

Т. И. Панина

Слово и ритуал в народной медицине удмуртов



Российская академия наук
Уральское отделение
Удмуртский институт истории, языка и литературы

Т.И. Панина

Слово и ритуал в народной медицине удмуртов

Ижевск 2014

УДК 398(470.51)
ББК 82.3(2Рос=Удм)
П16

Научный редактор
Т.Г. Владыкина, доктор филологических наук, профессор

Рецензенты:
Г.А. Никитина, доктор исторических наук, профессор
Г.А. Глухова, кандидат филологических наук, доцент

Панина, Т.И.

П16 Слово и ритуал в народной медицине удмуртов : монография /
Т.И. Панина ; науч. ред. Т.Г. Владыкина ; УИИЯЛ УрО РАН. Ижевск,
2014. 240 с.

ISBN 978-5-7659-0795-5

Монография представляет собой комплексное исследование удмуртской заговорно-заклинательной традиции. Впервые предпринята попытка собрать воедино, изложить и обобщить сведения о лечебных обрядах удмуртов. В книге рассмотрены способы номинации болезни, мифологические представления о природе заболеваний, проанализированы особенности взаимодействия словесного компонента с невербальными кодами лечебного ритуала, дана характеристика образного мира и цветовой символики сакральных текстов. В издании также освещены вопросы современного бытования русских заговоров и христианских молитв в контексте удмуртской народной культуры.

Книга предназначена для специалистов в области фольклористики, этнологии, антропологии, культурологии и широкого круга читателей.

УДК 398(470.51)
ББК 82.3(2Рос=Удм)

ISBN 978-5-7659-0795-5

© Т.И. Панина, 2014
© УИИЯЛ УрО РАН, 2014

ВВЕДЕНИЕ

В научной гуманитарной сфере последних десятилетий XX – начала XXI в. наметилась тенденция возрастания особого интереса к анализу заговорно-заклинательной традиции. Некоторые ученые-фольклористы выделяют в качестве отдельной области исследования «заговорovedение» [Коровашко 2010: 138]. Повышенное внимание к данной теме наблюдается как в российской, так и в международной науке. Дж. Ропер называет современный этап фольклористики «серебряным веком» изучения заговоров [2009: xvi–xvii]. На сегодняшний день издано немало монографических и коллективных трудов по заговорно-заклинательной традиции разных народов [Топорова 1996; Харитоновна 1999; Левкиевская 2002; Siikala 2002; Вельмезова 2004; Roper 2004, 2005; Амроян 2005(2); Топорков 2005; Завьялова 2006; Charms 2009; Агапкина 2010; ЖТЗС 2010 и др.], не говоря уже о бесчисленном количестве научных статей. Обращение к этой проблематике обусловлено тем, что в середине XX в. заговор как фольклорный жанр был смещен на периферию научных интересов. В Европе в это время превалировало изучение современной городской культуры, а заговору как жанру, отжившему свой век, придавалось вторичное значение [Roper 2009: xvi]. В России отсутствие научного интереса к данному фольклорно-этнографическому материалу обусловлено идеологическими установками советской эпохи. В результате такого подхода в исследовании традиционной культуры этого периода образовался целый ряд лакун, в частности в изучении текстов религиозного и ритуального содержания. Это бесценный материал, игнорирование которого недопустимо при анализе духовного наследия этноса.

Верования и обычаи, связанные с восприятием и переживанием состояния здоровья и болезни, играют очень важную и неопределимую роль при изучении той или иной культуры [Helman 1994: 7]. Исследование текста лечебного заговора, его ритуального контекста и мифопоэтического гипертекста, к примеру, способствует выявлению наиболее архаических пластов традиционной культуры, в которых отчетливо отражаются мифологическое восприятие окружающего мира, особенности мировидения, мироощущения этноса. До настоящего времени удмуртские лечебные заговоры и обряды не являлись объектом пристального внимания исследователей. Именно неизученность данной проблемы определяет актуальность работы. Объект исследования – народная медицина удмуртов, в частности знахарская практика, предмет – лексические единицы удмуртского языка, заговорно-заклинательные тексты и их ритуально-обрядовый контекст.

В представленной монографии анализируются в основном такие фольклорные произведения, как *пелляськон* (заговор) и *куриськон* (молитва-заклинание) – ритмически организованные тексты формульного характера, которые имеют общие жанровые особенности и одну функционально-психологическую направленность – воздействовать на какой-либо объект внешнего мира в целях получения желаемого результата. Однако между ними имеются и различия: *пелляськон* – ритуально-магическая речь, произносимая в окказиональных лечебных обрядах, чаще всего она адресована непосредственно болезни, а *куриськон* – заклинание промыслово-хозяйственного характера, которое обращено к высшим силам.

В книге понятия «обряд» и «ритуал» являются взаимозаменяемыми и используются в синонимичном значении. Под термином «мифопоэтический гипертекст» подразумевается вся система религиозно-мифологических представлений, образующих одно информационное поле, в рамках которого и реализуется фольклорный текст.

Цель монографии состоит в комплексном изучении удмуртской заговорно-заклинательной традиции. В рамках исследования предполагается рассмотреть способы номинации болезни и мифологические представления удмуртов о природе заболеваний, проанализировать лечебный ритуал как целостную культурную систему в контексте удмуртского традиционного мировосприятия, раскрыть особенности взаимодействия вербальной части с невербальными кодами лечебного

обряда (персональным, пространственным, темпоральным, атрибутивным, акциональным), изучить образный мир заговорного универсума, представить цветовую символику удмуртских лечебных текстов, выявить особенности бытования русских заговоров и христианских молитв в современной удмуртской среде.

Для решения поставленной цели были использованы разнообразные научные методы и подходы, т.к. «природа заговора диктует многоплановый выбор аспектов исследования и комплексный подход к его изучению: семантика и структура заговорного текста, его язык и поэтика, связь с мифом и ритуалом и т.п.» [Заговорный текст 2005: 4]. Под комплексным подходом, не имеющим в научной среде единого определения [Каргин 2005], в данной монографии подразумевается совокупность научных фольклористических приемов. Сбор полевого материала проводился по методу включенного наблюдения и интервьюирования. Исследовательская часть работы основывается на синхронно-описательном, сравнительно-типологическом, сравнительно-историческом методах и методе структурно-семантического анализа.

При изучении мифологических представлений о болезнях в качестве источника используется не только этнографический материал, но привлекаются и фольклорные тексты (*пелляськон кыл*, *куриськон*). Одним из важных признаков последних является информативность. Выбор указанных жанров фольклора для их последующего анализа объясняется, во-первых, тем, что именно они играют непосредственную роль как в лечении, так и в профилактике различных заболеваний. Во-вторых, *пелляськон кыл* и *куриськон* отражают народное мировоззрение и древнейшие мифологические представления. При этом исследование фольклорных произведений проведено в контексте удмуртской традиционной культуры с учетом принципов контекстуального подхода, важность которого была озвучена Б.Н. Путиловым: «Контекст – это одновременно категория коммуникативная, сигнификативная и генеративная, поскольку с контекстом связаны акт исполнения, глубинные значения текста и его происхождение» [2003: 129].

Народную культуру во всем многообразии средств и способов ее формального воплощения (вербального, акционального, ментального и т.д.) изучает этнолингвистика [Толстая 2005(1): 126], поэтому для более полного раскрытия культурной семантики применяется этнолингвистический подход. Учитывая, что язык является основным

выразителем и хранителем культурной информации во времени [Толстая 2005(1): 126], исследование традиции осуществляется на основе фольклорных, этнографических (например, в русле культурной антропологии) и лингвистических данных. Кроме того, используется и взаимосвязанный с этнолингвистикой семиотический подход, рассматривающий традиционную культуру как знаковую систему и позволяющий воспринимать комплекс лечебных ритуалов, с одной стороны, как единое целое, а с другой – выделять и детально анализировать каждый обрядовый символ, выступая в некоторой степени в качестве своеобразного классификатора участников, действий, предметов, времени и пространства.

Теоретико-методологической базой 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 труды ведущих ученых по проблемам семиотических систем в традиционной культуре (А.К. Байбурин, В.В. Иванов, В.Н. Топоров, Т.В. Цивьян и др.).

Удмуртская заговорно-заклинательная традиция оказалась в поле зрения исследователей в конце XVIII в. Описывая моление божеству *Шунды-мумы* в случае заболевания оспой, Н.П. Рычков зафиксировал и фрагмент вербальной составляющей обряда [1770: 158]. Он также впервые упоминает о *туно* – удмуртских ворожцах, к которым больные обращались за помощью [Рычков 1770: 161–162]. В трудах И.-Г. Георги содержатся первые заметки о принесении жертвы духу воды *вумурт*’у во время болезни и об обряде *урвесь*, который совершали в случае эпидемий [2007: 98–99].

Особую ценность для исследователей удмуртской традиционной культуры представляют публикации XIX в. Наряду с изучением быта, религии и обычаев народа, этнографы фрагментарно фиксируют и материалы по народной медицине. В основном это описания отдельных лечебных обрядов, фигуры *туно* и его функций, мифологических представлений удмуртов о заболеваниях и их виновниках. Исследователи отмечают, что болезни олицетворяли, считали их порождением злых духов [Бехтерев 1880(1): 644; Верещагин 1995: 49–50], подробное описание которых можно найти у Б. Гаврилова [1891: 84–88, 181]. Уникальны по своему содержанию рассказы и предсказания *туночи* (знающих), зафиксированные Б. Гавриловым, а также информация

о ведунах [1891: 90–93, 122–124]. Роль и статус *туно* в социально-религиозной жизни удмуртов получили относительно подробное освещение в этнографической литературе конца XIX – начала XX в. [Миллер 1791: 46–55; Елабужский 1895: 623; Богаевский 1890: 122–128; Васильев 1906: 215–216; Верещагин 1996: 84–85]. Наряду с информацией о *туно*, записываются сведения и о *пелляськись/пеллясь/абыз*, собственно знахарях-шептунах, которые лечат больных с помощью заговоров [Островский 1873: 36; Вуч 1882: 126; Луппов 1911: 265; Верещагин 1996: 43–46]. Сравнивая *туно* и *пелляськись*, М. Бух отмечает, что статус и ведические способности первого более значимы. Он уточняет, что все, что делает *пелляськись*, под силу и *туно*, но не все, что возможно для *туно*, может выполнить *пелляськись* [Вуч 1882: 126]. Исследователи этого периода отмечают снижение статуса *туно*, утрату его функций: во время трудных родов посылали «за знахарем (“туно”) или за шептуном (“пеллясь”), который в последнее время, впрочем, обыкновенно соединяет в одном лице обе эти должности» [Первухин 1890: 9].

Начало публикации непосредственно заговорно-заклинательных текстов было положено в конце 80-х – начале 90-х гг. XIX в. одновременно рядом исследователей традиционной культуры удмуртов: Г.Е. Верещагиным, Н.Г. Первухиным, П. Богаевским, Б. Мункачи, Т.Г. Аминоффом и Ю. Вихманном.

Особый интерес вызывают труды Г.Е. Верещагина. Если в первом монографическом издании «Вотяки Сосновского края», опубликованном в 1886 г., исследователь приводит только две краткие вербальные формулы магического характера [Верещагин 1995: 214], то уже во второй книге – «Вотяки Сарапульского уезда» – он посвящает этому вопросу отдельный раздел «Способы лечения вотяков...» [1889: 37–40]. Г.Е. Верещагин представляет вниманию читателя народные лекарственные средства, описывает процесс заговаривания опухолей, кровотечения, совершения обрядов. Неоспоримую ценность имеют тексты заговоров от различных недугов: опухолей, оспы, уроков, кровотечения [Верещагин 1996: 43–46]. Данный принцип фиксации материала прослеживается и в «Очерках воспитания детей у вотяков». Комментарии информанта и собирателя о ритуальном контексте лечебного обряда играют важную роль в исследовании самой заговорной традиции. Кроме того, Г.Е. Верещагин впервые приводит список заболеваний

на удмуртском языке с объяснением их природы, отличительных симптомов и мер по их устранению [2000: 25–40].

Одновременно с Г.Е. Верещагиным начал исследовательскую деятельность и Н.Г. Первухин. Его работа «Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда» содержит уникальные факты о духовной культуре северных удмуртов. В пятом эскизе Н.Г. Первухин зафиксировал заговорно-заклинательный обряд, совершаемый *пеллясь-туно* (знахарем) при тяжелых родах. Приведенная удмуртская словесная формула по своей функциональной направленности относится к заговорам от сглаза – одной из причин тяжело протекающих родов [Первухин 1890: 9–10].

В аналогичном тематическом русле написаны «Очерки религиозных представлений вотяков» П. Богаевского, опубликованные в журнале «Этнографическое обозрение» [1890]. В данной работе исследователь уделяет особое внимание рассмотрению личности *туно* (ворожца) и приводит тексты заговоров от сглаза и порчи [Богаевский 1890: 125–126]. Несмотря на то что они представлены лишь в русском варианте, в них четко прослеживаются характерные черты удмуртской заговорно-заклинательной традиции: формульность, выраженная постановкой невыполнимых условий болезни; наличие своеобразного ритмического рисунка, который достигается за счет различных повторов; специфическая образная система, отражающая мировосприятие этноса.

Особый вклад в сохранение устной поэзии удмуртов внесли зарубежные исследователи Б. Мункачи и Ю. Вихманн. Собранный ими фольклорно-этнографический материал дифференцирован по жанрам и переведен на венгерский [Munkácsi 1887] и немецкий язык [Wichmann 1893; Munkácsi 1952]. Отличительной чертой их работ является то, что им удалось зафиксировать самые емкие и выразительные тексты удмуртских заговоров, ярко выделяющихся на общем фоне всего корпуса вербальных формул.

Из работ послереволюционного периода отметим монографию А.И. Емельянова «Курс по этнографии вотяков» [1921], последняя глава которой посвящена мифологическим представлениям удмуртов о природе болезни, описанию болезнетворных духов и способов их умилостивления, роли *туно* и *пелляськись* в удмуртском традиционном обществе. В целом автор обобщает ранее опубликованный материал по народной медицине удмуртов.

Приступая к анализу похоронно-поминальной обрядности этноса, М.И. Ильин делает вводные замечания о причинах болезней и способах их лечения. Более подробно автор останавливается на обрядах, целью которых является умилоствление злых духов и умерших предков [Ильин 1926]. Стоит отметить, что М.И. Ильин – один из ярких представителей удмуртской интеллигенции начала XX в., вклад которого в развитие удмуртской этнографии и фольклористики пока по достоинству не оценен. Ему и его ученикам удалось собрать богатейший материал по традиционной культуре удмуртов, в частности по народной медицине, основная часть которого осталась лишь в рукописном варианте. Судя по рукописям, М.И. Ильина больше интересовали магические способы лечения болезней. В работах отсутствуют какие-либо сведения о так называемых рациональных методах лечения, например о фитотерапии, об использовании средств животного и минерального происхождения, о физиотерапии. Это говорит о том, что М.И. Ильин ясно осознавал важность такого рода материала при изучении культуры, мировоззрения народа. Рукописи дают представление о различных способах лечения: заговорно-заклинательных обрядах, *куяськон* (букв.: бросание) – задабривании духов нечистых мест, об обряде символической замены больного ребенка. Лечебные заговоры фольклорной коллекции М.И. Ильина охватывают широкий спектр функциональной направленности: от ячменя, ожога, кровотечения, сглаза, зубной боли, ангины, глазных болезней, нарыва, грыжи, панариция, раны, язвы. Диахронный анализ представленных магических текстов позволяет говорить о высокой степени сохранности традиции заговаривания на протяжении XX в.

Кроме М.И. Ильина, эту тему освещали К. Герд и И.С. Михеев. Статья последнего «Болезни и способы их лечения по верованиям и обычаям казанских вотяков» вводит в научный оборот ценный материал для изучения этномедицины и заговорно-заклинательной традиции [Михеев 1926]. Наряду с описанием представлений о болезни, лечебных ритуалов, исследователь приводит заговоры от испуга, ангины, свинки, болей в животе, лишая, чирья, бородавок, ожога, трещин на губах, ячменя.

К. Герд в работе «Человек и его рождение у восточных финнов»¹ [1993], освещающей родильную обрядность удмуртов, также затрагивает вопросы защиты беременной и ее будущего ребенка, роженицы

и новорожденного от сглаза, воздействия негативных сил. При этом автор останавливается и на текстах, обозначенных им как заговоры². Работа К. Герда в отличие от описательно-иллюстративных трудов вышеперечисленных исследователей содержит некоторые теоретические выводы по заговорно-заклинательной традиции удмуртов. Так, автор размышляет над генезисом и структурой апотропейных/защитных формул, приводя сравнительный материал из коми-зырянского и мордовского фольклора.

Только спустя десятилетия будет возобновлена работа по сбору, публикации и изучению удмуртских заговоров. Удмуртская «фольклористика вынуждена была довольствоваться отдельными статьями с описанием “дозволенного” жанра или пропагандой выхолощенного песенно-сказочного репертуара. Лишь в конце 70-х гг. удалось наладить архивную и полевую работы в целях дальнейшего текстологического сопоставления и анализа, сравнения существующих локальных вариантов» [Владыкина 1998: 36]. В 1981 г. лингвист, диалектолог В.К. Кельмаков, продолжая традиции дореволюционных собирателей удмуртского фольклора, выпустил сборник «Образцы удмуртской речи: северное наречие и срединные говоры», в котором зафиксированы три удмуртских заговора. В последующие два тома данного исследования – «Образцы удмуртской речи 2: срединные говоры» [Кельмаков 1990] и «Udmurtin murteet» [Kelmakov, Saarinen 1994] – вошли десять заговорных текстов, которые сопровождаются качественными подстрочными переводами на русский и финский язык соответственно.

Если в предшествующие периоды основные усилия исследователей были направлены на сбор и издание фольклорно-этнографического материала, то с 80-х гг. XX в. удмуртский заговорно-заклинательный фольклор становится предметом теоретического осмысления, т.е., наряду с публикацией новых текстов магического воздействия, наблюдается параллельное их изучение.

В российской науке в целом 80–90-е гг. XX в. стали переломными как в истории изучения заговорно-заклинательной традиции, так и в истории публикации сборников заговорных текстов. Вышли в свет научные [Коровашко 1997; РКОФ 1997; Аникин 1998; Курец 2000; Полесские заговоры 2003; Вельмезова 2004; Топорков 2010] и популярные сборники заговоров [Васильева 1992, 1993; Кривцовы 1992;

Уманец 1992; Степанова 1999, 2006, 2007 и др.]. Публикация первых позволила исследователям систематизировать полученный материал. В 1997 г. появились справочные издания по заговорной традиции славян – «Ономастикон русских заговоров» А.В. Юдина и «Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян» В.Л. Кляуса, продолжением которого стала его следующая работа «Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении» [2000]. Дж. Ропер выдвинул идею создания международного указателя заговоров [2004: 139], который бы охватил широкий круг традиций. Развивая идеи зарубежного исследователя, с одной стороны, и опираясь на собственный опыт, с другой, российские ученые предложили свои разработки в этой сфере. Так, Т.А. Агапкина и А.Л. Топорков определили следующие типы заговоров: тематические, функциональные и сюжетные. По словам авторов, это было мотивировано тем, чтобы впоследствии иметь возможность сравнить данный указатель с международным указателем других этнических традиций [Агапкина, Топорков 2007].

Всестороннее изучение заговоров – одно из ведущих направлений в трудах по семиотике фольклора. Коллективные работы «Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора» [1988], «Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор» [1993], «Заговорный текст: Генезис и структура» [2005] посвящены изучению магических текстов не только славянской, но и различных этноязыковых традиций (древнеиндийской, шумерской, кельтской, балтийской, балканской и др.). Одна из особенностей последнего исследования состоит в попытке выявить на основе разных этнокультурных контекстов универсальные черты мифопоэтической заговорной традиции в индоевропейском пространстве.

Работы Т.А. Агапкиной посвящены анализу сюжетики и образа мира восточнославянских заговоров, а также признакового пространства, мотива мифологического центра, прецедентного времени в восточнославянском заговорном универсуме [2002, 2005, 2006, 2008, 2010]. Русская рукописная заговорная традиция детально исследуется в трудах А.Л. Топоркова [2003, 2005, 2010].

В русле работ этнолингвистического направления написана книга Е.Е. Левкиевской «Славянский оберег. Семантика и структура» [2002], в которой представлены магические способы охраны человека и его мира от различных опасностей. Впервые дана модель оберега, понимаемого

как своеобразный текст. Описываются формы магических защитных средств (ритуальные тексты, действия, предметы и обряды), объясняется семантика славянских словесных апотропеев, языковая структура охранительных текстов и способы их сакрализации, рассматривается соотношение вербальных и невербальных оберегов.

Чешская заговорная традиция наиболее полно исследована в трудах Е.В. Вельмезовой [1999, 2000, 2002, 2004, 2005]. Концептуальный анализ фольклорных текстов в ее работах неразрывно связан с понятием текста, разработанного в трудах представителей московского семиотического круга. Так, автором выделены и проанализированы такие основные концепты чешского заговора, как человек, болезнь, животное, цвет, пространство, имя.

Проблеме повтора в структуре славянских заговорных текстов посвящены работы И.Ф. Амроян [2003, 2004, 2005(2)]. М.В. Завьялова рассмотрела особенности синтаксической и семантической структуры литовских и белорусских лечебных заговоров, по принципу словаря-тезауруса реконструировала фольклорно-языковую картину мира этих этносов [2006]. Проблема классификации заговорно-заклинательного жанра, народная терминология магических текстов освещены в трудах В.И. Харитоновой [1988, 1999], К.А. Богданова [1991], Т.С. Ильиной [2009], Е.Е. Ермаковой [2007].

Особое место в изучении магики-мистической практики, а именно заговорно-заклинательной традиции, занимают труды В.И. Харитоновой [1990, 1991, 1999]. Автор проводит комплексные исследования проблемы, основываясь на современных концепциях фундаментальных наук.

Исследование сакральных текстов и лечебных ритуальных обрядов, в свою очередь, вызвало интерес к исполнителю магических формул [Харитонova 1999; Логинов 2004; Корб 2008; Ильина 1997, 2001; Порозова, Шабалина 2009]. Образ заговаривающего рассмотрен в качестве лирического героя [Москвина 1997] и проанализирован в сакрально-ритуальном дискурсе знахарской практики [ЖТЗС 2010].

Изучение соотношения заговоров с детским фольклором [Никитина 2002], в частности с колыбельными песнями [Головин 2003], дало возможность проследить эволюцию жанра. Немало работ посвящено исследованию ритмической организации заговорного текста [Болтаева 2003; Хворостьянова 2004; Толстая 2005(2)].

Основные способы стиховой организации удмуртских заговоров и заклинаний подробно рассмотрены литературоведом Л.Д. Айтугановой в книге о формировании и развитии удмуртского стихосложения [1992]. *Пелляськон* (заговор) и *куриськон* (молитва-заклинание) рассматриваются ею в главе, посвященной речитативным видам фольклорных произведений. Л.Д. Айтуганова указывает, что сакральные тексты состоят из параллельных синтаксических периодов, которые, в свою очередь, могут содержать или две смысловые части (основную, в которой оговаривается условие, и заключительную), или три: вводную (описательного характера) и две вышеупомянутые. Именно такая структура текстов, по мнению исследователя, является более древней. Автор также выдвигает идею последовательного нанизывания нескольких заговорных формул, составляющих полный заговор. Данный вывод аргументируется тем, что «сама формула, представляющая собой синтаксический период, в большинстве случаев лишена какой-либо эмоциональной окраски в словесном и ритмическом оформлении. Но, так как специфика жанра требовала эмоциональной, экспрессивной организации речи, удмуртские заговоры восполняли этот недостаток за счет многократного повтора одной формулы...» [Айтуганова 1992: 25].

Некоторые аспекты влияния русской заговорной традиции на удмуртскую заговорную традицию рассмотрел в одной из своих работ В.Л. Кляус [2004]. Примечательно, что исследователь в числе первых фольклористов начал использовать современные способы фиксации заговорно-заклинательного фольклора. Совместно с Н.А. Антроповой ему удалось осуществить видеофиксацию реального лечебного ритуала от порчи, совершенного удмуртской знахаркой. Покадровая расшифровка видеоматериала продемонстрировала вариативность вербального текста и акционального ряда, что еще раз доказывает необходимость и эффективность использования новейших технологий в изучении традиционной культуры [Антропова, Кляус 2006].

До настоящего времени тексты заговоров изучали не только лингвисты и фольклористы, но и исследователи смежных дисциплин. Мифологические представления удмуртов о болезнях, их причинах и способах борьбы с ними, в той или иной степени рассматриваемые почти во всех этнографических трудах XIX – начала XX в., обобщены в работах современных этнологов [Владыкин 1994; Шутова 2001; Миннихметова 2003; Никитина 2004; Зайцева 2004].

Так, этнограф В.Е. Владыкин при реконструкции космической модели мира удмуртского народа обращается к образной системе заговоров. Он предполагает, что сохранившиеся в лечебных текстах архаические понятия *Музьем-гогы* (пуп Земли), *Ин-юбо* (небесный столб) могли ассоциироваться с центром Вселенной. Исследуя образы потустороннего/нижнего мира, ученый предполагает, что антропоморфным образам должны были предшествовать зооморфные образы, которые нашли отражение в древнем по происхождению заговоре, ярче других сохранившем связи с мифологическим мировоззрением, сконцентрировавшем практически все эти образы [Владыкин 1994: 78].

Проблемы удмуртской этномедицины разработаны в ряде статей Г.А. Никитиной [1993, 1994, 2004]. В разделе «Народная медицина» коллективной монографии «Удмурты» исследователь акцентирует внимание на освещении применяемых удмуртами лечебных средств растительного, животного и минерального происхождения [Никитина 1993]. Автор вкратце затрагивает и иррациональные способы лечения, положительный результат воздействия которых объясняется народными представлениями: «Психология врачей во многом обуславливалась религиозно-магическими представлениями народа, верой в них, поэтому с этой точки зрения иррациональные приемы лечения оказывали положительное воздействие на психическое состояние больного, будучи своего рода психотерапией» [Никитина 1993: 263]. Исследователь приходит к выводу, что «природа болезней в удмуртском обществе объяснялась главным образом в рамках мифологического мировосприятия, восходившего к ранним формам религиозных верований – анимизму, тотемизму, магии, вере в колдовство, культу предков и семейно-родовых святынь» [Никитина 2004: 91].

В трудах Н.И. Шутовой описываются дохристианские святилища, на которых совершались моления общего и частного характера, в том числе по случаю болезни [2001: 89–103], приводятся сведения об умиловлении хозяина местности, например духа *Лек ошмес'а* (букв.: злой/сердитый/жестокий/гневный родник) [2000; 2001: 275–276], подробно анализируется атрибутивная парадигма удмуртского обрядового текста [2001: 147–200].

Особый интерес представляет исследование Т.Г. Миннихметовой «Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика.

Фольклор», основой которого являются полевые материалы автора, собранные у информантов-удмуртов, проживающих на территории современной Республики Башкортостан [2003]. Рассматривая родильную обрядность, автор приводит важную информацию о способах защиты беременной от дурного глаза, профилактики и лечения некоторых детских заболеваний (изменение имени ребенка, замена подмышья, моление-*куриськон* в честь новорожденного). Исследователю удалось собрать богатый материал, представляющий особую научную ценность для последующего изучения заговорно-заклинательной традиции. Известно, что культура удмуртов, ныне проживающих за пределами республики, сохранила многие архаические черты. При анализе семантики атрибутов заговорно-заклинательного обряда Т.Г. Миннихметова опирается на описания совершения ритуалов, но не учитывает тексты заговоров [2003: 59], т.е. не рассматривает слово и действие в комплексе, хотя в вербальной составляющей может быть скрыто истинное предназначение тех или иных предметов, необходимых при проведении лечебного обряда.

Народная медицина удмуртов стала предметом исследования диссертационной работы Е.Н. Зайцевой [2004]. Автор проводит комплексный этнологический анализ удмуртской народной медицины: выявляет факторы формирования медицинской культуры удмуртского этноса, изучает институт врачей, рассматривает этиологические воззрения удмуртов на природу заболеваний, описывает традиционные методы профилактики и лечения. Работа интересна и тем, что автор вводит в научный оборот новый фольклорно-этнографический материал.

Этнограф Е.В. Попова, специализирующаяся на культуре и быте бесермянского народа, очень близкого к удмуртам по мировоззрению, исследует антропоморфные фигуры в современной знахарской практике *куяськон* [2009]. Следуя комплексному подходу, автор анализирует и вербальные тексты, произносимые во время вышеприведенного обряда. В словесные формулы, согласно Е.В. Поповой, входят следующие компоненты: обращение к духам, объяснение цели жертвоприношения, просьба принять «пищу» и дать здоровье больному, сообщение важной информации (называние имени больного и изложение обстоятельств нарушения сакрального пространства) [Попова 2009: 16].

Современное бытование удмуртской заговорной традиции отражено в работах В.В. Напольских [1997, 2006]. Исследователю удалось записать уникальные по своему содержанию лечебные заговоры от испуга, грыжи, сглаза, смещения лопатки, ожога, а также заговор, призванный смирить мужа.

В рамках рассмотрения одного из типов лечебных обрядов – окуливания – Е.В. Чиркова указывает, что текст заговора, произносимого во время его совершения, зависит от причины недомогания ребенка. В качестве примера она приводит три текста лечебного характера от сглаза/порчи и испуга [Чиркова 2009].

На сегодняшний день наиболее глубокими и полными исследованиями заговорно-заклинательной традиции удмуртов являются труды Т.Г. Владыкиной. Первые ее работы посвящены рассмотрению поэтики удмуртских заговоров и заклинаний. В исследовании «К вопросу об удмуртском народном стихосложении» анализируются стилистические приемы, использующиеся при построении удмуртских заговорно-заклинательных текстов [Перевозчикова 1982(1)]. Исследование межжанровых соответствий в структурном построении удмуртских загадок и заговоров позволяет выделить их общую характерную особенность – «последовательное, цепочное соединение компонентов» [Перевозчикова 1982(2): 95].

В последующих работах Т.Г. Владыкина, учитывая функциональную направленность удмуртских заговоров, их «сопряженность с ритуалом», предлагает свою классификацию. Изучив заговорные формулы с точки зрения их формы, исследователь приходит к выводу, что все они представляют собой своеобразный диалог человека, представителя этого мира, с представителем(-ями) «чужого/враждебного» пространства, выделяя «акциональную», «акционально-вербальную» и «вербальную» формы диалога. Положение Т.Г. Владыкиной о композиционной структуре текстов удмуртских заговоров не вызывает сомнения, т.к. они «являются ярким примером структурной равноценности всех синтагматических звеньев, иерархию которых невозможно установить. Комбинация их обусловлена обыденной/ритуально-обрядовой ситуацией и статусом заклинателя (врачевателя или рядового члена общества). Ни один из заговоров не повторяется, повторяются конструкции, типы формул, создавая каждый раз своеобразный ритмический рисунок» [1998: 79]. Характеризуя образную

систему заговорных текстов, исследователь приходит к заключению, что источником возникновения некоторых образов являются рассказы об обучении знающих. Т.Г. Владыкина также подробно анализирует роль, статус, поведенческие стереотипы *туно* (удмуртского знающего) и раскрывает эволюцию представлений о нем [2004(2)].

Обобщая вышеизложенное, можно отметить, что сбором и исследованием удмуртских заговорных формул до настоящего времени практически никто специально не занимался. Тексты заговоров фиксировались наряду с другими фольклорными жанрами, а также при исследовании религии, обрядов, обычаев удмуртов, их верований, представлений о болезни. Особенно результативен рубеж XIX–XX вв.: именно в этот период были сделаны первые записи произведений устного поэтического творчества удмуртского народа и получены сведения о религиозных верованиях. Зафиксированный исследователями того времени фольклорно-этнографический материал остается базовым для последующих поколений ученых. Что касается послереволюционного периода, то можно отметить, что в первое время еще появлялись работы, отражающие заговорное искусство удмуртов, однако позже их собирание, тем более публикация, были негласно запрещены. Подобная ситуация наблюдалась во всей отечественной фольклористике и этнографии советского периода. Таким образом, заговор в качестве одного из самых архаических жанров фольклора остался практически вне внимания как собирателей, так и исследователей середины XX в. В последние десятилетия XX – начале XXI в. интерес к народной медицине и заговорно-заклинательному искусству значительно возрос. Изучение вербальных текстов магического характера проходит с учетом ритуального контекста и гипертекста, представленного общей системой традиционной культуры.

Основой для данного исследования послужили архивные материалы из Рукописного фонда Научно-отраслевого 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.

Кроме того, использованы работы, опубликованные удмуртскими, русскими и зарубежными исследователями на рубеже XIX–XX вв.

Среди них труды 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 удмуртского этноса [Napolskikh 1997; Миннихметова 2003; Зайцева 2004; Чиркова 2009].

Благодаря архивным разысканиям и полевым материалам автора, собранным на территории Удмуртии на протяжении 2003–2011 гг., в научный оборот вводится новый фольклорно-этнографический корпус текстов, включающий уникальную коллекцию заговоров. Архивные и полевые данные позволили увеличить в несколько раз не только их количество, но и представить современное состояние заговорно-заключительной традиции.

В структурном плане монография состоит из введения, четырех глав, соответствующих основным проблемно-целевым направлениям исследования, заключения, списков сокращений, информантов и использованной литературы.

Первая глава посвящена мифологическим представлениям удмуртов о сущности болезни, анализ которых проведен на основе лингвистических и текстовых данных. Во второй главе исследован ритуал как целостная система. В ней рассмотрены окказиональные лечебные обряды, направленные на задабривание духов заболеваний, моделирование ситуации символического перерождения, и календарные ритуалы очищения окружающего пространства от представителей «иноного» мира, к которым относили и недуги. В третьей главе описаны основные коды лечебного обряда (персональный, темпоральный, пространственный, атрибутивный, акциональный) и их взаимодействие со словесной составляющей. В четвертой главе более подробно рассмотрен вербальный компонент заговорно-заключительного ритуала: образная система и цветовая символика удмуртских сакральных текстов, а также трансформации, которые наблюдаются на современном этапе бытования заговорной традиции.

В монографии удмуртские слова, выражения и тексты, а также русские диалектизмы и иноязычные лексемы даются курсивом. Выдержки из архивов, полевых материалов и опубликованных работ, в которых содержатся записанные от носителей традиции высказывания, выделены шрифтом. К тому же орфография и пунктуация для удобочитаемости даны в соответствии с правилами современного

русского и удмуртского литературного языка, но с сохранением некоторых языковых особенностей, а все транскрибированные тексты выполнены кириллицей.

Удмуртские тексты сопровождаются русскими переводами, выполненными автором монографии, за исключением ранее опубликованных материалов, которые уже были переведены на русский язык. В работе преваляют подстрочные переводы, что позволяет сохранить традиционный колорит и подчеркнуть аутентичность оригиналов, не упустив при этом мельчайших нюансов, очень важных для восприятия материала.

* * *

Считаю своим приятным долгом выразить искреннюю благодарность всем информантам, предоставившим ценные сведения, и научному руководителю Т.Г. Владыкиной. Большое спасибо сотрудникам УИИЯЛ УрО РАН, участвовавшим в обсуждении диссертации, которая легла в основу данной монографии, и первоначальной редакции работы, а также В.А. Поздееву, Г.А. Глухой, В.П. Федоровой за критические замечания и предложения. Теплые слова признательности редактору Н.В. Глотовой – за квалифицированную помощь, друзьям и семье – за поддержку и вдохновение.

Глава I

БОЛЕЗНЬ В МИРОВОСПРИЯТИИ УДМУРТОВ

В основе удмуртских лечебных обрядов лежат этиологические воззрения на природу болезни. В прошлом удмурты обращались за помощью к *туно*, одна из основных функций которого заключалась в установлении причины заболевания – первого этапа на пути к выздоровлению [Зайцева 2004: 84] – и соответственно в назначении способов лечения, а в некоторых случаях даже и в предопределении исхода болезни. Недуги, причины которых установлены, считаются излечимыми, т.к. знание «врага» способствует выбору верного способа противодействия. Сложнее разобраться в порче: от нее «не всякий может вылечиться, так как большею частью трудно бывает определить, кто является виновником той или иной болезни, в какой роще нужно принести жертву и какой предмет или животное для этого требуется» [Емельянов 1921: 153]. Примечателен в этом отношении комментарий одной женщины:

Мон пелляськонэн уг выриськы. Только кутскылко соку, куке адями тодэ, кин сое вегназ, кытысь со, кызыь нимыз. Соку гинэ пелляны быгато (Я не занимаюсь знахарской практикой. Берусь [заговаривать] только в том случае, когда человек знает, кто его околдовал/испортил, откуда он, как его зовут)³.

В свете вышесказанного вполне логично предположить, что вплетенный в ткань заговора вопрос «*Нимыд кызыь?*» («Как тебя зовут?») мог быть задан непосредственно как самой болезни⁴, так и заболевшему :

Нимыд кызыь? Перидэ улясько. Тон та муртэ, куке сусупуэз пумит ке ньылйд выжиеныз; шаплы шур вуэз куке юыса быдтйд; куке иньме зарни падзаэн тубад ке: соку си-ю [та адямиэз]! Куке шаплы шурлэн уллалал пумаз

вуид ке, отійсь тōдъы гōгōрсинлэсь йōлзэ ке ваид; качиез мон сяин пумит ке ньылїд: соку си-ю та адымїз! Кызыы нимыд? Эмез-юмез та медло! Сийисез-юйисез люкисько тон бордысь... Кызыы нимыд? Сийисез-юйисез сяласько: тьфу-тьфу-тьфу! (Как тебя зовут? Прогоняю твою нечистую силу. Ты этого человека, когда можжевельник корнями вниз проглотить; воды быстрой реки выпьешь и реку иссушишь; когда на небо по золотой лестнице поднимешься: тогда ешь-пей [этого человека]! Когда дойдешь до устья быстрой реки и принесешь оттуда молоко белой голубки; ножницы остриями вперед проглотить, как я: тогда ешь-пей этого человека! Как тебя зовут? Пусть это лекарством-снадобьем будет! Отделяю того, кто ест-пьет тебя... Как тебя зовут? На того, кто ест-пьет, плюю: тьфу-тьфу-тьфу!) [Munkácsi 1952: 152–153].

Согласно мифологическому мышлению знание имени объекта являлось залогом овладения им, способом постижения его сути и подчинения своей воле [Агапкина 2002: 333].

Перечисление в текстах заговоров всевозможных виновников сглаза, порчи и испуга (черные/красные/синие/желтые/зеленые глаза; женщина или мужчина; или собака, или кошка, или гусь и т.д.) также выполняло функцию номинации. Распознавание причины болезни гарантировало успех лечения⁵.

Г.А. Никитина, проанализировав имеющийся этнографический материал конца XIX – начала XX в., определяет основные причины болезней: непочтительное, пренебрежительное отношение к умершим предкам; попрание традиционной веры, отказ от обычаев дедов и отцов, осквернение родовых святынь; святотатство в священной роще, вызывающее гнев *луд 'а/керемет'* я; неисполнение обещаний, данных богам высшей иерархии, грехопадение; несоблюдение правил и норм, регламентирующих поведение человека; «предопределение» от рождения; вредоносное магическое воздействие (уроки, порча, сглаз); влияние болезнетворных мифологических духов и представителей низшей мифологии [Никитина 2004: 84–96].

В настоящее время сохранились следующие архаические представления о болезни: она приходит по ветру (*тōлья-бурья лыктэ*), от другого/чужого человека (*мурт бордысь лыктэ*), ее насылает Бог (*Инмар келя*), «заводят» в дом умершие предки (*пересьёс пырто*)⁶. Заболевание возникает в результате воздействия духа *кутїсь/кутысь*: при нахождении в опасных местах (у родника, реки, оврага) он «хватает» человека (*кутэ*)⁷ или «приходит» за кем-либо в деревню, семью (*сьōре*

уляське)⁸. Персонажи низшей мифологии, например *нюлэсмурт/нюлэснюня/нюлэскузё/чайчамурт* (дух – хозяин леса/леший), *лудмурт* (дух – хозяин поля), *палэсмурт* (букв.: половинчатый человек), также могут провоцировать нездоровое состояние: встреча с ними приводит к неизлечимым заболеваниям⁹ или психическим расстройствам, помутнению разума. Необходимо соблюдать меры предосторожности при нахождении в местах молений, даже если они в настоящее время уже и не используются по своему назначению. Нельзя, к примеру, рубить деревья в этих местах, справлять нужду, уносить что-либо домой. Любое из этих действий по отношению к святилищу жестоко карается его хозяином-духом: виновника ожидает или тяжелое заболевание, или смерть. Широко бытуют представления о непреднамеренном сглазе и насланной порче. Запрещают оставлять младенца без присмотра взрослых: верят, что его может подменить *шайтан*, *коркакузё/суседко* (домовой), *мунчокузё/мынчокузё* (банный дух).

Сохранившийся пласт архаических воззрений на сущность болезни можно рассмотреть и в свете текстовых и языковых данных.

Номинация болезни в удмуртском языке

В удмуртском языке существует несколько основных слов (*висён*, *чер*, *кыль*, *кыж*, *пөр*), обозначающих болезнь. Из них в настоящее время наиболее распространенным является *висён* «болезнь, заболевание» [УРС 2008: 123]. Словами *чер*, *кыль* по преимуществу обозначают тяжелые заразные заболевания, чаще эпидемического характера. Лексема *кыж* в значении «болезнь, недуг, недомогание; дух болезни» [УРС 2008: 366] сохранилась в диалектном варианте удмуртского языка. Так называют и насланную болезнь за несоблюдение заповедей предков. Лексемой *пөр* обозначали эпидемию, а также корь и оспу [УРС 2008: 544]. Из этих основ путем сложения, являющимся «одним из самых древних способов обогащения словарного состава» [Арнольд 1959: 157], возникло огромное количество других терминов, обозначающих как общее недомогание/болезненное состояние, так и отдельные болезни. 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/висёнпөр*

«эпидемия», *радэнвисён/радэнвисёнкыль* «повальная болезнь, эпидемия» [УРС 2008: 374, 725, 366, 726, 123, 576], «тиф», «горячка, сыпной тиф» [Борисов 1991: 246, 54]. Из них чаще всего в молитвенной речи удмуртов употреблялись *кыж-чер, кыльдэй, черкыль, чер-чур*:

Эй, осто Иньмаре, секыт зорлэсь тон ке утьсауыд, черлэсь-чурлэсь тон ке утьсауыд! (О, благослови, Инмар, если бы ты уберег нас от непогоды, от болезни-напастей уберег бы!) [Wichmann 1893: 127];

Гуртэ пырысь через-чурез тузонэз сяин, лысвуэз сяин нюлэс сьёры, чабы¹⁰ сьёры лэзьысалід ке... (В деревню входящую болезнь-эпидемию, как пыль, как росу, за лес, за прясло хвойной изгороди если бы отбросил...) [Munkácsi 1887: 163];

Бусйе пырем кыльлэсь-дэйлэсь ачид уть, азбаре пырем кыльлэсь-дэйлэсь ачид уть, Инмаре! (От в поле проникнувшей болезни-хвори спаси, от во двор зашедшей болезни-хвори спаси, Инмар!) [Munkácsi 1887: 158];

Квасьтыку тыллэсь-пулэсь, кыжлэсь-черлэсь, тушмонлэсь, Инмаре, Кылдысинэ, Квазе, воршудэ Чола, возьма! (Во время сушения хлеба от пожара в деревне и в лесу, от судорог, от эпидемий, от недоброжелателей избавьте нас, о Инмар, Кылдысин, Квазь, Чола воршуд!) [Первухин 1888(2): 30].

Считается, что использование большого количества слов из двух компонентов является основой ритмической организации удмуртских *куриськон*'ов [Перевозчикова 1982(1)]. Кроме того, сложные слова способствуют выражению идеи всеохватности: в коммуникации с высшими силами было очень важно как можно точнее выразить свои желания.

Более того, с помощью слов *висён, чер, кыль* образуются названия отдельных заболеваний. В качестве первой солексемы могут выступать имя существительное, имя прилагательное или местоимение:

обозначающие части тела и органы – *эзвисён* «ревматизм» (*эз* 'сустав'), *йырвисён* «головная боль» (*йыр* 'голова'), *кётвисён* «понос, болезнь желудка» (*кёт* 'живот'), *сюлэмвисён* «катар желудка, болезнь сердца» (*сюлэм* 'сердце'), *синвисён* «глазная болезнь – трахома» (*син* 'глаз'), *йыркыль* «тиф, сыпной тиф, горячка...»¹¹ (*йыр* 'голова'), *кёткыль* «брюшной тиф, дизентерия» (*кёт* 'живот'), *мусторчер* «грудная болезнь» (*мустор* 'женская грудь'), *сюлэмчер* «сердечная болезнь» (*сюлэм* 'сердце') [Борисов 1991: 54, 121, 159, 316];

называющие животных – *ыжкыль*¹² «мигрень» (*ыж* 'овца') [Верещагин 2000: 27];

дающие отрицательную оценку – *уродвисён* «сифилис»; *уродчер* «венерическая болезнь; дурная болезнь» (*урод* ‘плохой, скверный’) [Борисов 1991: 54; УРС 1983: 454], *ашакычер* «сифилис» (*ашакы* ‘плохой’) [Борисов 1991: 21], *жобвисён/жобчер* «сифилис» (*жоб* ‘грязный/безобразный’) [УРС 2008: 211];

определяющие цвет – *сьёдкыль* «тиф» (*сьёд* ‘черный’) [Борисов 1991: 159];

номинирующие температуру – *поськыль* «сильный жар, горячка» (*пось* ‘жар; горячий/жаркий’); «лихорадка» [Wichmann 1987: 111; УРС 2008: 546];

выражающие принадлежность – *асчер* «эпилепсия; падающая болезнь»¹³ (*ас* ‘свой/собственный’) [УРС 2008: 50].

Учитывая «архаизирующую сущность» народной терминологии [Трубачев 1966: 391], т.е. способность сохранять первоначальный смысл того или иного явления, рассмотрим этимологию удмуртских слов, обозначающих понятие «болезнь»: *висён, мыж, кыль, кыж, чер*. Все лексемы, кроме первой, в религиозно-мифологической картине мира реализуются еще в номинации болезнетворных духов.

Так, существительное *висён* образовано от глагола *висьыны* «болеть, хворать» [Борисов 1991: 55], который восходит к общеперм. основе *vis’- «болеть, хворать» [Лыткин, Гуляев 1970: 58]. В самом близком родственном удмуртскому коми языке функционирует тождественное как по звучанию, так и по значению слово *висьны* [Лыткин, Гуляев 1970: 58]. Лексема *висён*, в отличие от всех вышеперечисленных слов, обозначает только болезненное состояние. Этим словом не называется ни один из существующих в удмуртской мифологии болезнетворных духов. Скорее всего, это объясняется более поздним происхождением слова.

Слово *мыж* имеет несколько значений: «дух болезни, поветрие» [Борисов 1991: 189], «жертва» [УРС 1983: 289], «требование божества относительно жертвоприношения, которое было обещано...» [УРС 2008: 447], «болезнь, которую послал Бог, чтобы человек принес ему жертву», «дух болезни, которому на поле приносят жертву» (пер. с нем. мой. – Т.П.) [Toivonen 1928: 73–74], болезнь мыт, которая поражает лошадей [УРС 2008: 447] (ср.: *мыжтыны* – «наслать болезнь» [УРС 2008: 448]). В коми-пермяцком языке существует слово *мыжа* «кара, наказание от бога, от умерших родителей, болезнь от бога,

от родителей» [Лыткин, Гуляев 1970: 181]. Лингвисты, опираясь на данные удмуртского и коми языка, реконструировали его общеперм. основу **tũž*, обозначающую «болезнь как наказание свыше» [Лыткин, Гуляев 1970: 181], что, как нам видится, является одним из ключевых моментов в понимании природы болезни. Восприятие заболевания как небесной кары не чуждо удмуртской традиции, в рамках которой боги высшей иерархии также могут насылать недуги, хотя и гораздо реже, чем, к примеру, представители низшего мира [Никитина 2004: 86]. На наш взгляд, подобные воззрения на природу болезни восходят к тем далеким временам, когда мир еще не представлялся трихотомической структурой, а мыслился как дихотомическая модель. Такая мифологическая трактовка мироздания запечатлена и в лингвистических данных удмуртского языка: «Имплицитная информация о реликтовом – дихотомическом, двухчастном по вертикали, строении мира – содержится в номинациях неба и земли. Небесная (*ин/инма/имма/инму* – букв.: «небо/небесная земля») и земная (*ма/му/музем*) сферы воспринимаются как аналогичные. Та и другая сферы обрамлены дном: *му пыдэс/дно земли* и *ин пыдэс/дно неба*» [Владыкина 2009(1): 102]. Уже тогда болезнь считали следствием воздействия сверхъестественных сил. В результате разделения внеземной области на две противоположные – небесный/верхний мир и подземный/нижний мир – произошло более четкое распределение ролей: источником/локусом болезни – злого начала – выступил нижний мир. В то же время не были отброшены представления и о том, что болезнь может быть наслана «сверху». Выдвинутые предположения подтверждаются и выводами исследователей тюркской культуры: «...“иной” мир в традиционном мировоззрении зачастую не имеет явных характеристик “верхнего” или “нижнего”. Можно предположить, что основой трихотомического деления послужила дихотомия “действительный – возможный”, “свой – чужой” с последующей и нарастающей дифференциацией этого “чужого” мира на верхний и нижний. Иной мир может оказаться верхним или нижним ситуативно, и при кажущейся дуальности эти два мира вполне описываются признаками мира “чужого”, “иноного» [ТМТЮС 1988: 102]. Возможно, в качестве косвенного доказательства можно было бы рассматривать и удмуртское поверье о том, что шайтан «был вначале хорошим, но изменился постепенно в плохую сторону» [Садиков, Хафиз 2010: 35].

