанием, то считалось, что человек порежет руку, если оставит недорезанным кусок хлеба в ковриге. Запрещалось класть на ковригу нож, иначе заболят зубы [НА КНЦ. Ф. 26. Оп. 1. № 15. Л. 118].

Выделяются также заболевания, источник которых – общественные взаимоотношения. К ним относились болезни, объясняемые вредоносной магией людей – порчей (*portež*) или сглазом (*prizor*). По поверьям, порчу насылали колдуны (*noid*), а также мстительные и завистливые люди. Порча всегда была заранее продумана. В отличие от порчи, сглаз (*prizor*) мог носить непреднамеренный характер. Круг людей, способных сглазить, мог по сути дела включать любого члена сельского

сообщества, нечаянно или умышленно выразившего зависть, сильное удивление или восхищение. В наиболее опасную группу входили колдуны, бездетные женщины, люди, обладающие тяжёлым характером, а также темноволосые и темноглазые [Винокурова, 2015, 337]. К этой группе можно отнести и такое психическое заболевание, как *tusk* (русск. тоска) – чувство душевной горечи, возникающее у человека в результате неразделённой любви, разлуки или потери близких. Судя по обрядовым и вербальным текстам, тоска ассоциировалась с появлением у человека жара, который необходимо было охладить с помощью противоположных стихий – воды, земли. Например, для того, чтобы новобранец не скучал по дому, мать вела его к озеру или реке и мыла лицо, сопровождая ритуал заговором. Известен случай, когда после такого смывания тоски некрут полностью потерял интерес к родному дому и родителям и не захотел возвращаться обратно.

Наряду с представлениями о внешних причинах болезни – вселившемся в человека зле, – особняком стоит группа заболеваний, основой названий которой является корень *iče*, означающий самое себя, или определение *ičeze* «свой», т.е. «свои» болезни: паралич (*ičeze*), эпилепсия (*ičiin'e*) и родимчик (*ičeze pahuz'*). Их характерными симптомами являются конвульсии и потеря сознания. Привлечение данных по другим финно-угорским народам позволяет обозначить этиологию этих болезней. Для финно-угров в древности были характерны представления о существовании у человека двух или более душ, выраженных в двух или нескольких названиях [Чернецов, 1959, 117]. Одна из душ связана с дыханием. Считалось, что, когда она покидает тело в виде тёплого пара, человек умирает. Вторая душа представлялась подвижной тенью, двойником человека. У вепсов известна только одна душа, связанная с дыханием человека (*heng'*). Тем не менее, след былых представлений финно-угорского происхождения о душе-тени, двойнике человека остался в вепсских названиях болезней с корнем *iče*. По мнению исследователей, в древности наиболее ранним названием подвижной души-тени, которая могла покидать тело человека во время сна и представлять самого человека или его, у хантов было *is*, у мордвы *es*, у коми *ас*, у саамов (*jies*), у финнов *itse* (в настоящее время фин. *itse*, как и вепс. *iče*, означает самое себя) [Häkkinen, 1990, 185]. По поверьям многих финно-угорских народов, спящего нельзя будить внезапно, иначе путешествующая во время сна душа не успеет вернуться обратно [Пентикайнен, 1990, 44]. Такая ситуация сопровождается тяжёлой сонливостью, слабостью и бессознательным состоянием человека. Таким образом, причиной заболеваний рассмотренной группы была потеря человеком собственной субстанции – души-тени *iče*.

С распространением православия вепсский мифологический комплекс заболеваний пополнился болезнями, объединёнными понятием *Jumalanviga* – «Божья кара», насылаемыми на людей за грехи и осквернение христианских святынь [Винокурова, 2015, 151]. Они проявлялись в виде различных симптомов. Например, при венчании в церкви молодым запрещалось дотрагиваться до церковных стен и священника, иначе можно было заболеть чирьями, а также ступать на порог, потому что так можно было получить кожную болезнь (*нечисть*) [НА КНЦ. Ф. 26. Оп. 1. № 15. Л. 117]. Частым симптомом недуга был паралич. В советский период борьбы с религией появилось много легенд о получении человеком тяжёлой болезни от бога за уничтожение им икон, участие в разрушении крестов, часовен и церквей. Например, по сведениям жителей с. Ладва<sup>4</sup>, у человека, который сломал крест на местной церкви св. Егория, отнялись руки. Таким образом, паралич (*ičeze*), который в древности связывался с потерей человеком собственной субстанции – души-тени *iče*, со временем получил новую интерпретацию. Приведём его симптоматику и этиологию в записи финского исследователя Ю. Райнио от информанта из Рыбреки (Карелия): «Паралич пройдёт по руке, по ноге, по голове, по языку, по половине тела. Паралич от Бога, его нельзя вылечить» [Rainio, 1973, 304]. К неизлечимым заболеваниям «от бога» вепсы относили также эпидемические заболевания и среди них наиболее часто упоминаемые в источниках оспа (*paharubi*) и корь (*rusttain'e*). Воззрения на эпидемии, объясняемые божьим вмешательством за несправедную жизнь, были широко распространены в Западной Европе Древней Руси, естественно, что они стали известны и среди вепсов. В русских летописях можно встретить сообщения, что

