

**Т.Г. Владыкина**

## **Знающий (туно) в удмуртской традиционной культуре**

Роль и статус *знающего* (*туно* – от *тунаны* «предсказывать, гадать» – прорицатель, шаман) в социально-культурной системе традиционного удмуртского общества довольно подробно описаны в этнографической литературе XIX века<sup>1</sup> и обобщены в трудах современных исследователей<sup>2</sup>. Вместе с тем жанры удмуртского фольклора, основанные на верованиях и самым тесным образом связанные с этнической религией – дохристианскими верованиями (мемораты, фабулаты, легендарные и исторические предания), содержат интересные факты, детали поведенческих стереотипов туно, которые пока еще не систематизированы, хотя и введены в научный оборот в других контекстах<sup>3</sup>. Их тщательный анализ позволяет более полно представить образ туно, проследить эволюцию представлений о нем<sup>4</sup>.

Туно – люди, наделенные сверхъестественными способностями. Жрецы, ворожеи / ворожцы, знатоки, знахари, колдуны – вот те термины-определители, которыми пользуются исследователи XIX века, характеризуя туно и пытаясь найти эквиваленты удмуртскому слову. Разноречивые по смыслу термины, используемые в качестве синонимов в контексте института шаманства, самым ярким элементом которого в удмуртской традиционной культуре был феномен туно, по сути указывают не только и не столько на многообразие функций последнего, но и на его возможности и способы взаимодействия с иными мирами, а также на представления о нем окружающих. Судя по рассказам, а также свидетельствам очевидцев, туно – главные приверженцы и хранители древней веры. По их ворожке-рекомендации выбираются места жертвоприношения, жрецы главных общественных молений. Являясь своеобразными строителями социально-культурной иерархии в обществе, туно тем самым сохраняют и функции хранителей информации и наставников в межпоколенной трансляции знаний. Легендарные предания о преимуществах «удмуртской» веры, о каре богов за надругательство над святынями являются, по-видимому, назиданиями, получаемыми жрецами от самих туно и облеченными в форму прорицаний.

Полную картину поведения туно во время избрания им новых жрецов для мирских молений в родовом святилище (*куа утись*) и священной роще (*луд утись*) можно получить по рассказу очевидца – выборного жреца, сроки полномочий которого истекли, но он не мог их передать другому вне установленных правил:

*«Когда я был луд утись, или иначе луд асаба, т. е. начальником луда, или как говорят, керемети<sup>5</sup>, то вместе со своими товарищами тиреб<sup>6</sup> и парчась<sup>7</sup> надумали получить отставку, поэтому мы отправились ...к усто туно... Когда мы зашли к нему на квартиру, я предложил серебряную*

