

0-795260

На правах рукописи

Панина

Панина Татьяна Игоревна

МАГИЯ СЛОВА В НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ УДМУРТОВ

10.01.09 – фольклористика

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Ульяновск 2012

00259

Работа выполнена в Федеральном государственном бюджетном учреждении науки Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук

Научный руководитель: доктор филологических наук, профессор
Владыкина Татьяна Григорьевна

Официальные оппоненты: **Поздеев Вячеслав Алексеевич**
доктор филологических наук, профессор,
профессор кафедры литературы
Вятского государственного гуманитарного
университета

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА КФУ



0000808135

Глухова Галина Анатольевна
кандидат филологических наук, доцент,
доцент кафедры удмуртской литературы и
литературы народов России
Удмуртского государственного университета

Ведущая организация: **ФГБОУ ВПО "Курганский государствен-
ный университет"**

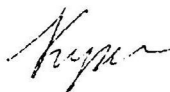
Защита состоится «26» апреля 2012 г. в _____ часов на заседании диссертационного совета КМ 212.276.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата филологических наук при Ульяновском государственном педагогическом университете имени И.Н. Ульянова по адресу: 432700, г. Ульяновск, пл. им. 100-летия В.И. Ленина, 4.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Ульяновского государственного педагогического университета имени И.Н. Ульянова

Автореферат разослан

«23» марта 2012 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета

 М.Ю. Кузьмина

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. В последние десятилетия в гуманитарных науках отмечается повышенный интерес к изучению заговорно-заклинательной традиции. Обращение к данной проблематике обусловлено тем, что к 70–80-м гг. XX в. в исследовании традиционной культуры образовался целый ряд лакун по изучению ритуальных текстов. Исследование вербального магического текста, его ритуального контекста и мифопоэтического гипертекста способствует выявлению наиболее архаических пластов традиционной культуры, в которых отчетливо отражается мифологическое восприятие окружающего мира. В силу специфики функционирования и прагматического характера заговор наиболее бережно сохранил реликты религиозно-мифологической картины мироздания. Удмуртская заговорно-заклинательная традиция – одна из неизученных проблем современной удмуртской фольклористики. До настоящего времени удмуртские лечебные обряды и заговоры не являлись объектом пристального внимания исследователей.

Объектом диссертационной работы является народная медицина удмуртов, в частности знахарская практика, **предметом** – удмуртские заговорно-заклинательные тексты и их ритуально-обрядовый контекст.

Цели и задачи исследования. Цель данной диссертационной работы заключается в комплексном исследовании удмуртской заговорно-заклинательной традиции. Исходя из поставленной цели, выделяются следующие **задачи**:

- рассмотреть способы номинации болезни и мифологические представления удмуртов о природе заболеваний;
- исследовать лечебный ритуал как целостную систему в контексте удмуртского традиционного мировосприятия;
- проанализировать особенности взаимодействия вербального кода с невербальными компонентами лечебного обряда (персональным, пространственным, темпоральным, атрибутивным, акциональным);
- дать характеристику образного мира заговорного универсума;
- рассмотреть цветовую символику удмуртских заговоров;
- выявить особенности бытования русских заговоров и христианских молитв в удмуртской среде;
- ввести в научный оборот новый архивный и полевой материал, отражающий современное состояние удмуртской заговорно-заклинательной традиции.

Теоретико-методологической основой диссертационного исследования явились фундаментальные работы представителей Московской этнолингвистической школы (Н.И. Толстой, С.М. Толстая, Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова, А.В. Гура, Е.Е. Левкиевская, В.В. Усачева и др.); научные разработки ведущих отечественных исследователей проблемы семиотических систем в традиционной культуре (А.К. Байбурин, В.В. Иванов, В.Н. Топоров, Т.В. Цивьян и др.); труды удмуртских исследователей народной культуры (Л.С. Христолюбова, В.Е. Владыкин, Г.А. Никитина, Т.Г. Владыкина, Т.Г. Миннихметова и др.).

Для решения поставленных целей и задач автор диссертационной работы обращается к разнообразным методам и подходам. При сборе полевого материала был использован метод *включенного наблюдения* и *интервьюирования*. Автор как представитель исследуемой культуры имел возможность оперировать предшествующим жизненным опытом общения с практикой врачевания. При анализе полученного материала применяются *синхронно-описательный, сравнительно-типологический, сравнительно-исторический метод*, а также *метод структурно-семантического анализа*. При исследовании фольклорных произведений автор не ограничивается лишь анализом самих текстов, а рассматривает их в контексте всей удмуртской традиционной культуры, опираясь тем самым на принципы *контекстуального подхода*. Для более полного раскрытия культурной семантики применяется *этнолингвистический подход*. В качестве методологического принципа использован и взаимосвязанный с этнолингвистикой *семиотический подход*, рассматривающий традиционную культуру как знаковую систему.

Источниковая база исследования. Основой для данного исследования послужил материал из различного круга источников.

Корпус *письменных источников* составили работы, опубликованные отечественными и зарубежными исследователями на рубеже XIX–XX вв. Среди них работы Г.Е. Верещагина, П.М. Богаевского, И. Васильева, Б. Гаврилова, Б. Мункачи, Ю. Вихманна, Н.Г. Первухина, И.С. Михеева, Д.Н. Островского, Кузубая Герда и др. Неоспоримую научную ценность представляют записи современных исследователей [Narolskikh 1997, Напольских 2006, Миннихметова 2003, Зайцева 2004, Чиркова 2009].

Архивные материалы получены из рукописного фонда фольклорно-этнографического архива Удмуртского института истории, языка

и литературы УрО РАН, фольклорного и фольклорно-диалектологического фондов факультета удмуртской филологии Удмуртского государственного университета, фольклорного архива кафедры удмуртской филологии Глазовского государственного педагогического института им. В.Г. Короленко. Помимо удмуртских лечебных заговоров из архивов извлекался материал, непосредственно касающийся народной медицины удмуртов, представлений о знахарстве и знахарях, колдовстве и колдунах.

При исследовании данной проблемы автор диссертационной работы оперировал собственными *полевыми материалами*, собранными на территории Удмуртии на протяжении нескольких лет: с 2003 по 2011 гг.