Одним из обитателей нижнего мира в удмуртской мифологии был злой дух болезни *кыль*, которого, как и большинство других болезней/духов болезней, чаще всего представляли живым, но невидимым для людей существом. Причастность этого духа к нижнему миру подтверждается многими фактами. Так, некоторым больным он грезился то черным мужчиной, то черной женщиной [Верещагин 2000: 214]. Верили, что *кыль* в образе черной кошки пробирается в деревню. Поэтому во время эпидемий на улице сжигали черную кошку, полагая, что тем самым можно избавиться от болезни [Борисов 1991: 159]. В случае распространения эпидемий холеры, тифа совершали обряд *кыльдэй вöсян* (моление/жертвоприношение при болезни *кыльдэй*). В жертву духу болезни приносили черную овцу, обязательно краденую. Варили кашу с мясом этой овцы, а шкуру, кишки, сало и ноги животного после завершения обряда уносили за деревню, в особо отведенное для такого случая место, которое называлось *кыльдэй вöсян* [Верещагин 2001: 76–77]. Цвет выбранной жертвы и способ ее приобретения явно указывают на диалог с потусторонними, злыми/враждебными силами [Владыкина 2001: 201].

Слово *кыль* в удмуртском языке имеет несколько значений: «зараза, заразная болезнь; поветрие», «злой дух, приносящий тяжелую болезнь» [УРС 2008: 374], «тяжелое заболевание эпидемического характера» [Wichmann 1987: 111], «горячка, тиф» [Борисов 1991: 159]. Удмуртское слово *кыль* и коми *куль* ‘бес, черт’ восходят к общеперм. основе *kul’ «злой дух» [Лыткин, Гуляев 1970: 145]. Наличие соответствий в дальнеродственных финно-угорских языках (фин. *koljo* «великан, исполин», манс. *kul'näiär* «бог подземелья» [Лыткин, Гуляев 1970: 145], эст. *koll* «бука, страшилище» [ЭРС 1965: 186]) позволило лингвистам реконструировать доперм. основу *koljз- «злой дух». Исследователи, занимающиеся проблемой реконструкции языков, выявили соответствия в некоторых из них: наличие гот. слова *halja* «ад» способствовало восстановлению индоевроп. основы *koljo- [Лыткин, Гуляев 1970: 145], прамонг. основа *galžahu «дикий, бешеный» – праурало-монг. архетипа *gälja [Понарядов 2011: 15]. Не исключено, что корень рассматриваемых терминов в урало-алтайских и индоевропейских параллелях относится к ностратической языковой праобщности [Владыкина 2004(1): 32].

В мифологии коми и обских угров *Куль* предстает как главный соперник верховного божества. Коми-пермяцкий *Куль* противостоит

верховному божеству *Ен* [Айхенвальд, Петрухин, Хелимский 1982: 171; Конаков 1999: 218]. Согласно преданиям народа манси, в далекие времена болезней не было, но, заметив, что численность населения с каждым годом увеличивается, *Куль-отыр* – хозяин нижнего мира и повелитель злых духов – насылает на людей различного рода недуги. Сохранилось предание о том, что он действует по просьбе своего брата – верховного бога *Нуми-Торум* [Люцидарская 2001: 42]. Приобщенность злого духа к потустороннему миру объясняет и его связь с водной стихией/лесом/подземным миром: коми *вакуль* «водяной», манс. *vit-kul'* «водяной», пожирающий излишки земли [Айхенвальд, Петрухин, Хелимский 1982: 178], рус. *куляш* «чертенок, водяной», который выходит из воды на Крещение [Даль 1955(2): 217], коми *вõркүль* «дух – хозяин леса», подземный дух *мукуль*, нечистая сила *кульмути*, поселившаяся в доме [Конаков 1999: 218]. Термин *куляш*, по мнению лингвистов, появился у русских в результате их межэтнических контактов с соседними финно-угорскими народами: скорее всего, он был заимствован из коми языка [Лыткин, Гуляев 1970: 145].

Обратим также внимание на термин *кыльдэй* «зараза, заразная болезнь; хворь» [УРС 2008: 374], а именно на второй компонент, т.е. *дэй*. В близкородственном коми языке функционируют слова *дой* «боль, ушиб, травма», «рана», «фурункул», *дойдны* «ушибить», *доймыны* «ушибиться». Перечисленные коми слова и удмуртское слово *дэй* имеют общеперм. основу *dзj- «травма» [Лыткин, Гуляев 1970: 95], которая, как показывают данные других финно-угорских языков, имеет более глубокие корни: мар. *туйо* «больной, хворый», венг. *dög* «падаль, зараза», доперм. *tзjз- «болезнь, травма» [Лыткин, Гуляев 1970: 95]. Таким образом, можно предположить, что первоначальное значение основы *дэй* «болезнь, хворь» сохранилось в слове *кыльдэй*. Это подтверждается этнографическими и языковыми данными. Первые свидетельствуют о том, что удмурты среди других болезнетворных духов выделяли и духа болезни *дэй* [Смирнов 1890: 214]. Вторые содержат термины с лексемой *дэй*: *кõтдэй* «грыжа», *пушдэй* «болезнь внутренних органов», *дэймыны* «заболеть от страха/испуга» [Wichmann 1987: 31] (в современном удмуртском языке означает «остолбенеть; ужаснуться, испугаться» [УРС 1983: 133]). Испуг, как известно, считали одной из причин болезненного состояния человека. Впоследствии семантика слова *дэй* сузилась до значений «грыжа»

[Борисов 1991: 93] и «парша» [УРС 1983: 133]. Также существует выражение «*дэй бастэ*» (букв.: *дэй* захватывает), которое используют как своеобразное объяснение причины возникновения черных пятен в легких у домашних животных¹⁴.

Персонифицированным духом болезни выступал и *кыж*. Лингвисты относят слово *кыж* к финно-угорскому пласту лексики: фин. *kitua* «хворать, маяться», эст. *kiduma* «хворать, болеть», *kidu* «болезненность, хилость», хант. *кəʃʉз* «жар, лихорадка; болезнь; больной» [Toivonen 1928: 67]. В современном удмуртском языке слово *кыж* употребляется в значении «грязь (*на теле*); нечистоплотность», «косный, закоснелый» [УРС 1983: 238]. В одном из диалектов сохранился более архаичный, на наш взгляд, смысл – «болезнь, недуг, недомогание; дух болезни» [УРС 2008: 366]. Подобный вывод можно сделать на основании языковых данных, т.к. клишированные словосочетания способны сохранять первоначальные значения слов: *кыже-чере карыны* «приносить болезни» [УРС 2008: 366], *кыж-мыж кутыны* «страдать недугом» [УРС 1983: 238]. Современная семантика слова *кыж* подчеркивает представления о болезнетворных духах нижнего мира как существах грязных, нечистоплотных, закоснелых.

Следует обратить внимание и на слово *кыжкыл* (заговор), образованное способом сложения двух лексем *кыж* и *кыл*. Вторая из них означает «слово; язык». Термин *кыжкыл* может быть расшифрован как «магическое слово против духа болезни». Это объясняет, почему к помощи заговоров удмурты обращались лишь в тех случаях, когда болезнь рассматривалась как результат негативного воздействия представителей потустороннего мира. Напротив, если болезнь считалась насланной свыше, ее категорически запрещалось заговаривать (см. с. 46–47).

Еще одним олицетворенным духом болезни считался *чер*. В отличие от слов *кыль*, *кыж*, *мыж*, *дэй*, которые относятся к финно-угорскому пласту лексики, слово *чер* проникло в удмуртский язык из тюркских языков: в татарском языке слово *чир* обозначает «хворь, недуг, болезнь» [ТРС 1988: 367], в башкирском тождественное толкование имеет слово *сир*, в марийском – *чер*, в чувашском – *чир*. В удмуртском языке заимствованное слово *чер* приобрело дополнительные значения: «зараза; болезнь» [УРС 2008: 724], «дух болезни» [Борисов 1991: 316], «зло, что-то очень плохое»¹⁵. Одни исследователи считают, что

общепополж.¹⁶ слово *чир/сир/чер* происходит от общетюрк. *чэр, чэр* «болезнь; горе, горесть, длительное горе; гнойная рана; шрам, рубец» [Ахметьянов 1988: 102], другие возводят его к древнетюрк. основе **ĉeg* «запор (о кишечнике, эвфемизм)» [Тараканов 1993: 142]. Предполагается, что в сложном слове *чер-чур* (всякие болезни/недуги) второй компонент – *чур* – указывает на славянское происхождение лексемы: «Это слово, пожалуй, единственное заимствование из лексики русской мифологии и заговоров» [Ахметьянов 1981: 46]. Славянские мифологи полагают, что Чур выступал родовым покровителем дома/очага: «Чур охранял членов рода от враждебных козней, от чужих духов, от всего недоброго» [Путилов 1999: 24], считался «покровителем границ поземельных владений» [Грушко, Медведев 1995: 327]. Древние славяне на перекрестках дорог «воздвигали столбы с сосудами, в которых находился прах умерших; столбы служили межевыми знаками, определявшими родовые границы. Первичным был страх людей, попадавших на такие перекрестки: кончалось их родовое поле, далее начиналось чужое. Чуры, считали, находились на таких межах, охраняя дедовские земли и их хозяев» [Путилов 1999: 24]. Неудивительно, что соседнее тюркоязычное население переняло слово, вложив в него прямо противоположное – отрицательное – значение.

Однако этимологи выражают недоверие по поводу существования божества **ĉигь* [Фасмер 1987: 386]. По их мнению, слово *чур* имеет несколько коннотаций в русском языке. Одна из них коррелирует с предположением мифологов об использовании этого слова в значении «граница, рубеж, межа; мера». У исследователей сложились абсолютно разные, а в некоторых случаях и диаметрально противоположные взгляды по поводу этимологии слова *чур* [Фасмер 1987: 385–386]. Но все эти предположения подвергаются сомнению со стороны ученых, оставляя тем самым вопрос о происхождении слова *чур* открытым.

Удмуртское слово *чер* стоит в одном синонимическом ряду со словами *кыль* и *висён*, имеющими параллели в других финно-угорских языках. Они обозначают одно общее понятие, но имеют некоторые различия в семантическом плане. Это объясняется тем, что «заимствования, проникнув в словарный состав удмуртского языка, вступали в определенные взаимоотношения со словами и выражениями исконной лексики и подвергались смысловой и стилистической дифференциации, существуя в удмуртском языке в качестве синонимов. Так же, как

и исконные слова, они могут выражать одинаковые понятия, но иметь несколько разные оттенки и ассоциации в каждом отдельном случае их употребления» [Тараканов 1982: 100]. Наиболее тяжело протекающие инфекционные болезни назывались одним общим словом *чер* [Емельянов 1921: 150]. *Чер* считался «одним из злейших» божеств, которое «блуждает везде, насылая болезни на людей и скот» [Верещагин 2000: 213], поэтому его прихода боялись больше всего. Северные удмурты предполагали, что *чер* – это «бог лошадей и особенно лошадиных болезней, а отчасти и эпидемий между людьми» [Первухин 1888(1): 63]. Он появляется в образе незнакомой собаки или кошки. В случае инфекционных болезней пытались умиловить злого духа *чер*: проводили общественные и частные жертвоприношения. Во время первых в качестве жертвы выступала гнедая лошадь, мясо не съедали, а рубили на куски и оставляли на земле, шкуру набивали хворостом и ставили на колья [Емельянов 1921: 151]; при частных жертвоприношениях выносили за околицу деревни и оставляли на видном месте у дороги блины или черную курицу, предварительно подвязав ей лапы [Первухин 1888(1): 65–66]. Здесь явно прослеживается идея кормления духа болезни и вывода его за пределы своего пространства: за околицу, за дорогу, в лес и т.д. В целях предотвращения последующего распространения тяжелой инфекционной болезни ее окружали/замыкали, не давая тем самым выйти за пределы установленных границ:

Кытын ке коркан радысь висё ке, со коркаез, черзы медаз вӧлдӱськы шуса, кусоен, пе, котыртоно шуо (Если в каком-нибудь доме болеют инфекционным заболеванием, этот дом обходят с косой, чтобы болезнь не распространялась)¹⁷;

Кин ке начар висёнэн висе ке – герыен котырто: через, пе, палэнэ медаз вӧлдӱськы шуса (Если кто болеет тяжело – обходят с плугом/опахивают, чтобы болезнь его далеко не распространялась)¹⁸.

И в настоящее время слово *чер* ассоциируется с чем-то очень страшным, злым:

Маке урод луэ ке, сое чер шуо [...]. Уродлык со сыӹе (Если что-нибудь плохое случается, то это называется словом *чер* [...]. Это зло/что-то плохое)¹⁹, –

что, вероятно, обусловлено ранее существовавшими мифологическими представлениями о духе *чер*, имеющем грозный, устрашающий

характер. Возможно, этим и объясняется изменение поведения информантов при опросе: они замолкали, отвечали полупшепотом, без особого желания, на их лицах можно было заметить страх/испуг. Такое поведение, скорее всего, определяется верой в то, что, произнеся слово вслух, можно накликать беду: «...номинация уже воспринималась как призыв к контакту, что могло привести к нежелательным последствиям» [Владыкина 2001: 202].

Употребление слова *чер* предопределено верой в силу его угрожающего значения и поэтому используется в самых страшных проклятиях и ругательствах: «*Чер!*», «*Чер басьтон!*» («*Чер бы тебя побрал!*») ²⁰, «*Вот чер!*» («*Вот чер!*») ²¹. Формулы проклятий и ругательств образуются также и с помощью лексем *кыль* и *дэй*: «*Кыль басьтон!*» («*Чтоб тебя чума забрала!*»), «*Кыльдэй мед басьтоз (кутоз)!*» («*Чтоб тебя хворь взяла!*») [УРС 2008: 374], «*Кыльёс таос!*» («*Ух, чертята!*») ²², «*Синазь-кыль!*» («*Противный/ненавистный!*») ²³, «*Фу, кыль!*» ²⁴, «*Дэй мед пöроз!*» («*Чтоб тебя дэй поразил!*») ²⁵. Основная функция проклятия – «магической силой слова нанести урон обидчику, недругу, настав на него злой рок» (подчеркнуто мною. – *Т.П.*) [Виноградова, Седакова 2009: 286].

Таким образом, на языковом уровне зашифрована негативная/посторонняя природа болезни. Для сравнения возьмем слово *бурмыны* «выздоровливать, вылечиваться, заживать» [Борисов 1991: 34]. Исследователи выявили, что общеперм. основа *bug- «хороший» восходит к доперм. *raga- «хороший»: мар. *poro* «добрый, добро», эрзян. *paro* «добро, добрый, хороший», фин. *paras* «наилучший», саам. *buorre* «хороший» [Лыткин, Гуляев 1970: 42]. Примечательно, что от основы *raga- и в других финно-угорских языках образованы глаголы с общим значением «лечить, выздоравливать»: мар. *napemaui* «выздоровливать, поправляться», *napemdaui* «лечить», фин. *parantaa* «улучшать, лечить» [Лыткин, Гуляев 1970: 42].

В удмуртском языке глагольный суффикс *-мы-* выражает «категорию становления того, что обозначает мотивирующая основа» [Алатырев 1988: 210], т.е. «хороший, добрый | хорошо», «правый» [УРС 1983: 57]. Исходя из этого, можно предположить, что семантическое поле слова *бурмыны* дополняется еще одним значением – «становиться хорошим/доброкачественным/правильным». В этимологической литературе, посвященной финно-угорским языкам, значение слова *бур* «правый» считается развитием или ответвлением семантики слова

бур «хорошо, хороший»). Ссылаясь на наличие параллелей в алтайских языках, В.И. Алатырев не исключает, что слова *бур* («правый») и *бур* («хороший») исторически могут быть обычными омонимами [1988: 206]. На наш взгляд, первое мнение имеет больше оснований на истинность суждения.

Таким образом, уже на уровне языка, который «аккумулирует в себе культурные смыслы» [Толстая 2005(1): 123], происходит реализация основных семантических оппозиций, характерных для архаичного мировоззрения (хороший – плохой, правый – левый, добрый – злой, чистый – нечистый, больной – здоровый) и являющихся основой для обозначения заболевания в разных его проявлениях.

Облик болезни в удмуртской традиционной культуре

В основе любой заговорной традиции лежат мифологические представления о сущности болезни, которая в народном понимании есть не что иное, как нечто, пришедшее извне: «Проникновение в гармоничный мир человека посторонней сущности или ее невидимого энергетического воздействия вносит в него дисгармонию, то есть болезнь» [Амроян 2005(1): 39]. Заболевание чаще всего воспринималось как некое невидимое существо, поражающее человека. В первой половине XIX в. священник Глазовского уезда К. Сатрапинский отмечал, что «племена сии (удмурты и бесермяне. – *Т.П.*), да и самые русские крестьяне, все болезни представляют себе какими-то живыми, невидимо ходящими существами» [цит. по: Луппов 1911: 265]²⁶. Данные представления отразились и в следующих поверьях: «*Больной*, если услышит таинственные звуки как бы выбежавшего из избы – выздоровеет, ибо в это время выходит из избы дух болезни, мучивший его»; «*Дверь* в избу отопрется вдруг – входит болезнь» (курсив Г.Е. Верещагина. – *Т.П.*) [Верещагин 2001: 31–32]. Восприятие злых духов болезней как существ, не имеющих плоти, обусловлено принципами традиционного мировоззрения. Визуальность считается фундаментальным признаком мира человека, а потусторонний мир, как и мир до создания, представлен невидимым, не имеющим облика, формы, каких-либо очертаний [Байбурин 1993: 203].

В дальнейшем представления удмуртов о природе болезни получают новый виток развития. Взяв за предмет исследования народную

медицину, Г.А. Никитина отмечает: «Мифологические божества и духи болезней воспринимались людьми либо как реально существующие духи без определенного вида, без каких-либо характерных черт, либо как зооморфные (кошка, собака, например) или антропоморфные существа» [Никитина 2004: 85]. При этом один и тот же дух болезни мог «существовать» в различных ипостасях. Так, *кезег* (лихорадка) могла стать невидимой для человека, сесть на ложку во время трапезы и с едой попасть в организм, а также предстать в облике курицы или человека [Михеев 1926: 41–43]. «Многоликость» духа болезни подчеркивается и в лечебных заговорах:

Дас сизьым но лы парсь анг борды тэйсе кариськыса куке потэмед луиз, соку пот та адями борды! (На семнадцати челюстных костях свиньи сыпью если проявишься, тогда появишься у этого человека!) [Wichmann, 1893: 187–188];

Кыйлэн гижы ууаз синь кариськыса куке ууэмед луиз, соку та адямиуы пот! (Под змеиным ногтем когда, глазом обернувшись, сможешь жить, тогда появишься у этого человека!) [Wichmann, 1893: 187].

Чаще всего мотив «поедания» людей духами заболеваний встречается в лечебных заговорах от порчи/сглаза/уроков и молитвах-защитных. Скорее всего, это связано с тем, что серьезные, необъяснимые, непонятные заболевания ассоциировались именно с таким негативным явлением, как порча/сглаз, когда больной буквально таял, сох на глазах, производя тем самым впечатление, что его кто-то изнутри буквально «ест-пьет». Подобное состояние вызывало наибольшее опасение. Поэтому в обращении к высшим силам часто фигурирует просьба уберечь человека от такого отрицательного воздействия:

Тушмонлы-аманлы эн сёт, Инмаре! Зарни кенерен, азвесь кенерен тушмон-аманлэсь уть-ворды, Инмаре! (Врагу-хищнику не отдай, Инмар! Золотым забором, серебряным забором от врага-изверга огради-спаси, Инмар!) [Munkácsi, 1887: 151];

Тушмонлы-аманлы эн сёт! Олокин «сиё-юо» шуоз, солы эн сёт! Олокёче шукед-шакед вань, олокёче калераед вань, эн сёт! (Врагу-хищнику не отдай! Тому, кто «съем-выпью» скажет, не отдай! Всякие болезни-недомогания у тебя есть, всякая холера-зараза у тебя есть, не отдай/не выдай!) [Munkácsi, 1887: 149].

Согласно примерам, враждебный статус духов болезней по отношению к человеку прослеживается в самих обращениях к ним: *тушмон* (букв.: враг; злой дух (болезни), нечистая сила), *тушмон-аман* (букв.:

враг-хищник; злой дух)²⁷. Данный способ номинации встречается и в заговорах:

Сизьымдон но сизьым дас сизьым пёртэм ошмесэз огазе карны быгатид ке, валлань кошкись карны быгатид ке, собере, тушмон, си-ю та адямиз! (Если семьдесят и семьдесят семь разных родников объединить сможешь, вспять их повернуть сможешь, тогда, изверг, ешь-пей этого человека) [Munkácsi 1887: 184–185];

Если ты сможешь срастить вместе 77 рябин, проросших сквозь муравьиное гнездо, то тогда только можешь есть и пить этого человека. Пока ты не соединишь в одно 77 деревьев, убитых молнией, я не дам тебе есть и пить меня [Богаевский 1890: 126].

Числа 70 и 77 относительно часто встречаются в удмуртских лечебных заговорах. Их символика непосредственно связана с числом 7, производными которого они и являются (7 x 10; 7 x 11). Последнее в архаических культурах воспринимается как магическая категория, возникшая из суммы двух сакральных чисел 3 и 4, семантика которой связана с идеей Вселенной, а их производных – 70 и 77 – более объемно отражает тему всеохватности и полноты (ср.: 70 – «число “эйкумены”, выводимое из библейского перечня народов») [Аверинцев 1987: 356].

Результатом болезненного состояния могло стать не только непосредственное проникновение болезни/духа болезни в организм человека, а даже соприкосновение/контакт больного с силами потустороннего мира. Данное представление отражено как в номинации удмуртских заболеваний, так и в магических текстах. Например, поражение человека параличом в удмуртском языке обозначается фразой *пери йётйз/шуккиз* (букв.: злой дух *пери* задел/ударил). В текстах лечебных заговоров сохранилось представление о болезнетворном духе *толоул/толол/толов*, который может «задеть» домашний скот, что приведет к нежелательному вздутию живота и последующей гибели животного. Для лечения данного недуга знахарь прибегал к распространенной формуле невозможного:

Тьфу! (Татын валлэсь гонзэ верало) толоул йётэм. Куке Йилия-пророклэсь ворттылон валзэ толоул йётид ке, сокы та валлы толоул йёт! (Тьфу! (Называют мазь лошади) *толоул* задел (т.е. вздулся живот. – Т.П.). Когда, *толоул*, сможешь задеть скаковую лошадь Ильи-пророка, тогда, *толоул*, задень эту лошадь!) [Munkácsi 1952: 162].

Анализ лечебных заговоров показывает, что некоторые болезни, в том числе опухоли и нарывы, ассоциируются с растениями:

Выжсыя ук со ракед, котьмар но, пӧськы но... (Корни ведь дает этот рак, все дает, и нарыв тоже...) ²⁸;

Куке та анданэ сургубат жӱужаз, соку мед жӱужалоз (нимыз) (Когда на этой стали *сургубат* появится/вырастет, тогда пусть на (имярек) вырастет) ²⁹.

Основываясь на этом представлении, знахарь выстраивает текст заговора:

Кытын точкаез, кытын выжсыез вань, та кӧс эгыр кадь мед куасьмоз ([Место], где точка [рака], где корень [рака] находится, пусть, как этот сухой уголек, высохнет) ³⁰.

Отдельные болезни имеют тенденцию рецидивировать, приобретая циклический характер, и замыкаются на числе 12. Этим количественным параметром определяется стабильная периодичность заболевания, тем самым констатируется завершенность процесса и невозможность его обратного развития. К этим болезням относятся *сургубат/суркубат* (опухоль), *кезег* (лихорадка) ³¹, *йыды* (ячмень), *пӧськы/пуныноны* (нарыв/чирей/фурункул):

Дас кык ния ук со, зараза, йыды (Двенадцать раз появляется ведь, зараза, этот ячмень) ³²;

Пуныноны дас кыкозь потэ (Фурункул (букв.: сучье вымя) под мышкой до двенадцати раз появляется) ³³.

Известно, что во многих архаических культурах число 12 носит символический характер. Древняя двенадцатеричная система счисления дошла и до наших дней, отразившись, к примеру, во временной парадигме: 12 (2×12) часов дня и ночи, 12 месяцев, 12 знаков зодиака. Помимо темпорального значения, это число выполняет определенные дополнительные функции в лечебной практике. Так, использование числа 12 при описании болезней, с одной стороны, выражает множественность, с другой – целостность и цикличность.

Иногда болезни принимали, согласно мифологическим представлениям, облик зооморфных существ. Этнографические данные показывают, что *чер* «перебегал» из одной деревни в другую в образе собаки или кошки, нападая как на людей, так и на домашний скот [Емельянов 1921: 151] ³⁴. Поэтому детям, особенно во время эпидемий, запрещалось «обижать незнакомых собак и кошек» [Первухин 1888(1): 63]. Считалось, что эти животные выступали в качестве посредников между нижним и средним миром. В их образе болезнь как приходила, так и отсылалась обратно. В случае широкого распростра-

нения заболевания на улице сжигали черную кошку [Борисов 1991: 159], символизирующую не только недуг, но и потусторонний нижний мир, ассоциировавшийся с черным цветом. Также закапывали в могилу живую собаку, например при холере [Васильев 1906: 209]. Все эти действия были направлены на изгнание духа болезни из деревни. Верили, что не только духи недугов, но и колдуны, и нечистая сила разгуливают по деревне в облике домашних животных или земноводных. Колдун мог обернуться жабой³⁵, коровой, свиньей, гусем³⁶. Чаще всего он превращался в черную кошку. Ее можно было отличить от обычной домашней кошки по зубам: у кошки-оборотня они остаются человеческими³⁷. Удмурты Елабужского уезда преследовали незнакомую собаку, гонялись за ней с дубинами, полагая, что это *убир* – дух умершего колдуна – ходит по их деревне [Елабужский 1894: 651]. Во время календарного обряда изгнания нечистой силы *шайтан* бежит из деревни, превратившись в собаку или кошку [Елабужский 1894: 647].

При появлении припухлости в области шеи удмурты обращались к помощи определенного заговора, именуемого *бака жсужамез пеллян* (букв.: заговор от появления жабы/лягушки) [Wichmann 1893: 188]. В словаре Т.К. Борисова мы находим толкование слов *бака*, *бакави-сён* – «опухоль подчелюстной железы» [Борисов 1991: 24]. «Удмуртско-русский словарь» приводит и диалектные значения лексем *бака* и *бакатэтчась* как названия болезней «золотуха» и «ангина» [2008: 56]. И.С. Михеев считал, что заболевание *бака* есть не что иное, как свинка (паротит) [Михеев 1926: 44]. Полевые материалы показывают, что *бака* – это припухлость за ушами³⁸. Согласно языковым данным, воспалительный процесс в области шеи (увеличение лимфатических узлов, околоушных желез) и горла удмурты ассоциировали с лягушкой/жабой, что, вероятно, связано с внешним видом земноводного при издании им характерных отрывистых звуков. Представление удмуртов о заболевании, при котором припухлость в области шеи больного визуально напоминает раздутый зоб лягушки/жабы, нашло непосредственное отражение и в заговорной формуле:

Сизьымдон ты дуртй ваньмытйз ик прак-прак чечаса потэмед луиз ке, соку пот та адымиуэн пель дораз! Куке тоуэзь выуэ чечаса вуид, соку пот та адыми борды! (Вокруг всех семидесяти озер/прудов если сможешь проскакать, тогда появись у уха этого человека! Когда допрыгаешь до луны, тогда появись у этого человека!) [Wichmann 1893: 188].

В указанном лечебном заговоре не упоминается само «имя» болезни. Оно заложено в названии текста – *бака жэужамез пеллян*. Недуг, подобно лягушке, может прыгать, т.е. обладать способностями, характерными для зооморфного существа. Здесь мотив прыгучести лягушки коррелирует с формулой невозможного: как лягушка априори не сможет допрыгать до луны, так и болезнь не сможет одолеть больного.

Во время обряда заговаривания болезни горла, воспаления околоушных лимфатических узлов использовали высушенную лягушку или ее изображение, выступающее в качестве ее заместителя:

При болезни горла **эбек** (жаба) (выделено автором цитаты. – Т.П.) лечат детей при помощи талисманов лечения, принятых против этой болезни, – хлебом и берестой, сделанной наподобие лягушки[,] или, как говорят, берестяной лягушкой. Хлеб, посолив, нагревают, также и береста (подобие лягушки), нагревается, и этими талисманами придавливаются то место горла, где чувствуется боль, при этом нашептывается такой заговор: *«Остэ, Инмаре, остэ! Куке эбек потйз бадь вылэ, бадяр куар вылэ, соку мед потоз та пиналлэн чыртыяз; бадяр куар кызыы котырес луэ, куасьме, сое тёл нуэ, озьы ик мед нуоз куасьмыса, чуливктыса, куар усем сямен мед усэз. Бадяр выжые куке потоз, соку мед потоз. Сотэк ум сётйське; бадяр выжы куке висись луоз, соку мед висэз эбекен тйнь та пинално»* (курсив мой. – Т.П.). При этой болезни, жабе, по словам вотяков, некоторые кормят больных детей лягушками, надеясь этим вылечить ребенка.

Русский перевод заговора таков: «Благослови, Инмар, благослови заговаривать болезнь. Когда болезнь жаба придет на плачущую иву, на листья клена, пускай тогда придет и на горло этого ребенка. Как сохнут, свертываясь, листья клена, так же пусть сохнет и болезнь горла, и как листья клена разносит ветер, высушивает их, подобно тому пусть обратится в ничто, высыхает и жаба. Когда заразится жабой корень клена, тогда пусть заразится жабой и горло этого ребенка». Знахарь, который занимается лечением жабы долго, после нашептывания приведенного выше заговора, дунув и плюнув на больное место три раза, берестяную лягушку (талисман лечения) прикладывает к больному месту как пластырь и завязывает чем-нибудь, и с шеи больного не велит снимать до выздоровления. Таким же образом лечатся и взрослые [Верещагин 2000: 29].

Ангину лечат с помощью высушенного свиного зуба, высушенной лягушки и бересты. Ими проводят вокруг шеи больного со словами: *«Шунды бертэм, нунал бертэм, кизили бертэм, уй бертэм, шильтырак-куальтырак, одйг – дас, дас – одйг»* («Солнце вернулось, день вернулся, звезда вернулась, ночь вернулась, шильтрак-куальтрак (междометие, выражающее резкое падение чего-либо. – Т.П.), один – десять, десять – один»)³⁹.

Обозначение заболеваний словом-зоонимом лягушка/жаба характерно и для славянской культуры. В частности, в чешской заговорной традиции воспаление горла также называется жабой [Вельмезова 2004: 52], у русских это слово означает болезнь сердца, сопровождающуюся удушьем [Ожегов 1988: 153], стенокардию⁴⁰ [Амроян 2005(1): 42], нарывы и воспаление в горле, ангину [Крашенинникова 2013: 170].

Представления о зооморфной природе заболеваний содержат следующие термины: *эбексин* (букв.: лягушачий глаз) – «бубон; фурункул подмышечный», *кыйсин* (букв.: змеиный глаз) – «нарыв, фурункул» [УРС 2008: 795, 368], *пуныноны* (букв.: собачья молочная железа) – «фурункул, веред под мышкой» [Борисов 1991: 235]. Первая составная часть народных терминов – это названия рептилий или животных, тем или иным образом ассоциирующихся с потусторонним нижним миром. И это не случайно: болезнь, согласно народным представлениям, есть явление «того» мира. Вепсы полагали, что причиной ангины служит заползание внутрь тела жабы – представителя нижнего (водно-подземного) мира [Винокурова 2005: 17]. У славян существует множество поверий о том, что ласка, жаба, уж вредят домашнему скоту и тем самым вызывают у них заболевания. Исследователи полагают, что поверья о вышеупомянутых обитателях «иноного» мира «являются реликтами индоевропейских представлений о вредоносности более широкого круга хтонических существ» [Журавлев 1995: 223], подтверждая это языковыми данными – названиями болезней.

В начале XX в. финский исследователь Уно Хольмберг записал у удмуртов Пермской и Уфимской губерний текст, в котором болезнь покидает тело больного в облике пчелы:

Одного мужчину преследовала тяжелая болезнь. Он начал молиться богу: «Дай здоровья, благой бог». *Кылчин-Инмар* пришел к нему и сказал: «Ты не будешь больше страдать». Мужчина только молился и молился. Тогда из его рта вылетела пчела (подчеркнуто мною. – Т.П.), и после того [...] он выздоровел [Садиков, Хафиз 2010: 34].

Исследователи славянской традиционной культуры отмечают, что среди ее носителей широко распространены представления о болезнях как об антропоморфных существах [Агапкина, Усачева 1995: 225]. По словам И.Ф. Амроян, «перечень болезней, которые могут принимать антропоморфный вид, очень широк. Так могут выглядеть

как наружные, так и внутренние заболевания – от сыпи и прыщей вплоть до колик и лихорадок» [2005(1): 43]. Удмурты, в отличие от них, ассоциировали с людьми лишь отдельно взятые заболевания. Согласно мнению исследователей родственного удмуртам коми народа, антропоморфизация образов болезней была нехарактерна для коми традиции [Ильина 1999: 109]. В облике человека, чаще женщины, коми представляли оспу и желтуху [Ильина 1999: 109]. В удмуртском языке женский облик духа оспы отражается в ее имени – *чача мумы* (букв.: мать оспы) [Васильев 1906: 187; Емельянов 1921: 150; Садиков, Хафиз 2010: 64] (см. с. 48).

Примечательно, что удмурты соотносили с образом человека только духов, вызывающих опасные заболевания. Так, *чер*, насылающий недуг как на людей, так и на домашний скот, представлялся им в виде черных цыган, а *кыль*, дух тифа, «бог болезни горячки», чаще всего – в облике или черного мужчины, или черной женщины [Верещагин 2000: 213–214], или в образе черной кошки [Борисов 1991: 159]. *Кезег/кезегъян* (лихорадка) также появлялся и в мужском, и в женском облике [Верещагин 2000: 214].

В этнографической литературе указания на антропоморфный вид болезни на этом исчерпываются. Но их дополняют фольклорные материалы, благодаря которым круг сведений о возможных перевоплощениях болезни расширяется. Так, *кезег* в поисках пропитания ходит по деревьям в облике людей, чаще в сопровождении другой лихорадки. Ее полнота/упитанность или худоба зависят от того, удастся ли ей «войти» в человека [Михеев 1926: 41–43].

Наделение болезней антропоморфными и/или зооморфными чертами прослеживается и в лечебных текстах. Например, в заговоре от желтухи, порчи:

Їуж бубылиз куке лёгыны шедьтїд, соку сётїсько. Їуж чуньылэсь быжзэ кутыны куке шедьтїд, соку сётїсько. Туї кульчо пыртї куке потыны шедьтїд, соку сётїсько. Сизьымдон но сизьым кызьпулэсь выжызэ куке лёгыны шедьтїд, соку сётїсько (На желтую бабочку когда наступишь, тогда отдаю [больного]. Желтого жеребенка когда за хвост схватишь, тогда отдаю [больного]. Через латунное кольцо когда пройдешь, тогда отдаю [больного]. На корни семидесяти семи берез когда наступишь, тогда отдаю [больного])⁴¹;

Когда 77 раз поцелуешь свои уши и затылок, тогда можешь меня изъесть и испить [Богаевский 1890: 126];

Ас родной гажан ньүдэ-пидэ быттүд ке, соку ведна та адямиэз! (Своих любимых детей если уничтожишь, тогда урочь этого человека) [Wichmann 1893: 185].

Знахарь во время лечебного ритуала непосредственно обращается к болезни, ставя ей непреодолимые условия. Глагольный ряд заговоров указывает на действия живого существа, у которого есть уши, затылок, ноги/лапы («наступишь»), руки/зубы («схватишь»), тело («пройдешь»), губы («поцелуешь»), рот («изъесть и испить»).

Согласно этнографическим материалам, злой дух *пери* появлялся в виде вихря (видимо) и ветра (невидимо), поражая параличом [Верещагин 2000: 216]. Привлечение фольклорных данных обогащает существующие представления о нем. В заговорах от паралича всплывает информация о том, что у *пери* есть голова и ноги:

Сизьымдон сизьым муртлэсь ангээ куасьтэмды луиз ке, асьтэуэсь йыр-дэс куасьтэмды луиз ке, соку быттэ та адямиэз! (Челюсти семидесяти семи людей когда высушить сможете, свои головы когда высушить сможете, тогда сможете уничтожить этого человека!) [Wichmann 1893: 185];

Ин кизиленды му кизиленды ваче пумит ке вуттыны быгатүд, ин чашьем кълыез, пьд йылаз чьжыса, пилем улсы туззаськытыны ке быгатүз, соку пери-причча шуккыны-сбсыртыны мед быгатоз (Небесные звезды с земными звездами если столкнуть осилишь, громовую стрелу⁴², носком ступни пнув, под облако загнать если осилит, тогда злой дух *пери-притча* ударить-изувечить пусть осилит)⁴³.

Удмуртские заговоры служат свидетельством перевоплощения в антропоморфный облик и других болезнетворных сил:

Сьод кырныжлэсь супсэ⁴⁴ басьтыса, ныр йылад понса, эктыса-чаккыса ветлыны лутод ке – сотэк мон уг сётүськы тбныд та адямиез, тушмон-аман! (Если желчь черного ворона взяв, себе на кончик своего носа положив, танцую-хлопая в ладоши сможешь ходить – иначе я не отдаю тебе этого человека, враг-изверг!) [Munkácsi 1952: 159];

Изээ кияд басьтыса, кырмыса, куке вöйзэ поттүд, сокы дыръя си мынсьтым сюлэмме (Камень в руку свою взяв, сжав, масло выдавить когда сможешь, тогда ешь мое сердце) [Munkácsi 1952: 161];

Бусыысь кыйбодыез гольык кыыныд кутыса йырчукин мертэмед луиз ке, соку пунылы мед пыроз (Растущий в поле чертополох, голыми руками схватив, корнями вниз посадить когда сможешь, тогда пусть лопатка западет) [Napolskikh 1997].

Скорее всего, в вышеприведенных примерах знахарь обращается к некоему общему источнику болезни, в качестве которого могли выступать как враждебные силы, колдуны, так и живущие рядом люди.

Дух болезни, будучи существом потустороннего мира, обладает свойствами, которые присущи его представителям. Одним из характерных признаков обитателей «иноного» локуса является их слепота:

Синтэм кыль!.. Кõс чаг!.. Кõс межыс!.. Притчаед котырад (Слепая горячка!.. Сухая лучинка!.. Сухой шест!.. Притча (божество) при тебе) [Верещагин 1995: 214].

Выражение *синтэм кыль* (букв.: слепая зараза/болезнь/смерть) подчеркивает незрячесть духа *кыль*, что свидетельствует о его принадлежности к потустороннему миру. Именно эти представления, на наш взгляд, лежат в основе обряда проводов недуга: «Где свирепствует на людях повальная болезнь, сделай гроб и плачь над ним, как над умершим человеком; затем пригласи попа с причтом и читай положенные молитвы. Гроб этот должны нести благочестивые, притом невинные девушки. Похороны – и болезнь прекратится» [Верещагин 2000: 93]. Дух болезни «слышит» импровизированный похоронный обряд, но не видит, что гроб пуст, а больной еще жив. Болезнетворное существо таким способом вводят в заблуждение, выводят из своего окружения обманном путем, указывая ему, что здесь больше нечем поживиться.

Слепота духа болезни компенсируется развитым чувством обоняния и слуха. Так, *кезег* (лихорадка) не может найти спрятавшегося от нее человека, и для этого она прибегает к хитрости. Ей удастся обнаружить жертву только по голосу: «...откликаться на зов лихорадки, по словам стариков, не следует, потому что лихорадка находит и начинает знобить спрятавшегося от нее человека, когда он откликается, а когда молчишь – она уходит» [Михеев 1926: 42]. Запрещалось звать кого-либо из дома, где имеется больной:

Висьёсё азьёсё събрад ненокинэ но эн õть – õтид ке, со висён тон съõры мыноз (Оттуда, где болеют, никого за собой не зови – если позовешь, то болезнь за тобой пойдет) [Munkácsi 1887: 13].

Встретив в поле собаку в темное время суток, необходимо было в целях защиты сохранять молчание. В противном случае болезнь могла паразитировать человека, т.к. верили, что в образе собаки появлялся ее

дух [Верещагин 2001: 33]. Болезнь *кыль* «ходит всюду, поражая массы людей, особенно тех, кто в рассеянности произносит ее имя» [Верещагин 2000: 39]. Поэтому, чтобы не накликать на себя беду, обсудив даже болезнь кого-нибудь из знакомых, необходимо было плевать на пол и говорить:

Не я это сказал, а сказала русская баба, черемисская баба (*эуч кышно, пор кышно*) (курсив автора цитаты. – *Т.П.*); пусть на меня не придет названная болезнь [Верещагин 2000: 39].

При лихорадке внезапно стреляли из ружья вблизи больного или из окна избы [Емельянов 1921: 150; Садилов, Хафиз 2010: 64], полагая, что, услышав выстрел, дух лихорадки испугается и покинет тело заболевшего. О развитом чувстве обоняния духа болезни свидетельствует тот факт, что больному оспой под рубашку кладут блины и хлеб, «чтобы дать болезнетворному духу возможность насладиться их ароматом» [Емельянов 1921: 150–151]. В апотропейных целях удмурты обмазывали карболкой одежду, волосы, бороду, а также пограничные зоны между внешним/«чужим» и внутренним/«своим» пространством – к примеру, двери, чтобы отпугнуть неприятным запахом болезнь и тем самым защитить себя и свой мир от враждебных духов [Зайцева 2004: 90].

От болезни, по мнению удмуртов, можно откупиться деньгами:

Нырысь ик азвесь коньдонэн котыръяно, а зйбылыны уг яра, и шуоно: «Мон та азвесь коньдон сётйсько, мон та адямилэсь висёнзэ басьтыны вырисько. Мед мозмытоз» (Сначала надо обвести [нарыв] серебряной монетой, нажимать нельзя, и сказать: «Я эту серебряную монету даю, я пытаюсь купить/взять болезнь этого человека. Пусть отпустит»)⁴⁵.

Болезнь чаще всего «нападала» на человека в темное время суток. Чтобы уберечь себя от негативного воздействия болезнетворных духов, удмурты считали необходимым перед сном обращаться за помощью к высшим силам:

...уйын ветлысь сивсь-юисьлэсь, кыльлэсь-кальлэсь ачид утялты, уть-ворды! Чужна султытозам эн сёт олокинъёслы, Кылчинэ, Инмаре, остэ! (...от тех, кто ест-пьет по ночам, от болезней-напастей сам остереги, береги-огради! Не отдавай меня никому до тех пор, пока я не встану поутру, Кылчин, Инмар, остэ!) [Munkácsi 1952: 143].

Удмурты считали, что все в мире подчинено воле высших богов, даже болезнь – представитель потустороннего нижнего мира – не могла поразить человека, охраняемого *Инмар*’ом:

Вылызэ лобыса лыктэм кыльлэсь, улызэ бусйе пырем кыльлэсь, муръё тушмонлэсь ачид уть, янгыш кыллэсь, янгыш пыдлэсь, гыжыё гыжъяськемлэсь, вайижо вайжаськемлэсь ачид уть, Инмаре! (От поверху прилетевшей болезни *кыль*, по земле приползшей, в поле зашедшей болезни *кыль*, от дьявола спаси, от неправильно сказанного слова, от неправильной поступи, от всех врагов спаси, от всех бед спаси, Инмар!) [Munkácsi 1887: 153].

Поэтому каждый раз, оставляя «свое» пространство и переходя в «чужое», необходимо было обращаться за защитой к Богу:

Ӧсэти потыкуд «остэ» ке ӧд шу, висён кутоз (Если при выходе из дому не скажешь «*остэ*» (курсив мой. – *Т.П.*) – «господи», заболеешь⁴⁶) [Владыкин 1994: 220].

Итак, фольклорные тексты при изучении мифологических представлений служат дополнительным источником информации. В заговорно-заклинательных формулах болезнь выступает в качестве живого существа, которое может предстать в различном облике – от невидимого духа до антропоморфного образа, что вызвано стремлением «человека найти себя в мире, обозначить в нем свое место и место всего, что его окружает» [Усачева 2008: 273]. Фольклорные тексты содержат, к примеру, информацию не только об аморфных, антропоморфных и зооморфных характеристиках болезни, но фиксируют и фитоморфные черты. Примечательно, что все эти образы чаще всего обозначены отдельными штрихами: прорисован не весь «портрет», а лишь отдельные элементы общего материально воплощаемого облика. Дискретный облик болезни естественно вписывается в общую систему мифологических представлений, в которой почти все потусторонние персонажи представлены мозаично, размыто, нечетко.

Глава II

РИТУАЛ КАК ОСНОВНОЙ СПОСОБ ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ БОЛЕЗНИ

Заболевание с точки зрения *homo mythopoeticus* – критическое состояние, вызванное негативным воздействием сверхъестественных сил. Самым надежным способом разрешения кризисной ситуации, возникшей в результате нежелательного контакта с другой реальностью, согласно мифологическим представлениям, было совершение ритуала. Это объясняется несколькими факторами. Во-первых, тем, что обряд воспринимается как единственный путь общения людей с потусторонними силами. С его помощью устанавливается прямой контакт между представителями «своего» и «чужого» мира для дальнейшего ответного воздействия на них [Байбурин 1993: 183]. Во-вторых, для носителя традиционной народной культуры ритуал – это процесс, который управляется и регулируется непосредственно человеком, это «тот инструмент, с помощью которого» он «воздействует на некоторые насущные жизненные процессы, управляя ими в своих интересах, противодействуя одним и стимулируя другие» [Михаил 1989: 175]. Следовательно, в ходе ритуала моделируется необходимая для его участников ситуация, «заключается новый “договор” и, таким образом, восстанавливается тот миропорядок, который соответствует исходному сакральному образцу» [Байбурин 1989: 83]. Прагматика ритуала определяет его центральное положение в жизни коллектива и заключается в том, что с его помощью решается главная задача – воссоздание гармонии на уровне микро- и макрокосма.

Задабривание духа болезни

Одним из основных способов предупреждения и лечения болезни в удмуртской народной медицине являлось ритуальное умиловивление/задабривание/кормление виновников болезней, чаще всего выражающееся совершением жертвоприношений/подношений, которые «принимали» высшие силы, *воришуд* (хранитель рода), *кулэмъёс* (умершие предки), *Луд/Керемет* (дух – хозяин священной рощи), *кутись* (злой дух)⁴⁷, *нюлэсмурт/нюлэскузё/чайчамурт/нюлэсбуба/нюлэснюня/быдзымнюня* (дух – хозяин леса), *лудмурт/лудутись* (дух – хозяин лугов и полей), *вумурт/вукузё* (дух – хозяин водной стихии), *коркакузё/сюсетка* (домовой) и, естественно, многочисленные духи болезней.