двадцатикопеечную монету (югезь, т.е. святыня или дар): он принял, монета пристала к концу безымянного пальца его с нижней стороны [здесь и далее выделено мною. – Т.В.]. Посмотрев на монету, он воскликнул: «О, ты асаба (начальственное лицо) и стал плясать от радости, потом спросил: «Чему же ты начальник?» Я сказал: «Узнай сам». Он ответил: «Ты начальник луда». Я, взволнованный, не вытерпел и прослезился... Товарищ мой тоже предложил такую же монету, положив на стол, усто туно, касаясь пальцем предложенной ему монеты, трижды пытался также зацепить об палец, но не успешно; возвратив монету..., потребовал от него другую...; последняя оказалась подходящей. Посмотрев на нее или, сказать иначе, поворожив на ней, сказал ему: «Ты не подходящ к своей обязанности, несчастлив ты, неподходящ потому, что жена твоя – дочь будзим куа утися, тебе нельзя быть тире»<sup>8</sup>. Потом велел ... приехать за ним... Истопили баню. Его переодели в белую одежду, все это он взял от тире, как-то: рубашку, штаны, лапти и портянки, шортдэрем (верхний белый кафтан), потом от меня, как от луд утися, взял полотенце, которым опоясали его два человека туго-натуго, и 8 аршин белого тканого холста, которым обвил голову, но без шапки. Тем временем и народ собрался, женицин не было. На столе были приготовлены бутылки с кумышкой и чарка от луд утись. Затем усто туно стал из бутылок лить кумышку в чарку понемногу, но из одной бутылки отказался брать кумышку, сказав, что не годится. Хозяин бутылки возразил: «Почему не годится? Ведь у нас никто колдовством не занимается, и кумышка чиста». «Не оттого, что нечисто, – ответил..., – и не оттого, что сила вражия есть, но не знаю, отчего горит свеча, если бы в вас была сила вражия, то вместо свечки бы горела головешка»<sup>9</sup>. Потом, когда кончил лить кумышку в чарку, вышли все во двор молиться, чарку сам молил, прося успеха... Потом опять вошли в избу и сам внес чарку, выпив несколько, передал мне, я, попив немного, передал тире, а тире парчасю и т.д.; таким образом выпили всё. Из этой бутылки, в которой горела свеча... велел мне налить в чарку и молить во дворе особо... Саблю свою усто туно одним концом поставил на голову, так что другой конец чуть не касался потолка, уронил на пол намеренно, и сабля воткнулась в пол. Повторялось это до двух раз. В правой руке у него в это время была нагайка, черен которой составлен из таволожника на страх врагам. Потом велел играть на гусях, а сам стал плясать, во время пляски он вдруг упал, так что пена пошла изо рта. Затем, находясь в таком положении, крикнул: «Митрофан!» Народ спросил: «Который? У нас их два». Он ответил: «Тот, который 12–13 лет!»... Потом сказал: «...киме палалэ (значит, выпрямьте мои руки)». Руки у него в то время окоченели. Мы подняли [его]...»<sup>10</sup>.

В экспедициях по Удмуртии в 80-е годы XX столетия еще можно было записать воспоминания о туно. Однажды мне посчастливилось зафиксировать рассказ очевидца, который был свидетелем ритуала выбора жреца. По его рассказу, в избе – при большом стечении народа – жрец воткнул саблю в пол, стал плясать вокруг нее и довел себя до исступления.

Затем он выхватил ее, стал размахивать над головой и неожиданно для всех присутствующих метнул прямо в толпу. Сабля проскользнула между вплотную стоящих людей, никого при этом не задев, и воткнулась в стену напротив того человека, которого туно прочил в жрецы. Самым эмоциональным моментом рассказа информанта было сообщение именно этого факта. И очевидцы подобного ритуала, и те, кто пересказывал некогда слышанное, всегда высказывали восхищение по поводу таких способностей туно, удивлялись его ловкости и умению. Мотив метания ножа / кинжала можно назвать «общим местом» меморатов и фабулатов о туно, часто воспоминания о нем ограничиваются лишь констатацией мотива, практически только он сохраняется в современных рассказах.

Публикации фабулатов, записанных в XIX веке, содержат много других интересных сведений о способностях туно. Один из знаменитых чародеев из рода Уля – Уля Онтон – имел, по свидетельству очевидцев, югезь – золотую и серебряную пластины с какими-то изображениями. С помощью их он ворожил и предсказывал. В передаваемом из рода в род рассказе о выборе места моления для племени Пупья рассказывается о том, как Уля Онтон положил пластину на палец, что-то нашептал, «и югезь улетел, как легкокрылая бабочка, на высокую гору Вылынлуд. Уля Онтон поймал коня, сел на него без узды, и конь помчался стрелой... Приехав на Вылынлуд, Уля Онтон слез с коня, привязал его к ели, и пошел в деревню сообщить... об открытии места моленья»<sup>11</sup>.