моровые поветрия, определяемые как божи наказания, случались на новгородских и псковских землях, т.е. в непосредственной близости от вепсского расселения. Так, новгородская эпидемия 1352 г., по мнению летописца, является закономерным явлением, которое насыщается на людей богом за искоренения людских грехов [Медведь, 2017, 54]. По широко распространённому в России представлению, от эпидемического заболевания бесполезно лечиться, требовалось лишь каяться, молиться и соблюдать пост.

Тем не менее, на основе данных о распространении эпидемий среди вепских крестьян можно сделать вывод, что отношение к ним не было пассивным. С помощью особых обрядов вепсы пытались избавиться или уберечься от этих болезней. Так, оспу и корь не пытались лечить, полагая, что иначе они только разгневаются и останутся на продолжительное время, осложнив состояние больного [SKS, Perttola, № 460]. По отношению к этим недугам использовались различные формы задабривания. У северных вепсов при появлении *оспитсы* в двух домах деревни хозяйка одного из них готовила лучшую еду и шла вместе с больным просить прощения в другой дом. Поскольку в этот дом соседней не пускали, они тайком просили прощения у оспы за окном, а принесённую для неё снедь клали в какое-нибудь укромное место. Вселившаяся в человека оспа и больной отождествлялись. По реакции больного определяли «настроение» оспы. Ни в коем случае нельзя было, чтобы больной сердился, иначе могла «рассердиться» и болезнь. Если больной просил чего-нибудь поесть, ему предлагали несколько блюд, полагая, что тогда оспа «смягчится» [SKS, Perttola, № 234].

При избавлении от кори (*ruskei*) руководствовались такими же соображениями. В вепском Прионежье из дома, в котором появилась корь, шли в дом, откуда она пришла. Исполнитель обряда вставал перед больным соседом, протягивал ему гостинцы и просил прощения у кори. Если страдающий недугом брал гостинцы, то считалось, что *ruskei* смилостивилась и уйдет, а больной, ради которого исполнялся обряд, поправится [SKS, Perttola, № 443]. В Шимозере, если дети в доме заболели корью, совершалось ритуальное потчевание болезни. В избе развешивали нарядные полотенца с кружевами и красными каймами – красный цвет был приятен кори. Специально приготовленные в этот день пряженые пироги и другую выпечку, а также кисель выставляли на стол. Больных детей отводили в другое помещение, им запрещалось находиться в избе во время исполнения ритуала. Бабушка или мать кланялись в пояс и обращались к невидимой кори: «*Adivoihe, adivoihe rusttain'e tuli. Hivä-ke, hivä. Adivoiče!*» – «В гости, в гости корь пришла. Хорошо-то, хорошо. Угощайся!». Затем молились богу, который послал болезнь. Так делали каждый день утром, пока больные не выздоравливали.

Известным приёмом было отпугивание и изгнание эпидемической болезни стрельбой. Ружейными выстрелами, например, выживали горячку и разные тифы. В окна дома, где лежал больной горячкой, стреляли холостыми зарядами (Корвала) [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. № 37. Л. 89].

Наиболее действенным лечебным средством в борьбе с эпидемиями, эпизоотиями, различными заразными заболеваниями считался огонь, полученный трением или высеканием. Так, в начале XX в. в д. Прокушево<sup>5</sup> от холеры избавились в результате обхода деревни с «чистым огнём», добытым по совету стариков трением. Особенностью вепских лечебных обрядов (как можно видеть и по приведённым выше примерам) было широкое использование воды. Христианство укрепило народные представления об оздоравливающих свойствах воды. Считалось, что наибольшей силой обладала святая вода, освящённая священником в водоёмах во время Крещения Господня (6/19 января) и других местных православных праздников. В ней купались для здоровья или, набрав в сосуды, уносили домой и использовали для лечения всевозможных болезней людей и скота. Освящение воды производилось и в домашних условиях, для этого женщины в ёмкость с водой опускали икону или осеяли её крестом.