Степень изученности проблемы. Интерес к заговорно-заклинательной традиции значительно возрос за последние десятилетия. 80–90-е гг. XX в. стали переломными как в истории изучения заговорно-заклинательной традиции, так и в публикации сборников заговорных текстов. На сегодняшний день по данной проблематике издано немало монографических работ [И.Ф. Амроян, Е.В. Вельмезова, М.В. Завьялова, А.Л. Топорков, Т.В. Топорова, В.П. Федорова, В.И. Харитонов, J. Roper и др.], справочных изданий [В.Л. Кляус, А.В. Юдин], не говоря уже о большом количестве научных статей. Исследования освещают различные аспекты рассматриваемой проблемы: эволюцию жанра заговора в индоевропейской традиции, характер бытования заговорной традиции в отдельных национальных культурах, особенности поэтики, стихосложения, структуры вербальных текстов, обрядовый контекст и гипертекст (Т.А. Агапкина, К.А. Богданов, Л.Н. Виноградова, В.Е. Добровольская, Е.Е. Ермакова, Т.С. Ильина, М.И. Лекомцева, С. Небжеговско-Бартминская, А.В. Панюков, Л. Раденкович, Т.Н. Свешникова, Ю.А. Стадник, Т.М. Судник, С.М. Толстая, В.Н. Топоров, Т.В. Топорова, В.В. Усачева, К.А. Федосова, Т.В. Цивьян, С.Г. Шиндин, O. Davies, H. Ilomäki, L. Honko, M. Hoppal, A. Pieroni, C. Quave, L. Weston и др.).

Первые отрывочные сведения об удмуртской народной медицине встречаются в работах исследователей XVIII в. (И.-Г. Георги, Г.Ф. Миллер, Н.Р. Рычков). Начало публикации непосредственно заговорно-заклинательных текстов было положено исследователями традиционной культуры удмуртов в конце 80-х – начале 90-х гг. XIX в. (П. Богаевский, Г.Е. Верещагин, Ю. Вихманн, Б. Мункачи, Н.Г. Перву-

хин). Мифологические представления удмуртов о болезни, описания лечебных обрядов и функций «знающего» (*туно*) содержатся в трудах В.М. Бехтерева, П. Богаевского, М. Буха, И. Васильева, К. Герда, М. Елабужского, А.И. Емельянова, Б. Гаврилова, М.И. Ильина, И.С. Михеева, Д.Н. Островского, Н.Г. Первухина.

Удмуртская заговорно-заклинательная традиция становится предметом теоретического осмысления в 80-х гг. XX века: исследуются способы стиховой организации удмуртских заговоров и заклинаний (Л.Д. Айтуганова), стилистические приемы, межжанровые соответствия (Т.Г. Перевозчикова-Владыкина), образная система (Т.Г. Владыкина, В.Е. Владыкин) и композиционная структура заговоров (Т.Г. Владыкина). Проблемы удмуртской этномедицины разработаны в исследованиях удмуртских этнологов (В.Е. Владыкин, Е.Н. Зайцева, Т.Г. Миннияхметова, Г.А. Никитина). Современное бытование заговорной традиции отражено в работах В.К. Кельмакова, В.Л. Кляуса, В.В. Напольских, Е.В. Чирковой.

Научная новизна работы. Диссертационная работа является первым обобщающим исследованием удмуртского заговорно-заклинательного фольклора. Впервые предпринята попытка собрать воедино, проанализировать и обобщить сведения по лечебным обрядам удмуртов. Благодаря архивным разысканиям и полевым исследованиям автора в научный оборот вводится новый фольклорно-этнографический материал, включающий уникальную коллекцию заговорно-заклинательных текстов. До настоящего времени в открытом доступе находилась примерно одна сотня удмуртских лечебных заговоров, большая часть которых была записана на рубеже XIX–XX вв. Материал, извлеченный автором диссертационного исследования из различных архивов и собранный им во время экспедиций, позволил не только увеличить корпус сакральных текстов в несколько раз, но и представить современное состояние заговорно-заклинательной традиции. Фольклорные тексты, накопленные на протяжении последних двух столетий, дали возможность более детально и всесторонне исследовать обозначенную проблему. Заговорно-заклинательная практика рассмотрена как целостная система, которая самым тесным образом связана с религиозно-мифологическими представлениями удмуртского народа. Расширение методологической базы при проведении исследования позволило глубже и шире обследовать изучаемую традицию. Привлечение лингвистических данных и анализ фольклорных текстов

способствовал расшифровке глубинной мифологической семантики, скрытой к настоящему времени даже от носителей языка. В рамках диссертационного исследования впервые проанализированы особенности взаимодействия вербального кода с атрибутивной, персональной, акциональной парадигмами лечебного обряда. Впервые предпринята попытка классификации акционального компонента заговорного ритуала по семантическим моделям и мотивам. Проанализирован художественно-образный мир и цветовая символика удмуртских заговоров. В диссертации освещается современное состояние заговорно-заклинательной традиции, которая претерпевает определенные изменения вследствие межэтнических контактов и в связи с влиянием христианского мировоззрения.

Положения, выносимые на защиту:

1. Удмуртская заговорно-заклинательная практика типологически сходна с традициями других народов, сохраняя при этом архаику вербальной составляющей обрядового комплекса.

2. Исследование удмуртских заговоров с учетом атрибутивного, акционального, локативного, темпорального уровней лечебного ритуала дает возможность выявить глубинную семантику их образной системы в соотнесенности с мифологической картиной мира этноса.

3. Разнообразие ритуалов в противодействии болезни обусловлено ее причинами, устранение которых считается единственным способом восстановления физических сил и душевного равновесия.

4. Удмуртская заговорная традиция испытывает нарастающее влияние со стороны русской традиции и христианской религии. На фоне глобализирующих изменений в сфере традиционной культуры процесс трансформации неизбежен как по отношению к фольклорным жанрам в целом, так и к заговорно-заклинательным формулам в частности.