Тема выбора места жертвоприношения формирует и другой текст – побывальщину-легендарное предание об уже упомянутом ворожце Уле:

*«Это было около 1812 года, когда на названном месте жертвоприношений еще не бывало. Время стояло ненастное. Дождь лил как из ведра непрерывно несколько суток, так что нельзя было выходить из дома. В это время приехал в деревню ...ворожее Уля на бурой лошади и собрал мужиков. И объявил он мужикам, что им нужно выбрать место для жертвоприношений. Мужики согласились, и он, сев на свою лошадь, сказал ей: «Где надо молиться Му-Кылчину (богу или духу земли), останись там». Сказав это, он выпустил из рук поводья узды. За ним пошли и мужики. Лошадь привела его на место Курок-нюк. Зашла она в лес и остановилась, как вкопанная, под одной елью. «Здесь вы должны приносить жертву Му-Кылчину», – сказал Уля. Затем он опять обратился к своей лошади и сказал ей: «Повернись по солнцу и останись под той елью, под которой следует приносить жертву Инмару (Верховному существу). Конь повернулся и остановился под стоящей рядом елью... Так он выбрал место жертвоприношений трем божествам. Выбрав эти места, ворожей назначил трех жрецов, по числу выбранных мест, и велел им приносить ежегодно Му-Кылчину бычка и телку черных, Инмару – жеребчика и кобылицу соловых, а Гудыри-мумы [Матери-громов. – Т.В.] – одного барана.*

*В тот же день всем селением приобрели названных животных и принесли их в жертву под выбранными деревьями. Дождь лить перестал, вот с тех пор на этом месте и приносятся жертвы каждый год под тремя отдельными елями одновременно»<sup>12</sup>.*

Мотив перемены места жертвоприношения является одним из главных в преданиях о ворожцах: «Однажды нужно было переменить луд (кереметь). Позвали ворожца, он приехал верхом на недержанной лошади и без узды. Лошадь пошла конечно не по дороге, так что в одном месте привелось разгородить прясло, и на том месте, где остановилась лошадь, сделали кереметь»<sup>13</sup>.

Вербальные тексты дают возможность выделения основных закономерностей поведения туно во время прорицания. Общение с духами при выборе жреца наступает в состоянии экстаза / транса, достигнутого в полубессознательном состоянии / припадке, временном параличе, к которому приводят: пляска до изнеможения под аккомпанемент *Бьдзым крезь* – Великих гуслей, исполняющих *Инву Утчан Гур* (Мелодию Поисков Небесной воды / благодати); перетягивание полотном или кушаком для остановки дыхания; употребление ритуального напитка (кумышка). Из атрибутов используются: монета (инсигния избранности), сабля и нагайка / плеть (инсигнии власти), гусли (медиатор между двумя мирами), белые одежды (чистота – святость / сакральность), тюрбан из длинного белого полотна, длинное полотенце (полотно – дорога = связь / контакт). Выбор священных мест для жертвоприношений осуществляется при посредничестве священных животных-проводников (бык, лошадь).

Особого внимания, на наш взгляд, заслуживает семантика нагайки / плети, без которой не обходится ритуал выбора жреца. Помимо указанного выше значения (инсигния власти), плеть с обязательной рукоятью из таволги (*тубылгы сюло / урыс*) символически воспринималась как оберег от козней дьявола. Причиной ее наличия в ритуале была, очевидно, и прямая функция – бить / ударять. Туно ударял по спине новоставленного жреца столько раз, сколько он прочил ему быть в избранной роли. В этом действии, помимо его поверхностного значения, просматриваются его глубинные мифологические корни. Мифологема удара / битья / хлестания как символа нового рождения / возрождения / перерождения кажется нам очевидной в поведении туно. Жребий, павший на вновь избранного жреца, возводил его в совершенно иной статус, «рождал» его в совершенно новом качестве.

Другая грань мифологема удара в виде жестовой символики прослеживается в побывальщине о волке-оборотне. Мужик едет в поле за сеном и слышит у стога плач. Из-под стога выскакивает волк и идет к человеку, как бы прося помощи. Мужик осмеливается подойти к стогу и обнаруживает там ребенка. Везет его в деревню. Волк идет следом, входит за мужиком в избу и

забирается на печь. Присутствующий в избе нищий, оказавшийся знахарем, приказывает стащить волка с печи и пинает его три раза. Волк оборачивается русской женщиной в синем сарафане<sup>14</sup>. Глубоко символично, на наш взгляд, знание жестовой символики именно знахарем. Пинок-удар перевоплощает волчицу, женщине возвращается ее прежний облик.