Православие принесло в лечебную практику вепского народа различные индивидуальные и коллективные обеты (*zavet* «завет») – добровольное обязательство, налагаемое на себя человеком или целой общиной в качестве благодарности

богу за избавление от различных бед, в нашем случае – болезней [Кремлева, 1994, 15]. При недугах детей и близких родственников женщины часто давали обещание пожертвовать в церковь или часовню кусок холста, полотенце, платок, что-либо из одежды и т.д. Современный интерьер сельских часовен в вепских деревнях часто поражает обилием отрезков материи, платков, махровых и вафельных полотенец, платьев, развешанных на перекладинах, свидетельствующих о сохранении традиции.



Илл. 1. Интерьер часовни в с. Шондовичи  
Подпорожского р-на Ленинградской обл.  
Фото М.В. Заозерного, 2008 г.

Одной из форм обета при избавлении от тяжёлой болезни было паломничество для поклонения святым местам. До революции вепсы Приоатья были тесно связаны с рядом монастырей – Александро-Свирским, Соловецким, Тихвинским, Валаамским и Ниловой пустыней Тверской губ. Наиболее посещаемым был Александро-Свирский монастырь. Вторым монастырём, привлекавшим большое число народа, был Паданский монастырь (Виницкая вол. Лодейнопольский у. Олонецкая губ.). У оятских вепсов был распространён обычай жертвовать крупный скот в один из этих монастырей в связи с болезнями и разными неудачами в хозяйстве. Дарственную или

обещанную скотину, например, из Ладвы в Александро-Свирский монастырь гнали в продолжение недели. В монастыре получали от игумена благословение иконой с изображением явления Троицы Александру Свирскому, затем обедали в общей трапезной и возвращались обратно. В Соловецкий монастырь совершались паломничества отдельными лицами [Малиновская, 1930, 198–199]. Кроме того, у вепсов Приоатья и Прионежья, как и у русских Вологодчины, существовал обычай, по которому родители в случае болезни сына, обещали после выздоровления и достижения определённого возраста отдать его на полгода, год или более на послушание в Соловецкий монастырь [Малиновская, 1930, 198–199]. В монастыре он должен был указанное время выполнять ту или иную возложенную на него бесплатную работу. Некоторые обучались в монастыре какому-либо ремеслу, которое по возвращении домой являлось значительным подспорьем для поддержания семьи.

Исаевские вепсы<sup>6</sup> из отдалённых святынь выделяли именно Соловецкий монастырь; в остальных монастырях никто не бывал – не было принято. Во время тяжёлых болезней, в исключительно редких случаях, крестьяне Исаевского сельского общества давали обет посетить Соловецкий монастырь [Русские крестьяне, 2008, 139].

При тех или иных болезнях чаще всего обращались за помощью в ближайшие погосты и часовни. З.П. Малиновская в своих полевых записях 1920-х гг. по этому поводу приводит местное выражение «в Корвалу ходят для ушей, а Немжу к троеручице для рук, в Ладву к коршинской божьей матери по обещанию, в Миргиничи на р. Ояти тоже по обещанию и т. д.» [Малиновская, 1930, 199].

Одной из форм коллективных обетов были праздники (*zavetan praznikad*), которые учреждались самими жителями по обещанию, данному при чрезвычайных событиях, случившихся в жизни вепского поселения. Таким чрезвычайным событием часто бывала эпидемия, которую удалось предотвратить, обратившись к помощи бога, Пресвятой Богородицы или святого. До сих пор в вепских деревнях заветный праздник обязательно включает церковные обряды, совершаемые для оздоровления.

Подводя итоги, можно сказать, что с принятием православия мир болезней в представлениях вепсов пополнился заболеваниями, объясняемыми грехами людей, обряды врачевания – христианской символикой и церковной атрибутикой, а заговоры – именами святых, словами церковного происхождения. В вепской народной медицине



два направления: магия, основанная на мифологических представлениях, и православно-церковная исцеляющая практика изредка пересекались, но чаще существовали автономно. Магия могла применяться ко всем болезням как рационального, так и иррационального происхождения, а также к заболеваниям, посланным богом за грехи людей. Совершение церковных обрядов происходило, как правило, при заболеваниях, полученных естественным путем, и «от Бога»; и те и другие обычно определялись как тяжелые, врожденные или неизлечимые.