Теоретическая и практическая значимость диссертации заключается в расширении представлений о феномене заговорно-заклинательной практики, выявлении специфических особенностей удмуртской заговорно-заклинательной традиции. Содержательные результаты диссертационного исследования могут быть использованы при подготовке научно-исследовательских работ по вопросам традиционной культуры удмуртов (при написании обобщающих фольклорно-этнографических работ об удмуртском этносе; разделов учебных пособий, посвященных удмуртской этномедицине и за-

говорно-заклинательной традиции) и в разработке лекций и спецкурсов по фольклору, этнографии, краеведению, культурологии. Научно-практическая значимость диссертационной работы повышается за счет введения в научный оборот нового фольклорно-этнографического материала, освещающего современное состояние заговорной традиции удмуртов. Фактический материал и отдельные положения диссертационной работы могут быть использованы в исследованиях сравнительного характера как в финно-угроведении, так и в других дисциплинах, предметом изучения которых является духовная культура народов.

Апробация результатов исследования. Основные положения диссертационной работы были представлены в виде докладов на научных конференциях разного уровня: на шести *международных*: X конгрессе финно-угроведов (Йошкар-Ола, 2005), XXI финно-угорской студенческой конференции (Ижевск, 2005), научных конференциях «Folk Narrative Theories and Contemporary Practices» (Тарту, 2005), «Этногенез удмуртского народа. Этнос. Язык. Культура. Религия» (Ижевск, 2010), «Роль просветителей финно-угорских и тюркских народов в становлении и развитии литературы, образования и культуры Урало-Поволжья» (Ижевск, 2011), «Творческое наследие Г.Е. Верещагина и финно-угроведение в конце XIX – начале XX в.» (г. Ижевск, 2011); двух *всероссийских*: III научной конференции финно-угроведов «История, современное состояние, перспективы развития языков и культур финно-угорских народов» (Сыктывкар, 2004), научно-практической конференции «Фольклор и современность (Савушкинские чтения)» (Москва, 2004); трех *межрегиональных*: научно-практической конференции «Материальная и духовная культура народов Урала и Поволжья: история и современность» (Глазов, 2004), I конференции «Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога» (Ижевск, 2005), Второй ежегодной научной конференции «Покровские дни» (Нижний Новгород, 2010) и одной *региональной*: VII научно-практической конференции «Национальные культуры Урала. Традиционная культура в ее архаических и современных формах» (г. Екатеринбург, 2011)). Всего по теме диссертации опубликовано 12 статей.

Структура диссертации определяется целями и задачами исследования. Работа состоит из введения, четырех глав, заключения, библиографического списка источников и литературы, включающе-

го 370 наименований, списка сокращений и приложения, отражающего соотношение атрибутивного и вербального кодов удмуртского заговорно-заклинательного обряда. Общий объем исследования составляет 282 страницы.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** обоснована актуальность выбранной темы, сформулированы цели и задачи исследования, определены методологические подходы, обозначена источниковедческая база, определены научная новизна и научно-практическая значимость, даются сведения об апробации диссертационной работы.

Первая глава «Болезнь в мировосприятии удмуртов» посвящена анализу мифологических представлений удмуртов о сущности болезни в свете лингвистических данных и на основе заговорно-заклинательных текстов. На данном уровне магия слова сопряжена со знанием природы болезни, ее «имени». Для мифологического мышления знание «имени» является залогом овладения объектом, способом постижения его сути и подчинения его своей воле и служит гарантом положительного результата лечения.

В § 1.1. «*Номинация болезни в удмуртском языке*» исследуются удмуртские лексемы с общим понятием «болезнь» – *висён, кыль, чер, пёр, кыж, мыж*. В настоящее время наиболее распространенным словом, обозначающим болезнь вообще, является *висён* «болезнь, заболевание». Слова *чер, кыль* по преимуществу обозначают тяжелые заразные заболевания, чаще эпидемического характера. Лексема *кыж* в значении «болезнь, недуг, недомогание; дух болезни» сохранилась в диалектном варианте удмуртского языка. Словом *кыж* называют и насланную болезнь за несоблюдение заповедей предков. *Пёр* обозначает эпидемию, а также такие детские инфекционные заболевания, как корь, оспа. С помощью этих слов способом словосложения возникло большое количество других терминов, обозначающих как общее недомогание/болезненное состояние, так и отдельные заболевания. В качестве примеров простого соположения основ выступают сложные слова *кыльдэй* «зараза, заразная болезнь, хворь», *черкыль* «зараза; дурная болезнь», *кыж-чер* «заразная болезнь, зараза», *чер-чур* «дух болезни; болезни-напасти», *висёнкыль/висёнпёр* «эпидемия». С помощью слов *висён, чер, кыль* образуются названия отдельных заболеваний. В качестве дополнительной лексемы могут

выступать названия частей тела и органов; названия животных; прилагательные с оценочным значением; прилагательные, обозначающие цвет, температуру; притяжательные местоимения. Наиболее древними являются слова *мыж*, *кыль*, *чер*, *кыж*, *дэй*, которые в удмуртской религиозно-мифологической картине обозначают непосредственно и духов болезней. Корни рассматриваемых терминов имеют параллели в финно-угорских, урало-алтайских, тюркских и индоевропейских языках. Изучение семантики рассматриваемых слов дает дополнительную возможность определить статус болезни в традиционном мировоззрении удмуртов. Многочисленные языковые и фольклорно-этнографические данные подтверждают «потустороннюю» природу болезни. Вера в силу произнесенного слова определила использование слов *чер*, *кыль*, *дэй* в проклятиях и ругательствах.

Сопоставление лексем с общим понятием «болезнь» с корнем слова *бурмыны* «выздоровливать, вылечиваться, заживать» показывает, что на уровне языка происходит реализация основных семантических оппозиций, характерных для архаичного мировоззрения (хороший/плохой, правый/левый, добрый/злой, чистый/нечистый, больной/здоровый) и являющихся основой для обозначения болезни/недомогания в разных ее проявлениях.