Способности туно в обществе часто используются также в ситуациях пропажи (скота, денег, вещей). Для обнаружения вора совершались магические действия *кион сцн сутон* (жжение волчьих жил), *мыдор вылысь нянь сиён / пурт вылысь нянь сиён* ([ритуальное] едение хлеба с иконы / едение хлеба с ножа), которые, согласно верованиям, должны были воздействовать на вора («скрутить» / скрючить; пораниться ножом или быть наказанным самим Богом за содеянное или ложные показания). В область преданий ушла вера в возможность ворожца вызывать дух медведя или его самого для отыскания преступника.

В случае болезни, дабы узнать ее причины и способы избавления от нее, туно гадал на каравае хлеба как вышем / вечном символе жизни / ценности / благополучия; в стремлении узнать ее исход – вглядывался в монету (ее блеск означал скорое выздоровление, потемнение – смерть).

К ворожцам обращались, чтобы узнать о местонахождении кладов, о возможности / невозможности их добыть, если они «заветные» / зачатые. В последнем случае пытались узнать необходимое условие, чтобы его добыть. В преданиях о кладах часто присутствует мотив обращения к ворожцу, раскрывающему завет. Сверхъестественными способностями наделяются иногда и сами люди, промышляющие разбоем.

Ни в письменных источниках, ни в полевых материалах нет сведений о возможных перевоплощениях туно. Но рефлексиями подобных представлений являются, на мой взгляд, поверья о превращениях колдуна. Колдун может превращаться в собаку, кошку, свинью, дальние расстояния преодолевает в образе летящего гуся или огня. Героико-богатырский цикл исторических преданий удмуртов сохраняет полисемантический образ богатырей. Богатыри – не только сильные физически люди, они обладают магическими способностями. Хозяева древнеудмуртских городищ Узякар и Иднакар имели дар пророчества: незадолго до своей гибели они предвещают приход на их земли другого народа и порабощение удмуртов. Богатырь Селта, чтобы уничтожить своих врагов и спасти брата из плена, вражескую деревню «снегом засыпал», сам же появился в ней в облике медведя, а покинул ее, превратившись в ворона. Богатыри не только владеют магическими предметами (золотыми или серебряными лыжами, заговоренным / волшебным мечом или кинжалом), но и напрямую связаны с потусторонним миром (самого резвого коня им дарит обычно водяной, по масти он чаще всего пегий). Эстафета колдовского знания от богатырей переходит к другим

«героям-одиночкам» – разбойникам. Так, разбойник Хамит, по свидетельству преданий, сам заговаривал себя от стрел. Обладая колдовским знанием, предвидел свою гибель из-за предательства сестры.

О вере в возможность перевоплощения в момент транса свидетельствует нарратив об одном колдуне, находящийся на стыке жанров фэбулата, легендарного предания и мифологической сказки:

*«Сначала медведя не было, им сделался один вотяк. Однажды женился знаменитый колдун. Ночью, во время сна, стал он вдруг стонать по-медвежьи. «Зачем так стонешь?» – спросила его жена. – «Ничего, – отвечает колдун, – пройду по двору, и все прекратится». Вышел, разделся, а одежду оставил около клетки. Тихонько подкралась за ним жена его посмотреть, что он будет делать. Вот и видит она, что муж ее пошел нагим в лес, дошел до рябины, влез на нее и стал спускаться вниз головой. В это время он был медведем. Догадалась жена, что за ее мужем водится что-то неладное, и с испуга побежала домой, схватила оставленную мужем одежду и спрятала в клетки. Через несколько времени возвращается медведь и не находит одежды. Стал он стучаться в дверь к жене и медвежьим голосом просит свою одежду. Пуще прежнего испугалась жена и ни слова не говорит ему. Поревел он, поревел и пошел обратно в лес. Так и остался навеки медведем»<sup>15</sup>.*