*Илл. 2. Омовение святой водой на заветном празднике св. Николая Чудотворца (22 мая) в с. Ладва. Фото И.Ю. Винокуровой, 2011 г.*

### Список сокращений

АРЭМ – Архив Российского этнографического музея.  
НА КНЦ – Научный архив Карельского научного центра  
ПМА – Полевые материалы автора.

SKS – Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunouden arkisto – Фольклорный архив Общества финской литературы.

### Библиографический список

1. Винокурова, И.Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции) / И.Ю. Винокурова. – Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 2006. – 448 с.
2. Винокурова, И.Ю. Народные представления об Илье Пророке и Николае Чудотворце в вепсской традиционной культуре» / И.Ю. Винокурова // Православие в вепском крае. – Петрозаводск: Карельский научный центр, 2013. – С. 208–224.
3. Винокурова, И.Ю. Мифология вепсов: энциклопедия / И.Ю. Винокурова. – Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 2015. – 527 с.
4. Зайцева, М.И., Муллонен, М.И. Словарь вепского языка / М.И. Зайцева, М.И. Муллонен. – Л.: Наука, 1972. – 745 с.
5. Кремлева, И.А. Обеты в народной жизни / И.А. Кремлева // Живая старина. – 1994. – № 3. – С. 15–17.
6. Мазалова, Н.Е. Христианские элементы в русских лечебных заговорах / Е.Н. Мазалова // Христианство в регионах мира – СПб.: МАЭ РАН, 2002. – С. 207–219.
7. Малиновская, З.П. Материалы по этнографии вепсов / З.П. Малиновская // Западнофинский сборник. – Л., 1930. – С. 163–200.
8. Медведь, А.Н. Болезнь и больные в Древней Руси: от «рудомета» до «дохтура». Взгляд с позиций исторической антропологии / А.Н. Медведь. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2017. – 283 с.
9. Панина, Т.И. Слово и ритуал в народной медицине удмуртов / Т.И. Панина. – Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН, 2014. – 240 с.
10. Пентикайнен, Ю. Жизненный цикл и годичный ритм природы в финском фольклоре / Ю. Пентикайнен // Традиционная духовная культура народов Европейского Севера: ритуал и символ. – Сыктывкар: СГУ, 1990. – С. 39–55.

11. Прот. Александр Мень (Боголюбов, А.). Сын человеческий / Прот. Александр Мень (А. Боголюбов). – М.: «P.S.», 1991. – 463 с.
12. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т.6. – СПб: ООО «Навигатор», 2008. – 600 с.
13. Чернецов, В.Н. Представления о душе у обских угров / В.Н. Чернецов // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. – М.: Академия наук СССР, 1959. – С. 114–156.
14. Häkkinen, K. Mistä sanat tulevat. Suomalaista etymologiaa / K. Häkkinen. – Helsinki: SKS, 1990. – 326 с.
15. Rainio, J. Vanhaa äänisvepsäläistä lääkitätietoa / J. Rainio // Kalevalaseuran vuosikirja. – Porvoo, Helsinki. – 1973. – № 53. – С. 289–312.
16. Setälä, E.N., Kala J.H. Näytteitä Äänis- ja Keskivepsän murteista // E.N. Setälä, J.H. Kala. – Helsinki: SUS, 1951. – 621 с.

Текст поступил в редакцию 08.05.2018 г.

<sup>1</sup> ПМА, 2008, с. Ладва, информант А.С. Соколова, 1915 г.р., уроч. с. Мягозеро.

<sup>2</sup> ПМА, 2008, с. Ладва, инф. А.С. Соколова, 1915 г.р., уроч. с. Мягозеро.

<sup>3</sup> ПМА, 1998, с. Сяргозеро, инф. М.С. Иудина, 1925 г.р., уроч. с. Пондала (Бабаевский р-н Вологодской обл.).

<sup>4</sup> Подпорожский р-н Ленинградской обл.

<sup>5</sup> Бокситогорский р-н Ленинградской обл.

<sup>6</sup> Вытегорский у. Олонецкой губ.