В § 1.2. «Облик болезни в традиционной культуре» на материале удмуртских молитв-заклинаний (*куриськон*) и лечебных заговоров (*пелляськон*) выявляются мифологические представления о болезни. Чаще всего болезнь ассоциировалась с враждебными по отношению к человеку духами. Согласно текстам удмуртских заговоров, болезнь может проникнуть в организм человека и поедать его изнутри. При этом прямо подчеркивается ее враждебный статус по отношению к человеку: *тушмон* (букв.: враг; злой дух (болезни), нечистая сила), *тушмон-аман* (букв.: враг-хищник; злой дух). Дух болезни, будучи существом «потустороннего» мира, обладает признаками и свойствами, которые присущи для представителей «того» пространства – незрячесть, развитое чувство обоняния и слуха, «активизация» в темное время суток, отсутствие плоти. В дальнейшем представления об облике болезни усложняются, ее образ приобретает более отчетливые черты. По заговорно-заклинательным текстам можно представить, что болезнь – это живое существо, которое может появиться в различном облике – от невидимого духа до собственно человека. Анализ лечебных заговоров показывает, что для опухолей и нарывов свойственна ха-

рактика растений. Отдельные болезни принимали облик зооморфных существ, чаще всего собаки или кошки. Согласно языковым и текстовым данным, воспалительный процесс в области шеи и горла *бака/бакависён* удмурты ассоциировали с лягушкой/жабой. Представления о зооморфной природе заболеваний содержат термины *эбексин* (букв.: лягушачий глаз) – «бубон; фурункул подмышечный», *кыйсин* (букв.: змеинный глаз) – «нарыв, фурункул», *пуныионы* (букв.: собачья молочная железа) – «фурункул, веред под мышкой». Сведения о том, что болезнь – антропоморфное существо, в этнографической литературе немногочисленны: в облике человека представлены злые духи *чер*, *кыль* и дух лихорадки (*кезег/кезегъян*). В текстах лечебных заговоров имплицитно прописывается, что у болезней/духов болезней есть руки, ноги, туловище, голова, нос. Примечательно, что эти образы чаще всего обозначены отдельными штрихами: прорисован не весь «портрет», а лишь отдельные элементы общего материально воплощаемого облика. Дискретный образ болезни естественно вписывается в систему мифологических представлений, в рамках которой почти все потусторонние персонажи представлены «мозаично», размыто, нечетко.

Самым надежным способом разрешения кризисной ситуации, возникшей в результате нежелательного контакта с «другой» реальностью, мифологическое сознание видит в проведении ритуала, который исследуется как целостная система во второй главе «Ритуал как основной способ противодействия болезням».

В § 2.1. «Задабривание духа болезни» рассматриваются обряды, направленные на умиловивление виновников болезней. Это один из архаичных способов борьбы и профилактики заболеваний в народной медицине удмуртов. Чаще всего задабривание выражалось проведением различного характера жертвоприношений/подношений высшим силам, хранителю рода (*воршуд*), умершим предкам, злым духам *кутись*, духам окружающих мест (духу-хозяину леса (*нюлэсмурт/нюлэснюня/нюлэскузё/Чаичамурт*), духу водной стихии (*вумурт*)), домовому (*коркакузё/сюсетка*), и, естественно, многочисленным духам болезней. Уважительно-трепетное отношение выражено к отдельной группе инфекционных болезней, а именно к оспе (*куно висён, чача*), кори (*пужы, кызамак*), простуде/гриппу (*пуэд, пыэд, пыэдэн висён*), горячке/лихорадке (*поськыль*). Идея задабривания духа болезни прослеживается уже в названии отдельных заболеваний. При появле-

нии первых признаков перечисленных заболеваний требуется строгое соблюдение определенных правил и проведение микрообрядов, целью которых служит умилостивление духов этих болезней. Рассматривая этиологические воззрения удмуртов на такие инфекционные болезни, как оспа, горячка, корь, удалось выявить, что их виновниками являлись духи-праматери. Этот факт объясняет, почему запрещается заговаривать эти болезни. Взаимосвязь ритуального задабривания духов-виновников болезни с идеей их кормления нашла отражение во многих окказиональных обрядах, проводимых по случаю различных заболеваний. Пространственное перемещение участников ритуала и ритуальной еды имеет единый вектор направления: от внутреннего/своего пространства к границе с внешним/чужим миром (ритуальную пищу выставляют на окно, ее ставят у полевых ворот, вокруг деревни, на столбах ворот и т.д.). Это делается с целью вывести болезнь/духа болезни из окружающего пространства. Ритуальное кормление духа болезни – как способ борьбы с болезнями – представлено и в календарном цикле. Прагматическая функция этих профилактических мероприятий сводилась к предотвращению проникновения духа болезни в мир человека.

В § 2.2. «Реализация оппозиции «больной/здоровый» в лечебной практике: ритуальное «перерождение»» анализируются лечебные обряды, которые подразумевают символическое «уничтожение» больного ребенка и его последующее воскрешение/перерождение в новом статусе – здоровом состоянии. Символическое «перерождение» больного осуществлялось посредством нескольких тождественных по своей семантике обрядов: *ним воштон* «изменение имени», *жаг вылэ куштон/шакта вылэ куштон* «укладывание на сор», *пинал вузан/нуны басьтон* «купля-продажа ребенка», *гуре мычон/гурын тыжон* «перепекание», а также обряды, в которых ключевым моментом являлся мотив «протаскивания» больного сквозь предметы и объекты природы, обладающие символикой границы между видимым/своим и невидимым/потусторонним мирами. По своей структуре все эти обряды напоминают переходный ритуал. В них представлены основные части переходного обряда: выделение из общества (вынос из дома, укладывание на сор, передача через окно) – пребывание вне освоенного пространства (за пределами дома, на сорной куче, на руках прохожего/нищего) – реинкорпорация в коллектив (внесение в дом, передача родителям через порог, получение ребенком нового имени и т.д.). И в том, и в другом случае преобразование объясняется как смерть –

возрождение, указывая тем самым на циклический характер бытия.