Аналогии между туно и колдуном дают возможность понять особенности восприятия сверхъестественных способностей в целом. Согласно мировоззрению древних, знание = ведовство воспринималось, по-видимому, как единое целое. Удмуртские термины прорицателя (*туно*) и колдуна (*вединь / ересь*) свидетельствуют, возможно, о стремлении «распределить специализацию» между представителями белой и черной магий. И если первоначально понятие **тун-** включало «знание вообще» (анalogии удмуртскому *тодыны* находим во многих финно-угорских языках: венгерское *tudni*, финское *tieda*, эстонское *teadma*), то впоследствии знанием «во благо» стал обладать только туно, а знанием во вред – только колдун. Это мнение также можно подтвердить данными родственных финно-угорских языков. У коми *тун* – «ведун, знахарь, кудесник, колдун», *тунавны* – «предвещать что-либо, ворожить, гадать». Ю.Вихманн утверждает, что значение «предвещать, гадать» развилось из значения «научиться, освоить, выучить»<sup>16</sup>. Эти понятия, в свою очередь, напрямую соотносимы с общепермским *\*nod* «ум, смекалка». Т.Уотила связывает его с финским *noita/noitua* «колдовать, ворожить», саамским *noaide* «колдовать, ворожить»<sup>17</sup>. Эстонское *pxid* «колдунья» пополняет список соответствий.

По градации уровня знания в удмуртской традиционной культуре выделяются еще и другие люди, владеющие заповедным знанием. Вышеупомянутые колдуны (*ведун / вегинь, ересь*) находятся на низшей

ступени. В отличие от людей, которые могут изурочить, «испортить» непреднамеренно, только в силу того, что у них «дурной глаз» (*секыт син*), «тяжелая нога» (*секыт пыд*), «тяжелые сосуды» (*секыт вирсэр*), колдуны насылают порчу преднамеренно, освобождаясь от переполняющей их колдовской энергии (*вединез улатэ*). Затем следуют знахари (*пелляськись*, от *пелляны* – дуть, нашептывать) – люди, умеющие врачевать травами, различными снадобьями, снимать непреднамеренную порчу. Третья степень знания и умения характеризует *туно* – ворожца, прорицателя. Четвертая – самая высокая и очень редкая – *туно-пеллэ*, или *усто туно*, который обладает даром не только прорицателя, но и знахаря, врачевателя, способного, согласно верованиям, излечивать от самых тяжелых недугов и снимать преднамеренную порчу, то есть справляться с тем, чего не могут ни *пелляськись*, ни *туно*. Получение знаний, согласно верованиям, происходит почти одновременно и зависит / не зависит от их желания иметь тот или иной уровень знания. Зафиксированные в XIX веке свидетельства получения особого знания и его разграничения в сознании носителей традиции позволяют проследить развитие представлений. В преданиях об обучении (а это отдельный пласт прозаических произведений, которые содержат много дополнительной информации и требуют отдельного рассмотрения) явно прослеживается мысль о том, что колдун – недоучившийся *туно*, но недоучившийся по очень существенной причине – за неимением на то достаточных способностей. Фольклорные тексты дают возможность проследить изменение представлений об обучении, больше встречается рассказов об овладении тайными знаниями в отрицательном смысле, нежели в положительном. Причем передача осуществляется уже не божеством, а непосредственно самим носителем знания – колдуном. Не в малой степени это связано и с утратой функции *туно* в удмуртском обществе, что может быть объяснено позициями христианского вероучения и утратой необходимости выбора жрецов для отправления религиозных культов. Этого нельзя сказать о противоположном значении тайного знания. Представления о черной магии оказываются более живучими и начинают менять целевые назначения устных рассказов о действиях *знающих*.

Образ *туно* претерпел существенную эволюцию. Его социальный статус по мере утраты функций в традиционном обществе постепенно меняется. Ритуалы выбора жреца и локализации мест молений, выбора места поселения уходят из культовой практики, на первый план выступает функция ворожбы по бытовым случаям (болезни, пропажи и т.д.). Сакральный статус *туно*, который определяли его знания и способности, снижается. Воспринимаемый на бытовом уровне, он постепенно «деградирует» в глазах окружающих, превращаясь в «обычного» знахаря или колдуна.