Уважительно-трепетное отношение выражено к отдельной группе инфекционных болезней, а именно к *куно висён/чача* (оспе), *пужы/кызамак* (кори), *пуэд/пыэд/пыэдэн висён* (простуде/гриппу), *поськыль* (горячке/лихорадке). Примечательно, что уже в названии отдельных заболеваний прослеживается идея задабривания духа болезни: корь называли словом *пужы* – «1. узор; вышивка; резьба; 2. рисунок, картина; иллюстрация»; оспу обозначали словом *чача* – «игрушка, цветочек» [УРС 2008: 553, 722], которое восходит к общеперм. основе *čʷačʷa⁴⁸ «игрушка» [Лыткин, Гуляев 1970: 303]. Для примера можно провести параллель с обозначением оспы в других традициях. Так, в китайской мифологии оспу называли *тяньхуа*, т.е. «небесные цветы» [Иванов, Топоров 1987(1): 392], а болгары, соблюдая табу на обозначение этого заболевания, – словом *цвете*, ассоциирующимся с цветением растений [Колосова 2012: 480]. Номинация болезни «красивыми» именами объясняется желанием «заручиться благорасположением демона» [Усачева 2008: 268], т.е. источника болезни. Другое название оспы *куно висён* (букв.: гостья-болезнь) явно отражает отношение к болезни как к гостю. У алтайцев, к примеру, также сохранилось уважительное обхождение с духом этого заболевания, к которому они вежливо обращались на «вы» [Каруновская 1927: 35].

При наличии вышеуказанных недугов необходимо было следовать строго предписанным правилам, от соблюдения/несоблюдения которых зависело здоровье, и даже жизнь больного. При заболевании корью, к примеру, стелили чистые скатерти и наговаривали: «К нам гости пришли, у нас гости есть» [Семенова 1996: 66]. В таком случае

и вести себя надо было соответственно. При оспе стол также обязательно нужно было накрыть праздничной белой скатертью и, пока в доме кто-то болел, на нем должен был находиться хлеб⁴⁹. Постельное белье необходимо было поменять на чистое, по возможности, белого цвета. Запрещалось стирать, мыть полы, выгребать из печи золу, дотрагиваться до головешек [Верещагин 2000: 30], белить печку⁵⁰, приниматься за какую-нибудь грязную работу, например тереть, обрабатывать шерсть⁵¹. Кроме того, не разрешалось вступать в конфликты, ссориться, ругаться, кричать, громко разговаривать⁵². Супружеские отношения также регламентировались: требовалось воздерживаться в проявлении любви друг к другу, запрещалось вступать в интимную связь⁵³. Несоблюдение данных правил могло привести к ухудшению состояния больного или к его смерти, «так как олицетворяемая болезнь, присутствуя тут же при больном, от неисполнения требований предрассудков может прогневаться и больной не выздоровеет» [Верещагин 2000: 30]. Один из информантов объяснил, что при нарушении хотя бы одного из вышеуказанных предписаний, болезнь с кожных покровов проникает внутрь и вызывает удушье:

Куно висён пушказ усе ук, и со шокан пинал уг быгат но, сэре со кулэ (Оспа, ведь, проникает (букв.: падает) внутрь, и ребенок не может дышать, а затем и умирает)⁵⁴.

Кроме того, считалось, что несоблюдение установленных правил поведения в данный период может повлечь дальнейшее распространение инфекции и на других членов семьи: «...волос больному не расчесывают, не водят его в баню, золу из печи не выгребают, пол не моют. Если этого не исполнять, то, говорят, больному будет еще хуже или захворает в семействе кто-нибудь другой» [Верещагин 1995: 114–115]. Северные удмурты верили, что горячку, как и оспу, также нельзя лечить, чтобы «не рассердить болезнь» [Луппов 1911: 265].

В родственной коми традиции существовали абсолютно сходные представления: «Еще в начале XX века особым было отношение к таким инфекционным заболеваниям, как тиф, оспа. В доме, где имелся больной, запрещалось шуметь, пьянствовать, громко разговаривать, стучать, петь песни, стирать белье, необходимо было соблюдать абсолютную чистоту. Не разрешалось ругать болезнь и даже лечить заболевшего. Считалось, что в таком случае болезнь “не обидится, погостит и уйдет”. Если же больной и его родные будут выражать

свое недовольство болезнью, бороться с ее признаками, то она “может разозлиться и забрать заболевшего с собой” [Ильина 1997: 80]. Удмурты также считали, что оспе ни в коем случае нельзя заговаривать, причем в Глазовском уезде полагали, что заговоров нет и от горячки, т.к. эту болезнь «магия не берет» [Луппов 1911: 265]. Подобные воззрения можно встретить в разных культурах. Исследователи эстонской этномедицины отмечают, что при лечении инфекционных и гинекологических заболеваний больные обычно не обращались к магическим способам лечения [Raal, Sõukand 2005: 262]. Болгары также боялись лечить оспу из страха ее рассердить, поэтому врачевание и профилактические меры сводились «к выполнению ряда правил, разного рода магических действий и запретов, в основе которых было стремление угождать ей во всем, надеясь, что она скорее уйдет, не навредив, а главное, не оставит следов – рубцов и шрамов, что считалось плохим знаком: “меченый” сам несчастлив и приносит несчастье другим» [Усачева 2004(2): 577]. В финской традиции оспа причислялась к болезням, которые насылал *jumalantauti* (бог), а все заболевания этой группы считались неизлечимыми, поэтому *tietäjä* (знающий) даже не пытался их вылечить, полагая, что в этой ситуации он уже изначально обречен на провал [Siikala 2002: 85]. Ханты также были убеждены, что шаман беспомощен в лечении оспы, т.к. заклинание против нее не имеет силы [Кулемзин 2000: 118]. На Алтае при заболевании корью или оспой существовал строгий запрет на камлание [Каруновская 1927: 32].

Согласно этиологическим воззрениям удмуртов, виновниками таких инфекционных болезней, как оспа, горячка, корь, являлись духи-праматери: «Если заболит кто-либо из семейства какою-нибудь болезнью, наприм[ер]: оспой (*чача*), корью (*пужы*) или горячкою (*пöсь кыль*), тогда же дается обещание (*сйзькем*) съесть при удобном случае в честь матерей, начальниц этих болезней (курсив мой, подчеркнуто мною. – Т.П.), [барана или гуся» [Гаврилов 1880: 165]. Исходя из этого, можно заключить, что удмурты сохранили древние представления о некоторых духах – виновниках недугов, которые чаще всего, как и в других традициях, выступали в образе женщины. Так, восточные славяне полагали, что в женском облике могла предстать главным образом смерть, а также считали, что аналогичный вид имели болезни, например лихорадка, оспа, чума [Еремина 1991: 22]. Концептуальный анализ *«текста болезни»* (курсив Е.В. Вельмезовой. – Т.П.) чешско-

го лечебного заговора свидетельствует об очевидном представлении о недугах как о существах сугубо женской природы, женского пола. <...> Это подчеркивается оформлением лексем, называющих болезни и болезненные состояния, грамматическими показателями женского рода <...>» [Вельмезова 2004: 51]. В женской ипостаси выступали оспа, тиф и в коми традиции: «Это существо в виде женщины является к кому-либо из зырян во сне и говорит: “Готовьтесь, я приду”» [Налимов 2001: 184]. Учитывая немногочисленность сообщений об антропоморфном облике болезни, коми исследователи выдвигают предположение, что эти воззрения есть результат заимствования от соседнего русского населения [Ильина 1997: 80].

В удмуртской традиции женское начало духа оспы отражается уже в самом имени *пужы чача мумы, чача-мумы* (букв.: мать-оспа/мать оспы) [Васильев 1906: 187; Емельянов 1921: 150; Садигов, Хафиз 2010: 64]. Терминология родства прослеживается в номинации оспы и у других народов. Башкиры, например, верили, что оспе посылает *Сәсәк инәһе* (мать оспы) [ЛОМБ 2009: 294]. Для славянской традиции характерна ласкательная форма обращения к болезням, в том числе и к оспе. Так, русские называли ее Оспой-магушкой [Усачева 2004(2): 576].

Удмуртское обозначение духа оспы как *чача-мумы* явно выделяется из номинативного ряда других болезнетворных духов (см. с. 22). Вероятно, оно возникло вследствие межэтнических контактов с соседними народами. Однако данный пласт воззрений на болезнь как на существо женского пола может быть и исконно этническим. Не исключено, что на появление удмуртского обозначения *чача-мумы* оказали воздействие представления о духах-матерях: *Шунды-мумы* (Мать солнца/Мать-солнце), *Гудыри-мумы* (Мать грома/Мать-гром), *Инву-мумы* (Мать небесной воды/Мать-небесная вода), *Музьем-мумы* (Мать земли/Мать-земля), *Ин-мумы* (Мать неба/Мать-небо), *Шур-мумы* (Мать реки/Мать-река), *Чупчи-мумы* (Мать реки Чепца/Мать-река Чепца), *Пызеп-мумы* (Мать реки Пызеп/Мать-река Пызеп), *Ву-мумы* (Мать воды/Мать-вода). Этнографы отмечают, что представления о духах-матерях являются характерной чертой удмуртской религиозно-мифологической картины мира [Владыкин 1994: 100–101]. Известно, что в языческой религии и мифологии всех народов женские божества занимали очень важное место [Путилов 1999: 23]. Один из верховных богов удмуртского языческого пантеона – *Кылдысин/Кылчин* –

изначально был также представлен в женской ипостаси [Напольских, Белых 1993; Владыкин 1994: 181–182; Шутова 2001: 218–222; Владыкина, Глухова 2011: 85]. Исследователи полагают, что прообразом удмуртского бога *Кылдысин* в религии пермских народов могла выступать богиня-прародительница Великая Мать/Мать-Богиня [Шутова 2001: 222], к которой в коми мифологии обращаются: «*Шонді Мам*» («Солнечная Мать») [Лимеров 2009: 192]. Указанное коми выражение наводит на параллель с удмуртской *Шунды-мумы*. Не исключено, что образ богини *Шунды-мумы* также восходит к образу матери-прародительницы, объем понятия которого актуализирует идею варьирования от статуса праматери до категории духов-матерей.

Свидетельства о том, что во время оспы и глазных болезней молились *Шунды-мумы*, встречаются и в других этнографических источниках [Васильев 1902: 66–67; Емельянов 1921: 132]. Первое упоминание о способах лечения оспы, которое относится ко второй половине XVIII в., гласит, что удмурты молились *Шунды-мумы* «во время оспы и других болезней, на детях их случающихся» [Рычков 1770: 158]. Далее автор приводит следующее описание моления:

Всеобщее празднество уставлено для нее в день святой Пасхи; а жертва, ей приносимая, есть пшеничный хлеб и сваренная из ячменных круп каша. Вотяки, в деревнях живущие, отправляют сие празднество таким образом: избрав в поле или в лесу какое-нибудь чистое место, сходятся на рассвете дня все – как мужеский, так и женский пол; а старший из их общества приемлет хлеб и чашу, кашею наполненную, в руки свои; потом все падают на колена и, смотря на солнце, вопиют: «*Шунду Мумо, бурмата [бурмыты], инвий [эн ви], бур кар, бурмата*» (курсив мой. – Т.П.); то есть, Мати Солнца, спаси от болезни детей наших. Выговорив сии молитвы, приклоняются лицами к земле; а после, восстав, ядят [едят] все вместе жертвенную пищу [Рычков 1770: 158].

Цветовая характеристика приносимой жертвы, а также способ жертвоприношения, которые совершали в случае заболевания оспой, глазными болезнями, указывают на то, что задабриваются духи высшего мира. Так, в жертву *чача мумы* приносили «белую овецку, сжигая в огне кости ее и часть крови (здесь и далее подчеркнуто мною. – Т.П.)» [Емельянов 1921: 150], *Шунды-мумы* жертвовали белую гусыню [Смирнов 1890: 226]. Если болезнь считалась результатом воздействия потусторонних/черных сил, то изменялись правила и тип жертвоприношения. Так, «мору болезней» приносили в жертву

украденную черную овечку, часть крови которой выливали в яму [Васильев 1906: 206–207].

Главным условием выздоровления больного, во-первых, считалось уважительное отношение к «незваному гостю», которого ни в коем случае нельзя было прогневить, и, во-вторых, потчевание едой, например блинами. Поглощая ароматный запах предлагаемой еды, болезнь получает необходимое питание. Коми-зыряне также полагали, что души умерших питаются не самим предложенным блюдом, а «ру», т.е. «паром кушанья» [Налимов 2001: 179]. Его, согласно их представлениям, «дают и такие кушанья, которые не дают заметного пара на наше зрение и обоняние» [Налимов 2001: 185]. Исследователи славянской традиции отмечают, что «задабривание оспы в форме кормления, подчеркнуто почтительного, уважительного обращения особенно типично для южных славян», чаще всего в качестве угощения предлагавших хлебные изделия [Усачева 2004(2): 577]. Башкиры больного оспой кормили кашей, приготовленной в честь матери оспы, или давали милостыню белой домашней птицей [ЛОМБ 2009: 294–295].

Учитывая, что болезнь пришла «есть-пить» самого человека, ее заманивают приглашением к накрытому столу. «Поев» различных кушаний, она, по представлениям удмуртов, «должна была покинуть дом больного» [Зайцева 2004: 90]. В качестве одного из способов задабривания/кормления болезни можно рассматривать и намазывание оспин сливочным маслом [Михеев 1926: 47]. В лечебной магии славянских народов в некоторых случаях также было принято звать духов болезни к столу, «чтобы они подобрели и оставили больного в покое» [Виноградова, Толстая 2009(1): 271].

Предположение, что виновниками инфекционных заболеваний (оспы, горячки, кори, гриппа) выступали духи высшего мира, подтверждается и на вербальном уровне. Как уже указывалось, эти болезни удмурты не заговаривали. Благодаря исследователю удмуртской духовной и материальной культуры конца XIX в. Г.Е. Верещагину, сохранился ценный для изучения заговорно-заклинательной традиции текст, который обозначен автором как «заговор от *висёнрад* 'а, или *радынвисён* 'а (горячки, тифа)» [2000: 37]⁵⁵. Автор констатирует, что эти слова нашептывались на вино, воду, которые использовали в дальнейшем для примочек на голову больного. Словесная часть «заговора» отличается от всего корпуса имеющихся удмуртских лечебных формул

как по своей структуре, так и по содержанию. Этот текст можно разделить на три равнозначные части. Значительная доля удмуртских заговоров выстроена по конструкции условного предложения «если/когда... то/тогда...». Начальная и заключительная части данного текста, в отличие от них, есть прямое обращение с просьбой к высшим силам за их помощью/покровительством:

*Остэ, Инмаре-Кылдысинэ, утисе-вордйёсе! Йырвисён-рад, йырвисён-пёр, кётчогъян, сюлэмвисён. Капчылыкэ мед сётоз. Остэ, Инмаре-Кылдысинэ! Котькыче тушмонлэсь возьма, котьма дэйлэсь, котьма пёртэм висёнлэсь, дас кык уззэ-виззэ мед сётоз, мылдэ-кылдэ, висёно-пёр капчылыктэ сёт, вождэ эн вай, йыг-дым эн кар. Оло пенез, оло сэрэгуomez исаны шедьтймы. Остэ, Инмаре-Кылдысинэ! <...> (Благослови, Инмар-Кылдысин, хранитель-питатель, заговаривать болезнь! Головная боль, колотье в животе, боль сердца [болезнь сердца, душевная боль] приключились. Дай, Инмар, облегчение! Благослови, Инмар, Кылдысин-хранитель! Избави от всякого врага, от всякой грыжи-болезни, от всякой немощи. Дай двенадцать здоровых суставов, двенадцать кровеносных артерий. Дай здоровье, не гневайся... Не угрожай (подобно грому). Может быть, **троганьем золы, головешки** (выделено автором цитаты. – Т.П.) кто прогневал болезнь и больному стало хуже. Благослови, Инмар-Кылдысин!);*

<...> Остэ, Инмаре-Кылдысинэ! Утисе-вордйёсе! Дас кык ёззэ-виззэ сёт. Висён радэ! Висён пёре! Зеч-капчи куксэ сёт нй. Остэ, Инмаре, Кылдысинэ-утисе! Огпол йыбырттйм ке, кыкпол йыбырттйм ке, куинь пол верам, ачид, Инмаре, юртты, вочак капчылыкэ сёт, котьма тушмонлэсь возьма (Благослови, Инмар-Кылдысин, хранитель-питатель! Дай двенадцать суставов, двенадцать артерий. Болезнь моя! Поветрие! Дай больному легкие ноги [здоровья]. Благослови, Инмар-Кылдысин, хранитель! Однажды поклонимся, дважды поклонимся, трижды поклонимся, трижды скажем. Ты сам, Инмар, помоги, дай здоровье больному, от всякого врага сохрани) [Верещагин 2000: 37–38].

Такое построение текста – характерная черта *куриськон* 'ов. Здесь присутствуют все составляющие удмуртских канонических заклинаний: обращение к высшим божествам; собственно заклинание – просьбы к ним; «благодарственное обращение к божествам в расчете на их будущее исполнение желаний просителя» [Владыкин 1994: 297]. Исследователь отмечает, что такая замкнутая/«кольцевая» структура удмуртской молитвы (боги – собственно просьба – боги) должна была «усилить действенность заклинания, кроме того, возвращение

к божественному началу в конце молитвы делает ее своеобразным сакральным кругом и с формальной стороны наиболее стабильной, устойчивой и даже неуязвимой» [Там же: 297].

В центральной части рассматриваемого текста реализуется мотив приглашения болезни и души больного *урт*:

Висён радэ! Висён пöре! Оло вождэ ваид, лык азбарысь, вождэ эн вай; лык мамык валес вылам, лык мамык дьыролтэсам, лык тöдöы шобрет улам; оло адями бордысь кышкад, олокытчы уртэз кошкиз, лык уртэз местаяз, бурпал кунулаз, вальяна тусаз-буяз, сёт зарни ёсöк дöрам, азвесь пукон вылэ, тыр тетерен, тыр колзоен, тыр вöй горшокен, тыр чумукен (Болезнь моя! Поветрие! Может быть, ты, болезнь, прогневалась; иди из двора (из чистого воздуха) [не гневайся] и **ложись ко мне** (выделено автором цитаты. – Т.П.) (больному) на [мою] пуховую постель, на [мою] пуховую подушку, под [мое] белое одеяло. Может быть, ты, здоровье, испугалось какого человека и вышло ты из человека (больного) [ушла куда-то душа *урт*]; иди обратно [*урт* больного] под правую мышку (впадину под плечом), чтобы больной принял прежний здоровый вид; иди, здоровье, садись за [мой] золотой стол в серебряную ложку больного и войди в него с пищей, которую будет принимать он. Ожидаю тебя, встречаю тебя с целым караваем [блином из взбитого яйца], с целым колобком, с полным горшком масла, с полным стаканом вина) [Верещагин 2000: 37–38].

Следует обратить внимание, что зовут болезни только инфекционного/эпидемического характера: *висёнрад* «горячка, сыпной тиф» [Борисов 1991: 54], *висёнпöр/пöр* «детские инфекционные заболевания (корь, оспа и т.д.)» [УРС 2008: 544] – и душу *урт*, покинувшую тело на время болезни. Символично, что душу *урт* приглашают вернуться именно под правую мышку, которая в близкородственной коми традиции, наряду с пупком, осмысливается как пограничная часть тела между внутренними и внешними органами человека [Шарапов 1999(1): 134; 1999 (2): 194].

Лечебный обряд *урт кутон* (букв.: ловля души *урт*) совершали в случае испуга или потери сознания (при тяжелых заболеваниях). Удмурты верили, что эти состояния были вызваны тем, что одна из двух человеческих душ – *урт* – покидала физическое тело больного [Михеев 1926: 41]. В качестве способа лечения в таком случае произносили следующее заклинание:

Уртэ, чаль! Уртэ, чаль! Кытй потйд, отй пыр. Мурёё гыркетй потйд ке, отй пыр; укноетй потйд ке, отй пыр! (Душа моя, возвращайся! Душа моя,

возвращайся! Откуда ушла, туда и вернись. Если ты ушла через трубу, вернись через трубу же; если ушла в окно, вернись в окно!) [Михеев 1926: 41].

В Ярском районе Удмуртии, чтобы вылечить ребенка от испуга, через его рубашку/рукав рубашки три раза просовывали кусок хлеба со свежесбитым маслом и говорили:

Чаль, чаль, аслаз уртэз аслаз бордаз мед луоз, кыдэ калыке мед кошкоз уродэз. Тьфу, аминь (Возвращайся, возвращайся, пусть душа *урт* с большим остается, пусть все плохое в народ уйдет. Тьфу, аминь)⁵⁶.

На стол стелили белую скатерть, клали целый каравай хлеба, ставили масло, соль. Затем шли к тому месту, где ребенок предположительно испугался, или вставали у порога с хлебом-маслом и просили:

Тани Колямы пунылэсь кышкам, уртэз кошкем. Чаль, чаль, Колялэн уртэз, ас местаяд лык, чаль, чаль, местаяд лык, чаль, чаль... (Вот наш Коля собаки испугался, его покинула душа *урт*. Возвращайся, возвращайся, Колина душа, на свое место возвращайся, возвращайся на свое место, возвращайся, возвращайся...) ⁵⁷.

Обряды умиловительного характера (приглашение души *урт* в случае испуга, возвращение духа болезни *пӧр/неп*) отчасти сохранились в бесермянской традиции [Попова 1998: 68–82]. Башкиры верят, что в случае испуга ребенка покидает душа *Кут*, которую стараются вернуть разными способами: зазывают, отливают олово, носят на шее в треугольном кожаном мешочке или мешочке из плотной черной ткани, плавят воск [ЛОМБ 2009: 96–104].

Приглашение рассматривается исследователями как один из видов «символического кормления, жертвоприношения, задабривания» [Виноградова, Толстая 2009(1): 269]. Ритуальное задабривание духов – виновников болезней – и их кормление являются частью многих окказиональных обрядов, совершаемых по случаю различных заболеваний. Болезнетворным духам выставляли различные кушанья на окно и удмурты: «На волоковое окно⁵⁸ за окончину ставят в чашке разные постряпушки и масло для угощения и умиловления болезни» [Луппов 1911: 266]. В этих целях у полевых ворот устанавливали сухую лутошку, «воткнутую одним концом в землю или снег, если зимою, и расщепленную сверху на три части» [Там же]. На эту лутошку «кладут блины, кашу и постряпушки с лоскутком холста, перевязанным красною бумагою»⁵⁹ [Там же]. Злому духу болезни *шишь-юись* (букв.: поедающий-пьющий)

удмурты клали «пищу на столбы ворот» [Емельянов 1921: 150]. Более подробное описание данного обычая приведено Б. Гавриловым:

Вотьяки делают в маленькой чашке болтушку из муки и воды и, сделав маленькие ложечки из дерева, ставят болтушку на столб уличного забора, говоря: «*Сишь-юисъёс, тани сиэлэ но юэлэ, милемыз эн детэ [йётэ], кошкелэ*» (курсив мой. – Т.П.), т.е. едящие и пьющие, вот (вам), ешьте и пейте, нас не трогайте и уходите. Болтушка эта стоит несколько дней и даже недель, а потом выбрасывается [Гаврилов 1891: 87].

Как видно из вышеприведенных примеров, перемещение участников ритуала и обрядовой еды имеет единый вектор направления, т.е. от окна (граница: изба – двор) до полевых ворот (рубеж: освоенное – неосвоенное пространство) с промежуточным пограничным локусом – столбы ворот (рубеж: усадьба – улица), что соответствует горизонтальной модели мира, от внутреннего/«своего» пространства (сакрального центра избы) к границе с внешним/«чужим» миром (периферией). Такое горизонтальное передвижение отмечается и у славян во время Рождественского сочельника, на который приглашали мифологических персонажей. Исследователи отмечают, что пространственное перемещение – обязательная и очень значимая часть этого ритуала – направлено на символическое преодоление границы и установление контакта с ними [Виноградова, Толстая 1995(1): 170–171]. Аналогичное пересечение границ и налаживание контакта с духом болезни в удмуртских окказиональных обрядах имеет свою специфику. Она выражается в прагматической функции ритуалов, которая заключается в выводе болезни из окружающего/«своего» пространства. Духа болезни заманивают ритуальной едой, выставляя пищу на границе «своего»/«чужого» пространства и оставляя ее там как подношение, «дабы болезнь, угостившись, ушла из селения» [Луппов 1911: 266].

Ритуальное кормление духа заболевания, помимо функции борьбы с недугами, имело и профилактический характер. В целях защиты «своего» пространства от опасных эпидемий проводили ряд действий. Так, после завершения празднования *виль* (Ильин день), совершали обряд *урам вось* (букв.: жертвоприношение на улице), во время которого молились «на конце деревни, на воле, на указанном месте» [Munkácsi 1952: 601]. В жертву приносили утку: кровь собирали в специальную миску. Этой кровью в первую очередь помечали полевые

ворота, а затем, обходя деревню, обмазывали петли калиток каждого хозяйства, чтобы злой дух тяжелой/повальной болезни *кыль* не заходил в деревню [Munkácsi 1952: 136]. Таким образом, прагматическая функция профилактических мероприятий сводилась к предотвращению проникновения духа заболевания в мир человека.

И в настоящее время среди удмуртов можно встретить сохранившиеся элементы задабривания болезни. Так, в д. Сеп Игринского района Удмуртии при появлении первых симптомов гриппа, даже у одного из членов семьи, с вечера на стол стелют чистую скатерть, кладут буханку хлеба, ставят сливочное/топленое масло, соль и, перекрестившись, говорят:

Пыэд но, рад но кызьы ке капчиен-лякытэн пырем но, озьы капчиен-лякытэн мед потны быгатоз та коркась (Как простуда, грипп легко и просто зашли, так легко и просто пусть покинут этот дом)⁶⁰.

При гриппе, как и при оспе, ни в коем случае нельзя стирать, выгребать золу из печки, белить печь⁶¹, мыть полы. Однако в наше время последний запрет уже не действует⁶².

Ритуальное задабривание/умилостивление виновников болезней является одним из самых архаичных способов борьбы и профилактики заболеваний в народной медицине удмуртов. Хотя оно уже не так актуально, но в удмуртской этномедицине все еще широко распространено, особенно если речь идет о *кутись*, «обитающих» в нечистых/опасных местах. Следует отметить, что на современном этапе данная тактика обращения/общения с духом болезни почти вытеснена абсолютно противоположным методом борьбы с болезнью – изгнанием/уничтожением, явно выраженным в живой заговорно-заклинательной традиции удмуртов.

Реализация оппозиции больной – здоровый в лечебной практике: ритуальное перерождение

Некоторые лечебные обряды подразумевают символическое уничтожение больного ребенка и его последующее воскрешение/перерождение, позволяющее ему появиться в статусе здорового человека. Этот ритуал воспринимается как естественный способ достижения нового/здорового состояния. С этой точки зрения можно говорить о том, что в рамках дихотомии больной – здоровый, как и в оппозиции старое –

новое, реализуются мотивы смерти и воскрешения. Противостояние старое – новое встречается в многочисленных мифах и ритуалах, «в которых (и с помощью которых) отмечается начало и конец того или иного цикла (сезонного, природного, человеческой жизни, хозяйственного), смена поколений (в первую очередь богов и людей), замена вещей из предметного окружения человека и т.п.» [Байбурин 1994: 35].

Символическое перерождение больного осуществлялось посредством нескольких тождественных по своей семантике обрядов: *ним воитон* (изменение имени), *пинал вузан/нуны басьтон* (купля-продажа ребенка), *жаг вылэ куитон/шакта вылэ куитон* (укладывание на сор), *гуре мычон/гурын пыжон* (перепекание), а также обрядов, в которых ключевым моментом являлся мотив протаскивания больного сквозь предметы и объекты природы, обладающие символикой границы между видимым/«своим» и невидимым/потусторонним миром.

Изменение имени больного ребенка играет основополагающую роль в удмуртском обряде *ним воитон/пинал воитон* (букв.: смена имени/замена ребенка). Синонимичность этих терминологических обозначений уже сама по себе подчеркивает тождественность имени и субъекта. В архаическом понимании первое воспринималось как «персональный знак человека, определяющий его место в мироздании и социуме; мифологический заместитель, двойник или неотъемлемая часть человека; объект и инструмент магии» [Толстая 1999(3): 408]. В лечебном обряде, к примеру, имя имеет особую функцию: заговор, произносимый над больным, становится действенным, обретает магическую силу лишь в том случае, когда в его повествовательную ткань будет органически вплетено имя. Об этом писал В.Н. Топоров: «...заговорный текст есть только текст и не более до тех пор, пока в его большое и неизменное “тело” не введено имя. Только введение имени, само произнесение его делает текст, слово еще и ритуалом, действием, т.е. подлинным “живым” заговором, или заговором в действии» (подчеркнуто В.Н. Топоровым. – *Т.П.*) [1993: 100]⁶³.

Процесс имянаречения осмысливался как важный механизм включения новорожденного в мир человека: «С получением имени он приобретает новое качество: становится объектом семиосферы, существом, которое может быть названо, узнано, познано <...>. Получение имени означает выход из обезличенного состояния, свойственного персонажам нечеловеческой природы» [Байбурин 1993: 46]. Удмурт-

ские обряды нареkania именем новорожденного, поверья и приметы, связанные с этим значимым актом, подробно освещены в трудах этнографов прошлых столетий и исследованиях современных ученых [Первухин 1890: 11–15; Атаманов 1985; Герд 1993: 63–71; Христюлова 1978, 1995: 62–63; Черных 1996; Верещагин 2000: 16; Миннихметова 2003: 37–44]. М.Г. Атаманов, проанализировав совокупность исконных удмуртских антропонимов, выделяет следующие мотивы выбора имени: «1) названия птиц, зверей, рыб, насекомых и растений; 2) термины родства; 3) названия орудий труда; 4) слова, характеризующие физические, психические и моральные качества, время рождения ребенка; 5) отпугивающие, отталкивающие имена» [Атаманов 1985: 95]. Болезненное состояние ребенка предполагало, что ему не подходит имя, в связи с чем и совершали магические обряды замены имени, которые условно можно разделить на две группы: вторичное наречение новорожденного и символическое помещение больного в потустороннее пространство в целях его последующего перерождения. В последнем случае ритуал изменения имени может выступать как в качестве отдельного самостоятельного обрядового действия, так и в качестве составной части других ритуалов, объединенных общей идеей перерождения.

Поводом для совершения обрядов замены имени новорожденного, объединенных в первую группу, являлось неправильно подобранное имя. *Мыдлань ним* (неподходящее/«неправильное» имя), согласно удмуртским представлениям, могло стать причиной частого плача, капризов, плохого аппетита, бледности, худобы, слабости малыша и отставания в физическом развитии вообще. К этой группе, к примеру, относится обряд имянаречения новорожденного или больного ребенка высечением огня. Для того чтобы подобрать подходящее имя младенцу, жрец брал огниво, кремь и начинал высекать огонь, перебирая при этом имена. При каком имени трут загорался, то имя и получал новорожденный [Бехтерев 1880(2): 156]. Подобным образом меняли имя больного в Киясовском районе Удмуртии: брали две гальки и высекали искры, одновременно называя различные имена. При каком имени появлялась искра, тем именем и нарекали ребенка в семейном кругу всю его последующую жизнь, прежнее имя в таких случаях сохранялось лишь в официальных документах⁶⁴. Северные удмурты в поисках более «правильного» имени совершали обряд *ним шедьтон*

(нахождение имени): отец брал плачущего ребенка на руки и параллельно с его укачиванием называл имена. При произнесении какого имени ребенок успокаивался, то имя ему и присваивали [Первухин 1890: 40]. Аналогичный ритуал с участием жреца имел место во время первичного имянаречения новорожденного [Атаманов 1985: 94].

К первой группе можно с определенной долей условности отнести и те обряды, в которых имя больного ребенка частично видоизменяли. Такая традиция зафиксирована в культуре закамских удмуртов, проживающих на территории современной Республики Башкортостан. Поводом могло послужить наличие у младенца *мень/мен* (родинки), которое расценивалось как особый знак. Поэтому его называли именем, содержащим компонент *мен/мень/мел/мин*: *Ментифа, Мензарифа, Менлыбай, Меллыкузё* и др. [Миннихметова 2003: 40]. А.В. Черных связывает смысл лексемы «мен» с концептом рождения [1996: 295]. В зависимости от локальной традиции указанный обряд смены имени совершали в бане или у печи. Куединские удмурты (Пермский край) отправляли обряд в бане. При этом на каменку лили воду и говорили: «Старым именем больше не будем называть», и после этой фразы давали ребенку новое имя с лексемой *мен* [Черных 1996: 295]. Удмурты Татышлинского района Республики Башкортостан приглашали бабу-повитуху, которая кричала в открытую печную трубу: «Разалия не любит свое имя, назовем Менлыразалия» [Миннихметова 2003: 41]. Примечательно, что при замене имени ребенка могли «переделывать» и его самого. Внесение физических изменений осуществлялось посредством прокалывания уха ребенка [Миннихметова 2003: 42]. В Бураевском районе Республики Башкортостан был зафиксирован обряд *ним воштон* (смена имени), представляющий собой ритуал-диалог:

С чердака через печную трубу кидают серебряную монету, сказав «пусть не плачет». Ее кидают, залезая туда, старые родственницы. С тех пор та монета остается перед печью, ее не выбрасывают.

– Что ты делаешь? – находящийся в доме спрашивает.

– У Гульыма имя меняю, – с чердака отвечает, потом кидает монету.

Три раза говорят таким образом.

– Нареем именем Ментемир, – три раза говорит с чердака.

По три раза сказав друг другу, кидают монету или ложку [Миннихметова 2003: 41].

По словам Н.И. Толстого, именно диалоговая форма обрядового действия обеспечивает его сохранность: «Включенность ритуального диалога в текст, имеющий также акциональную (действенную) и реальную (предметную) символику, способствует его консервации, которая становится тем более значительной, чем большую роль имеет диалог в организации всего обрядового акта» [2003: 314].

Троекратное воспроизведение всего обряда или отдельных его частей (в рассматриваемом случае, к примеру, вербальной) – характерная особенность многих ритуальных действий, в рамках которых оно выполняет магическую функцию.

В мифопоэтических культурах число 3 является числом «*par excellence*» [Топоров 2005: 212], которое соотносится прежде всего с категорией времени и пространства: три времени (прошлое, настоящее, будущее), три стадии процесса (начало, середина, конец), три этапа жизни человека (рождение, брак, смерть), трехчленная вертикальная структура мира (нижняя, средняя, верхняя). Это число символизирует «развитие и завершенность процесса, полноту некоторой последовательности», обеспечивает положительный исход дела [Толстая 2012: 544–545]. Неудивительно, что число 3 занимает по частотности первое место в русских заговорных текстах [Топоров 2005: 201].

Ритуальный диалог лежит в основе и второй группы обрядов, характерной чертой которых является обязательное условие символического помещения больного в изначальный локус – потусторонний мир. Показателен в этом отношении обряд смены имени ребенка, «одержимого золотушной болезнью или английскою болезнью» [Васильев 1906: 208]. Мать с больным ребенком выводят из избы в сени, ассоциирующиеся с потусторонним пространством, а жрец остается в избе – в этом мире – и вступает в коммуникацию с «тем» миром:

<...> Жрец в избе спрашивает: «Кто там?» Мать больного ребенка отвечает: «Из сыновей Имъес или Поска» и пр. (здесь называет имя родоначальницы). «Кто же там, Николай?» (если имя больного Николай). Николай молчит, мать Николая говорит: «Нет». Потом жрец начинает перебирать имена пользующихся здоровьем. Тогда мать при нравящемся ей имени отвечает: «Да». Потом пускает жрец больного с матерью в избу и довершает обряд моления [Васильев 1906: 208].

Вывнесение ребенка на улицу также рассматривается как выведение больного, а вместе с ним и болезни из «своего» пространства. Время

начала ритуала строго оговаривается – запланированное действие происходило вечером, т.е., согласно традиционной культуре, в переходный период, открытый для контактов с потусторонними силами:

Для этого [чтобы совершить обряд *ним воштон*] они [родители] под вечер выходят на улицу против своего дома, неся закутанного ребенка на руках, и ждут здесь прохода первого мужика (если ребенок мальчик) или бабы (если ребенок девочка), к которым и обращаются с просьбой – быть для ребенка кумом или кумой. Приглашенное лицо должно взять ребенка себе на руки и войти в избу несколько после того, от кого взят ребенок. А так как в деревнях прохожие весьма редки, то (например, в Понинской волости) иногда родители больного ребенка наперед сговариваются с кем-нибудь из соседей или соседок, чтобы те под вечерок пришли к ним в избу «*перемнить ребенка*» (*пинал воштыны*) (здесь и далее курсив автора цитаты. – Т.П.), и, когда завидят в окошко, что приглашенное лицо идет, мать выходит с ребенком к нему навстречу в сени и, передав здесь ребенка на руки пришедшему, торопится войти в избу, куда и входит несколько ранее взявшего ребенка. Входя в избу с ребенком, последний (или последняя) говорит: «*Пинал шедьтй! Мед тупалоз!*» (что значит: «*Я нашел ребенка! Да благоустроится!*»), то есть: да пойдет правильным путем рост ребенка!), а в ответ на это слышит от присутствующих в избе: «*Капчи пыдыд медло!*» («*Да будет легкая нога!*»), то есть: да будет счастлив твой вход!). После этого отец с кумом или мать с кумой соглашаются относительно нового имени ребенку <...> [Первухин 1890: 36–37].

Наряду с обрядом *ним воштон* (перемена имени), удмуртами практиковался и обряд *нуны басьтон/пинал вузан* (купля-продажа ребенка), известный многим традиционным культурам⁶⁵, который связан с имитацией передачи ребенка чужому человеку. Удмурты передавали младенца через окно тому, чьи дети отличаются хорошим физическим здоровьем, а он уже вносил ребенка в избу через двери, предлагая «купить» у него «здорового» дитя. Чуждый для повседневной жизни способ выноса детей из дома через окно подчеркивает идею их возвращения в «иной» мир. После символического акта «купли-продажи», «продавца» одаривали за участие в обряде [Атаманов 1985: 98]. Приведенный удмуртский обряд типологически сходен с украинским обычаем: если в семье постоянно умирали младенцы, то родители «продавали» новорожденного ребенка, «передавая его через окно чужой женщине, у которой все дети живы» [Богатырев 1971: 251]. П.Г. Богатырев интерпретирует указанный обряд как ритуальный обман потусторонних сил: «<...> Изображая

продажу ребенка и формальный отказ от него, родители вынуждают силу, вызывавшую раньше смерть их детей, признать, что новорожденный принадлежит другим родителям. Эта сила – персонифицированная смерть, аналогичная персонифицированным болезням. Люди верят, что смерть можно обмануть, как обманывают человека. Верят также в то, что, по закону подобия, достаточно выполнить какое-либо символическое действие, чтобы вызвать действие реальное со всеми его последствиями» [1971: 251–252]. Ритуал «купли-продажи» совершался удмуртами и в том случае, если в семье плохо «держалась» скотина [Munkácsi 1887: 13].

Наряду с «продажей» ребенка человеку, который считался счастливым, удмурты условно могли «продать» ребенка членам своей семьи или совершенно постороннему лицу, например нищему:

Покупатель берет дитя на руки и отдает за него в уплату какую-нибудь медную монету, которую и хранит мать дитяти. Ребенок в ту же минуту опять переходит в руки матери, а покупатель от нее принимает угощение; она говорит покупателю: «Пусть проданный ребенок на твоё счастье будет жить» [Верещагин 1889: 44].

Носителями традиционной культуры нищий воспринимается как «посредник между этим и “тем светом”, как представитель и заместитель сакральных сил на земле, обладатель знахарского знания»⁶⁶ [Левкиевская 2004(1): 408]. Участие нищего в рассматриваемом обряде неслучайно: в мифологическом сознании образ нищего, как и образ обычного незнакомца/прохожего/странника, представлялся носителем судьбы/доли. Согласно этим воззрениям, верили, что, «продав» ребенка нищему, можно изменить и последующую судьбу младенца.

Ритуал *жаг вылэ куштон/жаге куштон/шакта вылэ куштон* (укладывание больного ребенка на сор) имел место только тогда, когда совершение других лечебных обрядов не давало ожидаемого результата. Судя по географии фольклорно-этнографических записей, можно предположить, что данный обряд был известен лишь удмуртам северных районов и бесермянам. Его отправляли в тех случаях, когда ребенок часто болел, отставал в умственном и физическом развитии, плохо рос, у него был слишком большой живот. Суть этого ритуала детально описана Н.Г. Первухиным:

Пригласив для участия в этом обряде того из родственников или знакомых, которые почему-либо считаются наиболее счастливыми, родители хво-

рающего ребенка соглашаются с ним о времени его прихода, и к этому часу старательно выметают всю избу, сени и крыльцо, а образовавшуюся <...> кучку сора оставляют нарочно подле крыльца. Заметив, что приглашенный в кумовья уже идет, выносят ребенка совершенно голого, замотанного лишь в какую-нибудь в старую тряпку, и, положив его на ранее приготовленную кучу сора, поспешно уходят в избу. Кум же или кума берет ребенка себе на руки, произнося при этом разные благожелания ему, и вносит его в избу, где, обращаясь к отцу и матери его, поздравляет их с новорожденным сыном или с новорожденною дочерью, причем произносит и новое имя, которое с этих пор и будет носить ребенок в семье и между соседями [Первухин 1890: 38–39].

Согласно Н.Г. Первухину, данный ритуал имеет древние истоки: «Обряд этот, по нашему мнению, носит на себе следы гораздо более глубокой древности <...>. Хотя и здесь встречаются кум и кума, понятия о которых могли явиться, разумеется, только с христианством, но должно думать, что теперь дается лишь христианское название лицам, которые сами по себе были известны гораздо ранее христианства» [Первухин 1890: 37]. Вероятно, общепринятым «показанием» к совершению этого обряда служило отсутствие положительного результата после других известных лечебных действий, например заговаривания болезни. Отсюда напрашивается и вывод, что ритуал укладывания больного ребенка на сор отправляли лишь в самых крайних случаях, когда все возможные процедуры уже не производили должного эффекта.

Ключевым объектом рассматриваемого удмуртского обряда является выметенный из избы сор, который в народной культуре характеризуется семантической амбивалентностью [Валенцова, Виноградова 2004: 337–340]. С одной стороны, мусор является признаком человеческой деятельности, атрибутом домашнего пространства, а его отсутствие, в свете вышесказанного, воспринимается как признак «иноного», нечеловеческого локуса. С другой – сор и грязь – это «показатели расходования отпущенной миру и человеку жизненной энергии, ее постепенного угасания. В символах подобного рода сливаются и перетекают друг в друга представления о жизни и смерти» [Байбурин 1993: 131]. С последними воззрениями связан тот факт, что «ритуально отмеченные действия с сором появляются в тех ритуалах (или в тех местах ритуала), в которых актуализируется идея перехода от одного состояния к другому, от старого к новому» [Байбурин 1994: 39].

Примечательно, что ребенка выносят на улицу голым, завернутым в старую тряпку. В традиционной культуре обнаженность рассматривается как признак иномирности, как потеря принадлежности к культурному/человеческому пространству [Агапкина, Валенцова, Топорков 2004]. В рамках данного лечебного обряда нагота ребенка, как и последующее его внесение в избу под новым именем [Первухин 1890: 38–39], передача дитя через порог⁶⁷, указывают на символический акт рождения нового/здорового ребенка. Обращает на себя внимание и то, кто «привносит» детей из «иноного» мира. Это могут быть родственники или знакомые, которых считают счастливыми, удачливыми [Первухин 1890: 38], а также психически больной человек, выражающий нескрываемую радость от того, что он становится крестным ребенка⁶⁸, человек, случайно проходящий под окнами⁶⁹ или зашедший в гости⁷⁰. Итак, выбор этих агентов определяется двумя условиями: это должны быть чужие люди, не относящиеся к кругу семьи, не члены семьи, и/или те, кто обладает вышеуказанными положительными характеристиками и передает ребенку позитивную энергию. В Дебесском районе Удмуртии после совершения ритуальных действий накрывают на стол и празднуют «рождение» нового/здорового ребенка⁷¹.

Тесная связь с данным обрядом прослеживается в обычае называть детей отталкивающими, «некрасивыми» именами: *Шакта* «сор, мусор; плохой, дурной, неприятный»; *Жага/Жагбей/Жагей/Жагзи* «мусор, хлам, сор» [Атаманов 1985: 97]. В славянской традиции примерами апеллятивного имянаречения служат такие имена, как *Найден*, *Продан*, которые отражают обстоятельства «появления» детей на свет [Толстая 1999(3): 411].

Ритуальное перерождение больного ребенка достигалось и другими общеизвестными способами – протаскиванием/продеванием младенца сквозь разные объекты. Это универсальное обрядовое действие, известное многим архаическим культурам всего мира [Magical Medicine 1980: 133–185; Энциклопедия суеверий 2000: 15–16]. Семантика указанной тактики борьбы с болезнями прозрачна – прохождение через границы между мирами. Больной ускользает от опасного противника/болезни, оставив своего преследователя за пределами вновь созданных границ, и обретает прежнее здоровое состояние, избавившись от настоящего виновника болезни. Данные символические действия

ассоциируются с прохождением через родовые пути, реализуя идею перерождения.

Частным вариантом данного типа лечения является перешагивание человека/перепрыгивание/переведение животного через больного. Так, ребенка, страдающего *пуныкыль* («собачья старость»/рахит), удмурты укладывали на порог и заставляли собаку (пол животного должен совпадать с полом больного) перескакивать через маленького ребенка несколько раз, после чего его проносили сквозь баранку, которую пекли специально для этого, а затем продевали на голову собаки, приговаривая:

Олямылэсь (одно ик нимын верано) пуныкыльзэ пунылы сётійськом (Олину (обязательно надо говорить по имени) «собачью старость» собаке отдаем)⁷².

Типологически сходный обряд зафиксирован у русского населения Свердловской области [Востриков 2000: 82–83]. В протаскивании ребенка через баранку прочитывается не только идея нового рождения, возвращения здорового ребенка, но и концепция отделения болезни от больного, изгнания ее в «иной» мир – за пределы освоенной территории. В связи с этим можно сказать, что семантика акта протаскивания связана с символическим установлением и укреплением границы между «тем» и этим миром, которая была нарушена вследствие проникновения болезни в пространство, принадлежащее человеку. Это ритуальное действие в контексте семантических оппозиций пространства моделирует пересечение локальных рубежей и вписывается в рамки горизонтальной структуры мира, в частности бинарной пары: эта – та/правая – левая сторона, где правая соотносится с положительной оценкой, а левая – с отрицательной.

Идентичное значение имеет окказиональный обряд пролезания через земляные ворота, который отправляли в случае эпидемий в Мамадышском уезде: «Все население деревни от мала до велика выходило на край откоса, где выкапывали маленький подземный ход. Через этот ход, взявшись за руки, поодиночке друг за другом проходили все во главе с “*туночи*” [знающим. – *Т.П.*] (курсив мой. – *Т.П.*)» [Емельянов 1921: 152]. Подобные обряды были зафиксированы и у чувашей, во время совершения которых проводили через прорытый туннель не только людей, но и домашний скот [Прокопьев 1903]; восточные славяне, дабы уберечь животных от распространяющейся эпидемии, прогоняли их через проход в холме [Журавлев 1994: 116–118].

В аналогичном ключе можно рассматривать и протаскивание через расщепленный осиновый ствол, олицетворяющее прохождение через родовые пути и символизирующее «перерождение» больного, что является обязательным акциональным компонентом удмуртских заговорно-заклинательных обрядов⁷³:

Нылылы ныль толээ вал-а, мар-а ини, уйбыт но лумбыт бёрдэ, номырин но дугдытэме уг луы. Уэз вань шуса, пелляськись доры нуи. Варша апай шуо вал сое. Нуныме жьытаже доразы тунтй вал но, со шуиз: «Їуказе їукна лыкты, нылы, шунды жьужамлэсь азло. Серад уродгес дйськутсэ кут, ыль курегпуз но жьсыны метръем пипу». Сое ваньэз дасяса, їуказеяз їукна нылме кутса, Варша апай доры мынйи. Со нылме копак кыльыны косйз, ваем урод распашонкаме дйсьяны косйз. Сэре пипу писэз ваё карны косйз, шори кариз. Сэре со пислэн одйг палаз мон нылыным султй, мукет палаз – Варша апай. Сэре, со пипу вискитй нылме оччы-таччы поттылыса, тазы вераз: «Осто, Инмаре, Галялэсь узэ пелляськом. Мед эмаз мыноз». Куинь пол озы вераз, сэре курегпуз вылэ но мар ке но сипыртйз на. Берло тазы шуиз на: «Та пипуэз, пельтэм курегпузэз но распашонкадэ куштоно со нюке ик, кытысь пипуэз коралтйды». Мон озьы ик карй. Нош пеллямез понна жьок вылаз куинь їуж копейка понса кельтй (Доченьке четыре месяца вроде уже исполнилось было, денно и ночью плакала, никак не могла успокоить. Думала, что у нее грыжа, и повела к знахарке. Ее Варша апай звали. Принесла, было, дочь вечером, а она говорит: «Завтра утром приходи, доченька, до восхода солнца. С собой прихвати плохонькую детскую одежду, сырое яйцо и часть осинового ствола полметра длиной». Все это приготовив, на следующее утро пришла с дочкой к Варша апай. Она попросила раздеть дочь догола и надеть худую распашонку, которую я принесла с собой. Затем попросила расщепить осину на две половинки. Затем с одной стороны осины встали мы с дочерью, с другой – Варша апай. Затем, протаскивая мою дочь через расщепленную осину, сказала следующим образом: «Благослови, Господи, заговорить Галину грыжу. Пусть это поможет». Три раза так сказала. Затем что-то еще на яйцо нашептала. Напоследок сказала еще: «Эту осину, яйцо и распашонку надо бросить в тот же лог, где срубили осину». Я так и сделала. А за лечение оставила на ее столе три желтые/медные монетки)⁷⁴.