Раздел 2.3. «Изгнание болезни из «своего» пространства» состоит из двух подразделов. Первый из них – § 2.3.1. «Изгнание болезни/нечистой силы в календарном цикле» – посвящен анализу календарно приуроченных ритуалов, в которых в той или иной степени выражена идея очищения окружающего пространства от нечистой силы, в частности, злых болезнетворных духов. Темпоральная парадигма обрядов состоит из двух составляющих: времени суток и времени года. Они совпадают в народных представлениях с переходными периодами: на стыке завершения старого и начала нового суточного/годового цикла, в «нечистое» время (ночь на Великий четверг, Святки), в период летнего и зимнего солнцестояния. В это время границы между этим и «тем» миром стираются больше всего. В переломный период легче установить контакт с представителями потустороннего мира и смоделировать их дальнейшие действия в ритуале – процессе, которым управляет сам человек. Парадигма акциональных действий состоит из хлестанья/стеганья, ударов по жилым постройкам и воротам, обхода деревни от верхней околицы до нижней, создания шумового эффекта (крик, стрельба, звон колокольчиков, треск трещоток), выбрасывания палок/колотушек/ивовых прутьев в реку/овраг/лес/за деревню. В качестве атрибутики используются свитые вербные жгуты, палки, лутошки, трещотки, колотушки, колокольчики. Словесные формулы являются неотъемлемой частью ритуала изгнания нечистой силы и воссоздания нарушенных границ между мирами. Их произносят в момент проведения отгонных действий, а также в кульминационной части ритуала: при выбрасывании палок/ивовых прутьев/трещоток/колотушек за деревню/в реку/овраг/лес. Вербальные формулы, произнесение которых считалось обязательным в заключительной части, объединены мотивом изгнания болезни. Они могли указывать на объект изгнания – болезни (*висён*), злых духов (*Шайтан*), духа болезни/несчастья (*Чер*), а также на локусы, откуда и куда выпроваживали болезни/злых духов. Болезнь прогоняется на предельно отдаленные окраины (как в горизонтальном, так и вертикальном направлении) окружающего пространства. В заключительной части удмуртские обряды изгнания злого начала сопоставляются с заговорно-заклинательными обрядами.

В § 2.3.2. «Вербальные формулы изгнания болезни в заговорно-заклинательной поэзии» исследуются формулы отсылки/изгнания болезни, зафиксированные в удмуртских заговорах (*пелляськон/пеллян*

кыл) и молитвах-заклинаниях (*куриськон*). В свете текстовых данных выявляются принципы противодействия болезни, анализируется потусторонняя природа болезни. Дух болезни был пришельцем из иного мира, вторгающимся в этот мир, нарушая порядок и стабильность бытия. Для восстановления нарушенной гармонии требовалось отослать болезнь в мир ее обитания. Болезни приказывалось выйти из тела человека тем же путем, каким она проникла/попала в него. В заговорных формулах сохранилось представление о том, что у болезни есть свое личное пространство. О потусторонней природе болезни можно судить по устоявшемуся представлению, согласно которому болезнь можно отослать по реке. Вода/река воспринималась как особый путь в *другое/чужое* пространство. Унося болезни из мира человека, вода выполняет очищающую функцию. Наряду с водой, болезнь можно отослать по ветру, вместе с дымом. Местом ее отсылки является такой локус, который противопоставлен *своему* пространству. Для описания места отсылки болезни существенную роль играют пространственные оппозиции *свой/чужой, близкий/далекий, верх/низ, центральный/периферийный, суша/море*, а также оппозиция *светлый/темный*. Болезни отсылают за пределы леса, поля, за изгородь из хвойных пород деревьев (*чабы*), под банный полук. Характерно, что в формулах отсылки/изгнания болезни, содержащихся в удмуртских лечебных заговорах и молитвах-заклинаниях, «то»/«чужое» пространство лишь обозначено (нижнее течение реки, за лесом, за полем, за изгородью и т.д.), но никаких дополнительных характеристик данных локусов не приводится, т.к. в этих формулах акцентируется концепт границы.

Наряду с изгнанием болезни в *чужой/потусторонний* мир как изначальный локус ее обитания, встречается и другой способ избавления от болезни: перенос недуга на дерево – заместителя души человека. Представления о тождестве человека и дерева (как внешнем, так и внутреннем) являются одними из самых универсальных и устойчивых в традиционных культурах многих народов. Данная тактика противодействия болезни характерна лишь для трех функциональных групп удмуртских лечебных заговоров (от ангины/воспаления горла, фурункула/чирья и панариция).

Анализ корпуса удмуртских лечебных заговоров показывает, что наряду с мотивом изгнания/отсылки болезни функционирует мотив отделения недуга/враждебного духа от больного. Для знахаря процесс отделения болезни/духа от больного человека равноценен процессу

исцеления. Определенный корпус лечебных заговоров строится на мотиве полного исчезновения болезни, ассоциирующегося с ее высыханием. При этом болезнь никуда в пространственном отношении не отсылается, она просто сводится на нет, что позволяет говорить о реализации бинарной оппозиции «бытие – небытие».

В третьей главе «Заговорно-заклинательный обряд и его основные компоненты» исследуются невербальные коды лечебного обряда, анализ которых позволяет приблизиться к постижению сути заговора, его магии. Это обосновано тем, что обрядовые знаки, отличаясь в плане выражения, имеют синонимичный план содержания.

В § 3.1. «*Персональный код: обретение статуса знахаря (пелляськись)*» характеризуется исполнитель лечебного обряда (*пелляськись*), выявляются критерии, которые служат основой при «выделении» из общества людей, обладающих способностями заговаривать болезни. Заговор – это своеобразный акт коммуникации между знахарем/заговаривающим и существом из «потустороннего» мира. Обратиться к ирреальному персонажу, имеющему непосредственное отношение к возникновению болезни, может лишь приобщенный к «потусторонней» реальности. Одним из критериев выделения людей, причастных к «не-человеческому» миру, а значит, и способных лечить, считалось наличие врожденных физических недостатков, к примеру, шестого пальца. В большинстве случаев лечить болезни с помощью заговорных слов начинают люди, перешедшие определенный возрастной порог – в пожилом возрасте. Участие женщины в лечебных обрядах предопределено не только ее социальным статусом, но и физиологическими особенностями. Способностью заговаривать болезни наделяется вдова и женщина, родившая двойню/близнецов. Способность лечить грыжу приписывается людям, имеющим опыт кастрации коней и/или наличие специального ножа для такой процедуры. Знахарем может стать также тот, кто разъединит безымянным пальцем некое ползающее существо *виснумыр*. Считается, что знахарь теряет силу с потерей зубов. Все эти члены традиционного общества считаются причастными к сверхъестественному миру, способными нормализовать нарушенное состояние макро- и микрокосмоса. Если же магические действия знахаря не приносили необходимого результата, говорили не о его некомпетентности в данной области, а о том, что знахарь не совпадает с большим по определенным критериям: «*лулыз уг тупа*» (букв.: душа не подходит), «*ым уг тупа*» (букв.: уста

не подходят), «дыльды уг тупа» (букв.: слюна не подходит), «кыл уг тупа» (букв.: язык/слово не подходит).