## Примечания

- 1 Елабужский М. Моления некрещеных вотяков Елабужского уезда // Вятские епархиальные ведомости. – 1895. – № 15. – С. 623; Богаевский П. М. Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. – М., 1890. – Кн. 4. – № 1. – С. 125; Васильев И. Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // Известия Общества археологии, истории, этнографии. – Казань, 1906. – Т. 22. – Вып. 3. – С. 185–219; Вып. 4. – С. 253–276; Вып. 5. – С. 321–349.
- 2 Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск: Удмуртия, 1994. – С. 142–143.
- 3 Верещагин Г.Е. Собрание сочинений: В 6 т. / Под ред. В.М.Ванюшева. – Т. 1: Вотяки Сосновского края / Отв. за выпуск Никитина Г.А. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995. – С. 20, 80, 87–89, 128–130. – (Памятники культуры); Верещагин Г.Е. Собрание сочинений: В 6 т. / Под ред. В.М.Ванюшева. – Т. 2: Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии / Отв. за выпуск Христолюбова Л.С. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1996. (Памятники культуры); Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. – С. 62–67.
- 4 См. в связи с этим обращение исследователей русской традиционной культуры к жанрам устной прозы и поверьям как основному источнику сведений о людях, наделенных магическими способностями: Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Ведьма // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. – Т. 1: А–Г. – М.: Международные отношения, 1995. – С. 297–301; Левкиевская Е.Е. Знахарь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. – Т. 2: Д–К (Крошки). – М.: Международные отношения, 1999. – С. 347–350; Левкиевская Е.Е. Колдун // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. – Т. 2: Д–К (Крошки). – М.: Международные отношения, 1999. – С. 528–533; Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза: истоки и полисемантизм образов. Том второй: Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2000; Добровольская В.Е. Народные представления о колдунах в сказочной прозе // Мужской сборник. – Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор / Сост. И.А.Морозов; отв. ред. С.П.Бушкевич. – М.: Лабиринт, 2002. – С. 95–105.



5 *Луд / Керемет(ь)* – Священная роща; локус, символизирующий природу / неосвоенное пространство как противопоставление пространству освоенному / культурному, антитеза родовому святилищу в бинарной оппозиции Куа(ла) – Луд / Керемет(ь).

6 *Туре / туро* – распорядитель обряда.

7 *Парчась* – помощник жреца по разделке жертвенного животного.

8 Согласно верованиям, удмуртская деревенская община делилась на две эндогамные группы: Будзым куа выжы (род Великого святилища) и Луд выжы (род Луда). Члены их – соответственно – являлись хранителями основных святынь. Подобное разделение наложило отпечаток и на семейно-брачные отношения.

9 Реакция туно на фантом свечи в бутылке с кумышкой (домашней водкой) в данной ситуации не вполне адекватна. Согласно верованиям, подобное видение как раз и являлось свидетельством избранности хозяина бутылки, и именно на него должен был пасть жребий. Возможно, это один из вариантов поведенческих стереотипов туно, о чем можно судить по дальнейшим его действиям, когда содержимое бутылки было освящено отдельно.

10 Васильев И. Обзорение языческих обрядов... – Казань, 1906. – Т. 22. – Вып. 3. – С. 215–216.

11 Верещагин Г.Е. Собрание сочинений: В 6 т. / Под ред. В.М.Ванюшева. Т. 2: Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии / Отв. за выпуск Христолюбова Л.С. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1996. – С. 83. (Памятники культуры)

12 Там же. – С. 23–24.

13 Васильев И. Обзорение языческих обрядов... – Казань, 1906. – Т. 22. – Вып. 5. – С. 336.

14 Верещагин Г.Е. Образцы устной словесности вотяков // Календарь и Памятная книжка Вятской губернии на 1897 год. – Вятка, 1896. – Отд. III: Этнография. – С. 76.

15 Богаевский П.М. Материалы для изучения народной словесности вотяков // Этнографическое обозрение. – 1892. – № 4.

16 Лыткин В.И., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка. – М.: Наука, 1970. – С. 266.

17 Там же. – С. 194.