Здесь комплексное воздействие на болезнь достигается на разных обрядовых уровнях: темпоральном, акциональном, пространственном, атрибутивном, вербальном. Так, время совершения ритуальных действий строго регламентировано: утренние сумерки как один из благоприятных периодов суточного цикла для заговаривания. В рас-

смагриваемом обряде ритуальное «перерождение» ребенка достигается путем протаскивания и выбрасывания. В данном случае акт бросания одежды/заместителя ребенка символизирует отделение/изгнание/уничтожение болезни и самого больного ради его вторичного рождения⁷⁵. Возможно, в этих действиях реализуется и мотив обмана болезни: выбрасывая одежду, вводят в заблуждение адресата/заболевание. Неудивительно, что выбрасывание использованных в ходе ритуала предметов в лог обусловлено его семантическим статусом как места изначального обитания болезни и олицетворения потустороннего мира. Выбор атрибутов также определен существующими в народной культуре мифологическими представлениями. Так, использование осины в лечебном обряде определено тем, что она относится к разряду «нечистых», именно на нее можно перенести болезнь. Яйцо выступает как в качестве своеобразного вместилища: в нем «можно символически “замкнуть”, “заточить” нечто, что подлежит удалению, отправке в потусторонний мир» [Виноградова 2012: 623], в частности заболевание, так и в качестве жертвы его духу.

Еще один способ борьбы с болезнью из этого блока обрядового комплекса – «перепекание» ребенка/болезни – достаточно хорошо освещен в научной литературе на фольклорно-этнографическом материале славянских, финно-угорских, тюркских народов [Топорков 1992, 2009(1); Невская 1999; Ильина 1983; Попова 1998: 72; Порозова, Шабалина 2009: 127 и др.]⁷⁶. Примечательно, что в рассматриваемой группе лечебных обрядов в одном семантическом ряду оказываются женщина и печь, ассоциирующаяся с материнским лоном. Ребенка, больного *пуныкыль* («собачьей старостью»), сажали на хлебную лопату и помещали в печь. Болезни приказывали припечься/сгореть/исчезнуть: «*Кызы нянь пыже, озы ик пуныкыль/пыныкыль пыж!*» («Как хлеб печется, так и собачья старость (рахит) пекись!») [Ившина 1997: 55]. Ритуал «перепекания»/доделывания выполняет двойную функцию: перерождения ребенка и уничтожения болезни с помощью сакрального огня.

В Глазовском районе Удмуртии на сыромятную кожу стелили белую простыню, заворачивали в нее больного ребенка и помещали в печь⁷⁷. Удмурты, проживающие на территории современного Татарстана, сначала катали заболевшего на том месте, где лежала собака, а затем, уложив его в зыбку, клали в «горячую печь, после того как из нее вынули хлеб» [Михеев 1926: 47]. В коми традиции исполните-

лями обряда выступали чужие ребенку люди – члены другой семьи/соседи. «Запекали» обычно «подменных» детей следующим образом. Их привязывали к лопате и сажали в печь три раза, ведя ритуальный диалог: «*Мый жаритб?*» («Что жарить?») – «Черта и дьявола», т.е. ребенка черта-дьявола [Ильина 1997: 22]. В архивных материалах сохранились сведения о том, что и удмуртский обряд «перепекания» больного ребенка сопровождался диалогической речью, выполнявшей магическую функцию:

Пичи пиналъёсты, пуныкылесь шуса, нянь пыжем гуре нянь бичам бере пумись ик гуре тыро, нянь лопатка вылэ пиналэз выдто но усемлэсь керттыло, но озыи куинь пол гуре мычъяло. Одыгез юаса сылэ, ма турттійськод шуса, эмъяськись вера солы, пуныкылез эмъясько шуса, вера (Грудных детей, больных «собачьей старостью»), помещали в печь после того как из нее вынимали хлеб, укладывали ребенка на хлебную лопату, привязывали к ней, чтобы не упал, и три раза помещали в печь. Один [из участников обряда] спрашивает, мол, что делаешь, а знахарь отвечает, что лечит «собачью старость») ⁷⁸.

Удмурты также «перепекали» детей, которые, по их словам, были подменены *шайтан*'ом. При этом семантика обряда, первоначально восходящая к идее перерождения через символическое «перепекание»/«доделывание», дополняется мотивом ритуального обмана. «Подменыша» укладывали на хлебную лопату и делали вид, что помещают его в печь. Согласно верованиям, *шайтан*, испугавшись, что его родного ребенка собираются испечь, забирал его с хлебной лопаты, возвращая тем самым украденного ребенка ⁷⁹.

В заключение хотелось бы отметить еще одну общую деталь рассматриваемых обрядов: по своей структуре они напоминают переходный обряд: родины, свадьба, похороны (см.: Геннеп 1999). В них представлены все его основные части: символическое изъятие (вынос из дома, укладывание на сор, передача через окно); пребывание вне освоенного локуса (за пределами дома, на сорной куче, на руках прохожего/нищего); имитация второго «рождения»/реинкорпорация в микросоциум (внесение в дом, передача родителям через порог или окно, получение ребенком нового имени и т.д.). И в том и в другом случае преобразование объясняется как возрождение через смерть, указывая на циклический характер бытия.

Очищение «своего» пространства

Изгнание болезни/нечистой силы в обрядах календарного цикла

Следуя логике мифопоэтического восприятия окружающего мира, все пространство выстроено в рамках оппозиции свой – чужой. Причиной болезненного состояния человека удмурты, как и представители других народов, считали влияние потусторонних сил. Дух болезни был пришельцем из «иногo» мира, вторгнувшимся в этот мир, нарушая порядок и стабильность бытия. Для восстановления нарушенной гармонии требовалось отослать болезнь в мир ее обитания.

В качестве обрядов изгнания болезней рассматриваются все календарно приуроченные ритуалы, функции которых определяются как очистительные. К ним относятся календарные обряды изгнания злого начала, которое могли олицетворять *вегин/ведйн/ересь* (колдун), *висён, чер, кыль* (болезнь), персонифицированные злые духи: *шайтан*⁸⁰ (черт/нечистая сила), *убир/кулэм убир* (вампир)⁸¹. В зависимости от локальной традиции обряды выпроваживания вредоносных сил имеют различные названия, семантическое значение которых акцентируется на действии (битье/хлестание/стегание/создание шума), атрибуте/орудии (колотушка, ветка, прутик) или объекте изгнания (шайтан, злые духи): *урвесь/урвёсь* (шумное/громкое моление, изгнание злых духов с помощью шума/звука), *нервач* (стегание прутом/веткой), *эру карон* (выкрикивание слова *эру* в целях создания шума), *урай карон нал* (день, когда шумят, поют закличку *урай*), *сурен шуккон* (битье трещоткой, палкой [Нуриева 1999: 101]), *вербачык/бербачык*⁸², *пучиньёр* (ивовая ветка, ветка с почками), *чокмор* (специально изготовленная для проведения обряда деревянная колотушка, которой били по постройкам [Верещагин 1995: 73]), *шайтан уллян* (изгнание черта), *зин-периосыз уллян* (изгнание злых духов [Миннихметова 2003: 89]).

Эти обряды совершали в разное время, но они имели одну функциональную направленность – профилактическое очищение «своего» пространства от представителей потустороннего мира.

Неотъемлемой частью ритуала изгнания нечистой силы и воссоздания нарушенных границ между «своим» и «чужим» миром являются словесные формулы. Их произносят как во время отгонных акций, так и в кульминационной части ритуала – при выбрасывании палок/ивовых прутьев/трещоток/колотушек за деревню/в реку/овраг/

лес. При этом следует отметить, что вербальная составляющая предстает как объяснение значения производимых действий, т.е. дублируется на словесном уровне. Так, после ритуальной трапезы начинали с криками обходить деревню, стучать по постройкам трещотками и липовыми палками, приговаривая: «*Шайтан улляськом*» («*Шайтан*'а изгоняем») [Munkácsi 1952: 116]; «*Шайтанэз улляськомы гуртысь-тымы!*» («*Шайтан*'а изгоняем из деревни!») [Buch 1882: 153]. Здесь налицо тесное соотношение вербального и акционального кодов: «Нерзрывная связь, взаимообусловленность слова и действия наиболее отчетливо выступает в более простых обрядах, в которых действия сопровождалась отдельными выкриками, восклицаниями, краткими формулами, выражающими требование или просьбу. Можно со значительной долей уверенности предполагать, что первоначальные примитивные магические действия имели сходное словесное сопровождение» [Соколова 1982: 5].

На территории современной Удмуртии ритуал изгнания нечистой силы, приуроченный к Вербному воскресенью, был описан Г.Е. Верещагиным:

Когда зажгутся во всех избах огни, парни и девушки, собравшись у кого-нибудь в конце деревни, берут в руки по ивовому пруту, идут с шумом, визгом и гиканьем на другой конец деревни и заходят в последнюю избу; зайдя, хлещут имеющимися в руках прутами или вицами стены, лавки, пол, углы и людей, особенно лежащих на постелях, говоря при этом: «*Нервач! Нервач!*» [1995: 79].

В современном удмуртском языке слово *нервач* не встречается. Вероятнее всего, оно образовано из двух основ: первая часть слова относится к лексеме *ньör* – «прут, ветвь, розга, хлыст» [Борисов 1991: 203], восходящей к общеперм. корню **n'òg* «лоза, ветка, прут», вторая – к доперм. корню **wač'k-* «бить, ударить» [Лыткин, Гуляев 1970: 198, 48]. Соответственно, ритуальное слово *нервач* могло обозначать «бить веткой, прутком, розгами». В данном случае прослеживается тенденция к синонимии вербального, акционального и атрибутивного кодов ритуала. Следует заметить, что Г.Е. Верещагин участников этого обрядового действия называет *нервачниками* [1995: 79].

Как уже указывалось, в целях устрашения нечистой силы и болезней стучали по постройкам. Для создания большего шумового эффекта кричали: «*Урвесь вуиз! Урвесь вуиз!*» («Урвесь поспел! Урвесь

поспел!») [Верещагин 1995: 73], «Э-вур!» [Долганова, Морозов, Минасенко 1995: 261], «Их-у! Арись лыктэм ар нунал! Чердэ-чурдэ събрад ну!» («Их-у! Из года прибывший день года! Болезни-хворь уноси с собой!»), «Еру! Чердэ-чурдэ нуыса кошки, через-чурез улясь-ком!» («Еру! Болезни-хворь уноси с собой, изгоняем болезни-хворь») [Миннихметова 2003: 94–95]. В предпоследнем случае обращаются к особому дню в году, чтобы он забрал с собой все болезни. Скорее всего, здесь подразумевается последний день в уходящем году⁸³, который должен унести с собой все плохое и принести в наступающий год только хорошее. Ритуальный шум считается универсальным средством отгона опасности. В славянских календарных обрядах проводов сезонных духов и потусторонних сил создание шума является ключевым моментом [Левкиевская 2002: 117]. Кроме того, и окказиональный обряд опаживания селения по ликвидации эпизоотий (широкое распространение болезни скота) сопровождался шумовым эффектом и непристойной руганью. Респонденты сообщали, что именно благодаря крику, шуму они способны отпугнуть, выгнать коровью смерть из деревни [Померанцева 1982: 28].

Однако в некоторых ареалах Удмуртии ограничивались лишь произнесением вербального компонента – за неделю до Пасхи, в субботний вечер, символически стегали вербными/ивовыми прутиками поверх одеяла спящих, иногда и домашний скот, приговаривая: «*Верва вуэм! Пучы вуэм!*» («Верба пришла! Верба пришла!»). Затем собирались всей деревней в условленном месте и коллективно шли до конца селения, где и выбрасывали с особыми словами свои прутья⁸⁴. Процесс хлестания/стегания воспринимается как «мифологема рождения/воскресения» [Владыкина 1998: 312], передача жизненной силы [Левкиевская 2002: 172], наделение здоровьем.

Во всех представленных ритуалах вербальные формулы, произнесение которых считалось обязательным в кульминационной части обряда (выбрасывание/сжигание ивовых прутиков/липовых палок/трещоток), объединены мотивом изгнания болезни. Они указывали как на объект отсылки, в качестве которого могли выступать *висён* (болезнь), *шайтан* (злой дух), *чер* (дух болезни/несчастья), так и на локус, откуда выпроваживали болезни/злых духов:

«*Вань висёнъёсты: деревняысьтыз (здесь и далее подчеркнуто мною. – Т.П.) но висёнъёсты, корка пушкысь но висёнъёсты – уляськом, мед кошкизы*

ни, *гуртын медам лу ни*» *шуыса, ньоръёсты гурт пуме кушитійськом* (Говоря: «Все болезни: и из деревни болезни, и из дома болезни – прогоняем, пусть уходят, пусть их в деревне/дома не будет», – бросаем ветки [вербы/ивы] за околицу)⁸⁵.

Словесная часть этих календарных обрядов отражает информацию и о том, куда изгоняются злые духи/болезни:

Обойдя таким образом дома, идут к речке, бросают в нее хворостины и кричат до трех раз: «О! О! О!» И после этого крика говорят: «Куда голос и хворостины идут, туда удаляются и шайтаны» (подчеркнуто мною. – Т.П.). В последних числах декабря Урвесь отправляется в лесу, а хворостины бросаются в лог, на конец деревни [Верещагин 1995: 73];

<...> *Сизьым шур йылэ, сизьым гурезь йылэ, сизьым луд йылэ мед кош-коз Чер* ([Ч]тобы болезнь (Чер) ушла за семь речек, за семь гор, за семь полей) [Верещагин 1996: 102].

Болезнь, таким образом, отсылают за предельно отдаленные окраины (как в горизонтальном, так и в вертикальном направлении) освоенного пространства.

Наряду с изгнанием недугов и нечистой силы в некоторых случаях проводили ритуал, направленный на укрепление границ между этим и «тем» миром:

«*Вервасьтык! Ведондэ куиты[!]*» *шуыса, гурт пумын тодь пуппу поно, ведон вамышитыны медаз бугаты шуыса* (Сказав[:] «*Вервасьтык! Избавь от колдунов!*», [–] в конце деревни кладут белую липовую палку, чтоб колдуны не смогли перешагнуть и проникнуть (в деревню)) [Миннихметова 2003: 94].

Вербальная часть о возведении границы выражается описательным императивом: выбросив лутошки в поле, за собой проводят черту ножом и говорят: «*Йыбиръёс сьорамы медаз лыктэ*» («Пусть вампиры за нами не идут») [Munkácsi 1952: 118]. Кроме того, в целях защиты «своего» пространства от опасных эпидемий после завершения празднования *вилы* (Ильин день) совершали обряд *урам вöсь* (см. с. 54), во время которого молились «на конце деревни, на воле, на указанном месте» [Munkácsi 1952: 601].

В заключение отметим, что удмуртские обряды изгнания злого начала имеют много общего с лечебными заговорно-заклинательными обрядами на уровне нескольких ритуальных кодов. Во-первых, календарные обряды выпроваживания болезней и нечистой силы совершали в переходный период. Лечебный обряд также принято отправлять

в сакральное время: на стыке дня и ночи (вечером, после захода солнца) или рано утром (до восхода солнца). Несоблюдение темпоральных условий приводит к нулевому результату⁸⁶. Во-вторых, функциональная направленность акционального кода и в календарных, и в окказиональных лечебных обрядах одна: изгнание/отсылка/избавление от болезни. В-третьих, сходство на уровне персонального кода проявляется в том, что адресатами обрядов выступают потусторонние силы. В-четвертых, и в тех и в других ритуалах вербальный компонент считается одним из обязательных и важных составляющих. Словесная формула строится на мотиве изгнания болезни из «своего» пространства: в календарных обрядах от болезней/злых духов очищается окружающий локус – макрокосм, в лечебных – организм человека – микрокосм. Принудительная отправка болезни в «чужой» мир совершается синхронным магическим воздействием слова и действия как в целях профилактики различных заболеваний, так и в целях достижения благоприятного исхода в случае недуга.

Наряду с этим прослеживаются и некоторые различия. Так, если календарные обряды всегда выполняют очистительную/профилактическую функцию, то лечебные ритуалы носят окказиональный характер: их совершают в основном в случае болезни. Кроме того, вербальный компонент календарных обрядов отличается синтаксической простотой – высказывания состоят из одного-двух предложений, в то время как лечебные заговоры имеют более развернутую форму. Разница состоит и в том, что словесные формулы календарного обряда изгнания враждебных человеку духов известны всем носителям традиции в отличие от заговоров, считающихся сакральными текстами и хранящимися в глубокой тайне от других.

Формулы изгнания болезни в заговорно-заклинательных текстах

Типология формул отсылки болезни подробно рассмотрена в ряде работ как отечественных, так и зарубежных исследователей на примере славянской (русской, белорусской, украинской, польской, болгарской, чешской), восточнороманской (французской), балтийской (латышской), пермской (коми-зырянской) заговорной традиции [Олупе 1993; Свешникова 1993(1), 1993(2), 1995; Вельмезова 2000; Небжеговская-Барминская 2005; Агапкина 2006, 2010; Чувьюров 2007; Усачева 2008].

Ценность представляют работы, выполненные на сопоставительном уровне: сравнительный анализ нескольких традиций выявляет как общие, так и отличительные черты в пространственной организации заговорного универсума разных культур [Свешникова 1993(1); Вельмезова 1999]. Так, Е.В. Вельмезова приходит к выводу, что в русских заговорах мир представляется многоуровневым, в чешских – двухуровневым, а во французских вербальных формулах пространство предельно редуцировано [Вельмезова 1999: 54].

В процессе лечебного заговорно-заклинательного обряда могли обращаться непосредственно к злым духам *пери*, чтобы они забрали болезнь с собой:

Качиен но венен жус вылэ но выржем интые кирос пуктоно но собере верано: «Кыр пери, акиан пери, чужна пери, уй пери, нуназе пери, вань висёнзэ басьтэлэ» (Ножницами и иглой перекрестить лавку и там, где болит (букв.: «сдернутое» место/часть тела/орган, т.е. утратившее определенное/постоянное/естественное расположение), а потом сказать: «Дух открытого пространства, дух сумерек, дух утра, дух ночи, дух полудня, все болезни (его) заберите») ⁸⁷.

Болезни приказывали выйти из тела человека тем же путем, каким она проникла/попала в него:

Кытй пырид, отй потса кошки та адями бордысь, тьфу! Та верам кылы-буры эм мед луоз та адямилы! (Где вошел, там и выходи из этого человека, тьфу! Пусть сказанные мною слова лекарством/исцелением послужат для этого человека!) [Munkácsi, 1952: 157–160];

Рось-грось, мылегун, бекбекут, куштэм кут, дюруктэм, погань, татын эн ветлы мон дорам бейлэныса, касланса! Кытй ке пырид, отй потыса кошки! Пыремтйетид (потса кошки)! (Рось-грось, мылегун, бекбекут, отопок, дюруктэм, погань (иносказательные обозначения черта и ругательство. – Т.П.), не ходи ко мне, помышляя зло! Где вошел, там и выходи! Через то место (уходи, где вошел!) [Munkácsi 1952: 160–161];

Куинь сюреслэн куттйз лыктэм, отй мед кошкоз! (По которой из трех дорог пришел, по той пусть и уходит!) [Wichmann 1893: 176–177];

Тдлысь вуйд – тдлэ ик кошки, калыкысь вуйд – калыке ик кошки (Если ветром принесло – с ветром и уходи, если из народа пришла – в народ и уходи) ⁸⁸.

Знахари или сами больные, наряду с обращением к злым духам, взывали к помощи высших сил – духов-матерей и *Инмар* 'а:

Ву-мумы, чылкытаты тимес, сякой приччалэсь-висёнлэсь чылкытаты тимес (Мать воды, очисти нашего сына, от всякой притчи-болезни очисти нашего сына)⁸⁹;

Кукэ ыжгонлэн вирез потоз, соку, Инмаре, сёт монэ ведйнылы сиыны (Когда у шерсти кровь пойдет, тогда, Инмар, дай меня колдуну съесть)⁹⁰.

Вследствие влияния христианской религии произошло слияние образа верховного бога удмуртского пантеона с образом Иисуса Христа:

Я, Инмаре-Кристосэ, туж та секыт висёнэз но мынам басьтэме потэ, бордысьтыз келяме потэ. Кызьы ке но басьты та адыми котырьсь та секыт висёнэз (Инмар-Христос, очень мне хочется это тяжелое заболевание забрать, от него отправить прочь. Как-нибудь заведи у этого человека эту тяжелую болезнь)⁹¹.

Представление о том, что у болезни есть свое личное пространство, отражено в следующих формулах:

Шунды бертэм, толэзь бертэм, нунал бертэм, кизили бертэм – озьы ик та но мед бертоз. Эмыз-юмыз мед та луоз. Мед йёналоз (Солнце вернулось домой, месяц вернулся домой, день вернулся домой, звезда вернулась домой – пусть так же и это (нарыв, новообразование. – Т.П.) вернется к себе домой. Лечением-снадобьем пусть это будет. Пусть пройдет [болезнь])⁹²;

Толэзь бертэм, арня бертэм, озьы бертыса мед кошкоз (Месяц целый шел домой, неделю целую шел домой, таким образом пусть к себе болезнь уходит) [Михеев 1926: 44] (другая версия перевода: Месяц вернулся домой, неделя вернулась домой, пусть так же к себе домой возвращается [болезнь]. – Т.П.);

Шунды бертэм, / Нунал бертэм, / Кизили бертэм, / Толэзь бертэм – / Мед бертоз йыдые синмысьтым (Солнце возвратилось, / День возвратился, / Звезда возвратилась, / Луна возвратилась – / Пусть возвращается домой ячмень с глаз моих) [Кельмаков 1981: 42].

Данные формулы подчеркивают установленный порядок в мире и цикличность процессов в природе, на что указывает глагол *бертыны* (вернуться домой, т.е. обратно, на исходное место). Болезнь, вторгнувшись в организм человека, тем самым нарушает гармонию, в связи с этим ей необходимо возвратиться в отведенное ей пространство, изначальный локус ее обитания – «чужой»/«иной» мир.

О потусторонней природе болезни можно судить по устоявшемуся представлению, согласно которому ее отсылали по реке:

Уян пырыку эмняно, кийын кыскаса, таће кыллэс вераса (ум пушкын гынэ): «Ву кузя берты, пень каэ, тюзон каэ куасьмыса быры» (Когда болезнь

«входит» [в человека], надо лечить, массируя рукой, проговаривая следующие слова (лишь про себя): «По воде возвращаяся [домой], как зола, как пыль, высохни и исчезни»⁹³;

Та дун ву сямен ик жыльыртмыса, бызись вья мед кошкоз син усемез, медаз бõрды ни Олёша, мед таза, чебер будоз (Журча/быстро, как и эта чистая вода, пусть уходит по воде его сглаз, пусть не плачет уже Алеша, пусть здоровым, красивым растет)⁹⁴;

Кышкамзэ, син усемзэ очищай, вода-матушка (Испуг, сглаз очищай, вода-матушка)⁹⁵.

Аналогичные формулы присутствуют и в удмуртских молитвах-заклинаниях:

Куасьмылысьтэм мумыёс (здесь: Чупчи-мумы, Пызеп-мумы, шур-мумыос. – *Т.П.*)! *Ву бõрсяд келялз котьмар чердэс!* (Никогда не высыхающие матери (здесь: мать-река Чепца, мать-река Пызеп, матери-реки. – *Т.П.*)! С водой своей отправьте все свои [заразные, тяжелые] болезни!) [Wichmann 1893: 134].

Река, как известно, в мифологиях многих этносов символизирует своеобразный путь в «иной» мир, дорогу, связывающую живых с мертвыми [Адамчик 2006: 167; Виноградова 2009(2): 416]. В представлениях удмуртов вода/река ассоциируется с нижней частью «трихотомической структурной схемы космоса» [Владыкин 1994: 75]. Именно по реке, согласно их представлениям, уходят души умерших [Владыкин 1994: 76]. Так, образ *Тõдды Кам* (Белая Кама, Великая Священная река) в поэтических фольклорных текстах удмуртов свидетельствует о том, что вода/река ведет в другое/«чужое» пространство [Нуриева 1999: 50–51]. Согласно народным верованиям, болезнь, в том числе и все неуютное и нежелательное (горе, печаль, лень, тоску, несчастья), можно отослать/прогнать/отправить/пустить по реке:

Седэз, азьтэмез вья мед кошкоз, урод сямыд мед быроз (Черное (все плохое. – *Т.П.*), лень пусть с водой уйдут, твой плохой нрав пусть исчезнет/уйдет)⁹⁶.

Унося из мира человека все негативное, вода тем самым выполняет очищающую функцию. Во время эпидемий или в случае болезни одного из членов семьи удмурты проводили специальные обряды – «*уллане/ву уллане вõсян/сьõрло вõсян* (“моление вниз”/по течению реки/за пределы, “по-за ту сторону”)), однозначные по своей сути [Владыкина 2001: 202], предусматривающие общение с потусторонними силами – виновниками болезни. Чтобы умиловить злых духов, им

отправляли жертву в их мир, который в системе поверий «локализуется “внизу”, “в нижнем течении реки”, “за пределами человеческого мира”»⁹⁷ [Владыкина 2001: 202]. Поэтому эти обряды совершали в особо отведенных местах. Так, обряд *бер вёсь* (моление за территорией деревни) отправляли у реки, «на нижнем конце деревни, где никто не ходит» [Васильев 1906: 206]. Мотив изгнания нечистой силы вниз по реке содержится и в апотропейных текстах. Существует поверье, что если в лесу услышишь голос *палэсмурт*'а (букв.: половинчатый человек), надо немедленно крикнуть ему в ответ: «*Шур уллань!*» («Вниз по реке!»)⁹⁸. Коми, чтобы отогнать от себя дурные мысли, сны или врагов, произносят: «*Ва горув, ва кывтчӧс*» («Вниз по течению реки») [Уляшев 2011: 48]. Тюрки Южной Сибири, обращаясь к духам болезней, отсылали их «преимущественно в одном направлении: вниз, к морю (= назад, в прошлое)» [ТМТЮС 1988: 82].

Болезнь можно отослать из этого мира/мира человека в первоначальную среду ее обитания не только по воде, но и по ветру или с дымом:

<...> *Озыы ик та висёнме но мед нуоз тӧл сьӧры* (<...> Так же пусть уйдет за ветром и болезнь моя) [Верещагин 2000: 29];

Кинлэсь кышкад, пие, пунылэсь-а, жазеглэсь-а яке кинлэсь ке, та чын сьӧраз мед басьтоз вань кышкамжӧстэ (Кого испугался, сыночек, собаки ли, гуся ли или еще кого, пусть этот дым с собой возьмет все твои испуги)⁹⁹.

Исходя из представлений о болезни как о существе, враждебном по отношению к человеку, соответственно из потустороннего/«чужого» мира, можно предположить, что местом ее отсылки является такой локус, который противопоставлен «своей» территории и определяется пространственными оппозициями свой – чужой, близкий – далекий, верх – низ, центральный – периферийный. Такими местами изгнания болезни, согласно представлениям, может служить пространство за лесом, за плетнем, за пределами поля, под баннным полком:

Синме потэм йыдыез эмьяло вылэм пересьёс тазыы: «Шунды бертэм, нунал бертэм, кизили бертэм, толэзь бертэм, мед йыдыед быроз, кыдӧке сик сьӧры кошкоз» (Ячмень старики лечили так: «Солнце возвратилось, день возвратился, звезды возвратились, месяц возвратился, пусть ячмень твой исчезнет, далеко за лес уйдет»)¹⁰⁰;

Гуртэ пырысь через-чурез тузонэз сяин, лысвуэз сяин нюлэс сьӧры, чабы сьӧры лэзьысалӧд ке... (В деревню входящую болезнь-эпидемию, как

пыль, как росу, за лес, за прясло изгороди если бы отбросил...) [Munkácsi 1887: 163];

Котькѳе дышмонэз бусы съѳртї лэзь (Всякого врага за поле отправь) [Wichmann 1893: 131];

Ведїнъёс, съѳд синмын учкисьёс, лапча съѳры мед кошкозы (Колдуны, недоброжелательным взглядом посмотревшие, пусть под полок уходят)¹⁰¹.

В контексте данных вербальных формул территория за лесом и за плетнем семантически представляет собой единое целое, т.к. является реализацией одной из сторон пространственной оппозиции свой – чужой, а именно последней.

Указание заговаривающим направления, куда и каким путем следует уходить болезни/духу болезни, можно также рассматривать как локус их обитания:

Сюрес кузя, ву кузя, кенер кузя мед кошкоз (Вдоль дороги, вдоль воды (реки), вдоль забора пусть уходит прочь) [Миннихметова 2003: 58].

Характерно, что в формулах отсылки/изгнания болезни, содержащихся в удмуртских лечебных заговорах и молитвах-заклинаниях, «то»/«чужое» пространство лишь обозначено, но никаких дополнительных характеристик данных локусов нет. В родственной коми традиции болезнь также отсылается за пределы человеческого мира: за море, в черный-темный омут, под корень вековой березы [Уляшев 2011: 50], в темные/черные леса, болота, дикие места [Чувьуров 2007: 228]. Отличительной чертой коми текстов, если сравнить их с удмуртским материалом, является более детальное описание топографии локуса отсылки: «Выходи ты, *vomidž* и болезнь, на большое открытое место, на широкое поле, туда, где нога человеческая не бывала, что глаза человеческие не видали, что ухо человеческое не слыхало. Уходи ты, *vomidž* и болезнь, туда, куда ворона ни сорока, куда черный ворон никогда не залетали, уходите, притча и болезнь, урок и *vomidž*, к нему, кто худое замыслил <...>» [Сидоров 1928: 109]. Упоминание о «чужом» мире, который описывается как обратный этому/«своему» пространству, т.е. с устойчивым знаком минус, – характерная особенность восточнославянской традиции заговаривания [Свешникова 1993(1): 142]. В коми традицию, скорее всего, данный мотив проник в результате межэтнических контактов с соседним русским населением. Еще в начале XX в. исследователи отмечали, что коми, несмотря на скудные знания

русского языка, довольно часто заимствуют тексты русских заговоров, которые впоследствии могли быть искажены до неузнаваемости [Сидоров 1928: 66].

Наряду с действиями, символизирующими изгнание болезни в «чужой»/потусторонний мир, встречается и другой способ избавления от заболевания: передача недуга дереву, которое осмыслялось как заместитель души человека¹⁰². Представление о тождестве человека и дерева является одним из самых универсальных и устойчивых в традиционных культурах многих народов. Примечательно, что оно доминирует лишь в трех функциональных группах удмуртских лечебных заговоров: сакральных текстах от ангины/воспаления горла, фурункула/чирья и нарыва пальца под ногтем:

Кӧс ньылос потэм, та кӧс писпу борды мед кылӛз. Эмез-юмез та мед луоз (Сухое горло появилось, пусть на этом сухом дереве останется. Лечением-снадобьем пусть это будет)¹⁰³;

Марлы адямиез курадзӛтыськоды? Адыми борды эн потэ, писпу борды потэ (Почему человека мучаете? На человеке не появляйтесь, на дереве появьтесь)¹⁰⁴;

Гижнисийсез эмъяку, висись чиньыез кор пылськем виски мырылоно. Озь мырылыку, таӛе кылӛс верано: «Шунды бертэм, нунал бертэм, кизили бертэм. Тань, Валялӛсь гижнисийсӛсэ эмъясько. Та гижнисийсӛсэз кор виски мед кылӛз» (При лечении нарыва у ногтя больным пальцем надо тыкать в расщелину бревна. При этом нужно сказать следующие слова: «Солнце возвратилось, день возвратился, звезды возвратились. Вот, Валин нарыв лечу. Пусть этот ее нарыв в бревне останется»)¹⁰⁵.

В вышеприведенных примерах болезнь отсылается на дерево/сухостой/в расщелину в бревне посредством воздействия на нее словом, подкрепленным необходимым действием, в связи с чем повышается результативность обряда:

Кынмыса йыды потӛз ке, сое ул вылӛ, пе, чиньыен йӛттылыса быттоно, верано: «Куке та ул вылӛ йыды потӛз ке, соку ик йыды симмам но мед потоз». Куинь пол, пе, чельыен кароно синме, сӛре улвылӛ кароно (Если от простуды ячмень появится, его в сучок, дескать, пальцем тыча, изводят, приговаривая: «Когда на этом сучке ячмень выйдет, тогда пусть и на моем глазу появится». Три раза, дескать, надо сделать вид, что тычешь мизинцем в глаз, потом в сучок)¹⁰⁶.

В данном случае само действие заговаривающего символизирует отсылку недуга на сухой сук. В славянской народной медицине перенос

болезни на дерево мог сопрягаться с ее последующим «запиранием» на нем. При этом «помещали в отверстие в стволе, просверленное на высоте роста больного, пук его волос и ногтей, его “мерку” (нить, с помощью которой промерили его рост и размах рук), дули туда и заколачивали отверстие колышком» [Агапкина 1999: 65–66]. Кроме того, в случае болезни имело место заключение договора или установление обменных отношений с деревом [Агапкина 1999: 65], что нехарактерно для удмуртской традиции.

Анализ корпуса лечебных заговоров показывает, что наряду с мотивом изгнания/отсылки болезни функционирует мотив отделения недуга/враждебного духа от больного:

Инмаре-Кылчинэ, батюшко, кызы ке тон мыным юртты та адями котырысь черъёсты уляны, та адямиез мынам висьяме потэ (Инмар-Кылчин, батюшка, как-нибудь ты мне помоги от этого человека болезни отогнать, этого человека я хочу отделить [от болезни])¹⁰⁷;

Абадан, гызег, та верам кылбур эмез-юмез та медло! Пуртэн-түрен вёлса бордысьтыз мед паласькоз! (Абадан, гызег (ругательства в адрес болезни. – Т.П.), пусть сказанные слова будут лечением-снадобьем! Словно топором-ножом обстроганная, пусть отпадет [болезнь!]) [Munkácsi 1952: 156–157];

Со (нимзэ верало) көт пушкысьтыз, йозвиисьтыз-виисьтыз мед люкиськоз-сайкиськоз (Пусть из живота (имярек), суставов-органов выйдет-отделится)¹⁰⁸;

Та пурт кызы вёлса басьтэ пуэз, озы ик вёлса басьтійсько висёнзэ (Как этот нож строгает дерево, так же отделяю болезнь [от этого человека])¹⁰⁹.

Таким образом, согласно мифологическому сознанию, отделение или изгнание болезни/духа заболевания от/из больного человека равноценны процессу исцеления.

Определенный корпус лечебных заговоров выстроен по принципу уподобления реалий, путем проведения аналогий с которыми достигается исчезновение/высыхание недуга. При этом заболевание в пространственном отношении никуда не отсылается. Оно просто сводится на нет, что позволяет говорить о реализации ключевых концептов традиционной картины мира: бытия – небытия, жизни – смерти. Например:

Эмясько, юмясько зырдам пось жсуэн, кызы зырдам пось жсуэ сутэ, куасьтэ, пыже – озы ик сутса-куасьмыса та кырак мед быроз

(Лечу, заговариваю болезнь раскаленными докрасна угольями. Как раскаленный уголь сжигает, жарит, сушит, пусть так же сгорит и высохнет болезнь куярак) [Верещагин 2000: 30];

Узы, боры кызыы куасьме, озьы ик мед куасьмоз та чача (Как ягоды – земляника, клубника – сохнут, так же пусть сохнет и эта оспа) [Верещагин, 1996: 44].

Заговаривание может состоять из следующего алгоритма: хитростью вынудить болезнь покинуть тело человека, заключить его в закрытое пространство и впоследствии добиться полного ее исчезновения:

Нырысь ик азвесь коньдонэн котырьяно, а зйбылыны уг яра, и шуоно: «Мон та азвесь коньдон сётисько, мон та адямилэсь висёнзэ басьтыны вырисько. Мед мозьмоз». Пуртэн котыртоно: «Кыдёке медаз кошки, мед куасьмоз». Шерен котыртоно: «Мон тае шерен котырьясько. Кызыы ке та лэчыт каре пуртэз, литофкаез, озьы ик тае лэчыт карса мед кошкоз». Эгырен котыртоно: «Кызыы ке та эгыр куасьмиз, озьы ик мед куасьмоз, медам кыдёке альскы» (Сначала надо обвести [нарыв] серебряной монетой, нажимать нельзя, и сказать: «Я эту серебряную монету даю, я пытаюсь купить/взять болезнь этого человека. Пусть отпустит». Ножом обвести: «Далеко пусть не уходит, пусть высохнет». Оселком обвести: «Я ее [болезнь] обвожу. Как он точит нож, косу, пусть, и это [болезнь] наточив, уйдет». Угольком обвести: «Как этот уголек высох, пусть так же высохнет, пусть дальше не распространяется»¹¹⁰.

Мотив полного исчезновения заболевания реализуется в удмуртских лечебных заговорах посредством формулы обратного счета:

Галялэн синмаз йыды потэм: одйг, куинь, вить, сизьым – сизьым, вить, куинь – одйг но ёвёл ни (У Гали ячмень появился: один, три, пять, семь – семь, пять, три – ни одного даже нет)¹¹¹.

Подытоживая вышесказанное, отметим, что отсылка болезни в «иной» мир, сам факт ее изгнания из организма больного/«своего» пространства, возвращение болезни/духа заболевания в изначальный локус ее/его обитания символизируют процесс стабилизации миропорядка.

Глава III

ЗАГОВОРНО-ЗАКЛИНАТЕЛЬНЫЙ ОБРЯД И ЕГО ОСНОВНЫЕ КОМПОНЕНТЫ

В современных работах, посвященных изучению народной культуры, наметилась тенденция рассмотрения обряда как «культурного текста» [Михаил 1989; Виноградова, Толстая 1993, 1995(1); Толстой 1995; Толстая 2007]. Семиотическим статусом наделяются все компоненты обряда: время, место, действие, адресат, адресант, предмет, слово. При этом символы, принадлежащие к различным обрядовым парадигмам и соответственно имеющие отличный друг от друга план выражения, часто бывают синонимичными в плане содержания, повторяя одновременно один и тот же смысл разными способами [Толстой 1995: 64].

Исследователи традиционной культуры отмечают, что вербальный компонент «обрядового текста» не должен рассматриваться в отрыве от самого ритуала: «Без анализа обряда в целом и выяснения места и роли в нем словесных текстов часто нельзя полностью или правильно понять не только их смысл, но и структуру, символику, образность и другие их поэтические особенности. В то же время фольклорные произведения помогают уяснить значение отдельных неясных деталей обряда» [Соколова 1982: 5]. Разграничение вербального текста и обрядового действия невозможно не только из-за возникновения сложностей при семантической интерпретации обрядовых элементов, но и вследствие «их структурного взаимопроникновения и дополнительного функционального распределения» [Виноградова, Толстая 1993: 60–61].

Таким образом, детальное изучение обрядовой морфологии, в частности ритуальных символов одного уровня, может объяснить употребление элементов другого уровня и прояснить их завуалированный смысл.

Персональный код: обретение статуса знахаря

Персональный код любого обрядового текста состоит из двух компонентов: адресата (определенного лица/мифологического персонажа, к которому обращены ритуальные действия) и адресанта (исполнителя обряда) [Толстой 1995: 167]. В большинстве случаев в роли первого в удмуртском лечебном обряде выступает дух болезни, а в роли второго – *пелляськись* (дующий [Ильин 1926: 63]/дующий с нашептыванием – от *пелляны* «1. дуть; 2. <...> нашептывать» [УРС 2008: 519]), который, согласно народным представлениям, обладает сакральным знанием и сверхъестественными способностями. Однако адресантом в зависимости от знания природы заболевания и «основных правил» совершения обряда мог стать каждый: «Ситуация использования в обыденной практике методов лечебной магии: некоторых приемов, заговорных формул, обрядовых моментов – не столь уж редка, хотя, как правило, и не афишируется» [Зайцева 2004: 56]. Некоторые болезни могли заговаривать сами больные. Так, большинство способов лечения ангины предполагало участие в обряде лишь самого больного:

Вышедши на двор, лижут ладонь, приговаривая: «*Куштэм мунчолэсь сэрегэз нюлйсько, эмез-юмез та медло, тьфу!*» («Угол заброшенной бани лижу, пусть это послужит лекарством, тьфу!»), и заходят в дом. Жуют во рту завязку рубашки и глотают слюну, говоря: «*Куштэм коркаез, мунчоез, бадъым гурезез ньылйсько*» («Заброшенные дом, баню и громадную гору глотаю») [Михеев 1926: 44].

Удмурты считали обыденностью заговаривание панариция или ячменя. Самый лаконичный способ заговаривания ячменя, к примеру, заключается в следующем: пока никто не видит, надо сложить кукиш и резкими движениями подносить его к больному глазу, приговаривая: «*Ме тыныд, ме тыныд, ме тыныд!*» («Вот тебе, вот тебе, вот тебе!») или «*Ме кукиш, ме кукиш, ме кукиш!*» («Вот [тебе] кукиш, вот кукиш, вот кукиш!»). Налицо предельная сжатость текстов, записанных не от знающих, а от обыкновенных носителей традиции.

Людей, способных заговаривать определенные болезни, но не маркированных в социуме в качестве обладателей магического знания и сверхъестественных способностей, принято относить к «бытовому» слою специалистов [Бромлей 1981: 215]. В научной литературе существует также деление непосредственно самих знаю-

щих: выделяют «посвященных» – обладателей сакрального знания, «уникальных суперсенситивных и экстрасенсорных способностей», а также «непосвященных» – практикующих знахарей, но хранителей лишь традиционного знания [Харитонова 1999: 11].

В удмуртской традиции известны следующие специализации знахарской практики: *гогы анай/гогы мумы/бабушкá/аби* «бабка-повитуха», *кõt кыскась* «массажирующая живот», *кõt тупатъясь* «вправляющая живот», *пинь енатйсь/пинь висъыку пеллясь* «лечащая зубную боль», *йыришуккись* «вправляющая голову» [Зайцева 2004: 59]. При проведении лечения они не обращаются к помощи заговорных слов.

Как показывают материалы полевых исследований, в удмуртском социуме большинство людей, способных лечить с помощью заговоров, могут справиться только с одним или несколькими заболеваниями. Чаще всего они специализируются на заговаривании грыжи у детей, испуга, кровотечения, нарывов различной этиологии, сглаза. Некоторые из них не причисляют себя к *пелляськись*. Показателен в этом отношении комментарий одной женщины, которая могла лечить негативные последствия сглаза:

Пелляськонэз уг валаськы, но син усемлэсь пеллясько (Заговорное искусство не понимаю/не знаю, но сглаз заговариваю) [Николаева 2011: 86].

«Профессиональный» пласт людей, имеющих непосредственное отношение к магико-мистической сфере, в удмуртской традиционной культуре был представлен, в первую очередь, *туно* (знающим), роль и статус которого подробно рассмотрены в трудах современных исследователей [Владыкин 1994; Владыкина 2004(2); Зайцева 2004]. Данные родственных финно-угорских языков позволяют предположить, что «первоначально понятие **тун-** (полужирный автора цитаты. – Т.П.) включало “знание вообще”» [Владыкина 2004(2): 101–102]. И. Васильев писал: «Усто туно все может сделать[:] и испортить, и вылечить, и колдовать» [1906: 196]. Однако уже в конце XIX в. исследователи удмуртской культуры указывали, что институт *туно* постепенно замещается институтом *пелляськись*: во время тяжело проходящих родов «родные посылают за третьей старухой и в то же время за знахарем (“*туно*”) или за шептуном (“*пеллясь*”), который в последнее время, впрочем, обыкновенно соединяет в одном лице обе эти должности» (подчеркнуто мною, курсив мой. – Т.П.) [Первухин 1890: 9]. К настоя-

щему времени институт *туно* в связи с утратой своих функций в традиционном обществе полностью дезэволюционировал: *туно* «постепенно “деградировал” в глазах окружающих, превращаясь в “обычного” знахаря или колдуна» [Владыкина 2004(2): 102]. Подобная ситуация наблюдается и в других финно-угорских этнокультурах: «Говорить о количестве магов, колдунов у народа мари всегда затруднительно, так как сами они всегда тщательно скрывают свою причастность к этому ремеслу. Что чрезвычайно интересно в данном контексте: отношение окружения к представителям и той, и другой магии было (и есть) одинаково отрицательным, порой даже враждебным» [Шкалина 2003: 124]. Современное деление знающих на *пелляськись/пеллясь* (знахарей) и *вегин/ведйн/ведун/ересь* (колдунов), т.е. представителей белой и черной магии, определяется морально-нравственными устоями и принципами, а также «существующей в культуре дихотомией, стимулируемой <...> христианской концепцией» [Харитоновна 1999: 129]. В ходе сбора фольклорно-этнографического материала я столкнулась с определенными трудностями, в частности с явным нежеланием говорить не только о колдунах, но даже и о знахарях. Подобная ситуация объясняется тем, что носители традиционной культуры стараются тщательно скрыть всех знающих от праздного любопытства посторонних. Но еще одной причиной, не менее важной, является то, что умеющие заговаривать надеются способностью урочить людей (*сõрыны/тупатыны/лэсьтыны*):

Ведйн но пелляськись – со почти одйг кадь: соиз но таиз но кыл тодэ (И колдун, и знахарь – это почти одно и то же: и тот и другой слово знает)¹¹²;

Пелляськись, со азьло тупатэ, а собере лечить каре. Со ведйн кадь (Знахарь, он сначала урочит, а потом лечит. Он как колдун)¹¹³.

Двойное отношение к знахарю как к человеку, обладающему сверхъестественными способностями как во благо, так и во вред, более четко выражено в южных районах Удмуртии, в частности в Малопургинском районе. В северных и центральных районах современный удмуртский знахарь представлен как специалист в области магико-мистической практики, имеющий непосредственное отношение к *Инмар’у/Господу/Богу*, тем самым получая положительную оценку:

Пелляськись, пе, Инмарлэн нылыз-пиез ук (Знахарь, говорят, дитя *Инмар’а* /[Господа])¹¹⁴;

<...> *некин но о́з валэ́кты, оло Инмар озыы валэ́ктйз ны́* (<...> никто не учил [заговаривать], может, *Инмар*/[Господь] научил даже)¹¹⁵;

Соб.: *А кин быгатэ пелляськыны?*

– *Олокин, вылды. Кӧчѣ ке но сычѣ вордскытэ Инмар, пе.*

(Соб.: А кто может заговаривать?)

– Не знаю, кто. Каким-то таким рождает *Инмар*/[Господь], говорят)¹¹⁶;

Соб.: *Кызыы пелляськон кылъѣсты, кытысь, кин дышетӱз?*

– *Инмарлэсь кылӱ. Инмар, Инмар молитватэк неномыре но уд кары.*

Всѣ чисто со кулэ.

(Соб.: Как [узнали] слова лечебных заговоров, откуда, кто научил?)

– От *Инмар*'а слышала. *Инмар*, без молитвы *Инмар*'у/[Богу] ничего не сделаешь. Все это надо)¹¹⁷.

Изучение прагматики фольклорных жанров позволило исследователям сделать вывод о том, что в народной среде совершать «перформативные речевые акты – проклинать, благословлять, заговаривать, декларировать свое “видение” (“грызу я грыжу и вижу”) может только тот, кто готов к открытым действиям, тот, кто открыто позиционирует себя в социальном пространстве как “сильный” актер, чьи претензии на эту социальную позицию чем-то подкреплены» (подчеркнуто мною. – *Т.П.*) [Адоньева 2004: 109]. Чтобы определить, кто может стать этим сильным «актером» в социуме, необходимо обратиться к народным воззрениям на причину болезни. Г.А. Никитина, проанализировав мифологические представления в народной медицине удмуртов, отмечает, что «едва ли не каждая болезнь представлялась как влияние представителей иного мира (подчеркнуто мною. – *Т.П.*), проявление порчи, пущенной по ветру, по воде, примешанной к пище и питью, или как проявление сглаза, т.е. дурного глаза, что уже само по себе часто выводило лечение за пределы рациональных действий» [Никитина 2004: 91]. Таким образом, согласно традиционному мировоззрению удмуртов, предполагалась нейтрализация воздействия потусторонних сил на больной организм, а для этого требовалось вступление в контакт с ирреальным противником. Заговор не только способствовал достижению этого контакта, но и рассматривался непосредственно как своеобразный акт коммуникации между знахарем/заговаривающим и существом из «иного» мира [Pomäki 2002: 263]. Обратиться к ирреальному персонажу, имеющему прямое отношение к возникновению болезненного состояния, может лишь приобщенный к потусторонней реальности. Поверье гласит, что *пелляськись* знает *вукыл* (язык воды) [Борисов 1991: 66], т.е. может уста-

новить контакт с нижним миром, представленным в традиционной культуре водной стихией.