## References

1. Vinokurova I.Yu. *Pravoslaviye v vepsskom krae* [Orthodoxy at Vepsian Region]. Petrozavodsk: Karel'skij nauchnyj centr, 2013, pp. 208–224 (in Russian).
2. Prot. Aleksandr Men' (A. Bogolyubov). *Syn chelovecheskij* [The Son of Man]. Moscow: "P.S.", 1991, 461 p. (in Russian).
3. Zajceva M.I., Mullonen M.I. *Slovar' vepsskogo yazyka* [Dictionary of Vepsian Language]. Leningrad: Nauka, 1972, 746 p. (in Russian).
4. Panina T.I. *Slovo i ritual v narodnoj medicine udmurtov* [Word and Ritual in Traditional Medicine of the Udmurts]. Izhevsk, UIIYAL UrO RAN, 2014, 238 p. (in Russian).
5. Vinokurova I.Yu. *Zhivotnye v tradicionnom mirovozzrenii vepsov (opyt rekonstrukcii)* [Animals in Traditional World-Outlook of Vepsians (Experience of Reconstruction)]. Petrozavodsk: Izdatel'stvo PetrGU, 2006, 448 p. (in Russian).
6. *Folklore Archive of Society of the Finnish Literature* [Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunouden arkisto]. Fund Sääski S., № 3551 (in Finnish).
7. Mazalova N.E. *Hristianstvo v regionah mira* [Christianity in World Regions]. St. Petersburg: MAEH RAN, 2002, pp. 207–219 (in Russian).
8. Setälä E.N., Kala J.H. *Models of Speech of Northern and Middle Dialects of Vepsian Language* [Näytteitä Äänis- ja Keskivepsän murteista]. Helsinki: SUS, 1951, 621 p. (in Finnish).
9. Vinokurova I.YU. *Mifologiya vepsov: ehnciklopediya* [Vepsian Mythology: Encyclopedia]. Petrozavodsk: Izdatel'stvo PetrGU, 2015, 522 p. (in Russian).
10. Rainio J. *Year-book of Society of Kalevala* [Kalevalaseuran vuosikirja]. Porvoo, Helsinki, 1973, no. 53, pp. 289–312 (in Finnish).
11. *Nauchnyj arhiv Karel'skogo nauchnogo centra (NA KNC)* [Scientific Archive of the Karelian Scientific Center]. Fund 26, inventory 1, file 15, fol. 294 (in Russian).
12. Chernecov V.N. *Issledovaniya i materialy po voprosam pervobytnyh religioznych verovanij* [Studies and Materials Concerning Primitive Religious Beliefs]. Moscow: Akademiya nauk SSSR, 1959, pp. 114–156 (in Russian).
13. Häkkinen K. Where Words Came from. Finnish Etymology [Mistä sanat tulevat. Suomalaista etymologiaa]. Helsinki: SKS, 1990, 326 p. (in Finnish).
14. Pentikajinen Yu. *Tradicionnaya duhovnaya kul'tura narodov Evropejskogo Severa: ritual i simvol* [Traditional Spiritual Culture of the People of the European North: Ritual and Symbol]. Syktyvkar: SGU, 1990, p. 39–55 (in Russian).
15. Medved' A.N. *Bolezn' i bol'nye v Drevnej Rusi: ot «rudometa» do «dohtura»*. *Vzglyad s pozicij istoricheskoj antropologii* [Illness and Patients in Ancient Russia: from "the Blood Actuator" to "Doctor". A Look from Positions of Historical Anthropology]. St. Petersburg: "Izdatel'stvo Olega Abyshko", 2017, 283 p. (in Russian).
16. *Folklore Archive of Society of the Finnish Literature* [Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunouden arkisto]. Fund Perttola J., № 234, 443, 460 (in Finnish).
17. *Arhiv Rossijskogo etnograficheskogo muzeya (AREHM)* [Archives of Russian Ethnographic Museum]. Fund 2, inventory 2, file 37, fols. 74–89 (in Russian).

22. Kremleva I.A. *Zhivaya starina* [Living Antiquity]. Moscow, 1994, no. 3, pp. 15–17 (in Russian).
23. Malinovskaya Z.P. *Zapadnofinskij sbornik* [West Finnish Collection]. Leningrad, 1930, pp. 163–200 (in Russian).
24. *Russkie krest'yane. Zhizn'. Byt. Nrvy. Materialy «Ehtnograficheskogo byuro» knyazy V.N. Tenisheva* [Russian Peasants. Life. Mode of Life. Customs. Materials “Ethnographic Bureau” of knyaz V.N. Tenishev]. Vol. 6. St. Petersburg: OOO “Navigator”, 2008, 599 p. (in Russian).