В § 3.2. «Пространственно-темпоральный регламент лечебного обряда» рассматривается организация и проведение лечебного ритуала, предельно строго подчиненного установленным правилам, которые определяют представления о времени и пространстве. Время проведения удмуртского лечебного ритуала регламентировалось на суточном уровне. Больных, обратившихся в первый раз за помощью в «неположенное» время суток, *пелляськись* отправлял обратно, наказывая прийти в «правильное» время. Для заговорно-заклинательного обряда наиболее подходящим считается «переходное» время: вечер, после заката солнца (*жсытазе, шунды пуксем бере*) и утро, до восхода солнца (*чужна, шунды жсужамлэсь азыло*). В отдельных случаях заговорно-заклинательный обряд проходит в полночь или около полуночи, однако приуроченность заговорно-заклинательного обряда к полуночному времени – довольно редкое явление в удмуртской культуре. Полночь считается идеальным временем проведения жертвоприношений враждебно настроенным «потусторонним» духам и «рассерженным» умершим, которые стали виновниками болезни. Выбор данного отрезка времени неслучаен: гарантия того, что принесенная жертва дойдет до своего адресата, наиболее высока в период максимальной активности «потусторонних» сил. Лечебный обряд регламентируется не только на суточном уровне, *пелляськись* учитывает и дни недели. Выбор благоприятного дня основывался на противопоставлении «будний/непраздничный день – праздничный /«сакральный» день»: запрещается заговаривать в субботу и воскресенье, считается, что в эти дни пользы от заговора не будет. Суббота у удмуртов – поминальный день, а воскресенье – знаковый день христианской культуры. Закамские удмурты не заговаривают в пятницу, которая почитается ими как святой/воскресный день. Злым духам *кутись* «относили» только во вторник, четверг или субботу, которые считались «легкими» днями. Запрещается заговаривать в праздники. И суточное, и календарное время, избираемое для проведения магической акции, обусловлены представлениями о возможности в перечисленные периоды установить необходимый контакт с адресатом – представителем «потустороннего» мира. Основная функция времени – способствовать вступлению в контакт, поэтому может быть определена как контактоустанавливающая функция. Однако в настоящее время тем-

поральный код удмуртского заговорно-заклинательного обряда претерпевает определенные трансформации, которые особенно заметны на суточном уровне.

Лечебные обряды проводили в пограничных зонах, что объясняется амбивалентной природой границы. Граница помогает не только установить контакт между заговаривающим и потусторонним миром, но и в случае «отделения» болезни от человека, вернуть ее в изначальный локус обитания, расположенный по ту сторону рубежной линии. Болезни заговаривали под балкой/брусом, семиотический статус которых впоследствии перешел на матицу. Однако в настоящее время в связи с внесением изменений в строительную конструкцию дома, роль матицы также неуклонно снижается. Отдельные болезни принято заговаривать над входом в подполье, в дверном проеме, на пороге, в бане. Обрядовое жертвоприношение умершим предкам и духам местности – *күяськон* (букв.: бросание) – также проходит в «точках соприкосновения» двух миров, но они относятся к наиболее удаленным от центра локусам (перекресток дорог, родник, река, мост). Таким образом, основной темпорально-пространственной единицей в удмуртских лечебных обрядах выступает концепт *границы* (пограничные локусы и пограничное время суток).

В § 3.3. «Атрибутивная парадигма заговорно-заклинательного обряда» предметом исследования служит предметный код удмуртского лечебного обряда. В качестве атрибутов удмуртского заговорно-заклинательного обряда применяются как повседневные бытовые предметы (нож, точило, монеты, ножницы, иголка, ветошь, нитка и т.д.), так и предметы, специально изготовленные для проведения того или иного вида лечебного обряда. Выбор атрибутов определяется многими факторами. Во-первых, их апотропейными и очистительными функциями: вода (*ву*) в разных проявлениях, огонь (*тыл*) и связанные с ним объекты (горящие угли (*жэуась эгыр*), уголек (*көс эгыр*), дым (*йын*), кусок глины/кирпича, отпавшего от печи (*көс гур сюй*)), хлеб (*нянь*), соль (*сылал*). Сакральность предмету может быть приписана в связи с предыдущим его использованием в календарном обряде: в удмуртском обряде окуривания ребенка одним из основных и постоянных компонентов считаются использованные в Великий четверг можжевельные ветки (*йук мунчо сусыту*) и соль (*йук мунчо сылал*). С влиянием христианства атрибутивный ряд лечебного обряда пополняется символами христианской веры: иконой (*мудор/мыдор*),

крещенской водой, освященной водой (*святой ву/вöсьм ву*). При выборе предмета важную роль играют свойства, которые приписываются атрибуту традицией. В качестве определяющего свойства выступают форма, цвет, повседневные функции, способы применения, местоположение используемого предмета в окружающем мире (Н.И. Толстой, С.М. Толстая, А.Л. Топорков). В ситуации заговаривания реализуются основные законы магии – закон контакта, когда соприкосновение с предметом во время магического действия вызывает перенос свойств этого предмета, и, одновременно, закон подобия, когда выполнение определенного действия с предметом должно повториться с другим предметом (П.Г. Богатырев). Круг предметов, используемых в лечебных обрядах, обусловлен самим заболеванием. Так, например, при заговаривании различных видов опухолей, новообразований, нарывов, фурункулов (*суркубат, пöськы, потос*) применялись лишь предметы, определяющим свойством которых выступала сухость, или атрибуты, с помощью которых можно вырезать/высушивать. В основе таких действий лежат мифологические представления удмуртов о природе болезни. Опухоль, нарыв, чирей – в отличие от других заболеваний, например, лихорадки (*кезег/кезегьян*), оспы (*чача*), паралича (*пери шуккем*) – воспринимались как живые существа, обладающие характеристиками растений: они способны давать корни (*выжыя*), всходить (*жсужа*), расти (*будэ*). При заговаривании порчи или сглаза самым распространенным средством очищения является вода в различных ипостасях: крещенская/освященная вода (*святой ву*); речная вода, которую взяли по течению; теплая вода (*шуныт ву*); чистая вода (*чылкыт ву*); конденсат на внутренней стороне окон (*укно нюлам ву*); родниковая вода (*ошмес ву*); вода, которой омыли дверную ручку (*öс кутонэз миськем ву*), ополоснули икону (*мыдор*) или угол стола (*жсöк сэрег*) и др.