Если магические действия знахаря не приносили необходимого результата, говорили не о его некомпетентности в данной области, а о том, что он не совпадает с большим по определенным критериям: *дулыз уг тупа* (букв.: душа не подходит)¹¹⁸, *ым уг тупа* (букв.: уста не подходят)¹¹⁹, *дылды уг тупа* (букв.: слюна не подходит)¹²⁰, *кыл уг тупа* (букв.: язык/слово не подходит)¹²¹. В коми традиции важным условием успешного лечения считалось «сходство крови» больного и лекаря: «Нередко неудачу сильного знахаря объясняли тем, что у него с больным “не сходится кровь”, а благоприятный результат действий обычного человека тем, что он с больным взаиморасположен по крови» [Ильина 1997: 84].

Одним из критериев выделения людей, причастных к нечеловеческому/демоническому миру, а значит, и способных лечить, считалось наличие врожденных физических недостатков, к примеру, шестого пальца¹²². Однако внешние особенности человека, выделяющие его на фоне других членов коллектива, чаще всего расцениваются в традиционной культуре как признаки, способствующие формированию репутации колдуна [Христофорова 2010: 79].

В большинстве случаев лечение болезней с помощью заговорных слов – прерогатива пожилых (второй составляющей оппозиции молодой – старый), людей, переступивших определенный возрастной порог. Наши информанты не раз указывали на эту особенность удмуртской заговорной традиции: «*Пелляськонэн пересьёсгес выро*» («Заговаривают, в основном, пожилые»)¹²³. Скорее всего, это обусловлено тем, что они, в силу своего возраста, считались максимально приближенными к пограничной черте двух миров – земного и иномирного (ср. участие пожилых женщин в определенных обрядовых ситуациях, например, в удмуртском обряде изгнания насекомых *киби* [*кибы*] *улян* участвуют только старые женщины [Садиков, Хафиз 2010: 45]). Однако не отбрасывается и семантика ритуальной чистоты, характерной для этой группы социума в силу их физиологических особенностей: утрата способности к деторождению, отсутствие регул. Физиологические характеристики женского организма лежат в основе распространенных прескрипций, моделирующих заговорно-заклинательную традицию многих народов: удмуртским знахаркам запрещалось лечить во время

менструаций [Зайцева 2004: 146], бесермяне считали, что женщина во время регул не должна находиться в бане при лечении ребенка [Попова 1998: 59], русские женщины в этот период не заговаривали кровотечение [Добровольская 2009: 44].

Считается, что лечение заговором будет успешным только в том случае, если у знахаря сохранились зубы, хотя бы часть из них:

Пиньыд ке, пе, өвёл ни, куртчыны, пе, уд вормиськы ни, эмыз, пе, уг луы ни (Если, мол, зубов уже нет и кусать, мол, уже не можешь, и пользы от лечения, говорят, не будет)¹²⁴.

Подобные представления бытовали и на Русском Севере [Усачева 1999(2): 362]. Зубы в традиционной культуре есть признак некой способности человека противостоять потусторонним силам. Беззубого ребенка легче всего сглазить, испортить. В связи с этим запрещается делать фотоснимки грудного ребенка, т.к. верят, что даже взрослого человека можно сглазить, посмотрев на его детскую фотокарточку «недобрым» взглядом¹²⁵. Лишь после появления первых зубов разрешалось убирать из колыбели ребенка колюще-режущие предметы, служащие в качестве оберегов¹²⁶. Наличие зубов символизирует сверхъестественную силу не только знахарей, но и колдунов, и ворожеев. Удмуртское поверье гласит, что будущий колдун рождается с зубами. В финской традиции данный факт рассматривался как признак, предвещающий способность новорожденного к колдовству/целительству/ворожке, т.е. в дальнейшем выступать в роли *tietäjä* (знающего) [Siikala 2002: 84]. Русские считали, что колдун и ведьма с потерей зубов теряют и способность наводить порчу [Усачева 1999(2): 362]. Для коми колдуна остаться даже без одного зуба – означало стать неопасным для всего общества [Сидоров 1928: 22]. Манси верили, что *кайлэнг* (ворожей) может верно предсказывать лишь в том случае, если у него еще целы все зубы [Бауло 2001: 54].

Некоторые информанты осознанно подчеркивали, что женщина, заговаривая болезни, достигает сравнительно лучших результатов, чем мужчина:

Тужгес но эм луэ нылкышноослэн пеллямзы (Лечебный эффект выше, если заговаривают женщины)¹²⁷.

На наш взгляд, выделение знахаря по гендерному принципу не должно ограничиваться только тем, что представительница женского пола

сострадательнее, мягче по характеру [Зайцева 2004: 59]. Участие женщины в лечебных обрядах предопределено не только ее социальным статусом, но и физиологическими особенностями. Она, согласно мифологическим представлениям, считалась максимально приближенной к природе, «контактирующей» в процессе деторождения с потусторонним миром. Эта связь и определила тот факт, что сфера магии стала более доступна женщине, чем мужчине [Кабакова 1999: 208].

Летом 2004 г. во время экспедиции мы встретили знахарку, к которой жители деревни обращались для заговаривания грыжи у детей. На вопрос, как и когда она начала практиковать, был получен следующий ответ:

– *Малы пеллято монэ, тодйськоды-а? Мон-то близнецы ваемын. И вот мон доры пинал вайыло со понна <...>.*

Соб.: *Соин-а удмуртьёс озьы шуо (пелляськыны быгатйськоды шуыса. – Т.П.)?*

– *Озьы шуо, о-о. Эмъяськод ке, йён луэ, шуо.*

(– Почему меня просят заговаривать, знаете? Я же близнецов родила. И вот ко мне приносят своих детей <...>.

Соб.: Поэтому удмурты так говорят (что Вы можете заговаривать. – Т.П.)?

– Да, так говорят. Лечишь, говорят, помогает)¹²⁸.

Факт обретения знахарского статуса при рождении двойни подтверждается и другими информантами:

Мынам тань Фаяме озьы ик грыжаен пеллян нуллы. Лудошурын мужикелэн кирос мумиз, пе, двонько ваемын но, сое, пе, пеллятоно. Со дйне вань нуллэме (Я вот свою Фаю (дочь. – Т.П.) грыжу заговаривать носила. В Лудошуре (деревня в Игринском районе Удмуртии. – Т.П.) [живет] крестная мать мужа, [которая] родила двойню, говорят, к ней надо сводить заговаривать. К ней, да, носила раз)¹²⁹.

Женщина, родившая двойню, согласно народным представлениям, может заговаривать грыжу¹³⁰ и болезнь *куиньлул* (букв.: три души)¹³¹. Мать близнецов, по поверьям болгар, может заговаривать от испуга и предупреждать выкидыши у беременных [Седакова 2005: 60]. Башкиры считают, что заговаривать болезни может «женщина, родившая двойню, или один из близнецов» [ЛОМБ 2009: 84].

В южных районах Удмуртии способностью заговаривать болезни наделялась вдова:

Карттэк кылем кышномурт, пе, быгатэ пелляны (Женщина, оставшаяся без мужа, мол, может заговаривать)¹³²;

Кинлэн зырез вань, сйньыс кутыса герзалляськод, кӧня зыред, сомында пол ик герзалтоно, зыред борды йӧттыса. Собре кьедэ согоно, мед сисьмоз шуыса. Сйньыс сисьме ке, зыр но быре. Ваньзэ сое лэсьтыны кулэ карттэк кылем кышномуртлы (У кого есть бородавки, надо взять нитку, сделать на ней столько узелков, сколько бородавок, каждый раз прикасаясь ниткой к бородавкам. Затем закопать нитку в навозной куче, чтобы она сгнила там. Когда нитка сгниет, тогда и бородавки исчезнут. Все это должна сделать женщина, оставшаяся без мужа)¹³³.

Участие вдов в обрядовой практике обусловлено, прежде всего, их ритуальной чистотой (отсутствие половой жизни) и социально ущербным статусом (отсутствие пары) [Гура, Кабакова 1995: 296]. В магических текстах удмуртских заговоров осознанно подчеркивается данный социальный статус:

Пау кышно мон, Кам съӧр туно. Киньлы син усем, соузь син усемзэ пӧсь из выуэ кельтйсько. Лыз син усем, сед син усем, вож син усем – ваньмыз пӧсь из выуэ мед кылӧз (Вдова я, туно с того берега реки Камы¹³⁴. Сглаз/порчу на раскаленных камнях оставляю. Синие глаза урочили, черные глаза урочили, зеленые глаза урочили – пусть это[сглаз/порча] на раскаленных камнях останется)¹³⁵.

Данный пример показателен и в другом отношении: здесь нарочито выделен образ «потустороннего» *туно* (*Кам съӧр туно*) – знающей с противоположного берега Камы, «из-за большой реки», т.к. гидроним *Кам*, по мнению исследователей, первоначально обозначал большую, великую реку [Владыкин 1997: 196]. Провозглашение статуса знахарки неслучайно: с помощью этого приема она априори демонстрирует свою силу и мощь. Удмурты верили, что колдовскими силами обладает чужак [Садиков, Хафиз 2010: 78]. В связи с этим они предпочитали приглашать *туно* из другой деревни, несмотря на то что и в своем селении жил *туно*. Считалось, что чужой *туно* был сильнее своего, «обладал большим могуществом – т.е. был “чужим” и в мифологическом плане» [Орлов 1999: 31]. Аналогичные представления бытовали и у русских [Мазалова 2013: 47]. И в наши дни больные предпочитают обращаться за помощью не к своему местному знахарю, а к чужому, живущему и практикующему в соседней/чужой деревне. В ходе полевых исследований нам не раз удавалось фиксировать недоверительное отношение к тому или иному *пелляськись*, проживающему в своей местности:

Вала оло уг со, өйтөд, валаса но, дыр, уг быдты (Знает ли он/она или нет, не знаю, наверное, не знает)¹³⁶.

В коми культуре целительными силами наделялись странники, чужаки, а также знакомые люди, пришедшие издалека, которых просят войти к больному и, не говоря ни слова, подуть на него [Налимов 2001: 184]. Если же обращались за помощью к знахарям, то в более тяжелых случаях старались по возможности пригласить того, который живет за рекой или ручьем [Ильина 1997: 84]. Соотнесение инородцев с областью магии и колдовства – характерная черта мифологического мышления: «Оценка “чужих” как враждебных и опасных существ восходит к архаическим верованиям о том, что все пришедшие извне и не принадлежащие ближайшему сообществу люди являются представителями иного мира и обладают сверхъестественными свойствами <...>» [Белова 2009: 581]. В традиционных культурах многих народов можно встретить немалое количество примеров, подтверждающих веру в превосходство инонациональных знахарей/колдунов/шаманов над своими, местными специалистами [Ахметьянов 1988: 93; Il'ina, Ulyashev 2003: 105]. Вера удмуртов в сверхъестественную силу чужака – представителя другой национальности – отражена, к примеру, в следующем поверье:

Пор кылын пеллямеz ведӱньӛс сӛрыны уг быгато, не (Колдуны, мол, уже не могут испортить/изурочить, если [больного лечили] марийскими заговорами) [Вахитов 2005: 14].

Информация о всемогущем знахаре-чужаке предваряет, зачинает заговор:

Зарезь сӛрысь, Волга сӛрысь туж усто пелляськись лыктэм. Нимыз Анна, Катъырок өвӛл (асьсэ нимзэс уг верало). Сизьымдон сизьым зарезь пыдсӛй из поттыны ке быгатӛйд, сизьымдон сизьым юбо йылэз ӛашыны ке быгатӛйд, йыр тышитӛ пырыса, пыд пыдэстӛ потыны ке быгатӛйд, соку гинэ та муртлэсь пиньзэ висьыты. Тьфу-тьфу-тьфу. Тани кӛс мурьӛлэн пиньыз мед висӛз, одӛг пулысь сизьым уллэн пиньыз мед висӛз (венен мурьӛ борды йӛттылэ, одӛг выж пулысь 7 улэ озьы ик). Нимыд кызьы? (Пелляно мурт куинь пол ас нимзэ вераны кулэ) (Из-за моря, из-за Волги очень искусный знахарь пришел. Зовут Анна, не Катерина (свое имя [знахари] не говорят). Если со дна семидесяти семи морей камни достать сумеешь, верхушки семидесяти семи столбов молнией поразишь, через затылок войдя, через пятки выйдешь, только тогда причины зубную боль этому человеку. Тьфу-тьфу-тьфу. Пусть у сухого дымохода зубы болят, зубы семи сучков одной половицы болят.

(Иголкой прикасается к дымоходу, затем к семи сучкам одной половицы). Как тебя зовут? (Больной три раза произносит свое имя))¹³⁷.

Данный заговор представляет особый интерес и в связи с фактом обыгрывания имени субъекта лечебного обряда. Изменение знахарем реального имени на вымышленное может быть интерпретировано двояко: с одной стороны, как знаковое действие по устранению оппозиции человек – нечистая сила в целях получения возможности воздействовать на болезнь, с другой – как способ символического сокрытия самого себя от последующих нежелательных последствий контакта с «иным» миром.

Утверждение «потусторонней» природы знахаря в отдельных случаях встречается в функции закрепки – «метатекстового элемента заговора» [Топорков 2003: 417]:

Нимтэм чиньылэс кылзэ уг тодо. Одиг, куинь, вить, сизьым, укмыс – укмыс, сизьым, вить, куинь, одиг – одиг, куинь, вить, сизьым, укмыс. (Нимзэ верано) йыдызэ арай, быттй. Уй-нунал кызы берычке, озы ук мед берычхоз. Сизьымдон сизьым портэм кылын эмъяй. Оч сьорысь, Кам сьорысь эмчи-юмчи лыктыса эмъям. Эмез-юмез та мед луоз (Язык безымянного пальца не знают. Один, три, пять, семь, девять – девять, семь, пять, три, один – один, три, пять, семь, девять. Ячмень у (имярек) сжал(а), закончил(а) [жать]. Как ночь-день возвращаются, пусть так же и [ячмень] возвращается. Семьюдесятью семью разными языками лечил(а). Знахарь/знахарка с того берега реки Ижа, с того берега реки Камы пришел(ла) и вылечил(а). Пусть это будет снадобьем-лекарством)¹³⁸;

Та пурт кызы вѳлса басьтэ пузэ, озы ук вѳлса бастийсько висѳнзэ. Шунды, толзэ кызы берычке, озы ук мед берычхоз. Оч сьорысь, Кам сьорысь эмчи-юмчи лыктэм. Эмез-юмез та мед луоз (Как этот нож [легко] снимает стружку, так и я снимаю болезнь. Солнце, луна как возвращаются, пусть так же и [болезнь] вернется [домой]. Знахарь/знахарка с того берега реки Ижа, с того берега реки Камы пришел(ла). Пусть это будет снадобьем-лекарством)¹³⁹.

Эти представления легли в основу поверий о том, что знахарь не способен вылечить людей близкого ему окружения:

Аслыд эмыз уг луы, шуо, аслад семьяедлы но уггес эмыз луы, шуо (Пользы от лечения [заговором] самого себя не бывает, говорят, и членам своей семьи тоже мало помогает)¹⁴⁰.

Чтобы избавиться от бородавок, полагали, что их следует сосчитать. Главным условием являлось то, что это должен был сделать по-

сторонний/чужой для больного человек, а не тот, кто находится с ним в родстве [Михеев 1926: 46]. Марийцы также верили, что магия *юзо* (шаман, заклинатель) не распространяется на членов семьи и на родственников по крови, более того, заговорные слова «значительно теряют свою силу, если знахарь и пациент пользуются общей посудой, участвуют в общей трапезе» [Шкалина 2003: 121]. Однако, наряду с этими воззрениями, зафиксированы и диаметрально противоположные представления: *карс* (лишай), к примеру, мог заговорить только родственник [Михеев 1926: 45], детские глазные болезни приглашали заговаривать *чужодийг*'а – двоюродного/ую брата/сестру по материнской линии¹⁴¹.

Следующий критерий, определяющий сам факт выделения в традиционном обществе «особых» людей – это числовой фактор, например седьмой ребенок в семье. Согласно поверьям, он наделен особыми способностями, в том числе и в магики-мистической сфере: «<...> в силу кровного родства, проклятия родителей и проклятия ребенка, родившегося седьмым по счету от одной матери, всегда сбываются» [Герд 1993: 27–28]. Параллели имеются и в других традициях: к примеру, в славянской культуре считалось, что знахарем может стать «седьмой по счету сын в семье, где рождаются только мальчики» [Кабакова, Седакова 2004: 260]. Мотив об исключительности седьмого по счету сына, который один из семи детей (по мифологическим версиям) смог спастись, воскреснуть, «включившись в цепь рождений и смертей», связывается с идеей «вечного возвращения, воскресения» [Топоров 1981: 291, 294]. Отсюда предполагаемая способность у седьмого ребенка лечить/исцелять/воскрешать.

Сегодня, когда сам факт наличия седьмого ребенка встречается очень редко, считается, что каждый родившийся седьмым (неважно общее количество детей) занимает особое место в семейной структуре: он будет очень счастливым, или, наоборот, очень несчастным¹⁴¹. Осмысление феномена седьмого ребенка можно проследить и на других примерах удмуртского фольклорного материала. Так, женщина, заговаривающая мастит у коров, пояснила, что никто ее специально этому не учил:

Мон сизьымсетй но, соин оло, мар оло, öйтöд, тодны уг лу (Я седьмой ребенок в семье, может, поэтому ли, не знаю, неизвестно)¹⁴².

Аналогичную интерпретацию своей способности лечить людей мы получили от жительницы пос. Кез К.Ф. Унтеевой, известной в округе знахарки:

Мон, марым, мамаелэн тямьс вал тиналыз ке, мон сизьымсетийез (Я, это, у мамы если было восемь детей, то я седьмая)¹⁴³.

В данных примерах следует обратить внимание на один нюанс: в современном удмуртском литературном языке порядковое числительное седьмой звучит «*сизьыметий*», а информанты употребляют слово «*сизьымсетий*». При этом они сами объясняют, что это седьмой ребенок. Зафиксирован еще один пример, дополняющий семантику числа 7 и позволяющий предположить, что сверхъестественными способностями, по-видимому, наделялся и седьмой ребенок (*сизьыметий*), из тринадцати (*сизьымсетий*) детей:

Сизьыметийосыз трос, нош сизьымсетийосыз ичи (Седьмых много, а седьмых из тринадцати мало)¹⁴⁵.

В результате постепенной трансформации в традиционной удмуртской культуре первоначальное значение слова *сизьымсетий* (седьмой из тринадцати) было утеряно.

В удмуртском социуме выделяется еще одна категория людей, способных к врачеванию. Опыт кастрации коней и/или наличие специального ножа для такой процедуры приписывает людям способность заговаривать грыжу. Носители традиции не раз делились положительными результатами обращения к ним:

Со нэнэ, грыжаэсь ке, шуэ вал, валэз, пе, кин улошоатэ, ветеринарьёс, соос пелляло ке, лечить каро вал. Геняен мон со грыжаеныз воксё пичи дыръяз Илляпией но, олокытй но ветлй. Бёрдэ-бёрдэ, бёрдэ-бёрдэ, сэре Фаина Трофимовнаослэн бубызы Костя, отчы, пе, ну тон, со, пе, ветеринар вал но, со, пе, валэз улошоатэмын вал. Сэре тубай но, всё, всё бырыз (Мама говорила, что грыжу могли заговаривать коновалы, ветеринары, которые кастрируют коней. Я маленького Гену (сына. – Т.П.) и в д. Илляпиево (деревня в Игринском районе Удмуртии. – Т.П.) водила заговаривать грыжу, везде водила. Плачет-плачет, плачет-плачет [ребенок], [бабушка] говорит, мол, сходи к отцу Фаины Трофимовны, к Косте, он, мол, ветеринаром был, коней кастрировал. Я сходила [к нему] и все, все прошло)¹⁴⁶.

В родственной коми традиции существовало поверье, что странствующие коновалы обладали «исключительной колдовской силой»

[Ильина 1997: 84]. Зафиксированы случаи появления способности заговаривать грыжу после получения инструмента, которым пользовались люди, владеющие ветеринарным ремеслом: одна из наших информанток сообщила, что начала практиковать лишь тогда, когда ей достался ветеринарный нож отца, который, будучи коновалом, лечил и маленьких детей¹⁴⁷. Она с детства была свидетельницей совершаемого им обряда заговаривания грыжи. В.К. Селиверстова призналась, что отец никогда специально не учил ее этому мастерству, не передавал заговорных слов, т.е. усвоение алгоритма лечебного обряда произошло «<...> по типу наследования самих правил этого общения, правил и алгоритмов порождения фольклорных артефактов» [Алексеев 1988: 68]. Согласно полевым исследованиям, подобные утверждения были высказаны как *пелляськись* (ритуальными специалистами-универсалами), так и людьми, заговаривающими легкие недомогания. Показательным является следующий пример:

Сэре маме тоже озьы маке-маке вырылэ вал но, бен со сы́че ик уг вала вал но, сэре, олокызыы озьы йырам лыктэ-лыктэ ин но, некин но о́з валэкты, оло Инмар озьы валэктйз нй но, озьы йырам лыктэ-лыктэ ин но, со точкаоссэ но, выжыюссэ но чисто со мынам аслам (Моя мама тоже иногда заговаривала, но она не так уж хорошо знала, потом как-то мне в голову уже идут-идут [слова], никто не объяснял/не учил, может, *Инмар*/[Господь] так научил, что ли, так и в голову идут-идут, и точки, и корни (слова из текста заговора от рака, нарыва. – *Т.П.*), это все мое)¹⁴⁸.

Подобные представления о способах передачи особых умений были зафиксированы и на территории Русского Севера, что позволило С.Б. Адоньевой, проанализировав прагматику некоторых фольклорных жанров, в частности заговоров, опровергнуть общераспространенное в научной среде положение о том, «что контролю в передаче и сохранении подлежат сами магические тексты» [2004: 115]. Опираясь на полевые исследования, она приходит к выводу, что знающие строят свое собственное высказывание на основе известных им принципов: «Компетентность проявляется не в знании ритуальных текстов, но в свободном владении различными магическими стратегиями, владении, дающем возможность порождать магические высказывания самостоятельно, за счет подключения дополнительных кодов, меняющих форму знаков, используемых для магических актов» [Адоньева 2004: 123].

В удмуртской традиции существует поверье, что знахарем может стать тот, кто разъединит безымянным пальцем некое ползающее существо *виснумыр*¹⁴⁹, которое, судя по названию, имеет червеобразный облик. Акт его разделения и есть своеобразная проверка наличия у человека сверхъестественных способностей, возможности воздействовать на объекты «иномирья». Положительный результат имплицитно указывает и на последующую возможность влияния этого человека на духа болезни – агента «чужого»/«враждебного» круга. Упоминания о *виснумыр*’е встречаются и в лечебных заговорах:

Музьем вистій ветлэ виснумыр. Музьем пыртій со виснумыр сяин куке ветлэмед луиз, соку сиса ветлы та висисез! (В земле [букв.: между землей] проходит/ползает *виснумыр*. Если сможешь, как он, пройти/проползти в земле, тогда ешь этого человека!) [Wichmann 1893: 192];

Кызы виснумыр висъясъке, та адями бордысь син усемез озы ик висъясъке! (Как *виснумыр* отделяется, так и глаз этого человека отделяется от него!) [Munkácsi 1952: 154].

В словарях и письменных источниках даны следующие объяснения удмуртского слова *виснумыр*: «рядовой червь» [Верещагин 1995: 100]; «кивсяк (червяк, который двигается по одному следу и получается впечатление бесконечного) (курсив сост. – Т.П.) [УРС 2008: 123], «пучей»¹⁵⁰. В последнем случае имеется в виду *пычей* «короед; дровоед» [УРС 1983: 374]. Неоднозначный перевод рассматриваемой лексемы не позволяет точно определить, какое именно ползающее существо подразумевается под словом *виснумыр*. Информанты также не смогли объяснить, как оно выглядит, ссылаясь на то, что *виснумыр* показывается не всем, а только избранным. При встрече с ним необходимо сначала произнести «тайные слова», чтобы получить богатства или убедиться в наличии своих магических способностей, а затем разделить его безымянным пальцем¹⁵¹, в чем и заключается его характерная особенность – его можно разделить, не причинив ему при этом никакого вреда.

Судя по названию, состоящему из двух самостоятельных основ *вис* «промежуток, интервал; междурядье; щель, трещина; грань, граница, межа» и *нумыр* «червь» [УРС 2008: 123, 470], это ползающее существо обитало в «промежуточном/пограничном» пространстве, что и позволяет говорить о его маргинальном статусе. Такая интерпретация подтверждается, во-первых, его номинацией, во-вторых, – местом обитания и, в-третьих, – его внешним видом: с одной стороны, это цель-

ная однородная масса, а с другой – множество червячков. Потусторонняя природа *виснумыр*'а обнаруживается в способности уходить в землю и выходить из нее, однако в отличие от других хтонических существ, которые служат не только объектами изгнания, но и оберегами, покровителями, он характеризуется всегда с положительной стороны.

В славянской культуре были зафиксированы представления о двиге (ратной черви) и связанные с ней магические практики. Так, высушенную двигу использовали в народной медицине: заговаривали болезни, применяли как средство для лечения «колотья в боках», при тяжелых родах роженице давали «выпить воды, настоянной на одном высушенном червяке из ратной черви» [Лурье 2002: 99]. Как известно, признак множественности во многих культурах являлся символом богатства. Видимо, поэтому для получения счастья, благополучия и знания требовалось поймать двигу, не нарушив ее целостности. Перед ней расстилали белый платок, чтобы она заползла на него. Если это случилось, его завязывали и высушивали в нем двигу для дальнейшего хранения и использования в качестве оберега [Лурье 2002: 100–101].

В удмуртских этнографических источниках конца XIX в. вскользь упоминается о «рядовом черве» (*виснумыр*): «Поверье об этом черве позаимствовано, вероятно, от русских, или, наоборот, русские позаимствовали от вотяков, так как теми и другими этому червю приписываются одинаковые свойства влиять благотворно на жизнь человека» [Верещагин 1995: 100]. И в славянской, и в удмуртской традициях считается, что лишь «достойный» человек может совершить определенные действия над этим существом.

Итак, адресантами, своеобразными медиумами между двумя противоположными мирами, в удмуртской традиционной культуре выступают женщина, чаще пожилого возраста, вдова, мать близнецов/двойни, седьмой ребенок, коновал и человек, способный разделить *виснумыр* безымянным пальцем. Именно эти члены традиционного общества считаются причастными к сверхъестественному миру.

Темпорально-пространственный регламент лечебного обряда

В традиционной культуре представления о пространстве и времени – основных категориях модели мира – являются неотъемлемой

частью мировосприятия. В изучении символики народной культуры в целом они занимают одно из важнейших и значимых мест. Исследователями подчеркивается особое восприятие и отношение homo mythopoeticus как к окружающему пространству, так и ко времени. В архаичной модели мира первое – это «нечто предельно противоположное изотропному и гомогенному абсолютному пространству Ньютона, характеризующемуся неизменностью и, так сказать, пустотой, т.е. бесструктурностью. Отсюда – семантическая бедность такого пространства, единственным параметром которого оказывается результат операции измерения, и его “неинтересность” с точки зрения мифопоэтических построений» [Топоров 1988: 14]. Согласно народным воззрениям, пространство воспринимается не только как качественно разнородная субстанция, но и как оживотворяющая и одухотворяющая его [Топоров 2010: 421]. Принципиально по-иному осмысливается и время, во власти которого мы пребываем, но «сами не властны над ним» в отличие от носителей традиционного мировосприятия, которые «находятся со временем в “деловых” отношениях» и «могут в определенной степени управлять временем и использовать его в качестве магического средства воздействия на окружающий мир» [Толстая 1997: 35]. Для народной культуры характерно сочетание циклического (мифологического) и линейного (исторического) восприятия времени [Толстая 1995: 448]. Время и пространство находятся в отношении взаимовлияния и взаимоопределения: первое становится внутренним свойством второго, его «четвертым» измерением, а пространство «темпорализуется», «“заражается” внутренне-интенсивными свойствами времени» [Топоров 1983: 232].

Характерные для традиционной культуры мифологические представления о времени и пространстве регулируют самым непосредственным образом и лечебный обряд. Организация и совершение магического ритуала предельно строго подчиняется установленным правилам, которые определяются воззрениями на время и пространство. Последние отражаются не только в самой организации обряда (когда, где), но и в вербальном компоненте. Заговорно-заклинательные тексты, в силу своей особой сакральной природы, наиболее полно сохранили эти представления. То обстоятельство, что заговор, выступая в качестве своеобразного консерванта, доносит до наших дней глубинные пласты восприятия пространства и времени, позволило исследовать

дователям говорить о близости хронотопа мифа и заговора [Брицына 1993: 150].

В лечебной практике время играет значительную роль: «Заговорный универсум актуализирует время как фактор магического процесса и превращает его в своего активного “соучастника”» [Агапкина 2008: 3]. Четкий регламент совершения удмуртского лечебного ритуала, в первую очередь, существовал в рамках суточного цикла. Больных, обратившихся в первый раз за помощью в «неположенное» время суток, *пелляськись* отправлял обратно домой, наказав прийти в «правильное» время:

Нуназе котырын туби вал но, со монэ гуртэ келяз, жьытазе, пе, туб, али уз тупа (Пришла, было, днем, а она меня обратно домой отправила, вечером, мол, приходи, сейчас пользы не будет)¹⁵².

Невозможно определить точное астрономическое время (во сколько), которое наилучшим образом подходит для заговаривания болезни, т.к. здесь мы имеем дело с мифологическим восприятием природного времени. В традиционной культуре самое широкое противопоставление в оценке суток выражено бинарной оппозицией день – ночь, где первый компонент как время людей, их деятельности наделяется положительной оценкой, а второй приобретает отрицательную коннотацию, поскольку принадлежит потусторонним мифологическим существам. Считалось, что ночью бродят по земле злые духи *сиись-юись* (букв.: едящий-пьющий), напуская на людей болезни, а также злой дух *уй ветлїсь-мынїсь* (букв.: ходящий-бродящий ночью), который сосал кровь людей, оставляя синее пятно [Гаврилов 1891: 87]. Многие удмуртские поверья основаны на том, что именно ночью потусторонние силы проявляют себя визуально и акустически: их можно «увидеть» и «услышать». Поэтому при встрече с незнакомым объектом человек должен придерживаться определенных правил, запрещающих вступать в контакт, чтобы избежать опасных последствий, например болезни [Верещагин 2001: 33]. Звуковые «сообщения», услышанные человеком ночью, чаще всего предвещают горе, несчастье, болезнь, опасность, смерть: «Если ночью услышишь будто кого *называют по имени* (здесь и далее курсив автора цитаты. – Т.П.), тот человек, чье имя произнесено, умрет», «Если ночью услышишь *звуки* бросания на избу чего-нибудь – в той избе кто-нибудь умрет» [Верещагин 2001:

33]. Текстовая реальность удмуртского фольклора насквозь пронизана мотивом «принадлежности» ночи потусторонним силам.

Мифологические представления о времени определяют темпоральный код всех ритуалов, совершаемых в целях восстановления здоровья больного. Для заговорно-заклинательного обряда наиболее подходящим периодом в суточном цикле считается «переходное» время, когда день сменяется ночью, и наоборот. Для установления контакта как нельзя лучше подходят вечерние и утренние сумерки – временные отрезки, когда потусторонние силы уже открыты для связи, но еще (если вечер) или уже (если утро) не способны причинить вред заговариваемому, т.к. период их особой активности не наступил или уже прошел. Сумеречное время также считается наиболее подходящим моментом для передачи магических слов¹⁵³.

Наличие солнца на небосклоне воспринимается как признак, не способствующий, а мешающий выведению/изгнанию болезни из организма больного, поэтому знахари говорили: «*Шунды медаз адзы*» («Чтобы солнце не видело»)¹⁵⁴. Появление солнца знаменует наступление дня, конец ночного времени, т.е. сведение возможности установить контакт с потусторонними силами к нулю. А заговор, как и обряд, частью которого он является, – это своеобразный способ коммуникации знахаря с духом болезни – представителем «чужого»/враждебного мира.

В отдельных случаях заговорно-заклинательный обряд проходит в полночь или около полуночи:

Дас кык часкын уйин пелля, борддорьсь хоть вӧлдэтысь улэз чиниеныз куинь пол котыръяса, нунылэн гогы котыртійз но куинь пол котыръя, ымыныз туж зол ачиз вера: «Та борддорьсь ул кызыы ке куасьем, тынад но озьы ик висёнэд мед куасьемоз» (Заговаривает в двенадцать часов ночи, три раза обводит пальцем сучок на стене или на потолке, обводит три раза и пупок малыша и очень громко говорит: «Как этот сучок на стене высох, пусть так же высохнет и твоя болезнь»)¹⁵⁵.

В народной культуре полночь воспринималась как «безвременье», или «не-время» [Раденкович 2005: 73, 76], период наивысшей активности нечистой силы [Толстая 1995: 450]. Считалось, что в этот отрезок суточного цикла время останавливается, поэтому оно принадлежит потустороннему миру.

Приуроченность заговорно-заклинательного обряда к полуночному времени – довольно редкое явление в удмуртской культуре.

В данный отрезок времени совершались некоторые окказиональные обряды по случаю эпидемий или болезни кого-либо из членов семьи. Но, будучи изоморфными по сути, в разных локальных группах они отличались в плане номинации. Например, в Мамадышском уезде – *бер вѳсь* (букв.: позднее жертвоприношение/моление за задворками/на задах/на краю, т.е. на пограничье/за пределами «своего» пространства) [Гаврилов 1891: 141–142], в Сарапульском уезде – *вуулань вѳсян* (букв.: жертвоприношение вниз по течению воды/[реки]) [Верещагин 1996: 97], в восточной части Сарапульского уезда – Сосновском крае – *пычкос* (жертвоприношение в случае, если болезнь напущена), *уллане сѳтон* (отдание вниз [по течению воды/реки]) [Верещагин 1995: 89–90], в с. Буранове – *сѳрлю* (букв.: за пределы) [Верещагин 2001: 65, 202]. Подаяния адресовали враждебным потусторонним силам, к числу которых относилось злое божество *Актаи*, и «рассерженным» умершим. Один из компонентов персонального кода – объект обряда, – на наш взгляд, определяет в данном случае не только темпоральную составляющую, но и другие элементы ритуала: место, вид жертвы, способ совершения. Приведем один из вариантов данного обрядового ряда, записанный у мамадышских удмуртов:

Задумавший принести эту жертву в глухую полночь (здесь и далее подчеркнуто мною. – Т.П.) идет украсть у кого-нибудь черную курицу; если же ему это не удастся, то старается днем заманить черную курицу соседей к себе на двор и, поймав ее, прячет. В следующую ночь муж с женой отправляются в какое-нибудь глухое место, причем надевают одежду наизнанку, а жена надевает свой ашьян задом наперед. Зарезавши курицу, там же варят ее и, помолясь, едят [Гаврилов 1891: 141–142].

И темпоральный, и атрибутивный, и акциональный коды (глухая полночь, факт кражи и укрытия, краденая черная курица, глухое место, выворачивание одежды наизнанку, надевание головного убора задом наперед) в данном обряде подчинены основной цели – установлению контакта с нечистой силой через позиционирование себя в «ином» мире, устранение оппозиции человек – нечистая сила. Общим признаком всех перечисленных компонентов, безусловно, является наличие семантики минуса, т.е. причастность к отрицательному началу, потустороннему миру.

В самую полночь совершали и обряд *путскон*, цель которого – вымолить благорасположение умерших предков. Поводом к его отправ-

лению служил неутешный плач ребенка, вызванный якобы влиянием на него теней покойных. Старший в семье мужчина брал больного младенца на руки и выходил за ворота на улицу, где и обращался к предполагаемым душам предков с просьбой помиловать ребенка, оставив для них у столба или на столбе гостинец – *чумон* (берестяную коробку) с горбушкой хлеба, зажженным огарком восковой свечи и колобком из овсяной муки, скатанным на меду и масле [Верещагин 2000: 28].

Примечательно, что все обряды лечебного характера, в которых приносят определенные жертвы виновникам болезней (умершим предкам, духам «заложных» покойников и безымянных умерших младенцев, духам окрестностей, потусторонним силам), совершают в полночь. Выбор данного отрезка времени неслучаен – в период максимальной активности потусторонних сил гарантия того, что принесенная жертва дойдет до своего адресата, наиболее высока. Сохранились сведения, что в начале XX в. в д. Аксакшур Малопургинского района у одинокой сосны в случае венерических заболеваний приносили в жертву козу, вбивали монетки в ствол дерева, а также бросали их в дупло. Одним из главных условий данного обряда-жертвоприношения являлось соблюдение времени – его должны были проводить ночью, до восхода солнца [Баймурзин 2011].

Стоит отметить, что в настоящее время фиксируются случаи несоблюдения традиционного темпорального регламента:

Куже мынїд, соку ик пеллялоз. Нуназе но ветлэммы вань (Когда пойдешь, тогда [знахарка] и заговорит болезнь. И днем, бывало, ходили)¹⁵⁶.

Другие респонденты также утверждали, что можно обращаться за помощью к народному врачу в любое время, когда придется¹⁵⁷. Следует отметить, что темпоральный код удмуртского заговорно-заключительного обряда, претерпев определенные трансформации, остался неизменным относительно ритуального полуденного времени:

На вопрос, может ли она еще раз «попарить» у порога, Нина Андреевна ответила: *«После обеда тока ищо, ищо. Пихта это надо парить, парить. <...> После часу токо! После часу»* (курсив авторов цитаты. – Т.П.). Времени же было лишь двенадцать часов дня [Антропова, Кляус 2006: 263].

Поддень – маркированный рубеж в суточном цикле, «временной “стык”, “поворот” времени, когда старый период уже кончился, а новый еще не начался, момент, когда времени как бы не существует и открыта

граница между земным и потусторонним миром, скрытым от человека в обычное время» [Левкиевская 2009(2): 131]. Летний полдень расценивался удмуртами как опасный суточный отрезок [Георги 2007: 95], поэтому в этот период запрещалось шуметь, кричать, громко разговаривать, стирать. Верили, что в это время выходят злые духи *вожо* [Первухин 1888(1): 60].

Лечебный обряд регламентировался не только на суточном уровне. *Пелляськись* учитывал и дни недели, которые, как известно, в традиционных культурах выступают объектом семантизации, символизации и оценки [Толстая 1999(1): 95]. Выбор благоприятного дня основывался, в первую очередь, на противопоставлении будний – праздничный день, профанный – сакральный день: запрещается заговаривать в субботу и воскресенье, считается, что в эти дни пользы от заговора не будет¹⁵⁸. Суббота у удмуртов – поминальный день, а воскресенье – знаковый день в православной культуре. Лечение заговорами проходило курсами: требовалось проводить заговорно-заклинательные обряды в течение трех дней подряд. Сеанс прерывали в пятницу и продолжали лишь в следующий понедельник¹⁵⁹. Однако не все локальные группы считали эти дни «неблагоприятными» для совершения заговорно-заклинательных обрядов. Так, закамские удмурты, проживающие на территории Башкортостана, верили, что ни в коем случае нельзя заговаривать в пятницу и воскресенье, в то время как суббота считалась благоприятной для совершения магических действий [Minniakhmetova 1999, 2003: 41, 59]. Пятница до настоящего времени почитается закамскими удмуртами как святой день [Миннияхметова 2000: 93], приравнивающийся к воскресенью. Еще в конце XVIII в. И.-Г. Георги отметил, что среду и пятницу удмурты считают неудачными для дел днями недели [2007: 95; Владыкина, Глухова 2011]. До принятия христианства родственные удмуртам мари запрещали ворожить в пятницу, считающуюся у них священным днем [Шкалина 2003: 122].

Дни недели также делили по принципу легкий – тяжелый. Согласно устоявшимся воззрениям, вторник, четверг и суббота – это *канчи нунальёс* (легкие дни). Считалось, что работа, начатая в эти дни, будет спориться и даст хороший результат. В легкие дни, к примеру, следовало начинать весенний сев [Николаева 2011: 30]. Подобными представлениями регламентировалось и совершение лечебного об-

ряда *куяськон* (относ): в случае внезапно возникшего недуга злым духам *кутись* относили *нянь турыж* (корочку хлеба) с маслом только во вторник, четверг или субботу¹⁶⁰.

Напротив, понедельник, среда и пятница считались тяжелыми днями. В эти дни запрещалось совершать *куяськон* духам окрестных мест¹⁶¹. В настоящее время одним из критериев семантизации дней недели (понедельник, среда, пятница) начал выступать христианский признак «постный».

Имеются сведения, что совершение лечебных обрядов приурочивалось к лунному календарю. Самым благоприятным периодом для этого считалось время, когда луна идет на убыль. Верили, что болезнь, как и луна, будет постепенно «убывать»/исчезать. Последние дни убывающей луны и несколько дней, следующих за полнолунием, рассматривались как темпоральная граница и поэтому расценивались как идеальное время для заговаривания болезней [Minniakhmetova 1999].

Особое значение для совершения лечебного обряда имеет и календарное время. Основным критерием выбора «правильного» времени являлось противопоставление временных отрезков по принципу непраздничный день – праздничный день. Когда наступал *бадэым/быдэым праздник* (великий праздник), например Пасха, заговаривать болезни, относить злым духам *кутись* строго воспрещалось¹⁶². Отправлять заговорно-заклинательные обряды можно было лишь в будничные дни.

Уместно будет вспомнить, что лекарственные травы следовало собирать в определенное календарное время, например в ночь накануне Ивана Купалы (с 6 на 7 июля)¹⁶³. В традиционной культуре выделение данного периода времени неслучайно: как показал Н.И. Толстой, эта ночь изоморфна полудню [1997]. И полдень, и период летнего солнцеворота, в частности ночь на Ивана Купалу, – относительно короткие «межевые» временные рубежи, когда начинается разгул и бесчинства нечистой силы. Семантика летнего солнцестояния также тождественна полнолунию и цветению растений [Толстая 1995: 449]. В славянской традиции сбор трав представлен как один из самых устойчивых элементов купальского комплекса [Виноградова, Толстая 1999: 363–364]. Согласно народным представлениям, в эту ночь травы набирали особую целительную силу¹⁶⁴. Не исключено, что данные верования оказали влияние на удмуртскую культуру. Но здесь может иметь место

и типологическое сходство. Удмурты верили, что любая растительность в это время приобретает магические свойства:

При разных болезнях употребляют еще травы, нарванные в Ивановскую ночь (на 24 июня (по старому стилю. – *Т.П.*), называемую Купанча уй. За травой этой ходят в названную ночь за околицу, где и рвут ее в трех местах без разбору, какая попадет, и, принеся домой, подвешивают ее для сушки где-нибудь в амбаре. Это, говорят, лекарство от различных болезней, при которых и поят детей и больных, заварив траву в кипятке, как чай. В числе нарванных таким образом трав могут случиться, конечно, и вредные; но так как они нарваны в таинственную ночь, то ядовитая сила их, по поверью, переходит в целебную [Верещагин 2000: 26].

Эти травы используются как магическое средство от болезней, действующее по принципу симпатической магии *similia similibus curantur*, логике которой следует заговорная традиция в целом. Магическая сила приписывалась и росе, собранной в указанную ночь. Считали, что «иванова роса» – чудесное лекарство от глазных болезней [Верещагин 2000: 26]. Также существовало поверье, что тот, кто успеет в эту ночь до рассвета поваляться в этой росе, будет защищен от болезней в течение всего последующего года¹⁶⁵.

Итак, время в знахарской практике – важный элемент, от которого напрямую зависит успех совершаемого лечебного обряда. На примере славянской культуры Н.И. Толстой представил изоморфизм как схемы деления суток на различные временные отрезки, так и схемы деления года на периоды [1997]. Описанная исследователем система годового и суточного времени характерна и для удмуртской народной культуры.

Более того, изоморфизм времен прослеживается не только в структурном плане, но и в функциональном. И некоторые параметры суточного времени (вечер, после заката; утро, до восхода; ночь) и календарного (будни, не праздничные дни), избираемые для проведения магической акции, обусловлены, в первую очередь, представлениями о возможности в перечисленные периоды установить необходимый контакт с адресатом – представителем потустороннего мира. Следовательно, основная функция и того и другого времени – способствовать вступлению в контакт, поэтому может быть определена как контактоустанавливающая.

Такая роль присуща не только времени, но и пространству, в котором совершаются магические действия лечебного характера. Во

многих культурах пространственный код заговорного обряда непосредственно связан с семантикой пограничной зоны, что объясняется типологией – закономерностью, определяющей фольклорную общность. Концентрация проводимых действий в пограничной области объясняется представлениями об амбивалентной природе рубежной линии: «Разделяя разные участки пространства, граница не принадлежит ни к одному из них. Она принимает на себя множество противоположных значений: ограничивает зону “своего” и обозначает соседство с “чужим”; обеспечивает непроницаемость оградительной линии и в то же время предусматривает возможность ее преодоления; обозначает качественно разные (“хорошие” и “плохие”) пространственные участки; сигнализирует об опасности “перехода” из одной сферы в другую» [Виноградова 2004: 20]. В заговорно-заклинательной традиции граница осознается как защитная линия, обеспечивающая безопасность как заговаривающему, так и больному, и как своеобразный выход в «иной» мир, т.к. она наиболее тесно соседствует с потусторонним пространством. Лечение проходило в различных локусах пограничного характера: у окна, в сенях, на крыльце, во дворе, за домом, в отхожем месте. Наиболее распространенные из них (матица, порог, дверь, окно, баня) рассматривались удмуртскими этнографами как в контексте общей материальной культуры [Орлов 1999; Ившина 2000; Миннихметова 2011], так и в контексте удмуртской этномедицины [Зайцева 2004].

Матица. Современный заговорно-заклинательный обряд чаще всего совершают в доме. Определяющее место внутри избы занимает *мумькор/эместикор* (матица), которая с семиотической точки зрения воспринималась как некий рубеж, «обозначала двойную границу: между верхом и низом и между внутренним и внешним миром» [Узенёва 2004: 201], между «своим» и «чужим» пространством. В удмуртских нарративах сохранились представления о том, что именно матица является пограничным локусом, способствующим переходу из одного состояния в другое. *Кулэм потон уй* (ночь на Великий четверг) опасна тем, что колдуны «пролезали» через матицу и превращались в разных домашних животных, например в корову или в лошадь¹⁶⁶. Другой информант сообщил, что в святочное время одна женщина подвешивала на матицу ножницы и пролезала через них, чтобы, превратившись в кошку или в гуся, ходить по деревне неузнаваемой, нанося односельчанам вред¹⁶⁷.

Во время заговорно-заклинательного обряда, в частности окуривания¹⁶⁸, требуется, чтобы знахарь и больной встали под матицу¹⁶⁹, желательно посреди дома¹⁷⁰, т.к. место под матицей воспринимается как топографический центр избы [Узенёва 2004: 202]¹⁷¹. Такое расположение непосредственным образом способствует достижению цели ритуала: вступить в контакт с духом болезни, потусторонними силами и в процессе обряда повлиять на них, но в то же время получить надежную защиту от их ответного воздействия. Выбор матицы в качестве рубежной линии неслучаен: в отличие от других пограничных локусов (порог, дверь, сени, ворота), матица осознается самой надежной: «Прочность и непроницаемость границы, проходящей вдоль матицы, самая высокая» [Ившина 2000: 149]. Исследователи удмуртской культуры отмечают, что матица не является ни каналом связи, ни своеобразным медиумом между мирами, что ее информационная проницаемость сведена к нулю, ссылаясь при этом на то, что молитва, произнесенная под матицей, не может быть услышана: «Матица – грань, непроницаемая для молитв, какой бы вербальный код не использовался» [Ившина 2000: 150]. Данное заключение, на наш взгляд, правомерно лишь относительно диалога между человеком и высшими силами. В основе этих представлений лежат более поздние наслоения, мотивированные христианским мировоззрением. Согласно мифологическим представлениям, именно матица воспринималась как связующее звено между этим и «тем» светом.

Однако следует отметить, что в настоящее время в связи с внесением изменений в строительную конструкцию жилища, значение матицы неуклонно снижается. Уже не в каждом современном доме есть матица. Знахари проводят магические процедуры в комнате, в гостиной, одни просят своих больных встать посреди комнаты, другие усаживают на диван, в кресло. Если в контексте народной медицины семиотический статус матицы постепенно теряет свою былую значимость, то в отдельных фольклорных жанрах (быличках, меморатах) представления о ней как о пограничном рубеже еще сохраняются.

Исследователи отмечают, что семантическая нагрузка матицы в удмуртской традиции и в прошлом была намного ниже, чем, к примеру, в славянской, объясняя это тем, что она «делила» свои функции с брусом – балкой, которая проходила вдоль избы от передней стены до противоположной [Шкляев 1989: 32]. Благодаря архивным материалам начала XX в., сохранились описания довольно архаич-

ных удмуртских лечебных обрядов, ключевым локусом которых являлся брус. В рукописных записях М.И. Ильина мы встретили следующий уникальный способ лечения детских глазных болезней. Для этого приглашали заговаривать *čужодийг*'а (двоюродного/ую брата/сестру по материнской линии). Он/она с высоты бруса лил/а свежепринесенную воду через сито на голову ребенка, которого один из родителей держал на руках лицом вниз. Магический обряд стоило повторить троекратно¹⁷² в целях достижения желаемого результата (ср. повторение вербального компонента в заговорном обряде – с. 59). В другом архивном документе сообщается, что в лечебном ритуале от кожных заболеваний – нарыва, чирья, ожога – также обязательно участие *čужодийг*'а, который/ая поливал/а больного с брусьев через решето. Для усиления эффекта лечения в решето клали ножницы¹⁷³, чтобы символически отделить/«отрезать» болезнь. Использование в лечебном ритуале решета в качестве атрибута также неслучайно: сито в народной культуре коррелирует с верхним миром. Семантика действий и предметов, применяемых в обряде, прозрачна: решето/сито соотносится с небесной сферой – местом обитания бога *Инмар*'а, а также *Инву* – повелительницы небесной воды, *Инву-мумы* – Матери небесной воды [Владыкина, Глухова 2011: 68–69], чудодейственный «дождь» сквозь решето из свежей/целительной воды ассоциативно связан с небесной водой/влагой/росой/«манной небесной» [Виноградова, Толстая 2009(2): 470]. Следовательно, можно предположить, что оздоровление исходит «сверху». Выбор лекаря из числа родственников по материнской линии также не случаен. Существовало мнение, что тайные знания могли передаваться из поколения в поколение именно по женской линии [Кабакова 2004: 205].

В славянской традиции решето также соотносится с сакральным верхом космической вертикали: небом, солнцем, облаками, дождем, светом – и манифестирует идею множественности, выступая в обрядах как вместилище даров, символ богатства и плодородия, воспринимается как универсальный оберег [Топорков 2009(2): 432], а вода, пропущенная через этот предмет домашней утвари, создавая эффект дождя, приобретает особые оздоравливающие свойства – не просто смывает болезни, но придает силу и здоровье.

К сожалению, из-за отсутствия полной информации мы не можем на данный момент установить, как совершали обряд: в тишине или его

сопровождала определенная вербальная формула. У близкородственного народа коми был зафиксирован лечебный обряд от сглаза/порчи, полностью совпадающий с вышеуказанными удмуртскими обрядами в пространственном, акциональном и частично в атрибутивном плане (решето, вода): «испорченного/сглаженного» ребенка «сажали под решето, укрепленное на брусках (с ёр), и обливали через решето приготовленной водой (разрядка автора цитаты. – Т.П.). При этом знахарю трижды задавали вопрос:

“Мый кисьтан? Кодьсь кисьтан?”	“Что обливаешь? От кого обливаешь?”
-----------------------------------	--

Он трижды повторял ответ:

“Висяньяссь киськалам, Вомидз киськалам, Бура да шаня киськалам”.	“Болезни обливаем, Сглаз-порчу обливаем, Хорошо да тщательно обливаем”»
---	---

[Ильина 1983: 21].

Вместо ножниц коми, как и русские, клали в решето функционально изоморфные предметы: нож или серп, точильный камень.

Пространственное расположение участников лечебного обряда под брусом и на уровне бруса, на наш взгляд, может служить свидетельством архаичности этого блока обрядов и демонстрирует его символическую включенность в вертикальную модель: низ – верх. Они, возможно, восходят к тем временам, когда потолочная конструкция избы еще не была известна пермским народам. Фигурирование балки/бруса в семантическом поле удмуртского обряда проводов рекрута, по мнению Г.К. Шкляева, «несомненно, идет от почитания балки в куа, на котором висел котел» [1989: 32]. Впоследствии семиотический статус балки/бруса перешел на матицу. Это было связано, прежде всего, с изменением строительной конструкции дома.

Вход в подполье. Ритуально значимым локусом в удмуртском лечебном обряде является и *гулбеч пул/гулбече пырон* (крышка от входа в подполье/вход в подполье). Это место непосредственно связано с подпольем, которое в формате семантической оппозиции верх – низ соответствовало нижней части мировой вертикали и в пространственной структуре дома символически соотносилось с нижним миром [Левкиевская 2009(1): 103], ассоциировалось с входом в потусторонний мир [Орлов 1999: 119]. Над ним заговаривали отдельные

болезни, к примеру *куинь лул/куинь ул/куньул/куинь лыл/куинь ныл* (букв.: три души). Удмурты верили, что *лул* (душу-дыхание) посылали новорожденному умершие предки. Наличие в теле грудного ребенка нескольких душ *лул* приводило его как к психическим страданиям, так и к физическим недостаткам: он плохо рос, постоянно плакал, капризничал. Отличительным признаком болезни *куинь лул* считалось неровное дыхание, которое мог заметить лишь знахарь¹⁷⁴. Другими симптомами данного недуга были следующие – *кõтыз пушлань кыске* (втянутый живот), *куиньметй гоп карыса шока* (при дыхании на животе появляются три ямочки), *куиньметй гоп луэ тõш улаз* (под грудью появляются ямочки в трех местах) [Миннихметова 2003: 56–57]. Подобные представления о лишних душах, которые явились причиной болезни ребенка, были зафиксированы и у башкир: «По поверьям, при рахите (*өсйән* – три души) одна душа бывает человечья, а две – собачьи. У больного рахитом ребенка живот разделен на три части. Он непрерывно плачет, грудь не сосет, не спит, живот твердеет, бурчит и пучит» [ЛЮМБ 2009: 72].

При этой болезни ребенка укладывали на подушку над входом в подполье и слегка наступали ступней на живот, приговаривая:

Куинь лулзэ лёгаськом: кык лулзэ лёгом, оззэ кельтом, кык лулзэ лёгом, оззэ кельтом (Три души растапываем: две души растопчем, одну оставим, две души растопчем, одну оставим)¹⁷⁵.

Выбор данного локуса, как нам видится, объясняется не только наличием возможности вступления в контакт с нижним миром. Ключом к разгадке может быть мотив растапывания/уничтожения лишних душ-дыханий, символического возвращения в загробный мир/подполье – предполагаемое место обитания душ предков. Подобные представления об этом пространстве сохранились, к примеру, в удмуртских сказках [Первухин 1889: 49].

Даже с изменением строительной конструкции дома (отсутствие подполья) пытаются придерживаться существовавших требований: чтобы заговорить болезнь *куинь лул* и *ул* (грыжу), больного ребенка несут к двери, ведущей в нежилую часть дома, которая используется в качестве подполья¹⁷⁶.

Дверь. Закамские удмурты одежду ребенка с симптомами болезни *куинь лул* прищемляли входной дверью [Миннихметова 2003: 57–58].

Эти действия, во-первых, акцентируют представления о символической тождественности человека и его одежды [Черных 1997]. Считалось, что колдун, испортив ее, может навести порчу на ее хозяина и наоборот – больной, избавившись от своего одеяния, может обрести здоровье. Во-вторых, пограничный статус двери способствует реализации поставленной цели – уничтожению лишних душ и возвращению их в мир предков – в «иной» мир.

Воду, которую использовали для снятия сглаза ребенка, выливали за дверь¹⁷⁷ или, как в Малопургинском районе Удмуртии, непосредственно в дверной проем, приговаривая:

Чагыр синмын, вож, пуриь синмын уськизы, син усемез ѓс виски мед кошкоз (Голубыми глазами, зелеными, серыми глазами посмотрели, пусть сглаз в дверной проем уйдет)¹⁷⁸; «*Син усемзэ татчы пачкатйсько*» (Сглаз здесь придавливаю/прижимаю) [Николаева 2011: 85].

В некоторых удмуртских ритуалах, вербальный компонент которых был выстроен в форме диалога, строго оговаривалось пространственное расположение участников как одно из обязательных условий совершения обряда. Один человек оставался внутри постройки (бане, доме), другой выходил наружу – стоял за дверью или под окном. Кроме того, такая расстановка людей способствовала моделированию ситуации общения с «тем» миром:

Їукна султыса, куинь минчо сэргись жэуй окто но пиналзэс ынато. Одйгез пиналзэ кутэ, кыктэтийез, ѓс сьӓры потыса, юа, мар кариськод шуса. Пинал воӓсез шуэ: «Пиналылэсь синмисьтыз пинал кыльзэ эмъясько» (Рано утром выдирают клочки мха из трех углов бани и окуривают им ребенка. Один [участник] берет своего ребенка, другой выходит за дверь и спрашивает, что, мол, делаешь. Тот, кто держит ребенка, отвечает: «Лечу заболевание глаз своего ребенка»)¹⁷⁹;

Вож нуны ялан бӓрдэ ке, сое но пеллям карисько вал. Эстйськом миньчо но отын пелляськом шӓкотунзэ-ырыксэ. Шӓкотун – пичи пинал пыд берзэ зыраса бӓрдэ. Ырык – чыртисьбӓрзэ зыраса бӓрдэ (чыртисьбӓрсиль зӓк луэ вылэм). Та пелляськонзэ ортчйтйськом вал кык кузя, кык пересьёс. Одйгемы потйськом вал миньчо укно улэ, соиз кыле пичи нуныен миньчое. Кырисез юа: «Мар ужаськоды?» – «Шӓкотунзэ-ырыксэ вандылйськом». Ог-огзылэсь куинь пол юало. Пичи пиналлэн пыдаз но, чырты безаз но пуртэн кирос каре миньчоын улйсьез. «Эмыз-юмыз та медло» шуыса, куинь пол сялӓ пӓсь из вылэ. Но куддыръя дыльды уг тупа, мукет пересь доры нуллытэк уг луы (Если груд-

ной ребенок беспрестанно плачет, его будто бы тоже заговаривала я. Затапливаем баню и в ней заговариваем его болезнь *шөкотун-ырык*. *Шөкотун* – это когда ребенок все время потирает пятку и плачет. *Ырык* – [когда ребенок] потирает затылок и шею, плачет (на затылке, за шеей появлялась припухлость, своего рода нарост). Этот обряд проводили вдвоем, две пожилые женщины. Одна из нас выходила [и вставала] у окна, другая оставалась с малышом в бане. Та, которая снаружи, спрашивает: «Что делаете/творите?» – «*Шөкотун-ырык* режем/вырезаем». Три раза друг у друга спрашивают. Та, которая находится в бане, делает ножом крестообразные движения на затылке, за шеей и на пятках маленького ребенка. Три раза плюют на каменку, на горячие камни, приговаривая: «Пусть это будет лекарством-снадобьем». Но иногда слюна не подходит, приходится ребенка нести к другой знахарке)¹⁸⁰.

Ритуальный диалог, направленный на изгнание болезни и «программирование желаемого результата» [Виноградова, Левкиевская 2004: 537], может представлять собой двухчастную структуру, состоящую из вопросительной конструкции (что делаешь/творишь/рубшишь/случилось/появилось?) и прямого ответа, кратко объясняющего факт наличия болезни (ячмень/свинка/лишай появился) или совершаемые действия (*шөкотун-ырык*/нарост режем/вырезаем/рубим), но в большинстве случаев, как и в русской традиции [Толстой 2003: 377–378], используется заключительная часть. Она может содержать лишь традиционную закрепляющую формулу «*Эмыз-юмыз та мед дуоз*» («Пусть это будет лекарством-снадобьем»), но может и осложняться: включать обратный счет, пожелание – «*Пуппы кадь ик мед куасьмод*» («Чтобы высох, как лутошка»); «*Борд-борд кадь ик мед куасьмоз*» («Чтобы, как стена, высох»), традиционную заговорную формулу «*Шунды бертэм, толзэь бертэм, озьы ик та но мед бертоз*» («Солнце возвратилось, луна возвратилась, пусть так же [и болезнь] возвратится [домой]»).

Порог. Дверь неразрывно связана с порогом, символически разделяющего пространство на «свое» и «чужое», что обусловлено его местонахождением на выходе из помещения [Плотникова 2009: 173]. У порога проводится заговорно-заклинательный обряд от порчи [Антропова, Кляус 2006], от выпадения волос¹⁸¹; на порог укладывают ребенка, больного «собачьей старостью»¹⁸²; в обряде купли-продажи через порог передают «нового/здорового» дитя [Атаманов 1985: 98]; стоят у порога с хлебом-маслом и просят возвратиться улетевшую душу *урт*¹⁸³; чтобы избавиться от ячменя, стоя на пороге, три раза

произносят «*Йыдыме арасько*» («Ячмень [со своего больного глаза] жну») ¹⁸⁴; больной радикулитом ложится животом на порог, а знахарь делает вид, что на его спине колет дрова [Зайцева 2004: 151]. Лечение болезни спины на пороге широко распространено в восточно-славянской традиции и заключается в надрубании веника на спине больного [Виноградова, Толстая 1995(2): 310]. К примеру, в народной традиции Русского Севера, с которой удмуртская культура имеет много общего, *утин* – болезнь спины – лечили следующим образом: больной ложился ниц через порог, знахарка клала на его спину веник и ударяла по нему острием топора, при этом между участниками велся ритуальный диалог: «– Что сечешь? – Утин секу. – Секи крепче!» [Ефименко 1877: 210]. В славянской традиции данный способ лечения характеризуется функциональной «закрытостью», в то время как в удмуртской он не ограничивается болезнями спины. В архивных материалах сохранились свидетельства лечения болезни живота *сул*:

Кõt вылэ лёг потэ, сое сул шуо. Тае пелляло тазыы: пелляськись пурт но пинь кутэ но ёс кусытын кора, отын одйг мурт юа: «Мар кораськод?» Со вера нимзэ висисьлэсь, сулзэ корасько, шуэ (На животе появляется нарост, называется *сул*. Его заговаривают так: знахарь берет нож и зуб и на пороге «рубит», его спрашивают: «Что рубишь?») Он называет имя больного, мол, нарост [больного] рублю) ¹⁸⁵.

За порог, т.е. за пределы «своего» пространства, отправляли болезни. Для того чтобы избавиться от вскочившего на глазу ячменя, подносили кукиш сначала к больному месту, а затем, подойдя к порогу, повторяли этот жест через порог, завершая ритуальные действия троекратным плевком ¹⁸⁶.

Окно. Наряду с порогом и дверью, семантикой границы в традиционной культуре обладает и окно, которое, по нашим данным, в отличие от матицы и порога, не является привычной зоной совершения заговорно-заклинательных обрядов, за исключением единично зафиксированных лечебных действий при ангине/воспалении горла, когда больной смотрел в окно и произносил магическую формулу: «Все, что вижу, все глотаю!» ¹⁸⁷ Окно, тем не менее, занимает важное место в других видах лечебных ритуалов. В целях умилоствления духа болезни на волоковое окно выставляли кушанья [Луппов 1911: 266]. Ребенка в обряде купли-продажи передавали через окно человеку, у которого дети славились отменным здоровьем, а тот, в свою очередь,

вносил его на руках через дверь (см. с. 60). Если ребенок рос болезненным, был хилым, то после крещения его подавали в дом через окно (нерегламентированный вход), выбив стекло [Христоробова 1978: 58]. Верили, что таким образом можно обмануть смерть. Ребенка, выпавшего в окно, запрещалось вносить в двери, опасаясь, что он заболит [Черных 1996: 296]. Подобная трактовка данного предписания предложена П.А. Орловым: «<...> ребенка, выпавшего в окно (т.е. как бы “попавшего” в сферу инобытия)[,] следовало возвратить в мир людей этим же путем, а не через дверь, которая предназначалась в первую очередь для живых людей. Кроме того, возвращение в исходное мирское состояние было возможно только в точке “отправления”, т.е. там, откуда был осуществлен переход в “иное” состояние – в окно. В противном случае человек как бы сохранял связь со сферой потустороннего, на что указывает неизбежно следующая в этом случае болезнь такого ребенка» [Орлов 1999: 114].

В целях профилактики бешенства пострадавший от укуса собаки должен был просить подаяние в сорока домах, но делать это следовало не заходя в избу: кусок хлеба брали через окно [Михеев 1926: 44]. Получение хлеба, одного из сильнейших апотропеев в традиционной культуре, необычным способом – путем передачи через окно/отверстие, согласно мифологическим представлениям, обеспечивало выздоровление. В качестве лекарства могло служить и то, что получено или находится на пограничье двух миров: верили, что, съев траву на сорока межах, можно получить иммунитет от бешенства [Михеев 1926: 44].

При появлении под мышкой *пуны ноны* (букв.: «сучье вымя») – новообразования, опухоли, фурункула – куском хлеба дотрагивались три раза до больного места, пропускали его сквозь рукав и затем бросали через окно собаке, пол животного должен был соответствовать полу больного¹⁸⁸. Верили, что вместе с хлебом собака «съест» и болезнь.

Семантика окна как пограничья с потусторонним миром объясняет и использование в заговорно-заклинательных обрядах воды, которой сначала ополаскивают окна и дверную ручку, а затем голову и живот ребенка, приговаривая:

Сим усем, возж сим усем, чагыр сим усем, кинлэн ке усем – аслыз мед луоз (Сглазили, зеленые глаза сглазили, голубые глаза сглазили, чьи глаза сглазили – пусть на него и вернется [сглаз])¹⁸⁹.

В качестве магического средства использовали также *укно ню-лам ву* – конденсат осаждающийся на окнах в вечерние, ночные или ранние утренние часы. Чаще всего эти капельки воды снимали рукой и смазывали ими лицо и глаза «сглаженного» ребенка¹⁹⁰, а также лишай, ожог¹⁹¹. Не разрешали прикасаться к росе в «неурочный» час: верили, что если после заката солнца чертить пальцем на запотевших окнах, то в дом придет *чер* (тяжелая болезнь)¹⁹². В восточнославянской традиции капельки с оконных стекол использовали не только в народной медицине (к примеру, для лечения потрескавшихся губ, кожных болезней), но и во вредоносной магии (их слизывала ведьма с чужих запотевших окон и собирала в горшки, чтобы отнять молоко у чужих коров) [Виноградова, Левкиевская 2004: 538].

Двор. При лечении ангины/воспаления горла принято было стоять у окна, выходить в сени, на крыльцо, во двор, например в курятник или к отхожему месту. Это заболевание в большинстве случаев заговаривали сами больные, выйдя из жилого помещения. Тактика борьбы с болезнью в данном виде заговорно-заклинательных обрядов определяется мифологическими представлениями о ней. В одной из словесных формул говорится о *ныьлон* – новой/иной/посторонней «глотке» [Верещагин 2000: 29], избавление от которой было возможно только через символическое «поедание», в некоторых случаях сочетающееся с мотивом устрашения болезни:

Быдэс дуннез ныьло, быдэс нюлэскез ныьло, быдэс лудьёсты ныьло, быдэс океанэз ныьло. Эмыз-юмыз та медло (Весь свет целиком проглочу, лес целиком проглочу, поля целиком проглочу, океан целиком проглочу. Пусть это будет лекарством-снадобьем)¹⁹³.

Упоминание о глобальных объектах окружающего пространства, потенциально существующих, но оставшихся вне поля зрения, способствует усилению предполагаемого лечебного эффекта.

Абсолютно разные с семантической точки зрения участки на территории двора/освоенного локуса объединяет то, что в поле зрения человека, находящегося в указанных местах, попадает окружающее пространство:

Потоно корказь азе шунды пуксемлэсь азыло. Шунды шоры учкыса, шуоно: «Ялэз но сиё, маегез но сиё, кортэз но сиё. Ма шедёз, ваньзэ сиё. Эмыз-емыз та мед луоз». Озыь куинь пол эмьяд ке, чыртыысьтыд ныьло-

нэд бурмоз (Надо выйти на крыльцо до заката солнца. Смотри на солнце, сказать: «И пень съем, и кол съем, и железо съем. Что попадетя, все съем. Пусть это будет лекарством-снадобьем». Если так сделаешь три раза, то болезнь горла пройдет)¹⁹⁴;

Ньылоскиез эмъяны туалэтэ потійське. Эмъякуз вера: «Шунды бертэм, нунал бертэм, кизили бертэм. Тань Валялэсь ньылоскизэ эмъясько». «Мае адӓисько, ваньзэ ньылійсько», – шу. Сре висисез косяке учкыса, мае адӓе, «ваньзэ сийисько», – шуэ. Озь ик куинь пол лэсьтоно (Лечить болезнь горла идут к отхожему месту. [Тот, кто заговаривает] говорит: «Солнце возвратилось, день возвратился, звезды возвратились. Вот болезнь горла у Вали (имя больной. – Т.П.) лечу». «Что вижу, все проглатываю», – скажи [больной]. Затем больной, выглядывая из окна, говорит: «Что вижу, все съедаю». Надо сделать так три раза)¹⁹⁵.

Цель символического «поедания» заключалась в отпугивании болезни. К примеру, три дня подряд утром и вечером подходили к *отхожему месту*, лизали языком угол и говорили: «Проглочу сортир со всеми находящимися в нем нечистотами» [Верещагин 1995: 82]. В традиционной культуре человеческие экскременты воспринимались как средство отгонного характера, что и обусловило их прямое и косвенное (обценная лексика) использование в апотропеической и лечебной магии [Левкиевская 1999(2): 437]. Ритуальное изгнание дублируется на двух разных уровнях: пространственном – больной находится в непосредственной близости к отхожему месту, и вербальном – упоминание о нечистотах, провозглашение потенциального контакта болезни с ними. Известно, что уже само название человеческих экскрементов вслух рассматривается как магический способ воздействия на представителей «иногo» пространства.

Во двор выходили и при появлении припухлости в области шейных позвонков, именуемой в народе *зезег чырты* (букв.: гусиная шея). Верили, что болезнь эта насылается гусями за неуважительное, оскорбительное отношение к ним. Больной вставал на колени перед гусем и кланялся ему, вытянув шею. В удмуртской д. Купченеево Республики Башкортостан рано утром выходили во двор и гоготали, как гуси¹⁹⁶. *Курег син* (куриная слепота) – неспособность видеть в темное время суток – шли лечить после захода солнца в *курятник*: больного подводили к курам и тыкали его лицом в курицу¹⁹⁷. Болезнь таким образом старались передать курице, для которой незрячесть в темноте является

естественным состоянием. Вербальное сопровождение указанных обрядов отсутствовало.

Наши респонденты уточняли, что раньше считалось неприемлемым заговаривать внутри домашнего помещения¹⁹⁸. И сейчас некоторые практикующие знахари заговаривают болезни не в жилом помещении, а в маленьком домике, построенном во дворе для хозяйственных нужд (для подогрева воды, приготовления еды для домашних животных и птиц)¹⁹⁹.

Баня. Раньше лечебные обряды совершали в бане. И в настоящее время там предпринимают магические действия оздоровительного и очистительного характера. Для этого три раза плюют на раскаленные камни и говорят:

Вань уродэз, вань висёнэз пось из вылэ мед кылёз! (Пусть все плохое, все болезни на горячих камнях останутся!)²⁰⁰.

Выбор бани в качестве одного из основных локусов совершения лечебных обрядов объясняется ее традиционным восприятием как места контакта двух миров и обитания нечистой силы. Днем баня «принадлежала» людям, ночью – мифическим существам. И в наши дни запрещается ходить в баню после полуночи. Не допускается оставлять в доме, и тем более в бане, грудных детей без присмотра взрослых ни на один миг, в противном случае возникает опасность того, что *шайтан, мунчомурт/мынчокузё* (хозяин бани) или *сюсетка/коркакузё* (домовой) подменят их на своих детей. Подобные поверья о подмене ребенка нечистой силой бытовали у многих европейских народов [Виноградова 2009(1): 99]. Подменыш имел отклонения как в психическом развитии («постоянно играл языком»), так и в физическом (плохо рос, у него был большой живот или голова). Один из способов «возвращения» своего ребенка подразумевал следующий путь решения возникшей проблемы: куединские удмурты оставляли подмененного ребенка в бане, закрывали дверь, а через некоторое время шли забирать и при этом говорили: «Я беру своего ребенка, твоего мне не надо, ты своего забрал»; старые пеленки оставляли в бане, на ребенка надевали новое белье [Черных 1996: 295]. Но наибольшую распространенность в удмуртской традиции получил мотив рубки подменыша. В сумерки шли в баню, укладывали ребенка под дубовое корыто, три раза рубили топором по нему, приговаривая: «Моего сына приведите, этот не мой. Своего

сына сами заберите». Затем уходили домой, оставив ребенка на полчаса под корытом [Миннихметова 2003: 49]. Здесь налицо невербальная обрядовая форма выражения культурного текста – переворачивание корыта, реализуемая посредством бинарной оппозиции верх – низ.

Перекресток, родник, река, мост. Эти места для человека таили большую опасность, т.к. он, находясь на относительно «чужой» территории, подвергался риску оказаться под негативным воздействием враждебных сил. В связи с этими воззрениями регламентировались и правила поведения: запрещалось вступать в разговор с кем-либо, требовалось сохранять полное молчание, разрешалось обращаться к злым духам лишь у места назначения. Так, обрядовое жертвоприношение *кюясъкон* проходило в удаленных от центра «точках соприкосновения» двух миров. Его вербальный компонент включал обращение к духам, оглашение цели прихода, просьбу принять гостинец и больше не беспокоить больного:

Шур утисе, луд утисе, кузьым сётійсько но, тае си-ю, Вадимез эн си-ю (Хозяин – хранитель реки, хозяин – хранитель поля, гостинцы даю, их ешь-пей, Вадима (имя больного. – Т.П.) не ешь, не пей)²⁰¹.

Однако данный набор основных структурных элементов не всегда сохранялся:

Таняез эн юалэ-вералэ, тань азвесь коньдон сётійсько (Таню (имя больной. – Т.П.) не вспоминайте, не спрашивайте, вот серебряную монету даю)²⁰²;

Нинаез эн сиы-юы, тань, нимтэм-тултэмъёслы нянь ныр куштійсько, вёйын нянь. Тае мед сиёзы-юозы, мед бурмоз пиналы (Нину (имя больного ребенка. – Т.П.) не ешь, не пей, вот, «безымянным умершим»²⁰³ корку хлеба даю, хлеб с маслом. Пусть это едят-пьют, пусть выздоровеет мой ребенок)²⁰⁴;

Тае си-ю, монэ эн си-ю (Это ешь-пей, меня не ешь, не пей) (произносится троекратно)²⁰⁵;

Сиён сётійсько, тае си-ю, монэ эн ни си-ю (Еду принесла, это ешь-пей, меня не ешь, не пей)²⁰⁶;

Кызыы кутид, озьы ик лэзь (Как поймал, так и отпусти) [Владыкин 1994: 137].

В некоторых случаях произносимый текст дополнялся извинительной формулой, имплицитно «испрашивающей» прощения у духов²⁰⁷:

Эн мучить кар (нимзэ верало. – Т.П.), ми, пинал мурт, ум тодійське, ум валаськелэ (Не мучь (имярек. – Т.П.), мы, молодежь, не знаем, не понимаем)²⁰⁸.

В качестве подарка приносят кусочки пищи, перья, шерсть, перевязанные красной нитью [Владыкин 1994: 137], корку хлеба с маслом²⁰⁹, серебряную монету²¹⁰, завернутые в лоскут белого цвета хлеб, соль, монету, куриные/гусиные перья²¹¹, крупу²¹², сырое яйцо, двенадцать пар гвоздей без шляпок, осколки стекла²¹³, раньше жертвовали черную курицу с подвязанными лапами²¹⁴.

После вступления в контакт с потусторонним миром человек оказывается наиболее подверженным его воздействию, поэтому на обратном пути ни в коем случае нельзя оборачиваться. Пограничный рубеж как бы сливается с самим человеком, он становится своего рода «точкой отсчета»: «С особым случаем структурирования “своего” и “чужого” пространства мы сталкиваемся в ситуации, когда человек странствует в “чужом” мире, преодолевая разные участки пути. Тут главным разграничителем (условной границей) выступает сам человек: видимое пространство впереди него является частично освоенным (обозримым, безопасным), а все, что находится позади человека – это сфера наиболее страшного, хаотичного, опасного и чужого. Пространство сзади и слева от человека осмысливается как зона хтонического» [Виноградова 2004: 24].

Итак, пространственный код лечебных обрядов определялся мифологическими представлениями об этиологии болезни, ее причинах, которые, в свою очередь, обуславливали выбор эффективных, согласно мифопоэтическому мышлению, способов лечения. Мифологические воззрения на болезнь как результат влияния потусторонних сил объясняют и тот факт, что основной темпорально-пространственной единицей в удмуртских лечебных обрядах выступает концепт границы (пограничные локусы и пограничное время суток). Магические действия, целью которых являлось достижение здорового состояния, совершались на пограничной зоне и в пограничное время. Такая установка объясняется необходимостью установления контакта с представителями «иного» мира: «Пространственные пограничья (как и временные) осознаются как универсальные каналы связи, медиаторы между “тем” и “этим” светом, через которые осуществляется контакт со сферой смерти и загробным миром» [Левкиевская 2009(2): 306]. В «точках касания» двух миров послание, переданное человеком враждебным духам, может быть услышано последними. Ритуал – управляемый человеком процесс – модели-

рует желаемый результат. Следует отметить, что пространственно-темпоральная организация лечебного обряда типологически едина для многих культур. Она обусловлена мифопоэтическими представлениями об окружающем мире, времени, пространстве, в основе которых лежат универсальные бинарные оппозиции.

Атрибутивная парадигма заговорно-заклинательного обряда

На сегодняшний день предметный код традиционной культуры является одним из наиболее исследованных вопросов этнографии и фольклористики, теоретическое изучение семантики и символики которого позволило выделить отдельную область этнографии, культурологии и этнолингвистики – семиотику вещей. Основная особенность функционирования предметов в традиционном обществе заключается в том, что они задействованы не только в повседневной бытовой практике, но используются и в экстраутилитарных целях. В контексте ритуала вещь превращается в знак, наделяется особым семиотическим статусом [Байбурин 1989: 70–73]. Простейшим способом семантизации предметов признается придание им символического смысла на основе их отдельных характеристик и свойств [Топорков 1989: 94; Толстые 1994; Левкиевская 2002: 258].

В качестве атрибутов удмуртского заговорно-заклинательного обряда используются как повседневные бытовые предметы (нож, точило, монеты, ножницы, иголка, ветошь, нитка и т.д.), так и специально приготовленные/изготовленные. Например, для лечения детской болезни *пуныкыль* («собачья старость») пекли огромную баранку, через которую протаскивали младенца, а затем продевали в нее голову собаки²¹⁵; чтобы вылечить ребенка от испуга, его омывали водой, которую предварительно хранили в течение двенадцати суток в подполье²¹⁶; при ангине/болезни горла брали бересту, делали из нее подобие лягушки, нагревали и прикладывали к больному горлу [Верещагин 2000: 29]. Для совершения лечебных обрядов магического характера в арсенале удмуртских *пелляськись* всегда были в наличии специально изготовленные предметы: так, для лечения *саник вай* – опухоли между пальцами рук – использовали *висъясъкем кызыпу ньёр* (разветвленный березовый прутик/ветку)²¹⁷; для лечения опухолей и свинок применя-

ли *парсь ан* (сухую нижнюю челюсть свиньи)²¹⁸; грыжу заговаривали, нашептывая слова через специальную дощечку с круглым отверстием²¹⁹; резаные раны, нарывы, ожоги заговаривали, посыпая порошком, который получали, соскабливая окаменелый минерал *вумурт чиньы* (букв.: палец водяного), известный в славянской традиции как «чертовы пальцы»/«громовые стрелы» [Ложкина 2007]. Отдельно можно выделить те предметы, на которые нашептывают «тайные слова», перенося тем самым, согласно народным представлениям, магическую силу слова сначала на предмет, а далее опосредованно и на больной организм, и на болезнь. Так, удмуртские знахари наговаривают на воду, водку²²⁰, квас²²¹, настой из семи можжевельниковых веток²²², солевой раствор с нашатырным спиртом [Михеев 1926: 45], соль²²³, яйца, сливочное масло [Kel'makov, Saarinaen 1994: 274], которые впоследствии дают больному человеку или домашнему скоту. Вербально выраженная информация как бы «записывается» и «доводится» посредством вышеуказанных объектов до адресата. Иногда заговоренный предмет подлежит уничтожению. Так, при подозрении на сглаз, читают заговор на соль, которую затем бросают в горящую печь²²⁴, надеясь, что вместе с солью сгорит/исчезнет и негативное воздействие на больного.

При всем многообразии используемых атрибутов следует отметить, что далеко не все предметы окружающего пространства могут предстать в обряде заговаривания болезни. Возникает вопрос: чем определяется использование тех или иных предметов – «особых талисманов» [Верецагин 1996: 43] – в заговорно-заклинательном обряде? В первую очередь тем, что носителями традиции осознается сакральный характер используемых в процессе лечения вещей, их четко выраженные апотропейные и очистительные функции, наличие которых акцентирует и определяет эффективность атрибутивного ряда в борьбе с духом болезни. В качестве предметов, обладающих такими свойствами, выступают *сылал* (соль), *нянь* (хлеб), *ву* (вода) в разных проявлениях, *тыл* (огонь) и связанные с ним объекты: *жуась эгыр* (горящие угли), *кӧс эгыр* (уголек), *чын* (дым), *кӧс гур суй* (кусок глины/кирпича, отпавшего от печи).

Использование соли в качестве универсального охранительного средства «определяется, с одной стороны, ее способностью предохранять пищу от порчи, сильным и едким, раздражающим вкусом, а с другой – высоким статусом вещества, применение которого отли-

чает человеческую, обработанную, “окультуренную” пищу от дикой, а следовательно, является знаком человеческого мира в противовес потустороннему» [Левкиевская 2002: 80]. Так, в целях защиты грудного ребенка от дурного взгляда/мысли, на темечко сыпали соль, приговаривая:

Та сылаллы куке синь усиз, соку синь мед усёз мынам пиелы (Когда сглазят соль, тогда пусть сглазят моего сына)²²⁵.

Типичная для удмуртских заговоров формула невозможного априори указывает на высокий статус соли. Ее способность охранять и защищать человека от какого-либо негативного воздействия находит отражение и в следующем вербальном компоненте заговорно-заклинательного обряда от сглаза:

Лыз синлэн синмаз сылал пызынасько, горд синлэн синмаз сылал пызынасько, съод синлэн синмаз сылал пызынасько (Синие глаза солью посыпаю, красные глаза солью посыпаю, черные глаза солью посыпаю)²²⁶.

Наряду с солью, в целях профилактики сглаза/порчи использовался и хлеб, который клали рядом с грудным ребенком²²⁷. В удмуртской культуре, как и в других этнических традициях, считалось, что на столе всегда должен быть хлеб. В данном поверье, на наш взгляд, в первую очередь высвечивается его апотропейная функция, которая послужила основой табу на возможные осквернения хлеба [Владыкина 1998: 244–245]. Позднее его начали воспринимать как символ достатка в семье, материального благополучия и изобилия [Топорков 2002: 476].

Сакральность предмету может придавать и его предыдущее использование в календарном обряде. Исследователи отмечают, что случаи вторичного применения обрядового атрибута «особенно многочисленны в разного рода магических ритуалах охранительного, отгонного и лечебного свойства. При этом, как правило, семантическая связь реалии с первичным обрядовым текстом хорошо осознается, и именно она сообщает вторичным ритуалам особую сакральность и магическую силу» [Толстой 1995: 169]. Так, в удмуртском обряде окуливания ребенка одним из основных и постоянных компонентов считались *çук мунчо сусыпу* и *çук мунчо сылал* (использованные в Великий четверг можжевеловые ветки и соль)²²⁸. Известно, что они в удмуртской традиции считаются одними из сильных оберегов от кол-

дунов/нечистой силы: в ночь на Великий четверг над окнами/дверьми втыкают ветки вереска/вереса/можжевельника [Верещагин 1995: 76]; во избежание порчи/сглаза следовало носить с собой в кармане соль, завернутую в тряпочку или бумагу²²⁹. Предполагаемые апотропейные свойства этих реалий усиливаются в календарном обряде, акцентируя тем самым их целительную силу в лечебном.

С влиянием христианства атрибутивный ряд магических действий пополняют символы христианской веры: *мудор/мыдор* (икона), *святой ву/вёсам ву* (святая/освященная вода). Чаще всего их используют для лечения сглаза:

Син усе ке, тань святой вуос но, маръёс но юоно, пласьконо (Если сглазят, надо выпить святой воды, да что да, умыться)²³⁰.

Предметный код удмуртского лечебного обряда находит непосредственное отражение и на вербальном уровне:

«Святой вода-матушка лыктэм, съод вирсэр, тӧдъы вирсэр, пурьыс вирсэр кузя лыктэм. Танялы та лекарство мед луоз», – шуисько. «Сизьымдон но сизьым писэз-пуэз кин ке ньылны быгатӱз ке, соку гинэ тае тушмонъёс мед вормыны быгатозы» («Святая вода-матушка пришла по черным кровеносным сосудам, по белым кровеносным сосудам, по серым кровеносным сосудам пришла. Тане (имя больной. – Т.П.) это пусть лекарством послужит», – говорю. Семьдесят семь деревьев когда сможет проглотить, только в том случае пусть одолеют ее злые духи и враги)²³¹.

Современный удмуртский лечебный обряд есть органическое переплетение языческих и христианских элементов, которые ни в коей мере не отвергают, а взаимодополняют друг друга. Так, при лечении сглаза/порчи святой водой омывали угол печи, оконные стекла и дверную ручку и этой водой окропляли больного, читая при этом следующий заговор:

Куке жъуась сэрегпумлы синь усиз, соку синь мед усёз Олялы. Куке съӧд гондырлы синь усиз, соку синь мед усёз Олялы. Куке съӧд кисйлы синь усиз, соку синь мед усёз Олялы (Когда горящую головешку сглазят, тогда пусть сглазят Олю. Когда черного медведя сглазят, тогда пусть сглазят Олю. Когда черную кошку сглазят, тогда пусть сглазят Олю)²³².

Влияние христианского мировоззрения на способы лечения заметно и в традиционном удмуртском обряде окуривания. Наряду с можжевельником, осиным гнездом, используются и предметы хри-

стианской религии: ладан, *богородица турын* (богородичная трава), – а в процессе окуривания знахарка читает как типичные удмуртские заговоры, основанные на формуле сравнения, так и русские заговоры и молитвы, почерпнутые ею из книг²³³. Наша информантка пояснила, что удмуртские заговоры и христианские молитвы она читает в том случае, если больной знает удмуртский язык, в противном случае – ограничивается русскими заговорами и молитвами.

Изначально использование предметов христианского культа, по мнению исследователей, «было проявлением своеобразного “ответа” на запрет церковью магической практики, осуждение ею традиционного “колдовского” целительства» [Зайцева 2004: 148]. Скорее всего, применение тех или иных атрибутов христианской религии непосредственно связано с проникновением, принятием и последующим распространением христианского мировоззрения среди удмуртского этноса. Влияние христианской религии проявляется и на других обрядовых уровнях, в частности, как уже указывалось выше, на вербальном. Так, в некоторых случаях заговаривания болезни традиционный удмуртский текст может заменяться молитвами, в то время как атрибутивная сторона обряда не претерпевает никакого изменения: для того чтобы вылечить флюс, знахарка берет в руки *эгыр* (сухой уголек) и *шер* (точило) и очерчивает ими область воспаления с молитвой:

Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь. Аминь. Аминь. Ангел на дорогу. Господь на пути. Пресвятой Богородице (имярек) спаси. Бог со мной. Святой Дух со мной²³⁴.

Данный атрибутивный ряд (*шер* и *эгыр*) могут дополнять и следующие предметы: *пурт* (нож), *жѳк мучоло* (ветошь), *качы* (ножницы), *вень* (иголка), *кызбугор* (скалка), *чаг* (сухая лучина), *пичи нянь лопата* (хлебная лопаточка для вынимания теста из квашни). Использование этих атрибутов в быту является реализацией их профанного плана, в то время как в традиционных обрядах магического характера эти объекты, обыденные на первый взгляд, приобретают другой смысл: «Заговорное слово, участие в заговорном действии выводят предметы на совершенно иной уровень – сакральный» [Федорова 2003: 181]. Таким образом, в контексте обрядового действия все вышеперечисленные вещи выступают уже «<...> не в своем обиходном, практическом значении, а в ритуальной, символической, знаковой функции»

[Толстой 1995: 167]. При выборе атрибута первостепенную роль играют особенности, которыми он, согласно народным представлениям, наделен: «<...> предмет выступает как пучок свойств, закрепленных за ним в традиции, и поэтому декларирует не сам себя, а важные для данной ситуации свойства, которыми он обладает» [Левкиевская 2002: 258]. Рассмотрим один из примеров заговаривания грыжи, записанный в Игринском районе:

Грыжаез мон кӧс эгырен пеллясько, тусьты-пуньы мучолоен пеллясько, нимтэм чиньыеным тазь зйбылйсько, пуртэн но пеллясько мон сое.

Соб.: *Кыче кыл вераськоды соку?*

Ну, пиналэз пеллян шуса ваё ке, о-ведь, мон «Куинь улзэ пеллясько», – шуисько. «Тань кӧс эгыр кызьы ке кӧсмет-куасьмет, озьы ик кык улзэ мед кӧсмос-куасьмос, одйг улзэ мед кылёз», – шуисько. «Тусьты-пуньы мучоло кызьы ке кӧсмет-куасьмет, та тусьты-пуньы мучоло кадь кык улзэ мед кӧсмос-куасьмос, одйг улзэ мед кылёз», – шуисько. Сэре: «Пуртэн котьмае вандыса куштйськом, – шуисько. – Кык улзэ вандыса куштом, одйг улзэ кельтом». Сэре, тазь пыд улам мон сое подушка вылэ понса гулбеч ёс дйне: «Куинь улзэ лёгасько», – шуисько. «Кык улзэ лёгом, огзэ кельтом, кык улзэ лёгом, огзэ кельтом» шуса, – озьы пеллясько мон.

(Грыжу я сухим угольком заговариваю, ветошью заговариваю, нажимаю безымянным пальцем вот так, и ножом заговариваю я ее.

Соб.: *Какие слова говорите при этом?*

Ну, когда приносят ребенка заговаривать, да ведь, я говорю: «Заговариваю болезнь *куинь ул*²³⁵. Вот сухой уголь как высох-засох, пусть так же и его две грыжи высохнут-засохнут, одна грыжа пусть останется», – говорю. «Ветошь как высохла-засохла, пусть, как эта ветошь, две грыжи высохнут-засохнут, одна грыжа пусть останется», – говорю. Затем: «Ножом отрезав, все выбрасываем, – говорю. – Две грыжи отрезав, выбросим, одну оставим». Затем укладываю ребенка на подушку у входа в подполье: «Ногой наступаю на три грыжи», – говорю. «На две грыжи наступим, одну оставим, на две грыжи наступим, одну оставим», – такими словами я заговариваю)²³⁶.

Как видно из вышеприведенного примера, первичные качества указанных атрибутов (сухость) и возможность совершать с их помощью определенные действия (резать/вырезать, наступать/давить) мотивировали их употребление в лечебном ритуале. При заговаривании реализуются как основные законы магии – закон контакта, предусматривающий соприкосновение с предметом во время магического действия и передачу его свойств болезни или, в зависимости от ситуации,

человеку, и закон подобия, суть которого состоит в том, что определенное действие, производимое с предметом, «в будущем должно повториться с этим же или с другим предметом» [Богатырев 1971: 175–176], так и формула убывания, манифестирующая символическое уничтожение болезни.

Цвет определенного предмета также может стать причиной дальнейшего его использования в лечебном обряде: так, при желтухе больному давали отвар желтых цветов²³⁷. Исходной основой этих представлений является ассоциация на цветовом уровне: желтые цветы наделяются способностью «забрать»/«вобрать в себя» желтуху. Лечебный процесс организуется по известному принципу *similia similibus curantur*. Связь между цветом растений и лечебными свойствами, которые им приписывались, отмечается в народной медицине многих традиций: к примеру, в славянской лечебной практике растения красного цвета использовали для остановки кровотечения (по признаку подобия болезни) и восстановления менструального цикла (по признаку подобия результату), белого цвета – для лечения белей [Колосова 2002: 259, 264]. Кроме цвета, определяющим фактором при выборе обрядового предмета могла стать его внешняя форма: для заговаривания детской грыжи *пеляськись* хранил дощечку с круглым отверстием, образовавшимся естественным путем (например, вследствие выпадения сухого сучка). Знахарь прикладывал эту дощечку к паховой области больного и через отверстие смотрел на грыжу, а затем нашептывал заговор. Дощечка воспринималась, по-видимому, в качестве символической границы между двумя противоположными мирами, а имеющееся отверстие позволяло знахарю вступать в контакт с другим миром и воздействовать на болезнь. Сходные черты во внешней форме предмета и болезни также определяли выбор ритуального атрибута: *саник вай* (см. с. 119) лечили с помощью разветвленной березовой веточки²³⁸, детскую болезнь *куинь дул* (букв.: три души) – с помощью специально хранившегося прутика с тремя разветвлениями²³⁹, *йыды* (ячмень на глазу) очерчивали/тыкали ячменным зернышком. Последний способ лечения, основанный на омофоне, характерен и для славянской традиции [Богатырев 1971: 186; Познанский 1995).

В качестве определяющего свойства может выступать и местоположение используемого предмета в окружающем мире. Чаще всего это объекты, находящиеся/образующиеся на пограничной зоне (*улно*

нюлам ву – роса на запотевших окнах; жуҗ-жаҗ – мусор, скопившийся в петлях дверей/в дверях/на полу) или непосредственно олицетворяющие собой потусторонний мир (*шайтан пужкар* (букв.: гнездо шайтана)²⁴⁰ – «ведьмина метла», т.е. густо разросшиеся в виде гнезда ветви хвойных деревьев; *сюрес выльйсь шедьтэм жустанри* – тряпка, которую нашли на дороге²⁴¹; *куасьтэм эбек* – высушенная лягушка/жаба²⁴²; *чонари вотос* – паутина, которая обязательно должна быть собрана из углов подполья²⁴³). Коми в обряде очищения больного от порчи/сглаза с помощью окуривания, наряду с можжевельновыми ветками, древесным мхом-бородачом, собранным в лесу с двенадцати елей, использовали паутину из углов подполья [Ильина 1997: 86]. Скорее всего, применение данных атрибутов должно быть объяснено их природой. Учитывая, что лечебный ритуал – это акт коммуникации с потусторонним миром, можно предположить, что к помощи вышеуказанных предметов обращались для установления контакта с духом болезни/потусторонним миром, чтобы донести свое сообщение/требование/условие его представителям: «Связь с “тем” светом просматривается в обрядовой стороне заговоров: действиях, предметах, пространстве, времени» [Федорова 2003: 44]. Применение предметов, олицетворяющих нижний мир, может быть объяснено и с точки зрения трансферальной магии [Davies 1996: 28]: болезнь пытаются вернуть в ее изначальный локус – «иной» мир, контактируя с ними. Однако в настоящее время информанты говорят, что использование таких объектов нежелательно:

Чонари вотосэн өз лэзе, уг лэзё соин малы ке, урод, пе, со луоз шуса (Паутину не разрешали [использовать], почему-то не разрешают, говорят, что это к плохому)²⁴⁴.

Утверждение, что подобное притягивает подобное, реализуется и в тех обрядах, в которых в качестве атрибутов выступают вещи и субстанции, принадлежащие виновнику болезни: «Если узнавали, кто сглазил ребенка, шли к тому человеку, просили у него лоскуток одежды. Этот лоскуток сжигали и дымом окуривали больного. Могли попросить слюни этого человека, которые затем растворяли в воде, а водой умывали ребенка» [Черных 1996: 296].