В § 3.4. «Семантика акциональной составляющей заговорной традиции» предпринята попытка систематизации ритуальных действий в зависимости от их семантики. В основе классификации лежит концепция, предложенная Е.Е. Левкиевской при изучении семантики оберега. Ритуальные действия удмуртских лечебных обрядов условно можно разделить на три группы: первая группа нацелена на установление, достижение контакта; целью второй группы является разнообразное воздействие на источник болезни; третья направлена на самого больного с целью придания ему тех свойств, которые сде-

лают его неуязвимым перед болезнью. Каждая группа представлена «семантическими моделями», в основе которых лежит релевантный способ, механизм достижения цели. Эти модели состоят из семантических мотивов – предикатных единиц с постоянной семантикой. Предложенная классификация носит условный характер, т.к. одно и то же действие обладает широким спектром символических значений. Семантика каждого ритуального действия зависит от контекста.

Первая группа ритуальных акций входит в семантическую модель «контакт», которая содержит три семантических мотива: «установление контакта», «приглашение», «задабривание» и «жертвоприношение». В рамках данной группы устанавливается связь с источником болезни для того, чтобы оказать последующее воздействие на него или, напротив, посредством контакта избежать дальнейших негативных последствий. Вторая группа ритуальных действий представлена четырьмя семантическими моделями: «нейтрализация», «нанесение удара», «уничтожение», «отгон/изгнание болезни». В рамках предложенной классификации эта группа самая обширная, т.к. в основе большинства лечебных заговорно-заклинательных обрядов лежит концепт борьбы двух противоположных сил. Последняя группа ритуальных действий воплощается в семантической модели «апотропеизация». Она объединяет те действия, целью которых является придание объекту лечения особых свойств, делающих его неуязвимым. Вектор действия направлен не на болезнь, а на самого больного.

Четвертая глава «Сакральное знание в магических текстах» состоит из трех разделов, в которых основное внимание уделяется плану содержания вербальной парадигмы заговорно-заклинательного обряда.

В § 4.1. «*Образная система лечебных заговоров*» анализируется образный мир заговорных формул, который является одним из ценнейших источников при реконструкции мифологической модели мира. В отличие от других жанров, заговорно-заклинательные тексты содержат уникальную информацию о всех пространственных континуумах. Примечательно, что представленные сферы существуют параллельно, каждая из которых – это отдельный мир со своим центром, светилами, локусами и обитателями. Удмуртские заговорные формулы донесли до наших дней и многочисленные зооморфные образы, сформированные мифологическим мировоззрением. Одни и те же образы могут быть представлены во всех пространственных конти-

нуумах, но с одним отличием – цвет зооморфного образа напрямую зависит от места его обитания. Отличительным признаком нижнего потустороннего мира является то, что это пространство хтонических существ, пресмыкающихся и рептилий. Наряду с мифологическими образами, в удмуртские заговоры «вплетены» и отдельные христианские персонажи – Иисус Христос, Богородица и святой Илья. Если первые два образа встречаются только в заговорах, записанных в настоящее время, то образ Ильи-пророка фигурирует уже в текстах конца XIX в. Наряду с символами, отражающими архаическую картину мира, в удмуртских заговорах содержится немало образов реального мира. В целом образная система удмуртских заговоров полностью соответствует прагматике жанра. Вкупе с другими элементами она подчинена основной цели заговора – воздействовать на болезнь, подчинить ее своей воле. С помощью образов передается идея неизбежности принципов мироздания, болезням/колдунам указывают на их беспомощность изменить окружающий мир, соответственно, невозможность воздействовать и на человека. Удмуртские лечебные заговоры – это своего рода «книга», в которой прописаны все «слабые» места болезни. Образный мир заговорных формул, специфика которого обусловлена мифологическим сознанием, вписывается в контекст религиозно-мифологической картины мира удмуртов, дополняя ее яркими и многогранными образами.

В § 4.2. «Символика цвета в контексте удмуртской этномедицины» выявляется культурный смысл цветового пространства заговорно-заклинательной традиции. В удмуртской этномедицине концепт цвета выражается, во-первых, на терминологическом уровне: *çужектон* «желтуха» – субстантив, образованный от глагола *çужектыны* «пожелтеть»; *кызамак* «корь», от общетюркской основы **qırg'* – «покраснеть». Способ номинации болезни по визуальной симптоматике является одним из наиболее продуктивных в мифопоэтических традициях. Во-вторых, цветовой признак лежит в основе народной классификации заболеваний в пределах одной группы: болезнь *суркубат/сургубат* «опухоль, новообразование» бывает 12 видов/цветов (к примеру, красный, желтый, серый, черный, белый); желтуха – трех (черная, белая, желтая). В удмуртских лечебных заговорах самыми распространенными традиционными цветовыми эпитетами являются черный (*сьöd*) и белый (*тöдьы*). Черный в абсолютном большинстве случаев является маркером потустороннего/нижнего мира. Причаст-

ность болезней и злых духов к нижнему миру объясняет их черную природу: *сьод пери* «черная нечистая сила», *сьодкыль* «тиф» (букв.: черная болезнь), *сьодпotos* «черный/грязный нарыв». В удмуртских заговорах выбор «черных» образов неслучаен: болезнь не способна выполнить поставленные перед ней условия по той причине, что не может поразить себе подобных. В отличие от черного, белый цвет в заговорах обладает амбивалентным характером. Вместе с прилагательным *югыт* (светлый) он образует концепт чистоты/здоровья. Белый – главный цветовой код сакрального/верхнего мира. Но помимо этих значений белый цвет символизирует безжизненность/мертвенность/сухость. Данная семантика проявляется лишь в заговорах от кровотечения. Использование красного и желтого цветов носит спорадический характер. Все остальные цветовые концепты (синий, голубой, коричневый, зеленый, серый, розовый) в контексте удмуртской заговорно-заклинательной традиции чаще всего используются в формулах «нанизывания» цветов, в которых важен не цвет в отдельности, а сама комбинация цветов, передача идеи «пестроты». И лишь в очень редких случаях цветообозначения, являясь естественной зрительной оценкой предмета, используются в денотативной функции, с «нулевой» степенью передаваемого значения. Но даже в данном случае цвет несет особую функциональную нагрузку: невозможность изменить цвет существующего объекта передает идею абсолютной стабильности существующего миропорядка.