Для лечения болезней различной этиологии удмуртские знахари очерчивают, закрепляют или надавливают больное место безымянным пальцем, который в лечебной практике выполнял функцию своеобраз-

ного инструмента. При появлении ячменя на правом глазу холщовой ниткой обвязывали безымянный палец левой руки, а на левом – правой²⁴⁵ и носили нитку до тех пор, пока не пройдет воспаление²⁴⁶. Учитывая, что палец наделялся «функцией медиатора, связывающего человека с внешним миром, в том числе – с потусторонним» [Левкиевская 2004(2): 616], можно предположить, что его ритуальное обвязывание должно было остановить/замкнуть негативное воздействие сил «иноного» мира на организм человека. Уникальные, согласно мифологическим воззрениям, качества безымянного пальца отражены и в удмуртских заговорах:

Нимтэм чиньылэн нимыз өвёл, пöськылы инты өвёл (У безымянного пальца имени нет, чирью места нет)²⁴⁷;

Куке нимтэм чиньылы синь усёз, соку (адями ним) синь мед усёз. Нимтэм чиньылы синь ноку но уз усьы, озьы ик (адями ним) синь ноку но уз усьы (Когда безымянный палец сглазят, тогда (имярек) пусть сглазят. Безымянный палец никогда не сглазят, так и (имярек) никогда не сглазят)²⁴⁸.

Таким образом, именно свойство предмета определяет его последующее применение в магической практике, впоследствии воздействуя и на контекст вербальной формулы. Проанализировав атрибуты славянского заговорного обряда, исследователи выявили специфику их отражения в образной системе текстов в зависимости от типа употребления и пришли к выводу, что они «...могут быть как универсальными, так и специальными. Универсальные атрибуты (вода, крест и многие другие) используются в обрядах, сопровождающих заговоры разных функционально-тематических групп, иногда такие образы становятся образами, входящими в словесную формулу заговора... Специальные атрибуты обязательно упоминаются в словесной формуле и являются принадлежностью какого-то одного заговора или группы заговоров с одинаковой функционально-тематической направленностью» [Москвина 1998: 72–73]. Тенденция выражения предметного кода на вербальном уровне объясняется одновременной разнокодностью обрядового действия. При этом надо отдать должное его словесной части, т.к. именно в сакральном тексте может сохраниться изначальный смысл употребления тех или иных предметов: «Словесные формы, изначально не прикрепленные или в процессе своего исторического развития оторвавшиеся от обряда, казалось, могли бы развиваться совершенно свободно, независимо от обряда. Но сло-

во, став свободным, приняло на себя дополнительные функции, связанные с необходимостью выразить тот магический смысл, который некогда был заключен в действии и теперь мог быть окончательно потерян. Именно в результате этой “благородной миссии”, которую взяло на себя слово, утраченный и непроясненный смысл многих архаических ритуалов часто поддается реконструкции» [Еремина 1991: 195].

Круг предметов, используемых в лечебных обрядах, ограничен самим заболеванием. Так, *суркубат*, *пӧськы*, *потос* – различные виды опухолей, новообразований, нарывов, фурункулов – заговаривали при помощи предметов, обладающих таким определяющим свойством, как сухость, или атрибутов, посредством которых можно вырезать/высушить. Эти действия основывались на мифологических представлениях удмуртов о природе болезни. Опухоль, нарыв, чирей воспринимались как живые существа, обладающие характеристиками растений (см. с. 34). При заговаривании порчи/сглаза – насланного кем-то недомогания – самым распространенным средством очищения является вода в различных ипостасях: *святой ву* (святая вода); *шур уллань басьтэм ву* (речная вода, которую взяли по течению); *шуньит ву* (теплая вода); *чылкыт ву* (чистая вода); *укно нюлам ву* (конденсат на внутренней стороне окон); *ошмес ву* (родниковая вода); *ӧс кутонэз миськем ву* (вода, которой омыли дверную ручку), *мыдорез гылтэм ву* (вода, которой ополоснули икону) или *жӧк сэрегез гылтэм ву* (угол стола) и др. В удмуртском лечебном обряде *куяськон* основными атрибутами выступают продукты или предметы, предлагаемые в качестве пищи духам определенного злополучного места: *курегпуз* (яйцо), *ӗужмилыым* (яичный блин), *кеньыр* (крупа), *нянь ныр* (горбушка хлеба), *сылал* (соль), *ачид кузьда сӥныыс* (нитка длиной в полный рост больного), *сӥть* (экскременты), *кызь* (моча). В этот номинативный ряд в связи с развитием товарно-денежных отношений вошли *коньдон/азвесь коньдон* (мелочь/мелкие серебряные монеты).

К сожалению, фиксируя непосредственно сам текст заговора, многие собиратели удмуртского фольклора упускали из виду другие не менее важные составляющие лечебного ритуала. Учитывая, что заговаривание болезни есть живое явление удмуртской традиции, мы считаем, что новые полевые материалы помогут более глубоко проанализировать удмуртский лечебный обряд и, в частности, его атрибутивный ряд. В настоящее время успешно применяется метод ви-

деофиксации заговорно-заклинательных ритуалов [Кляус 2002, 2006; Балобанова 2003; Антропова, Кляус 2006], который дает возможность запечатлеть важные для проведения качественного исследования моменты и детали, в том числе и информацию об используемых в обряде ритуальных предметах, т.к. все они, наряду с вербальной и акциональной составляющими, выполняют знаковую функцию, «обеспечивающую действенность обряда, его практическую целесообразность» [Померанцева 1982: 34].

Семантика акциональной составляющей заговорной традиции

Движение в качестве одного из наиболее важных и значимых компонентов любого обряда выступает «логическим и структурным ядром ритуала, подобно тому, как в языке логическим стержнем высказывания (предложения) является предикат (глагол)» [Толстая 1996: 89]. Исследователи, занимающиеся проблемой обряда, приходят к выводу, что его акциональная составляющая по своему происхождению древнее словесной, подчеркивая тем самым вторичность последней по отношению к «невербальному» компоненту, и даже необязательность: словесное сопровождение нередко играет роль средства дублирования (частичного), элемента экспрессии, подчеркивания, сноски или комментария, своего рода «просодической» подсистемы, присоединяемой к основной («невербальной») системе [Топоров 2010: 22]. В то же время неоспоримо значение самой вербальной составляющей: именно благодаря текстам заговоров появляется возможность реконструкции смысла, значения тех или иных магических действий. Но здесь имеются свои «подводные камни»: зафиксированное в тексте заговора толкование не всегда отображает первичную семантику, т.к. в ходе трансформаций представлений и верований изменениям подвергается и вербальная часть.

Для анализа акционального кода заговорно-заклинательного обряда также крайне важно привлекать и тот фольклорный материал, в котором словесная часть обряда отсутствует или же просто не зафиксирована в силу определенных обстоятельств. На этот момент указывают и этнолингвисты: «<...> для решения проблем соотношения обрядового фольклора с самим обрядом крайне важно обратить внимание не толь-

ко на случаи параллелизма обрядового текста и текста фольклорного <...>, но и на ситуацию, когда такого параллелизма нет, когда словесное сопровождение или словесная (вербальная) часть обряда вовсе отсутствует. Эта ситуация также существенна, ибо она может продемонстрировать инвентарь обрядовых предметных и акциональных символов независимо от фольклорного символического инвентаря» [Толстые 1982: 74]. В контексте любого обряда и предмет, и действия «составляют по существу самостоятельные “высказывания”, выраженные иными, не словесными способами» [Левкиевская 2002: 257].

Приступая к изучению семантики акционального кода, надо помнить, что не всякое действие в контексте обряда семантически нагружено: «...семантической доминантой ритуала часто оказывается не его акциональный компонент, а другие, логически подчиненные ему элементы, его “актанты” – субъект, объект, адресат, инструмент – и “сирконстанты” – локативные, темпоральные, модальные и др. компоненты действия. Само же действие нередко лишено “независимой магической силы” (П.Г. Богатырев), семантически пусто и играет роль, аналогичную роли связки в предложении, обеспечивая лишь “предикацию” персональных, предметных и прочих символов, их включение в ритуал» [Толстая 1996: 89]. Значение ритуального действия самым тесным образом связано со всеми компонентами обряда: оно представлено как «производное» от семантики всех составляющих ритуала, «прагматических» значений и мотивировки исполнителей [Толстая 1996: 95].

Набор кинетических элементов, входящих в состав удмуртского лечебного ритуала, разнообразен. Для удобства анализа требуется определенная классификация. Акциональные составляющие лечебного обряда делят на две основные группы: действия заговаривающего/знахаря и действия заговариваемого/больного [Стадник 2000: 31]. В том случае, если больной самостоятельно заговаривает болезнь, то, соответственно, кинетика заговаривающего совпадает с кинетикой заговариваемого. Данный принцип классификации позволяет распределить обрядовые действия, но не раскрывает их внутренней сущности. Наиболее подходящей классификацией для анализа акционального кода является система, предложенная Е.Е. Левкиевской, которую она разработала, исследуя семантику оберега. Для удобства классификации, в основе которой лежит релевантный способ достижения цели,

исследователь вводит термин «семантическая модель», а ее воплощениями являются «семантические мотивы» – «предикатные единицы, содержащие постоянную семантику, устойчиво повторяющиеся в текстах и имеющие закрепленные в традиции формы выражения» [Левкиевская 2002: 11].

Ритуальные действия удмуртских лечебных обрядов условно можно разделить на три группы. Первая группа нацелена на установление, достижение контакта, вторая – на разнообразное воздействие на источник болезни; третья – на самого больного. Предложенная классификация носит условный характер, т.к. одно и то же действие обладает широким спектром символических значений. Семантика каждой ритуальной акции зависит, к примеру, от ситуативного контекста, от того, на кого направлен вектор действия. Если объектом заговаривания является больной, то речь будет идти о семантике апотропеизации – наделении больного свойствами, делающими его непривлекательным для духа болезни или неуязвимым перед ним, если болезнь – о семантике отгона и уничтожения. Так, окуривание заболевшего может рассматриваться и как своеобразный способ отгона болезни едким дымом, и как способ его защиты посредством ритуального очищения; на больного плюют, чтобы сделать его непривлекательным для болезни, отвратить зло – болезнь, сглаз, порчу, но плевков в то же время и один из самых распространенных способов изгнания болезни [Левкиевская 2009(3): 69–71]. Часто отгонная и апотропеическая роли акциональных компонентов в контексте лечебного обряда неразделимы. Другой пример – обмывание/умывание больного. С одной стороны, данное действие обладает и очистительной (отогнать болезнь, смыть), и апотропеической семантикой (сделать больного неуязвимым). Акциональный компонент лечебного обряда от зубной боли одновременно передает информацию и об уничтожении, и об отгоне болезни: в бане набирали в рот воду и, прополоскав его, выплевывали на горячую каменку со словами:

Мед тинь висёнэ/весь вань висёнэ жсуалоз, чынэн мед кошкоз (Пусть зубная боль/всевозможные болезни сгорят, с дымом пусть уйдут) [Зайцева 2004: 150].

Для того чтобы выявить семантику ритуального действия, необходимо учитывать все составляющие ритуала.

Первая группа обрядовых акций входит в семантическую модель КОНТАКТ, которая содержит четыре семантических мотива:

установление контакта, приглашение, задабривание и жертвоприношение. В рамках данной группы устанавливается связь с болезнью, для того чтобы оказать последующее воздействие на нее или, напротив, посредством контакта избежать дальнейших негативных последствий.

Один из мотивов этой группы – установка контакта – напрямую связан с локативным (пространственным) и темпоральным (временным) кодами лечебного обряда (см. с. 96–119). К данному семантическому мотиву относится любое движение по направлению к пограничным местам в переходное или темное время суток. К примеру, заговаривающий и больной подходят к матице, к порогу, ко входу в подполье, к окну, приходят друг к другу после захода солнца, в полночь, до рассвета. В этом контексте движение без локативных и темпоральных параметров лишается ритуального статуса, знакового содержания. Достижение контакта в отдельных обрядах, например в обряде *бер вӧсь*, сопровождается действиями, направленными на устранение оппозиции человек – нечистая сила (см. с. 100).

Приобретение защитных сил/свойств посредством вступления в контакт с представителями вредоносной магии является своеобразным противоядием/«прививкой»:

Ведӥн кышномуртэн ызид ке, со тонэ уз ведна ни (Если переспришь с колдуньей, то она не сможет уже тебя испортить/напустить на тебя порчу) [Munkácsi 1887: 17];

Ведӥнлэсь ӧжыт но коть вирзэ ке виятӥд, тонэ веднаны уз быгат ни (Если пролить хотя бы капельку крови колдуна, он не сможет уже тебя испортить) [Munkácsi 1887: 17].

Подобный способ получения «иммунитета» от последующей порчи записан Б. Гавриловым у удмуртов Мамадышского уезда: «Для того чтобы избежать порчи известного ведуна, следует его поймать, бить до того, чтобы из носу или из какого-нибудь другого члена потекла кровь, и выпить несколько капель этой крови. После такой расправы этот ведун никак уж не может испортить того человека» [1891: 124]. Несоблюдение определенных правил могло привести к самым страшным последствиям: «Если кто будет иначе бить ведуна, то он непременно напустит на этого человека такую порчу, от которой никто не может его избавить; если первая порча будет кем-нибудь снята, то напустит вторую, от которой человек умрет» [Гаврилов 1891: 124].

В славянской традиции также зафиксирован ряд случаев, когда человек становился неуязвимым для носителей опасности (к примеру, вампиров, волков) после соприкосновения с кровью или выделениями последних [Левкиевская 2002: 168–169].

Семантический мотив *п р и г л а ш е н и е* находит воплощение в вербальных формулах лечебного обряда *урт кутон* (букв.: ловля души *урт*). Мотив *з а д а б р и в а н и я* реализуется в соблюдении определенных правил поведения, например, чтобы умиловить отдельных духов инфекционных заболеваний и избежать тем самым более серьезных последствий, нельзя шуметь, ругаться, заниматься грязной работой и т.д. С этим мотивом тесно связан мотив *ж е р т в о п р и н о ш е н и я*, предполагающий ритуальное кормление враждебно настроенных духов болезней, умерших предков, духов окружающего пространства, что является своеобразным способом высвобождения больного от влияния последних через умиловление и заискивание их расположения (см. с. 45–55).

Вторая группа ритуальных действий представлена четырьмя семантическими моделями: НЕЙТРАЛИЗАЦИЯ БОЛЕЗНИ, НАНЕСЕНИЕ БОЛЕЗНИ ОТВЕТНОГО УДАРА, ОТГОН/ИЗГНАНИЕ БОЛЕЗНИ, УНИЧТОЖЕНИЕ БОЛЕЗНИ. В рамках предложенной классификации эта группа самая обширная, т.к. в основе большинства лечебных заговорно-заклинательных обрядов как на акциональном, так и на вербальном уровне лежит концепт борьбы двух противоположных сил: «...процесс б о л е з н ь – и с ц е л е н и е (разрядка автора цитаты. – Т.П.) представлен в заговоре как противоборство, поединок. Это, так сказать, сюжетный инвариант заговора, имплицированный универсальной семантической схемой <...>» [Судник 1983: 191].

Лечебные обряды семантической модели НЕЙТРАЛИЗАЦИЯ БОЛЕЗНИ направлены на «создание такого состояния носителя опасности, сообщение ему таких свойств, при которых он был бы не способен проявлять свои опасные качества» [Левкиевская 2002: 62]. Механизм воздействия заключается в моделировании поведения болезни с помощью магических средств.

В удмуртском материале эта модель представлена мотивом *д е л а т ь б о л е з н ь н е д е е с п о с о б н о й*. Над обожженным местом с помощью *лыз кóльы* (галек голубого цвета) высекали огонь. Иллокутивная цель данного действия выражена на вербальном уровне:

Та тыл кыдѣке кошкын уг быгаты но, солэн но тыльяраез кыдѣке медам вѳлскы (Этот огонь дальше не может перейти, пусть и ожог больного дальше не распространяется)²⁴⁹.

Следующая модель – НАНЕСЕНИЕ БОЛЕЗНИ ОТВЕТНОГО УДАРА, как и модель НЕЙТРАЛИЗАЦИЯ БОЛЕЗНИ, в удмуртских лечебных обрядах не получила широкого распространения. Это объясняется стремлением не только дать отпор недугу или обезвредить его, но и окончательно от него избавиться. Главная цель акционального ряда данных семантических моделей – не допустить дальнейшего распространения заболевания, что отражается в мотивах: *з а с т и л а т ь / з а к р ы в а т ь г л а з а б о л е з н и и о к р у ж и т ь б о л е з н ь*. К примеру, первый из них реализуется следующим образом – чтобы снять сглаз с гусят, их сбрызгивают водой, которой утром умылись все члены семьи, со словами:

Та пож, чылкыт ѳвѳл, мед вотсалоз, пытсалоз со адымлѳсь синѳѳссѳ, кудѳйз лек учкыз та пичиос шоры (Эта грязная [вода], нечистая, пусть затянет пеленой, закроет глаза тех людей, которые со злостью посмотрели на этих маленьких [гусят])²⁵⁰.

Второй мотив встречается в обряде заговаривания лишая: чтобы заболевание не распространилось дальше по телу, пораженное место обводили серебряной монетой. При этом участники действия вели ритуальный диалог:

– *Мар луиз?* (– Что случилось?)

– *Карс потѳз!* (– Лишай появился!)

– *Азвесь выѳжен выѳжъясъко, кенерасъко, та выѳжлѳсь мултѳс эн льялѳзы...*

Эмез-юмез та мед луоз. Азвесь кадъ ик мед дунмалоз (– Серебряным мостиком мощу, загораживаю, дальше этого моста не распространяйся. Пусть это будет лекарством) [Михеев 1926: 45].

Последующие две модели – УНИЧТОЖЕНИЕ БОЛЕЗНИ и ОТГОН БОЛЕЗНИ – самые кардинальные и самые распространенные способы борьбы с болезнью. Первая объединяет ритуальные действия, символизирующие устранение болезненного состояния человека через ликвидацию болезни, например *куинь лул*. Ключевым мотивом при лечении этого детского заболевания является мотив *з а т о п т а т ь / р а с т о п т а т ь / з а д а в и т ь*: знахарь слегка наступает пяткой на грудь и живот малыша²⁵¹ или берет в руку старую растоптанную обувь и на-

давливают ею на его грудь²⁵². Этот мотив фигурирует и в заговорно-заклинательном обряде от сглаза, который завершается выливанием воды, оставшейся после совершения определенных ритуальных действий, или в нижний угол дверного проема, или на дверные петли, после чего дверь захлопывают со словами:

Син усемзэ татчы пачкатийсько (Сглаз здесь придавливаю) [Николаева 2011: 85].

В последнем случае дверь закрывают три раза, приговаривая:

Притчу, сглаз дитяти сюда кладу [Семенова 1996: 65–66].

При появлении панариция воспаленный палец придавливают ножкой стола²⁵³.

Данный мотив созвучен мотиву *р а з д р о б и т ь / р а с т е р е т ь*. Ячменный колос, на который переносится болезнь, впоследствии трут о стену избы [Михеев 1926: 48]; чтобы вылечить ребенка от грыжи, рано утром, до рассвета, идут к осине и раздавливают о нее яйцо, завернутое в грязные пеленки. Данное действие завершается произнесением вербальной формулы:

Эмез-юмез та медло (Пусть это будет лекарством-снадобьем)²⁵⁴.

Помимо вышеназванных мотивов, в рассматриваемой модели зафиксирован мотив *р е з а т ь / в ы р е з а т ь*, который преобладает при лечении болезней, обладающих характеристиками растений (опухоль, нарыв, чирей, грыжа): больное место обводят кухонным²⁵⁵ или ветеринарным ножом²⁵⁶. В случае испуга проводят сверху вниз в области сердца ножом и точилом²⁵⁷. Мотив вырезания болезни находит отражение и на вербальном уровне:

Кытын точкаез, кытын выжсыез – пуртэн выжыен валче басьтыса, куштийськом (Где точки, где корни – ножом с корнями вместе вырезав, выбираем)²⁵⁸;

Та лэчыт пуртэн карисько, жоггес мед бурмоз шуса, мед вандыса кошкоз та висёнэз (Этим острым ножом провожу, чтобы быстрее выздоровел [больной], пусть вырежет эту болезнь)²⁵⁹.

Ножом «снимают» язвочки с воспаленного пальца со словами:

Та пурт кызы вёлса басьтэ пуэз, озы ик вёлса бастийсько висёнэз. Шунды, толэз кызы берычке, озы ик мед берычкоз. Оч събрьсы, Кам събрьсы эмчи-юмчи лыктэм. Эмез-юмез та мед луоз (Как этот нож [легко] снимает

стружку, так и я снимаю болезнь. Солнце, луна как возвращаются и так же пусть вернется [домой болезнь]. Знахарь/знахарка с того берега реки Ижа, с того берега реки Камы пришел/пришла. Пусть это будет снадобьем-лекарством)²⁶⁰.

Следующий мотив этой модели определяется действием и с к о л о т ь / з а к о л о т ь / п р о т к н у т ь. Так, для лечения ячменя колющими движениями дотрагиваются кончиками ножниц до больного места²⁶¹. Слова заговора шепчутся на воду с солью или *кумышку* (водку домашнего приготовления) с куском сахара. При этом знахарь попеременно дует, плюет и мешает ее острыми концами ножниц. Перед тем как дать пить наговоренную воду больному, ножницы бросают «с силой на пол так, чтобы они воткнулись острыми концами» [Ильин 1926: 64].

С данным мотивом перекликается мотив *р у б и т ь б о л е з н ь* (см. с. 112, 116–117).

Перенос свойств, качеств используемого атрибута на болезнь (в большинстве случаев основополагающим признаком является сухость) сконцентрирован в мотиве *в ы с у ш и т ь*, который звучит в обряде лечения ячменя. Прикасаются высушенным ячменным зернышком к воспаленному глазу (ячменю) со словами:

Таё йыды кадь мед куасьмоз Олялэн йыдыез: одйг, куинь, вить, сизьым, укмыс – укмыс, сизьым, вить, куинь, одйг (Пусть, как это ячменное зернышко, высохнет Олин ячмень: один, три, пять, семь, девять – девять, семь, пять, три, один)²⁶².

В этих целях ячмень обводят и угольком²⁶³. Прикоснувшись сухой лучиной к пламени, обводят ею нарыв, фурункул, чирей:

Кёче ке тас кёс чаг куасьмемын, озь ик та пёськы мед куасьмоз (Как эта сухая лучина высохла, так же пусть высохнет чирей)²⁶⁴.

При гнойном воспалении основания ногтя резкими движениями подносят больной палец к месту, откуда выпал сучок, говоря при этом вслух:

Кызы ке тинь та ул кёсмиз, оэ ик та но мед кёсмоз (Как этот сучок высох, пусть так и ногтяеда высохнет)²⁶⁵.

Грыжу заговаривают в полночь: три раза обводят пальцем сначала сучок на стене или потолке, а затем пупок ребенка со словами:

Та борддорысь ул кызыь ке куасьмем, тынад но озьы ик висёнэд мед куасьмоз (Как высох сучок на стене, и твоя болезнь пусть так же высохнет)²⁶⁶.

Названный ряд мотивов дополняет мотив с ж и г а т ь б о л е з н ь, который встречается при лечении разных заболеваний. Например: ячменные зерна, которыми обводят воспаленный глаз, выбрасывают в горящую печь²⁶⁷; при лечении с глаза берут щепотку соли и три раза обводят ею над головой больного против часовой стрелки, одновременно читая заговор, соль затем бросают в огонь²⁶⁸; поджигают три спички и поочередно обводят ими вокруг головы «сглаженного» ребенка²⁶⁹; *куярак* (опухоль в области паха) печат следующим образом – раскаленные угли сначала бросают за ворот рубашки, а затем обратно в очаг со словами:

Эмьясько-юмьясько зырдам пось жуэн. Кыззы зырдам пось жу сутэ, куасьтэ, пыже, озыы ик сутса-куасьмыса та куюрак мед быроз (Лечу, заговариваю болезнь раскаленными докрасна угольями. Как раскаленный уголь сжигает, жарит, сушит, пусть так же сгорит и высохнет болезнь куюрак) [Верещагин 2000: 29–30].

Этот мотив можно рассмотреть и в следующих примерах: нитку, которой обвязывают бородавки, выбрасывают в огонь²⁷⁰; во время эпидемий сжигали черную кошку [Борисов 1991: 159]; ребенка, больного *пуныкыль* («собачьей старостью»), сажали в теплую печь, приказывая болезни припечься/сгореть/исчезнуть:

Кыззы нянь пыже, озыы ик пуныкыль/тыныкыль пыж! (Как хлеб печется, так и собачья старость (рахит) пекись!) [Ившина 1997: 55].

Семантический мотив п о т у ш и т ь / п о г а с и т ь / з а т у ш и т ь б о л е з н ь реализуется в лечебных обрядах от ожогов. Горячие угли гасят в воде, затем ею смачивают обожженные места [Михеев 1926: 47]. Также их обводят безымянным пальцем со словами:

Ин кизили, зор пилем, куке ву пытсйсь пenez сутйды ке, соку мон сётко сутны. Тон – тыл, мон – ву, мон тонэ кысо (Небесные звезды, дождевые облака, когда золу со дна моря/реки/озера сожжете, тогда разрешаю сжигать/обжигать. Ты – огонь, я – вода, я тебя погашу)²⁷¹.

Заключительным мотивом в семантической модели УНИЧТОЖЕНИЕ БОЛЕЗНИ является мотив с г н о и т ь б о л е з н ь. Так, чтобы избавиться от бородавок, нитку, на которой по количеству наростов завязывают узелки, выбрасывают в воду:

Та сйньыс ку сисьмоз, соку та зыр мед сисьмоз (Когда эта нитка сгниет, тогда пусть сгниет (пропадет) эта бородавка) [Михеев 1926: 46].

Для этого нитку с узелками бросают в дождевую воду, которая стекает с крыши по желобу²⁷², закапывают в навоз²⁷³, в землю²⁷⁴, бросают в подполье²⁷⁵, под банный полок²⁷⁶.

Семантическая модель ОТГОН/ИЗГНАНИЕ БОЛЕЗНИ представлена широким кругом действий, направленных на изгнание заболевания не только из тела больного, но и из «своего» пространства. В зависимости от локуса, времени, способа изгнания в рамках данной модели выделяются следующие мотивы: мотив отогнать болезнь за пределы «своего» мира, возвратить болезнь ее отправителю, отогнать болезнь на сторонний объект или в невозможное будущее, отпугнуть болезнь, отогнать болезнь с помощью плевков, закрещивания/перекрещивания, дыма/окуривания, воды.

На акциональном уровне мотив отогнать болезнь за пределы «своего» мира представлен, к примеру, в календарных обрядах изгнания нечистой силы/недугов рядом действий, выражающих символическое удаление, изгнание заболевания в «иное» пространство (см. с. 68–72). Данный мотив нередко реализуется и в лечебных обрядах: осину, с помощью которой заговаривают вывих у лошадей, уносят около полуночи за пределы деревни [Munkácsi 1952: 152]. Ячменные зерна, на которые переносится болезнь, выбрасывают за ворота²⁷⁷ или бросают через плечо [Кельмаков 1981: 42]. Пространство, как известно, в традиционной культуре характеризуется апоцентричностью: человек является исходной точкой отсчета. Выбрасывая зерна за плечо, он освобождается и от болезни, отправив ее за пределы «своего» мира.

Мотив отогнать болезнь за пределы «своего» мира непосредственно связан с мотивом возвратить болезнь ее отправителю. Он находит свое применение чаще всего в обрядах от порчи и сглаза, в которых главная роль отводится воде как проводнику информации. Так, при сглазе сначала обмывают окна со стороны улицы, ручки входной двери и/или ворот, затем, помочив руки этой водой, проводят по груди ребенка [Миннихметова 2003: 60], по голове и животу, после чего выплескивают за дверь²⁷⁸, чтобы вернуть сглаз его отправителям. Обмывание вышеуказанных объектов также неслучайно. Они, будучи пограничными зонами между «своим» и «чужим» пространством, в первую очередь подвержены негативному влиянию посторонних:

Їуж сим усем, вож сим усем, съод сим усем, чагыр сим усем, горд сим усем. Ас симдэ ачид басьты. Тьпуй! Тьпуй! Тьпуй! Емез-зумез та мед луоз, мед быроз-кошкоз. Тьпуй! Тьпуй! Тьпуй! (Желтый глаз сглазил, зеленый глаз сглазил, черный глаз сглазил, синий глаз сглазил, красный глаз сглазил. Забери свой глаз обратно. Тьпуй! Тьпуй! Тьпуй! Пусть это станет лечением, пусть вылечится. Тьпуй! Тьпуй! Тьпуй!) [Миннихметова 2003: 60];

Сим усем, вож сим усем, чагыр сим усем, кинлэн ке усем – аслыз мед луоз (Сглазили, зеленые глаза сглазили, голубые глаза сглазили, чьи глаза сглазили – пусть себе заберут [сглаз])²⁷⁹.

В родственных финно-угорских традициях применялись сходные приемы лечения сглаза. Коми знахари водой из трех колодцев обмывали «ручки дверей, углы стола и место, где сидел посторонний – предполагаемый виновник болезни», а затем использованную воду «выплескивали в какое-нибудь укромное место вне дома, чтобы болезнь не вернулась в дом и не перешла на другого человека» [Ильина 1983: 20]. Марийские женщины, заметив, что после ухода посторонних людей ребенок начал сильно плакать, брали ковш воды и обмывали «углы стола, края лавки, стула, скобу, дверные ручки», произнося при этом заговор, в котором перечислялись все эти объекты [Тойдыбекова 2007: 264].

Мотив отогнать болезнь на сторонний объект реализуется в следующих действиях: к воспаленному глазу подносили ячменные зерна [Кельмаков 1981: 42]; обводили больное место ячменными зернами²⁸⁰ или колосом [Михеев 1926: 48]; сначала дотрагивались пальцем до воспаленного глаза, затем – до сухого сучка²⁸¹. При появлении панариция резкими движениями прикасались больным пальцем к расщелине бревна, одновременно проговаривая заговор:

Шунды бертэм, нунал бертэм, кизили бертэм. Тань Ваяляэсь гижнисийсьсэ эмъясько. Та гижнисийсьсез кор вискы мед кылёз (Солнце возвратилось, день возвратился, звезды возвратились. Вот Валин панариций лечу. Пусть этот панариций в бревне останется)²⁸².

Заговаривая зубную боль, знахарь дотрагивался иголкой до печной трубы и семи сучков одной половицы со словами:

Тани кӧс мурьёлэн пиньыз мед висёз, одйг пулысь сизьым уллэн пиньыз мед висёз (Пусть зубы сухой печной трубы болят, зубы семи сучков одной половицы болят)²⁸³.

Для лечения вывиха у лошадей срубали осину толщиной в кулак и длиной в аршин, комлевою часть крестообразно расщепляли, расши-

ряли, вкладывая в них щепки, рисовали на каждой расщелине угольком кресты, после чего ставили большую ногу лошади на эту осину и, ударив по дереву топором, говорили:

Эмез-юмез та медло, агбашез та пипу борды мед кошкоз! (Пусть это лекарством-снадобьем будет, пусть вывих на эту осину перейдет!) [Munkácsi 1952: 151–152].

При лечении желтухи брали желтые, синие, белые цветы, которые заваривали, предварительно обратившись к ним со словами:

Тодды сяська, лыз сяська, чужез сяська, Танялэсь висёнэз асьтэлы басьтэ! (Белый цветок, синий цветок, желтый цветок, болезнь Тани себе заберите!) [Kel'makov, Saarina 1994: 274].

Бородавки «переносят» на нитку (завязывают на ней узелки, число которых соответствует количеству бородавок). Баранку, через которую протаскивали ребенка, больного «собачьей старостью», продевали на шею собаки (см. с. 64). Вместе с баранкой болезнь якобы передавали собаке. Считалось, что если она умрет, то ребенка ожидает выздоровление²⁸⁴.

Самым распространенным мотивом удмуртских лечебных обрядов является мотив *отогнать болезнь в невозможное будущее – в никогда*. Он в основном реализуется в формулах невозможного, которые широко представлены в заговорах. С их помощью болезнь отсылают в отдаленное будущее, которое в принципе никогда не наступит. Обожженное место обводят угольком:

Куке жазег тёллузысь тыл потйз ке, соку мед сутйськод. Тьфу! (Когда из гусяного яйца-болтуна огонь появится, тогда пусть болит обожженное место. Тьфу!) [Napolskikh 1997].

Заговаривая грыжу, безымянным пальцем обводят сухой сучок половицы:

Татчы грыжа потйз ке, талы но мед потоз (– Если грыжа здесь появится, тогда у больного пусть появится)²⁸⁵.

Мастит у коров лечат следующим образом: к воспаленному вымени прикасаются подолом юбки, галькой и камнем, одновременно проговаривая:

Куке юбка сёзые вылэ потйз, куке из вылэ потйз, куке кёлы вылэ потйз та потос, соку мед потоз Манялэн вераяз. Та змыз-юмыз мед луоз. Тьфу-тьфу-тьфу (Когда на подоле моей юбки появится, когда на камне появится,

когда на гальке появится мастит, тогда пусть появится мастит у Мани. Пусть это будет лекарством-снадобьем. Тьфу-тьфу-тьфу!)²⁸⁶.

Один из способов отгона болезни и нечистой силы, воздействие которой приводило к болезненному состоянию, проявился в мотиве *о т п у г н у т ь б о л е з н ь*. В профилактических целях весной совершали обряд изгнания нечистой силы из «своего» пространства, во время которого ее отпугивали с помощью шума, крика, громких звуков (см. с. 68–72). Данный способ использовался и в реабилитационной магии: во время болезни удмурты колотили по стенам свежеструганной рябиновой палкой²⁸⁷; лихорадку отпугивали стрельбой из ружья (см. с. 42). Способностью отпугнуть болезнь обладает кукиш, который при появлении ячменя тычущими движениями подносят к воспаленному глазу²⁸⁸. Кукиш складывают и в охранительных целях: считается, что при встрече с колдуном этот жест отвращает напускаемую им порчу. Злых духов *пери* можно отпугнуть, продемонстрировав гениталии или голый зад [Шутова, Капитонов, Кириллова, Останина 2009: 206]. На вербальном уровне мотив отпугнуть болезнь выражен различного рода угрозами, ругательствами и непристойной бранью.

Следует отметить, что в большинстве случаев произнесение заговорных слов завершалось тоекратным плевком, другими словами, реализацией мотива *о т о г н а т ь б о л е з н ь с п о м о щ ь ю п л е в о в*. В зависимости от того, на что/кого направлен вектор действия – на болезнь/дух болезни или больного, – меняется и его семантика. Так, если плевков направлен на духа болезни, – акция символизирует принудительное удаление:

Сийисез-юйисез сяласько: тьфу-тьфу-тьфу! (На того, кто ест-пьет [больного], плюю: тьфу-тьфу-тьфу!) [Munkácsi 1952: 152–153].

При возникновении внезапной боли в какой-нибудь части тела плюют в левую сторону три раза, при этом сопровождают плевков ругательствами и оскорбительными словами в адрес враждебного духа болезни:

Синтэм кыль!.. Кёс чаг!.. Кёс межыс!.. Притчаед котырад! (Слепая горячка!.. Сухая лучинка!.. Сухой шест!.. Притча (божество) при тебе!) [Верещагин 1995: 214].

Если плевков обращен непосредственно на больного, то реализуется другая семантическая модель – АПОТРОПЕИЗАЦИЯ (см. с. 144).

Мотив отогнать болезнь с помощью закрещивания и/перекрещивания, с одной стороны, обладает семантикой отгона болезни, с другой – создания преграды. В лечебных обрядах закрещивание в первую очередь подразумевает отгон болезни, т.к. само болезненное состояние является уже результатом воздействия негативных сил. В обережных обрядах, напротив, на первый план выходит семантика преграды: возникает острая необходимость обезопасить охраняемый объект от потенциальной опасности. Семантика закрещивания восходит к универсальной символике креста [Левкиевская 1999(1): 260]. В мифопоэтических и религиозных системах крест представлен как древнейший знак сакрального характера [Белова 1999(2): 651], как символ огня, солнца и вечной жизни [Атеистический словарь 1984: 218]. В современном обществе он является символом христианской веры. В удмуртских лечебных обрядах *кирос понон/тырон* (закрещивание) совершается далеко не всегда по канонам православной церкви. Ячмень закрещивают безымянным пальцем²⁸⁹, кукишем (следует обратить внимание, что большой палец при этом просовывают между средним и безымянным пальцем²⁹⁰). При лечении сглаза ножом закрещивают воду, которой затем сбрызгивают малыша [Николаева 2011: 85]. В случае надсады или вывиха сначала перекарещивают иглой и ножницами лавку, а затем само болезненное место²⁹¹.

Мотив отогнать болезнь с помощью дыма/окуривания встречается в обрядах, совершаемых в обережных и отгонных целях. Окуривание – универсальное ритуально-магическое действие. В удмуртской этномедицине с помощью обряда окуривания в основном лечили испуг, снимали сглаз и порчу. Болезнь изгонялась вместе с едким дымом окуриваемых предметов. В качестве основных атрибутов выступали объекты, обладающие высоким семиотическим статусом: *сусыту* (можжевельные ветки), *чук мынчо сылал* («четверговая соль»), ладан. Кроме этого, поджигали *чонари вотэс* (паутину), *гулбеч жаг* (мусор из подполья), *дуринчи кар* (осиное гнездо), а также *йырси/гон* (волосы/шерсть/пух) предполагаемого виновника болезни. Больного ребенка держали над дымом, приговаривая:

Кызы ке та чын кошке, озы ик кышкамед но мед кошкоз (Как уходит этот дым, пусть так же и твой испуг уйдет)²⁹²;

[Пиналлэсь нимзэ верало] пунылэсь/Васялэсь/кочышлэсь/зезеглэсь... кышкамъёссэ чынатйсько. Кышкамъёсыз тёлъя-бурья мед кошкозы.

Эмыз-юмыз та мед дуоз! Тьфу-тьфу-тьфу! (Испуг [имярек] от собаки/Васи/кошки/гуся... окуриваю. Испуг по ветру пусть уйдет. Пусть польза будет! Тьфу-тьфу-тьфу!) [Чиркова 2009: 264].

Ребенка крутят над дымом по солнцу:

Кинлэсь кышкад, пие: пунылэсь-а, жазеглэсь-а яке кинлэсь ке, – та чын сьöраз мед басьтоз вань кышкамъестэ (Кого испугался, сыночек: собаки ли, гуся ли, или еще кого, – пусть этот дым с собой заберет все твои страхи)²⁹³.

При первых признаках простуды берут три спички, затем поочередно их зажигают, подносят к носу и вдыхают дым²⁹⁴.

Одним из распространенных мотивов в лечебных обрядах является мотив *отогнать болезнь с помощью воды*. Так, при подозрении на сглаз, ребенка умывали чистой водой. Этот способ лечения ограничивался только акцией, не требовал вербального сопровождения. Символика данного действия определяется семантикой воды, которая обусловлена, во-первых, ее природными свойствами (свежестью, прозрачностью, способностью очищать, смывать) и, во-вторых, мифологическими представлениями о ее причастности к другому миру [Виноградова 1995: 388]. Считается, что вода «смывает» болезнь, «уносит» ее с собой, отделяет ее от больного. «Сглаженного» ребенка сбрызгивают три раза чистой водой, приговаривая:

Горд, төдöвы, сьöд кысьем муртъёслэн учкемзылэсь синкылизэс уल्याсько (Изгоняю урочащий взгляд рыжеволосых, белокурых, темноволосых людей)²⁹⁵;

Та чылкыт ву сямен ик жыльыртыса, бызись вуж мед кошхоз син усемзы. Медаз бöрды ни (имярек), *мед таза, чебер будоз* (Журча/быстро, как и эта чистая вода, пусть уходит сглаз с этой водой. Пусть не плачет (имярек), пусть растет здоровым и красивым)²⁹⁶.

Предметы, обладающие сакральным или высоким семиотическим статусом, усиливают очищающие свойства воды. Руки и лицо ребенка обмывают водой, которой предварительно ополоснули икону и/или углы стола:

Горд, вож, лыз, сьöд синъёсын учкемъестэс гылтйськом (Смываем воздействие урочащих красных, зеленых, синих, черных глаз)²⁹⁷.

Сглаз и испуг смывают водой, которую в течение двенадцати дней держат в подполье:

Кышкамзэ, син усемзэ очищай, вода-матушка (Испуг, сглаз очищай, вода-матушка)²⁹⁸.

При заболевании глаз спускались до рассвета к воде и кончиками пальцев три раза промывали глаза со словами:

Та кимыш вылйсь ву кызьы кошке, озьы ик мон бордйсь синь чер мед кошкоз (Как с тыльной части руки вода стекает, пусть так же и эта глазная болезнь уйдет)²⁹⁹.

Третья группа ритуальных действий воплощается в семантической модели АПОТРОПЕИЗАЦИЯ. Она объединяет те действия, целью которых является придание объекту лечения особых свойств, делающих его неуязвимым. Вектор акции направлен не на болезнь, а на самого больного.

Эта модель в удмуртской традиции представлена двумя мотивами. Первый – смоделировать ситуацию символического перерождения – основывается на убеждении, что больной рождается заново, возвращается в здоровом состоянии и в новом статусе, оберегающем его от дальнейшего воздействия болезни (см. с. 55–67). Младенца, больного «собачьей старостью», помещают в теплую печь³⁰⁰. Если ребенок беспрестанно плачет, то на него надевают старую изношенную распашонку и протаскивают через расщепленную осиновую ветку, после чего его передевают в чистое белье³⁰¹. Больного малыша также протаскивают через огромную баранку, которую выпекают специально для совершения лечебного обряда³⁰². В северных районах Удмуртии слабого, хилого, отстающего в развитии младенца укладывают на сор, чтобы затем новые крестные родители «привнесли» его в этот мир в «новом» качестве – здоровым, крепким ребенком. Больного малыша «продавали» незнакомому человеку/соседу или тому, чьи дети отличаются отменным здоровьем.

Второй мотив данной модели – смоделировать состояние неуязвимости больного. Основным инструментом в достижении этой цели является слово. Так, знахарь читает заговор над водой, которой затем сбрызгивает больного и дает выпить [Первухин 1890: 9–10]. Считается, что магический/энергетический потенциал слова переходит на наговоренную воду или на любой объект, над которым произнесли лечебный заговор, вследствие чего свойство неуязвимости, закодированное в вербальной форме, передается самому больному. Умывание святой водой считается одним из верных способов защиты заболевшего от последующего негативного воздействия глаза.

Деление на модели и мотивы, как указывает Е.Е. Левкиевская, способствует выявлению «элементарных семантических единиц» фольклорного текста, но не дает полную картину о его реальном построении [2002: 27]. К примеру, один и тот же лечебный обряд довольно часто представлен как комплекс взаимодополняющих мотивов, совокупность которых значительно повышает сакральный уровень всего текста.

В данной части работы мы рассмотрели лишь семантику акционального компонента. В живой традиции мотивы могут быть выражены на разных уровнях. Обращение к другим кодам, в частности вербальному и атрибутивному, позволит, безусловно, расширить классификацию семантических мотивов.

Глава IV

СЛОВО В КОНТЕКСТЕ УДМУРТСКОЙ ЭТНОМЕДИЦИНЫ

Важнейшим элементом любого заговорно-заклинательного акта является заговор, в котором, по народным представлениям, заключена некая магическая сила. И практикующие знахари, и носители традиционной культуры, не владеющие сакральными знаниями, признаются, что без слов ожидаемого результата от заговаривания не будет:

Кылтэк кызьы? Уд быгаты ук (Как без слов? Не сможешь ведь [заговорить болезнь])³⁰³;

Дол-дол кыл вератэк кызьы со лечиться кариськоз? (Совсем без слов как можно лечить?)³⁰⁴.

Действенность словесной части магического обряда объясняется тем, что именно в ней хранится сакральное/священное знание [Топоров 1993: 13]. Как показывают наши полевые материалы, вера в силу заговоров среди удмуртов все еще довольно сильна, в чем уверяли нас все информанты без исключения. Это представляло определенную трудность и при сборе фольклорно-этнографического материала по нашей тематике, что подтверждается и другими исследователями удмуртской народной культуры: «Попытки выведать заговоры или даже обменяться текстами натолкнулись на сопротивление <...>. Главной ученицей и последовательницей пожилой знахарки является дочь, приезжающая к ней на выходные, но пообщаться на эту тему она отказывается. Выяснить, владеет ли она знаниями, понимает ли суть традиции, пока не удалось» [Слесарева 2008: 53]. Отношение социума к заговорно-заклинательной традиции, сложившееся на территории проживания удмуртов, аналогично отношению, наблюдаемому

на Русском Севере: «Посвященных общество старательно скрывает от праздного любопытства. От них отводят, пускают на ложный след, сообщают о том, что все “знающие” уже умерли, сами “знающие” рассказывают о магической практике, приписывая собственные действия другим» [Адоньева 2004: 66]. К сравнению, исследования заговорно-заклинательной традиции других ареалов России, в частности Западной Сибири, показывают совершенно иную ситуацию: информанты охотно делятся заговорами как со своими односельчанами, так и с собирателями фольклора, разрешают записывать их на диктофон и в блокнот [Албукова, Москвина 2004]. Похожая картина в Полесье – одном из славянских районов русско-украинско-белорусского пограничья – подвела исследователей славянской традиции к выводу, что в силу заговора уже мало верят: «<...> для большинства помнящих заговор он уже рассекречен, десакрализован; его текст можно произносить без опасения, что он, как полагали в старину, от этого потеряет силу. Сама вера в эту силу теперь во многом утрачена» [Толстой 1995: 447].

Значимость словесной составляющей обряда подчеркивается многими исследователями. Е.С. Новик отмечает, что именно вербальная формула превращает обряд в текст, т.к. она «“переводит” план выражения обряда (смысл для адресанта) в план содержания (смысл для адресата)» [Новик 1995: 215]. Общая прагматическая задача заговорного текста – «словесное магическое воздействие на ситуацию с целью ее изменения» [Головачева 1993: 198]. В вербальных текстах каждое слово направлено на решение данной задачи.

Образная система лечебных заговоров

Образный мир фольклорного пространства всегда привлекал внимание исследователей народной культуры [Новиков 1974; Новик 1975; Померанцева 1975; Гура 1997; Москвина 1997; Пропп 1998; Виноградова 2000; Толстая 2004; Криничная 2004]. Отличительным признаком фольклорного образа признается его мозаичность, которая в рамках традиционной культуры способствует созданию его многогранного характера [Богатырев 1971]. Полиэдральность образа подразумевает применение самых различных подходов и методов, обращение к которым открывает новые горизонты в изучении народной культуры [Образный мир 2010: 6–7].

Общеизвестно, что образные структуры закладываются в глубокой древности, донося до наших дней элементы архаического мировосприятия, степень сохранности которых зависит, к примеру, от жанровых особенностей фольклорного текста. При реконструкции мифологических представлений наибольшую ценность представляют вербальные формулы ритуального характера, которые «в силу своей сакральности значительно устойчивее и консервативнее многих фразеологизмов и им подобных речевых клише» [Толстой 2003: 313]. К текстам этой группы относятся и заговоры, анализ которых способствует выявлению архаических пластов народной культуры³⁰⁵. Содержание заговоров воссоздает многие элементы космологических и космогонических воззрений, мифологические образы и представления о человеке-микрокосме [Толстая 1999(2): 244]. Несмотря на то что в русских заговорах, к примеру, прослеживается яркая тенденция замещения исконно языческого компонента христианскими элементами, сохранность первого, согласно исследованиям, все еще сильна³⁰⁶.

Изучение образной системы заговорного универсума целесообразно и с той точки зрения, что заговор обладает «энциклопедическим» характером: «И здесь приходится столкнуться с явлением, которое <...> так решительно выделяет заговор среди других жанров, – с удивительной п о л н о т о й (здесь и далее разрядка автора цитаты. – Т.П.) заговорного мира, с высочайшей степенью заполненности и детализации его – при том, что эта полнота (но не теснота, а именно упорядоченная полнота мира) представлена в заговоре с и н т е т и ч е с к и, т.е. включена в единую и законченную картину, части которой органически объединяются в целое, в заговорный у н и в е р с у м» [Топоров 1993: 9].