В § 4.3. «Русские заговоры и молитвы в удмуртской практике врачевания» выявляются особенности функционирования русских лечебных заговоров и христианских молитв в современной народной среде. Влияние христианской религии на заговорно-заклинательную традицию удмуртов, прежде всего, сказалось в обращении современных удмуртских народных знахарей к молитвам и молитвенным формулам. Воздействие данного процесса прослеживается на двух уровнях: на уровне всего обрядового комплекса и на уровне вербального компонента. Молитва предваряет или завершает тот или иной лечебный обряд. На текстуальном уровне наблюдается как полное замещение традиционного удмуртского заговора молитвой, так и частичное включение отдельных частей канонической или народной молитвы в архаический текст. Наибольшую распространенность получили молитвы «Отче наш», «Да воскреснет Бог», «Живые помощи». Сочетание традиционных текстов с элементами русских заговоров

и молитв приводит к образованию гетерогенных текстов. Христианская молитвенная формула может сочетаться с традиционной удмуртской формулой-закрепкой «*Эмыз-юмыз та мед луоз!*» (Пусть это лечением-снадобьем будет!) или, наоборот, молитвенные формулы вплетаются в текст удмуртского заговора в заключительной части. В настоящее время русские молитвы и заговоры бытуют не только в устной форме, но и в письменной. Со слов информантов, заговоры записываются ими «на всякий случай». Наряду с русскими текстами фиксируются и удмуртские заговоры, которые переписывают из периодических изданий, работ по удмуртскому фольклору или записывают друг у друга. Современная удмуртская заговорно-заклинательная традиция, безусловно, испытывает определенное влияние со стороны русской традиции, но на данном этапе оно не может быть охарактеризовано как подавляющее. Наименее устойчивым компонентом заговорно-заклинательного обряда является его вербальная часть, в то время как акциональная и атрибутивная составляющие выступают как более стабильные и постоянные категории.

В заключении обобщаются результаты исследования.

Основные положения диссертации отражены в следующих публикациях (общий объем 3,4 п.л.):

Публикации в изданиях, рекомендованных ВАК РФ:

1. *Панина Т.И.* Номинация болезни в удмуртском языке // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2011, № 4(2). С. 24–30. (0,7 п.л.)

Публикации в других изданиях:

1. *Владыкина Т.И.* История публикации удмуртских заговоров // Материальная и духовная культура народов Урала и Поволжья: история и современность. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Глазов, 2005. С. 86–88. (0,2 п.л.)

2. *Владыкина Т.И.* «Имя» болезни и виды заговорных формул удмуртов // История, современное состояние, перспективы развития языков и культур финно-угорских народов. Материалы III Всероссийской научной конференции финно-угроведов. Сыктывкар, 2005. С. 240–242. (0,2 п.л.)

3. *Владыкина Т.И.* Знание в системе образов удмуртских заговоров

и рассказы об обучении // Тезисы секционных докладов X Международного конгресса финно-угроведов: Фольклористика и этнология. Литературоведение. Археология, антропология, этническая история: III часть. Йошкар-Ола, 2005. С. 18–19. (0,1 п.л.)

4. *Владыкина Т.И.* Образная система удмуртских заговоров: уровни знания // XXI IFUSCO International Finno-Ugric Students Conference = Международная финно-угорская студенческая конференция. Тезисы. Ижевск, 2005. С. 55–56. (0,1 п.л.)

5. *Владыкина Т.И.* Обретение статуса знахаря в удмуртской традиционной культуре // Фольклор и современность (Савушкинские чтения): Материалы Всероссийской научно-практической конференции. М., 2007. С. 111–114. (0,3 п.л.)

6. *Панина Т.И.* Русские заговоры в удмуртской практике врачевания // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога: Материалы I Межрегиональной конференции и VII Международной школы молодого фольклориста. Ижевск, 2006. С. 286–289. (0,2 п.л.)

7. *Панина Т.И.* Вербальная формула в удмуртских календарных обрядах изгнания болезней // Труды конференции «Покровские дни»: В 3 томах. Нижний Новгород, 2011. Т. 1. С. 66–74. (0,2 п.л.)

8. *Панина Т.И.* Формулы изгнания болезни в удмуртских заговорно-заклинательных текстах // Ежегодник финно-угорских исследований. 2010, № 4. С. 36–45. (0,6 п.л.)

9. *Панина Т.И.* Представления удмуртов о природе болезни и способы лечения в рукописном наследии удмуртского просветителя М.И. Ильина // Роль просветителей финно-угорских и тюркских народов в становлении и развитии литературы, образования и культуры Урало-Поволжья. Сборник статей. Ижевск, 2011. С. 172–180. (0,3 п.л.)

10. *Vladykina, T.* Sacred Knowledge in the Images of Udmurt Spells and Narratives of Sorcery Learning // Folk Narrative Theories and Contemporary Practices. Abstracts. Tartu, 2005. PP. 282–283. (0,1 п.л.)

11. *Panina, T.* Formulae for Expelling Illnesses/Diseases in Udmurt Charms and Prayers // Folklore. Electronic Journal of Folklore. Vol. 47 (2011). PP. 145–154. (0,4 п.л.)

Отпечатано с оригинал-макета заказчика

Подписано в печать 22.03.2012. Формат 60x84 ¹/₁₆.
Тираж 100 экз. Заказ № 513.

Типография ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»
426034, Ижевск, ул. Университетская, 1, корп. 4.