Образная система удмуртских заговоров – один из ценнейших источников при реконструкции мифологической модели мира. Заговорно-заклинательные тексты, в отличие от других жанров, содержат уникальную информацию о трех пространственных континуумах: небесном, земном, подземном/водном. Примечательно, что представленные сферы существуют параллельно, каждая из которых – это отдельный мир со своим центром, объектами, светилами, локусами и обитателями:

Бу гогы, инь гогы, музьем гогы, куке соослэн гогызы вырзиз ке, соку мед вырзоз. Пукты аслаз интыяз! (Водный пуп, небесный пуп, земной пуп, когда они сдвинутся с места, тогда пусть надорвется [живот больного]. Поставь на прежнее место!)³⁰⁷;

Ин гогы, му гогы, ву гогы, куке со вырзиз ке, соку кѳт гогыез мед вырзоз! (Небесный пуп, земной пуп, водный пуп – если он когда-нибудь надорвется – тогда (его) пуп пусть надорвется!) [Напольских 1995: 171];

Ин тыпы, ву тыпы, му тыпы, куке со тыпы интыысьтыз вырзиз ке, сокутэк сяна Олялэн пьд вирсэрыз медаз вырзы, интыяз ик умой мед йѳналоз. Ин гурезь, ву гурезь, му гурезь, куке со гурезь интыысьтыз вырзиз ке, сокутэк сяна Олялэн суй-пыд вирсэрыз медаз вырзы, интыяз ик умой мед йѳналоз. Ин сярччы, ву сярччы, му сярччы, куке со сярччы интыысьтыз вырзиз ке, куке со сярччылэн шор вирсэрыз вырзиз ке, сокутэк сяна Олялэн суй-пыд вирсэръёсыз интыысьтыз медаз вырзы, интыяз ик умой мед йѳналоз (Небесный дуб, водный дуб, земной дуб, когда эти дубы с места сдвинутся, тогда лишь кровеносные сосуды на Олиных ногах с места сдвинутся, пусть на место встанут. Небесная гора, водная гора, земная гора, когда эти горы с места сдвинутся, тогда лишь кровеносные сосуды на Олиных руках-ногах с места сдвинутся, пусть на место встанут. Небесная репа, водная репа, земная репа, когда они с места сдвинутся, тогда лишь кровеносные сосуды на Олиных ногах с места сдвинутся, пусть на место встанут)³⁰⁸;

Остэ, ин шунды, му шунды! Ин толэзь, ин кизили, му кизили! Соослэсь сюрессэз убирлы уг сѳты; со сюресэз убир сиёз ке, соку мед сиёз [та пиналэз]; сотэк уг сѳтійськы (Благослови, небесное солнце! Небесная луна! Небесные звезды! Дорогу их я не даю убиру. Когда убир съест дорогу их, светил, тогда пусть ест и этого дитя. Без этого я не даю убиру!) [Верещагин 2000: 30–31];

Ин кизилиенды му кизилиенды ваче пумит ке вуттыны быгатйѳд, ин ѳашъем кѳльыез пьд йылаз ѳыжыса пилем улсы туззасъкытыны ке быгатйѳз, соку пери причча шуккыны-сѳсыртыны мед быгатоз (Небесные звезды с земными звездами если друг против друга поставит осилишь, метеорит носком ступни пнув, под облако загнать если осилит, тогда пери притча ударить-урочить пусть осилит)³⁰⁹;

<...> улысь дуннеысь, вылысь дуннеысь, шор дуннеысь улйсь калыкез часкын шуккыны-сѳсыртыны ке быгатйѳз, <...> (имярек) соку мед йѳтоз (<...> если за один час сможет парализовать (букв.: ударить)-изувечить людей, живущих в нижнем мире, верхнем мире, среднем мире, <...> тогда пусть (имярек) парализует)³¹⁰;

Му шур утисълэсь, ву шур утисълэсь вирсэрзэс-йѳоззэс, вирзэс шуккыны-сѳсыртыны быгатйѳз ке, соку (имярек) мед быгатоз шуккыны-сѳсыртыны (Кровь духов – хозяев земной реки, водной реки парализовать-изувечить если сможет, тогда пусть (имярек) парализует)³¹¹.

В традиционной культуре знание топографии потустороннего мира считается одним из показателей могущества знающего [Frog 2008:

142]. Представления об устройстве космоса было священным и наиболее тайным знанием, и им в основном владели люди, отличающиеся от других членов социума сверхъестественными способностями. Начиная с финский знахарь *tietäjä*, к примеру, не просто запоминал симптомы заболеваний, заклинательные формулы и магические действия, но и систематизировал сведения о потустороннем мире, о его обитателях и топографических особенностях, сделав их органической частью своего видения мира [Siikala 2002: 84]. Слово несет и хранит то знание, которое признается священным и именно в силу этого становится *действенным* [Топоров 1993: 13].

В удмуртских заговорных формулах образы одних и тех же зооморфных персонажей могут быть представлены во всех пространственных континуумах, но с одним отличием – им атрибутируется окрас в зависимости от мест обитания, символами/олицетворениями которых они являются:

Шунды йжужанын горд ош сьлэ, со ошлэн кукке сюр йылаз тэльсе потйз, сокы тыныд тэльсе потоз. Лымшорын тӧдъы ош – со ошлэн кукке сюр йылаз тэльсе потйз, сокы тыныд тэльсе потоз. Шунды пуксёнын – сьӧд ош, со ошлэн кукке сюр йылаз тэльсе потйз, сокы тыныд тэльсе потоз (На восходе солнца [на востоке] стоит рыжий бык. Фурункулы появиться должны у тебя только тогда, когда на рогах у рыжего быка они появятся. Посреди бела дня [на юге] у белого быка [когда] на рогах появятся фурункулы, только тогда посмеет у тебя появиться фурункул. На закате солнца [на западе] у черного быка [когда] на рогах появятся фурункулы, только тогда посмеет у тебя появиться фурункул) [Зайцева 2004: 192].

Из данного заговора следует, что локальные параметры изначально четко заданы и соответствуют сторонам света: востоку, югу, западу. Многовекторность магического текста в сочетании с формулой невозможного способствует достижению положительного результата воздействия заговора.

Отличительным признаком нижнего потустороннего мира является и то, что это пространство хтонических существ, например пресмыкающихся и рептилий:

Сьӧд Камлэн пьдесісьтыз азвесь кукдем, алтын дьырын тэттысез кукке уттяса-шӧттыса поттйд, сокы сйӧд тон мынэсьтым сьлэмме (Со дна черной Камы-реки златоглавую лягушку с серебряными лапками когда разыщешь-найдешь и выгацишь, тогда ты будешь есть мое сердце) [Munkácsi 1952: 160–161];

Сьӧд ты пушкын сьӧд чорыг. Сьӧд чорыглы куке син усӗз, соку син мед усӗз (В черном озере [живет] черная рыба. Когда черную рыбу сглазят, тогда пусть сглазят [больного]) [Перевозчикова 1982(2): 95];

Мора пытсӗсь каро кыез кылыныд нюлыштыса поттэмед луиз ке, каро кыйлэн тыбыр вылаз турымкуар-сяська поттэмед луиз ке, соку си та висисез! (Со дна моря гнездовую змею, языком лизнув, когда вытащить сможешь, на спине этой змеи траву-цветы когда прорастить сможешь, тогда ешь этого больного!) (Wichmann 1893: 190–191);

Шунды сьӧры куштэм аздагиез, дас кык дьыро аздагиез куке вал карыса, дас кык дьыраз сермет поныса, вылаз пуксьыса, сьӧд Камез котыртыны быгатӗд, соку сиӗд тон мынӗсьтым сюлэмме (За солнце заброшенного змея, двенадцатиглавого змея когда в коня превратив, на двенадцать его голов узду надев, верхом на него сев, когда черную Каму-реку вокруг объехать сможешь, тогда ты будешь есть мое сердце) [Munkácsi 1952: 160];

Куке дас кык йыро кыйлэн пиньыз висиз, соку ик тынад но пиньыд мед висӗз (Когда зубы двенадцатиглавого змея будут болеть, тогда только твои зубы пусть болят)³¹³;

Куке дас кык йыро кыйлэн синмаз йыды потӗз, соку ик (ним верано) мед потоз (Когда ячмень появится на глазах двенадцатиглавого змея, тогда у (имярек) пусть появятся)³¹⁴;

Лобась кый вань. Лобась кыйлэн синмаз куке йӗсӗсад, жоб потос, пуч потос, сьӧд потос, соку та адямилэн синмаз йӗсӗса! (Дракон (букв.: летающий змей) есть [на свете]. На глазах дракона когда взойдешь, грязный нарыв, внутренний нарыв, тогда на глазах этого человека взойди!) [Munkácsi 1887: 181].

Большинство удмуртских заговоров – это формулы невозможного. С их помощью передается идея незыблемости принципов мироустройства: комбинация образов вербальной составляющей «оказывается не случайным набором, а комплексом тем, обусловленных представлениями о миропорядке и возможности/невозможности его разрушения, осквернения, уничтожения» [Владыкина 1998: 80]. Болезни ставят невыполнимые условия – например, поразить всех тех, кто имеет хоть малейшее отношение к потустороннему миру.

Образная система любого фольклорного жанра представляет собой некое образование, содержащее наслоения разного характера. Это, в частности, касается и заговоров: «Структурные элементы заговора, как и образность, отражают историческое развитие как самого жанра, так и его поэтики, представляют сочетание разновременных компонентов» [Барташевич 1993: 41].

Наряду с мифологическими образами, в удмуртские заговоры «вплетены» и образы отдельных христианских персонажей – Иисуса Христа, Богородицы и святого Ильи. Если первые два образа встречаются только в заговорах, записанных в настоящее время, то образ Ильи-пророка фигурирует уже в текстах конца XIX в. Судя по заговорным формулам, болезни и колдуны, насылающие порчу, настолько бессильны перед представителями высшего мира, что ничего не могут сделать даже с вещами, которые принадлежат Илье-пророку:

Инын Илля-пыролокэн ворттылон уробоез вань. Куке Илля-пыролоклэсь та уробоысьтыз пазьгем луозэ кылыныд нюлышитыса басьтыны шедьтод, сокы та адямиез (татын пеллям адямилэсь нимзэ вераны кулэ) ведна! (На небе у Ильи-пророка есть дрожки. Когда сможешь слизнуть песок, рассыпанный с этих дрожек, тогда урочь этого человека (имярек)!) [Munkácsi 1887: 177];

Илля-пророклэсь туп дядразэ кымесэныд пытяны куке vormод, сокы мед vormод монэ веддънаны! (Ильи-пророка ядро лбом задержать-остановить/подпереть когда осилишь, тогда сможешь меня урочить!) [Wichmann 1893: 170];

Вылысь Инмарлэсь гудыръяса ветлон валзэ куке аслыд вал карса ветлыны лутид ке, сокы та адямиез си-ю! (Если сможешь обуздать коня, на котором Инмар скачет по небу, вызывая гром, тогда «ешь-пей» этого человека!) [Munkácsi 1952: 158].

В удмуртской мифологии изначальным объединенным образом грома и молнии выступала одна из небожительниц – *Гудыри-мумы*, представления о которой впоследствии слились с образом Ильи-пророка [Владыкина 2000: 293]. На это косвенно указывает и тот факт, что в Ильин день святому Илье жертвуют белую овцу или гуся [Садиков, Хафиз 2010: 60]. Обычно подобные подношения приносили духам-матерям.

Основная функция Ильи-пророка в удмуртской мифологии – истребление нечистой силы, которую он забрасывает молниями. Например, существует поверье, что за деревом, которое поразила молния, прятался *шайтан*. Поэтому во время грозы плюют на грудь, чтобы отогнать от себя ищущего убежище *шайтан*'а [Садиков, Хафиз 2010: 36]. Мотив преследования святым Ильей нечисти широко представлен в славянской культуре. Считается, что этот христианский персонаж заменил в свое время славянского языческого бога-громовника

Перуна [Белова 1999(3): 406]. Христианизация языческих богов грозы посредством замещения их образом святого Ильи характерна и для культур Западной и Центральной Европы [Элиаде 2010: 170].

Наряду с символами, отражающими архаические представления, в удмуртских заговорах содержится немало образов реального мира, посредством которых указывается невозможность для болезней и колдунов изменить окружающий мир, его законы и принципы, соответственно, и воздействовать на человека:

*Їугна жужжась шундйез куке чоксаны вормоз, сокы ауыз чер мед потоз!
Тоузез жужжакыз куке чоксаны вормоз, сокы ауыз чер мед вормоз чоксаны та
адямиуэсь чыртызэ! Ошмес синез чоксаны вормоз ке, сокы мед чоксауоз та
адямиуэсь чыртызэ! Дуннеись люгытэз лымышыр ныназе чоксаны вормоз ке,
сокы мед чоксалоз та адямиуэсь чыртызэ! (Восходящее солнце когда затмить
осилит, тогда пусть появится опухоль! Восходящую луну когда затмить осилит,
тогда пусть опухоль затянет/закроет горло этого человека! Родник когда
закрыть осилит, тогда пусть затянет/закроет горло этого человека! Свет
в полдень когда погасить осилит, тогда пусть затянет/закроет горло этого
человека!) [Wichmann 1893: 181];*

*Уллань кошкись шурыз валлань берыктыны быгатйид ке, соку син усьыны
сётйисько (Реку вспять повернуть когда осилишь, тогда разрешаю сглазить)
[Николаева 2011: 85];*

*Куке кырым пыдэсам гон потйз, сокы мон тонэ сётко, сокытэк уг
сёткы. Куке гур вылэ турын потйз, сокы мон тонэ сётко, сокытэк уг сёт-
кы. Куке куар ву пытсы выиз, из ву вылэ лётйиз ке, сокы мон тонэ сётко,
сокытэк уг сёткы (Когда моя ладонь шерстью покроеется, тогда отдам тебя
[колдуну портить], иначе не отдаю. Когда на печи трава взойдет, тогда отдам
тебя, иначе не отдаю. Когда лист утонет, когда камень всплывет, тогда отдам
тебя, иначе не отдаю)³¹⁵;*

*Укно ву куке ваулань кошкыз, соку синь мед усёз. Шурысь вуэз куке пужен
вайыса юиды ке, соку синь мед усёз. Начар чужонйослы, кыйбодыуы, пушнерлы
куке синь усиз ке, соку синь мед усёз. Пысытэм веньёсыз берен пысыё карыса,
со выуэ куар потйиды ке, соку синь мед усёз (Когда вода по оконному стеклу
вверх побежит, тогда пусть сглазят. Когда сможете принести из реки воду в сите
и выпить ее, тогда пусть сглазят. Старые веники, чертополох, крапиву когда
сглазят, тогда пусть сглазят. Иголки со сломанными ушками когда сможете вос-
становить, на них листья когда появятся, тогда пусть сглазят)³¹⁶;*

*Куке ошмес синэз син уськытыса, куасьтыса, быттйид ке, соку син
уськыты та адямилы. Возь вылэ потэм турын-куарез озазеяны быгатйид ке,*

соку син уськыты та адымлы. Сизьымдон но сизьым муртлэсь кылзэ огазед ке, сотэк мон уг сёты тыныд та адымез син уськытыны (Когда родник, сглазив, высушишь, тогда сглазь/урочь этого человека. Если сможешь собрать воедино всю траву с поля, тогда сглазь/урочь этого человека. Если объединишь языки семидесяти семи людей [народов], иначе не даю я тебе урочить этого человека)³¹⁷;

Сизьымдон сизьым адымлэсь йырси-гонзэ лыдзыса быдтычозь, вирзэ потыны уг лэзькы. Шурьсь вань кёльыоссэ лыдзыса быдтычозь, вирзэ потыны уг лэзькы (Пока не сосчитает волосы на голове и теле семидесяти семи людей, не разрешаю ране кровоточить. Пока не сосчитает все гальки в реке, не разрешаю ране кровоточить. Пока не сосчитает все хвоинки высохшей ели, не разрешаю ране кровоточить)³¹⁸.

Через конкретику реального мира (хвоинки, волосы, гальки, песчинки, муравьи и т.п.) и абстрагированное число 77 в удмуртских заговорах выражается идея множества и бессчетности, актуализируя невыполнимость поставленных перед болезнью условий и задач [Владыкина 1998: 82].

Количество образов данной группы увеличивается и за счет того, что в вербальных формулах отображается атрибутивная сторона заговорно-заклинательного обряда:

Та сйныс ку сисьмоз, соку та зыр мед сисьмоз (Когда эта нитка сгниет, тогда пусть сгниет (пропадет) эта бородавка) [Михеев 1926: 46];

Кёс эгыр кызы ке кёсем-куасьем, озы ик сургубат мед кёсмоз-куасьмоз (Как высох уголек, так и сургубат пусть засохнет-высохнет)³¹⁹.

В целом образная система удмуртских заговоров полностью соответствует прагматике жанра. Наряду с другими элементами, она подчинена основной цели вербальной формулы – воздействовать на болезнь, подчинить ее своей воле. Удмуртские лечебные заговоры – это своего рода «книга», в которой прописаны все «слабые» места болезни. В ней «описываются» все те случаи, когда болезнь оказывается бессильной/беспомощной. Образный мир заговорных формул, специфика которого обусловлена мифологическим сознанием, целиком вписывается в контекст религиозно-мифологической картины мира удмуртов, дополняя ее своеобразными элементами.

Символика цвета в удмуртской народной медицине

Изучение категории признака в структуре символического языка традиционной культуры представляется одним из значимых направлений современной фольклористики: постижение сути культурного феномена немислимо без анализа признакового пространства [Толстая 2002], одним из элементов которого является цветовая характеристика, относящаяся к числу древнейших символов, созданных человеком [Тэрнер 1983: 101]. Цвет в народной культуре обладает не столько естественным значением, сколько является особым признаком, получающим символическую трактовку [Белова 2002: 481]. Лингвоцветовое пространство фольклорной традиции представляет собой один из ценных источников постижения этнических и этнографических особенностей любой традиционной культуры [Мыльников 1989: 21–22]. Учитывая, что разные жанры содержат неодинаковый объем культурной информации и что «большая степень “мифологичности” присуща стадияльно более ранним архаическим формам фольклора» [Виноградова 1989: 103], к которым относится и заговор, изучение цветового кода словесных формул может выявить дополнительные нюансы мировосприятия удмуртов, раскрыть новые семантические уровни фольклорной лексики³²⁰.

В удмуртской этномедицине концепт цвета нашел выражение в первую очередь на терминологическом уровне: *čужсектон* «желтуха» – субстантив, образованный от глагола *čужсектыны* «пожелтеть»; *кызамак* «корь» – от общетюрк. основы **qurgʷ* – «покраснеть» [Ахметьянов 1988: 100]. Способы номинации болезни по визуальной симптоматике являются одними из наиболее продуктивных в мифопоэтических традициях и объясняются общечеловеческими особенностями восприятия окружающего мира – «болезнь, прежде всего, “виделась” человеком» [Вельмезова 2004: 54]: англ. *jaundice* «желтуха» восходит к старофр. лексеме *jaunisse* «желтизна» (*jaune* «желтый») [Partridge 2006: 1624]; рус. *желтуха*, *краснуха* – производные от прилагательных желтый и красный соответственно, чеш. *říže* «рожа» – от *řížový* «розовый» (основной симптом данного заболевания – розовая сыпь на теле) [Вельмезова 2004: 54].

Более того, цветовой признак может лежать в основе народной классификации заболеваний в пределах одной группы/вида. По словам одной из наших информанток, *сургубат* (опухоль, новообразование)

бывает разного цвета и насчитывает двенадцать хроматических оттенков:

Горд сургубат, ĳуж сургубат, тѳды сургубат, пурьсь сургубат, сѳѳ сургубат, ну дас кык пѳртэм со (Красный сургубат, желтый сургубат, белый сургубат, серый сургубат, черный сургубат, он двенадцати видов [бывает])³²¹.

На вопрос об отличительных характеристиках этих заболеваний информанты отвечать обычно затрудняются, ссылаясь на то, что так говорят в народе. В архивных материалах также сохранились сведения о том, что желтуха может быть трех видов: *сѳѳ ĳужсектон* (черная желтуха), *тѳды ĳужсектон* (белая желтуха), *ĳуж ĳужсектон* (желтая желтуха)³²². Обращает на себя внимание и термин *сѳѳдыль* (тиф – букв.: черная болезнь/смерть) [УРС 1983: 403].

Вышеприведенный способ разграничения болезней можно встретить во многих культурах, в которых информация о том, что болезнь – «существо многоцветное» [Вельмезова 2004: 53], в отличие от удмуртской традиции, в большинстве случаев сохранилась лишь в магических текстах, способных сохранять «внутрикультурную информацию в максимально свернутом виде» [Шиндин 1993: 108]. Так, в древнеанглийских заговорах упоминается классификация кожного заболевания согласно его цветовой палитре: «*There were three angels come from the west, to cure <...> of the barngun, white barngun, red barngun, black barngun <...>*» (Три ангела пришли с запада, чтобы лечить <...> стригущий лишай, белый стригущий лишай, красный стригущий лишай, черный стригущий лишай <...>) [Davies 1996: 25]. В польских лечебных заговорах внешний вид болезни подробно не описывается, но «некоторым болезням приписывается определенный цвет, например, *macica* ‘боли живота’ [досл. ‘матка’] связаны в народном представлении с желтым <...>, красным, зеленым и синим (васильковым) цветами <...>» [Небжеговская-Бартминская 2005: 313]. Примечателен с этой точки зрения и русскоязычный заговор, зафиксированный у коми-зырян: «...*Сиверный чорнэй* (здесь и далее выделено автором цитаты, курсив мой. – Т.П.) *бык полденный краснэй бык утренный бык вечерный бык чорнэй грыжа краснэй грыжа жолтэй грыжа синей грыжа белэй грыжа сякэй грыжа неси за синей горы, за окаян-море, за чорный лесы задолы и за греки...*» [Уляшев 2011: 227]. В целом, как отмечают исследователи, использование цвета в классифицирующей функции характерно для заговоров всех славянских народов. В научной литературе перечис-

ление цветовых характеристик болезни в контексте заговора принято обозначать термином «нанизывание цветов», с помощью которого «достигается некая упорядоченность и конечность, свойственные вообще культуре и противопоставляющие ее природе» [Раденкович 1989: 123].

В отличие от славянских заговоров, в которых формула нанизывания цветов встречается во многих функциональных группах этого жанра, в удмуртской заговорно-заклинательной традиции она используется только в лечебных текстах от сглаза/порчи и является одним из их основных/ключевых моментов:

Сьӧд синмыныд, горд синмыныд, чуж синмыныд, вож синмыныд кукке сьӧд мунчоез, огпол учкыса, тӧдды ке карид, соку (нимзэ верано) син мед усӗз (Когда черными глазами, красными глазами, желтыми глазами, зелеными глазами черную баню, один раз взглянув, белой сделаешь, тогда (имярек) пусть сглазишь) [Перевозчикова 1982(1): 148–149];

Чуж муртлэн, горд муртлэн, сьӧд муртлэн, тӧдды муртлэн син усем талы. Кызы нимыз? Кукке вумурт чиньыез чӧгыны шедьтӱзы, соку талы син мед усӗз. Тьфу-тьфу. Эмез-юмез та медло! (Этого человека сглазил желтый человек, красный человек, черный человек, белый человек. Как зовут? Когда чертов палец смогут обрубить, тогда пусть сглазят этого человека. Тьфу-тьфу. Пусть это будет лекарством-снадобьем!)³²³;

Кукке лыз, вож, сьӧд, курень синъёсыз тодӱд; кукке сизыымдон сизыым нюлэскись писпу йылз тодӱд; кукке возь вылысь сизыымдон сизыым турлы сяськаез тодӱд; кукке пӧсь корт, пӧсь из вылэ сялзыны быгатӱд – соку син мед усӗз (нимзэ верано со муртлэсь) (Когда синие, зеленые, черные, карие глаза узнаешь; когда из семидесяти семи лесов верхушки деревьев узнаешь; когда семьдесят семь разных полевых цветков узнаешь; когда на раскаленное железо, раскаленный камень плюнуть сможешь – тогда пусть сглазят (назвать имя того человека [большого])³²⁴.

Более того, перечисление цвета урочащих глаз вслух воспринималось как магическое воздействие на больного. Так, лечебный заговор мог состоять лишь из объявления возможной причины, приведшей к негативному воздействию:

Син усыку, тазыы верано шуыса кылэме вань: «Лыз син усем, сьӧд син усем, вож син усем» шуыку, гурyme пыласькем вудэ пазяно. Озыы куинь пол вераса пазьгоно. Больше дауртэме ик ӧвӧл (Слышала, что при сглазе надо говорить так: «Синие глаза изурочили (букв.: упали. – Т.П.), черные глаза изурочили, зеленые глаза изурочили». Говоря это, в чело печи [надо] брызнуть водой, которой умылся больной. Три раза так сказав, надо брызнуть)³²⁵;

Їуж синь усем, вож синь усем, лыз синь усем, съод синь усем. Кӧче гынэ синь вань – ваньмызлэн синьмыз усем! (Желтые глаза изурочили, зеленые глаза изурочили, синие глаза изурочили, черные глаза изурочили. Какие только глаза есть – все изурочили!)³²⁶.

Заключительная формула предполагала усиление эффекта заговора:

Їуж син, вож син, чагыр син, лемлет син. Эмез-юмез та медло (Желтые глаза, зеленые глаза, голубые глаза, розовые глаза. Пусть это будет лекарством-снадобьем)³²⁷.

В некоторых заговорах перечисление цвета глаз выступало в качестве закрепки:

Куке гур вылэ гон потйз, сокы мед син усёз та адыми вылэ но; куке андан вылэ синзэс уськытозы, сокы мед синзэс уськытозы та адыми вылэ но; куке пылез кырымтыр кырмын быгатод, сокы син мед усёз та адыми вылэ но. Їуж син, вож син, тӧдды син, съод син, горд син (Когда уроки придут на печь [шерсть вырастет на печи], тогда пусть придут и на этого человека; когда изурочат, т.е. сглазят, сталь, уклад, тогда пусть сглазят и этого человека; когда можешь взять горсть пыли с чего-нибудь, тогда пусть сглазится и этот человек. Желтый глаз, зеленый глаз, белый глаз, черный глаз, красный глаз) [Верещагин 1889: 38].

Нанизывание цветов, в нашем случае – вредоносных глаз, подразумевает номинацию всех возможных виновников сглаза. Это своеобразный способ распознавания источника, наславшего болезнь, что, в свою очередь, является важным этапом, ведущим к исцелению. Нижеследующая формула также подчинена аналогичной цели – перечислить всех тех, кто способен силой взгляда негативно воздействовать на человека:

Пиёсмурт урод синмын учкем, кышномурт урод синмын учкем; зуч урод синмын учкем, зуч кышно урод синмын учкем; пор урод синмын учкем; тушмон урод синмын учкем (Мужчина посмотрел злыми глазами, женщина посмотрела злыми глазами; русский посмотрел злыми глазами, русская женщина посмотрела злыми глазами; мари посмотрел злыми глазами; враг/злой дух посмотрел злыми глазами) [Munkácsi 1887: 182–183].

Обращает на себя внимание то, как выстраивается ряд персонажей: первый круг – представители «своего» окружения; второй – видимого, но «чужого», иноэтнического; третий – враждебного (как человеческого, так и невидимого/потустороннего мира).

Однозначно то, что цвет в данном контексте не является «нейтральной цветовой характеристикой» [Панченко 1968: 11–12], не имеющей какой-либо семантической насыщенности. Отдельные цветковые эпитеты, определяющие цвет глаз (черный, голубой), воспринимаются как нейтральные лишь порознь. Но сведенные вместе, в рамках одного текста, они согласуются и акцентируют негативные коннотации каждого из них. Более того, в удмуртских заговорах встречается нетипичный цвет глаз, например *лемлет син* (розовые глаза), *çуж син* (желтые глаза), *тöды син* (белые глаза). Здесь имеется в виду не объективная percepция цвета, а его символическое обозначение. Все цветковые характеристики в рамках заговоров от сглаза наделены отрицательным значением: в удмуртской традиционной формуле *сьöд син усем, горд син усем, вож син усем, çуж син усем* (черные глаза изурочили, красные глаза изурочили, зеленые глаза изурочили, желтые глаза изурочили) цвета представлены как синонимы, образуя один семантический ряд – «черный = налитый кровью = желчный» [Владыкина 2008: 84]. Наслоение других цветов (синий/холодный/мертвый = розовый/неестественный/потусторонний = белый/пустой/неживой), не только дополняет указанную хроматическую линию, но и, сгущая краски, «уплотняет» текст, поднимая его на более высокий сакральный уровень.

Соединяясь в одном заговоре, цветообозначения создают разнородную картину, а за понятием «пестрота», как показывают исследования по традиционным культурам разных народов, скрывается негативный подтекст [ТМТЮС 1990; Невская 1993; Уляшев 2011]. Пестрота – отрицательный компонент в рамках бинарных семантических оппозиций верхний – нижний, свой – чужой, человеческий – нечеловеческий и в удмуртской народной культуре. Так, животные с пестрым окрасом воспринимаются как представители потустороннего мира, что объясняет запрет приносить их в жертву высшим силам. Для сравнения: пестрых уток и гусей можно было жертвовать божеству *Луд’у* – хозяину дикой природы [Шутова 2001: 81]. В исторических преданиях именно *кучо вал* (пегий конь) приводит к гибели богатыря [Владыкина 1998: 184–185]. Поверье гласит, что появление пестрой кукушки на подворье предвещает беду [Владыкина 2009(2): 278]. Исследователи приходят к выводу, что маркированность пестроты как негативного признака обусловлена стереотипом мифопоэтического цветовосприятия [Вельмезова 2004: 55]. Потусторонний/невидимый мир ассоци-

ировался в сознании человека с чем-то неведомым, в том числе и с дикой природой, общая визуальная картина которой окрашена прежде всего в неоднородные тона.

Рассматриваемый признак является и неизменным атрибутом болезни. Так, *Вес Юнг* – дух оспы – представлялся хантам в виде человека с ужасной внешностью, одетого в безобразную пеструю одежду. В качестве своеобразного подарка для него вывешивали на черемухе пестрый ситец [Кулемзин 2000: 118]. Башкиры считали, что болезни принимают вид сороки, а лихорадка ходит в рысьей шапке [Никонова 2000: 20]. Осмысление заболеваний как пестрых существ сохранилось и в балто-славянских языках [Невская 1993: 176–177].

Мифологические представления о болезнях обусловили и способы борьбы с ними. Лечение сглаза, как и многих недугов, проводилось по принципу симпатической магии: заваривали «пестрые цветы» – *дарья-марья* (анютины глазки) – и использовали настой в качестве примочек для глаз больного, приговаривая:

Їуж синлы, вож синлы, чагыр синлы, лек синлы сётыны уг сётскы (Желтым глазам, зеленым глазам, голубым глазам, злым глазам отдать [больного] не разрешаю)³²⁸.

Каждый отдельно взятый цвет – это «признак, получающий в народной традиции символическую трактовку» [Белова 2012: 474]. Рассмотрим семантику основных цветовых концептов удмуртских заговорных текстов, основываясь на наиболее употребительных цветообозначениях. Самым распространенным, репрезентативным цветовым эпитетом в лечебных заговорах является *сьöd* (черный). Черный цвет в удмуртском фольклоре, в частности в южной песенной традиции, «отличается употребительностью, широким спектром сочетаемости, многосмысленностью», «представлен и как “нейтральный термин”, и как амбивалентная семантема» [Арзамазов 2010: 47, 53]. Наиболее конкретная и однозначная символика этого цвета проявляется в заговорно-заклинательной традиции. В удмуртских сакральных текстах *сьöd* в абсолютном большинстве выступает маркером потустороннего/нижнего мира [Владыкина 2009(2): 279]. Следует отметить, что последний представлен как мир, существующий параллельно среднему/человеческому и имеющий атрибутивную парадигму, аналогичную объектному ряду окружающего пространства, но с эксплицитно выраженным черным оттенком:

Шунды съёры куштэм аздагиез, дас кык дьыро аздагиез куке вал карыса, дас кык дьыраз сермет поныса, вылаз пуксьыса, съёд Камез котыртыны быгатїд, соку сиёд тон мынэсьтым сюлэмме (За солнце заброшенного змея, двенадцатиголового змея когда в коня превратив, на двенадцать его голов узду надев, верхом на нем когда черную Каму-реку вокруг объехать сможешь, тогда ты будешь есть мое сердце) [Munkácsi 1952: 160–161].

Дихотомическое противопоставление *Сьёд Кам* (Черная Кама) – *Тёды Кам* (Белая Кама) коррелирует с мертвой и живой водой [Владыкин 1997: 198] и может быть рассмотрено в качестве подтверждения идеи о том, что изначально мир представлялся как двухчастная структура [Владыкина 2009(1): 102]. Черный цвет является одной из основных характеристик и обитателей нижнего/водного мира:

Мора шорын сьёд ош сьлэ, солэн сюр вылаз свеча жсуа. Куке солэн сюр йьлаз тыльяра луиз ке, соку тыльяра мед луоз (Посреди моря черный бык стоит, на его рогах свеча горит. Когда его рога обожгутся, тогда пусть болит обожженное место)³²⁹;

Сьёд ты пушкын сьёд чорыг. Сьёд чорыглы куке син усёз, соку син мед усёз (В черном озере черная рыба [плавает]. Когда черную рыбу сглазят/испортят, тогда пусть сглазят/испортят [большого]) [Перевозчикова 1982(2): 95].

Болезни и злые духи также маркированы черным цветом: *сьёд пери* «черная нечистая сила» [Васильев 1906: 187], *сьёдкыль* «тиф» (букв.: черная болезнь) [УРС 1983: 403], *сьёдпотос* «черный/грязный нарыв» [Munkácsi 1887: 181]. Вышеуказанные мифологические представления, основанные на цветовой символике, обусловили и выбор жертвы, приносимой в целях ритуального задабривания-кормления духов нижнего мира: в начале и в течение болезни злому духу *сиись-юись/сиись-дюись* (букв.: едящий-пьющий) всей деревней жертвовали животное черной масти, кости сжигали на лугу [Садиков, Хафиз 2010: 46]; «мору болезней» приносили в жертву украденную черную овцу, часть крови которой выливали в яму [Васильев 1906: 206–207]; в случае «прилипчивой болезни» у реки жертвовали черную овцу [Георги 2007: 98–99]; один из злейших духов болезней – *чер* – «требовал» подношения черной курицы [Первухин 1988: 65]; при проведении окказионального обряда *бер вöсь* использовали краденую черную курицу [Гаврилов 1891: 141–142]; в целях предотвращения массовых эпидемий каждые шесть лет совершали моление *сьөр сюрес* (букв.: чужая дорога/дорога, ведущая в чужую сторону), во время которого прино-

силы в жертву черного быка болезнетворным духам той местности, откуда переселились люди [Емельянов 1921: 34].

Анализ вербального компонента лечебных обрядов показывает, что многие «персонажи» удмуртского заговорного корпуса текстов представлены в черном цвете: *сьод кырныж* (черный ворон), *сьод шырчик* (черный скворец), *сьод бубыли* (черная бабочка), *сьод атак* (черный петух), *сьод курег* (черная курица), *сьод чушгял* (черный еж), *сьод тэтчась бака* (черная лягушка/жаба), *сьод кый* (черная змея), *сьод чайы* (черная чайка), *сьод вудор* (черная цапля), *сьод вал* (черный конь), *сьод зазег* (черный гусь), *сьод ужпи* (черный жеребец), *сьод кочыш* (черная кошка), *сьод гондыр* (черный медведь), *сьод кеч* (черный козел), – который является объединяющим стержнем и ставит всех этих существ в один семантический ряд. Отметим, что символическое значение этих образов в различных жанрах удмуртского фольклора прочитывается по-разному. Если в текстах рекрутских напевов, например, черный ворон раскрывается как «трансцендентный образный показатель приближения смерти/наступления горя», подчеркивающий всю трагичность ситуации прощания будущего солдата с «родным» миром [Арзамазов 2010: 52–53], то в лечебных заговорах семантика этого образа синонимична семантике всех остальных «черных» зооморфных персонажей и определяет причастность к нижнему миру.

Зависимость степени «раскрытия» цветовой коннотации от жанровой разновидности текста была хорошо показана исследователями русской культуры. Характерные для русского фольклора символические значения лексемы черный – смерть, скорбь, печаль, несчастье – в русских заговорах не реализуются. В магических формулах черный цвет имеет значение «опасный», «дальний», «относящийся к чужому миру», кроме того, в лечебных заговорах участвует в образовании специфического заговорного клише – «черная печень», символизирующей локус болезни при описании тела человека [Гульгяева 2000: 11].

Лишь за редким исключением прилагательное *сьод* выступает в денотативной функции:

Леналэсь вир потэмзэ пелляськом. Сьод эгырлэн вirez потйз ке, излэн вirez потйз ке, черк йылын беризьлэн вirez потйз ке, – соку Леналэн вirez мед потоз. Тьфу-тьфу-тьфу (Заговариваем кровотечение у Лены. Когда потечет кровь из черного угля, из камня, из липы, растущей на церкви, – только тогда пусть побежит кровь у Лены. Тьфу-тьфу-тьфу) [Зайцева 2004: 148].

Малоупотребительны в удмуртских лечебных заговорах и устойчивые словосочетания с цветовым концептом *сьёд*:

Сьёд музьемлэн вирез ке потйз, соку виред мед потоз (Если черная земля кровоточит начнет, тогда пусть кровоточит твоя рана)³³⁰.

Таким образом, основная функция черного цвета в удмуртской заговорно-заклинательной традиции подчинена частной прагматической задаче заговора – словесно «уничтожить» духа болезни, поставив перед ним невыполнимые условия. Так, одно из этих условий подразумевает изменение миропорядка с точки зрения цветовой гаммы:

Сьёд синмыныд, горд синмыныд, чуж синмыныд, вож синмыныд куке сьёд мунчоез, огпол учкыса, тӧдды ке карид, соку (нимзэ верано) син мед усёз;

Сьёд синмыныд, горд синмыныд, чуж синмыныд, вож синмыныд куке сьёд гондырез, огпол учкыса, тӧдды ке карид, соку (нимзэ верано) син мед усёз;

Сьёд синмыныд, горд синмыныд, чуж синмыныд, вож синмыныд куке вылын ветлйсь сьёд зазегез, огпол учкыса, тӧдды ке карид, соку (нимзэ верано) син мед усёз;

Сьёд синмыныд, горд синмыныд, чуж синмыныд, вож синмыныд та дунне вылын кудмында сьёд вань, сое огпол учкыса, тӧдды ке карид, соку (нимзэ верано) син мед усёз.

Когда черными глазами, красными глазами, желтыми глазами, зелеными глазами черную баню, один раз взглянув, в белую превратишь, тогда (имярек) пусть сглазишь;

Когда черными глазами, красными глазами, желтыми глазами, зелеными глазами черного медведя, один раз взглянув, в белого превратишь, тогда (имярек) пусть сглазишь;

Когда черными глазами, красными глазами, желтыми глазами, зелеными глазами высоко летающего черного гуся, один раз взглянув, в белого превратишь, тогда (имярек) пусть сглазишь;

Когда черными глазами, красными глазами, желтыми глазами, зелеными глазами все, что в мире черное есть, один раз взглянув, в белое превратишь, тогда (имярек) пусть сглазишь [Перевозчикова 1982(1): 148–149];

Сьёд укноез тӧдды каремды луиз ке, <...> соку синдылэн усемез луоз (Если черное окно белым сделать осилите, <...> тогда сможете сглазить/испортить)³³¹.

Второе место по частоте использования в удмуртских заговорных текстах занимает мифологема *тӧдды* (белый), которая является семиотически важным элементом в традиционной цветовой палитре и выходит за рамки первичной визуальности. Наряду с эпитетами *югыт* (светлый) и *чылкыт* (чистый), *тӧдды* «составляет единый концепт

белизны» [Арзамазов 2010: 53]. Добавим, что в лечебных заговорах от тех заболеваний, клинические проявления которых можно зрительно наблюдать на теле/кожном покрове – *кормос* (чесотка), *тэйсе/тэльсе* (рак, злокачественная опухоль; нарыв/фурункул), *потос* (нарыв/фурункул; злокачественная опухоль), – *тöдды/югыт* «белый/светлый» приобретает дополнительное семантическое значение, а именно «чистый/здоровый»:

Тоузэь люгыт, кизили люгыт: тауэн чыртйез но люгыт! (Месяц светел, звезды светлы: шея этого человека также светла/чиста!) [Wichmann 1893: 179];

Шунды люгыт, тоузэь люгыт, кизили люгыт: та муртлэн потосэз эббу ни! (Солнце светло, месяц светел, звезды светлы: нет больше нарыва у этого человека!) [Wichmann 1893: 177];

Ошмес люгыт, тоузэь люгыт: со люгыт та муртлэн чыртйяз мед люгдоз! Тэйсээз эббу ни! (Родник светел-чист, месяц светел-чист: их свет пусть осветит шею этого человека! Нет больше нарыва!) [Wichmann 1893: 180].

Все вышеприведенные примеры – это финальные формулы-закрепки, усиливающие «эмоциональное воздействие и значимость предыдущих заклинаний для всех “присутствующих” – больного, врача, вателя, болезни/духа/колдуна» [Владыкина 1998: 77–78].

Основная смысловая доминанта белого цвета в удмуртской культуре – это «ирреальность и сакральность» [Арзамазов 2010: 54]. В отличие от черного, основного элемента цветовой символики потустороннего/нижнего мира, белый – главный хроматический код сакрального/верхнего мира³³²:

Волгалэн-моралэн вожаз вож кыз вань. Со кызлэн выжыяз тöдды ошмес вань. Күке со тöдды ошмесэз быдтйид, сокы та адямиез ведна! (У устья Волги-моря зеленая ель стоит. Под этой елью белый родник есть. Когда этот белый родник уничтожишь, тогда сможешь околдовать этого человека!) [Munkácsi 1887: 177–178];

Тöдды Камез вамэн эжуаса потэмед ке луиз, сокы мед эжуалоз (висись муртлэсь нимзэ верано) (Если осилишь Белую/Священную Каму перейти, в огонь превратившись, тогда только пусть болит (букв.: горит) обожженное место (назвать имя больного))³³³.

Требования, поставленные перед болезнью, явно свидетельствуют о том, что она бессильна по отношению к объектам высшего мира в силу их сакральной природы:

Куке шаплы шурлэн удлапал пунгаз вуид ке, отійсь тōдды гōгōрсиньлэсь йōлзэ ке вайид, качиез мон сяйин пунгит ке ньылїд: соку си-ю та адямиез! (Когда до устья быстрой реки дойдешь, молоко белого голубя, обитающего там, принесешь, ножницы, как и я, острым концом вперед проглотить: тогда ешь-пей этого человека!) [Munkácsi 1952: 152–153].

Духу болезни приказывают найти белого голубя в нижней части реки (= нижнем мире), что уже само по себе неосуществимо, т.к. его там нет.

Символическое значение белого цвета наблюдается и в атрибутивном коде лечебных обрядов. Но стоит отметить тот факт, что семантика белого напрямую зависит от типа совершаемых ритуалов. Так, в случае, когда грудной ребенок плохо развивался физически, часто болел, беспрестанно плакал, то полагали, что ребенок был подменен нечистой силой. Основная цель обряда с подменным – символическая замена больного/подмененного ребенка на здорового:

Уйшор уйин пиналэз кутто, дїсяло-кутчало но нуса кошко парсь кыллем интїе. Со пиналэн мумиз, собере пелляськись кышно луэ на. Парсь кар дїне вуса, отысь парсьёсты уляло. Со парсь бервълэ пиналэз выдтыло куинь пол. Отын пелляса-мараса, пиналэс бинялто миськем тōдды дїсен. Озы вьрса, кошко гуртазы, гуртэ ик вуытчозязы, нокин шоры но уг куарето (В полночь берут ребенка, одевают-обувают и несут к месту, где держат свиней. Мать больного ребенка и еще знахарка [участвуют в обряде]. Подойдя к свиньям, отгоняют их. На их место три раза кладут ребенка. Заговорив, заворачивают его в чистую одежду белого цвета. Затем идут домой, не проронив на обратном пути ни слова)³³⁴.

В данном примере акцентируется один из способов борьбы с подменными: символическое/ритуальное осквернение больного младенца, которое предполагало, что *шайтан* не потерпит такого обращения со своим ребенком и заберет его, вернув людям их здорового малыша, ритуальное переодевание его в чистое белое белье подчеркивает идею перерождения, перехода из больного состояния в здоровое.

В контексте удмуртской заговорно-заклинательной традиции раскрывается еще одна особенность символического решения белого цвета: чаще всего цветовое обозначение *тōдды* преобладает в удмуртских заговорах от кровотечения – *тōдды из* (белый камень), *тōдды пуппы* (белая лутошка), *тōдды пу* (белое дерево/древесина), *тōдды мурьё* (белый дымоход) и т.д.:

*Кукe тóдьы пуппылэн вирыз потiз, соку мед потоз. Кукe тóдьы муръ-
ёлэн вирыз потiз, соку мед потоз* (Когда белая лутошка начнет кровоточить,
тогда пусть [кровь] потечет. Когда белый дымоход начнет кровоточить, тогда
пусть [кровь] потечет)³³⁵;

*Кукe тóдьы пыппылэн вiрез потiз, соку вир мед потоз. Кукe тóдьы
жсókкышетлэн вiрез потiз, соку вир мед потоз. Кукe тóдьы зарезь шужкылэн
вiрез потiз, соку вiрез мед потоз* (Когда белая лутошка начнет кровоточить,
тогда пусть кровь потечет. Когда белая скатерть начнет кровоточить, тогда
пусть кровь потечет. Когда белая морская пена начнет кровоточить, тогда
пусть кровь потечет)³³⁶.

В этих примерах прослеживается противопоставление двух
цветовых концептов: *тóдьы* (белый) – *горд* (красный), которые в
традиционных культурах образуют антонимичную пару, при этом
белое приравнивается к светлому/чистому/высокому/сакральному,
а красное – к не-белому/«темному»/«окрашенному»/низкому/потусто-
роннему [Белова 1999(1): 647]. В данном случае мы видим проявление
амбивалентного характера обоих рассматриваемых цветов: красный
символизирует жизнь/полнокровность, в то время как белый – помимо
чистоты – безжизненность/мертвенность/сухость.

При дальнейшем анализе хроматического кода *горд* выясняется,
что этот цвет представлен в текстах лечебных заговоров очень ску-
по. В целом такая ситуация характерна для традиционной духовной
культуры: «Цветовое имя “горд” по сравнению с другими колоризма-
ми удмуртского фольклора в количественном отношении менее ре-
презентативно и распространено преимущественно в малых жанрах»
[Арзамазов 2010: 59]. В нашем распоряжении оказалось всего два ле-
чебных заговора со словом *горд* (не учитывая тексты, в которых этот
цветовой эпитет встречается в сочетании с другими цветами, тем са-
мым создавая эффект пестроты). В первом случае *горд* используется
не в символическом значении, а как реальный визуальный признак:

*Тóдьы пуппылэн кукe вирыз потiз, тóдьы излэн кукe вирыз потiз, горд
кузьыллэн кукe вирыз потiз, соку тынад вирыд мед потоз* (Когда белая
лутошка начнет кровоточить, когда белый камень начнет кровоточить, когда
кровь рыжего муравья потечет, тогда и твоя кровь пусть прольется)³³⁷.

В следующем тексте вырисовывается не реально существующий
объект действительности, а мифологический образ быка:

Шунды жуужанын горд ош сылэ, со ошлэн куке сюр йылаз тэльсе потйз, сокы тыныд тэльсе потоз (На восходе солнца [на востоке] стоит рыжий [/красный] бык. Фурункулы появиться должны у тебя только тогда, когда на рогах у рыжего быка они появятся) [Зайцева 2004: 192].

Красный/рыжий окрас животного в этом примере может быть рассмотрен как признак существа, который связан «одновременно с производительной силой земли (воды) и умерщвляющей потенцией преисподней» [Петрухин 2002: 480]. Примечательно, что красный/рыжий бык стоит на восточной стороне. Известно, что восток в традиционной культуре всегда соотносится с понятием начала, рождения, воскрешения. В тюркских культурах, к примеру, красный цвет связан с новорожденными детьми и умершими предками, с рождением и смертью [Габышева 2009: 57].

Связь образа красного быка с землей прослеживается и в удмуртском обычае принести в жертву *Мукулчину/Мукулдысину/Мукулчин Инмару* животное красной масти:

Остэ, Мукулчин Инмаре, тёнйыд сйзем-чегтэм горд ошпидэ сётком, Мукулчин Инмаре, остэ! (Остэ, Мукулчин Инмар, отдаем тебе обещанного-посвященного красного/рыжего бычка, Мукулчин Инмар, остэ!) [Munkácsi 1952: 123].

Цветовой эпитет *горд* является здесь «не только визуальным индексом, его семантику определяют удмуртские мифопоэтические представления» [Арзамазов 2010: 62]. В то же время в других жанрах удмуртского фольклора образ быка получает дополнительное семантическое наполнение: например, в загадках и фразеологических оборотах метафорическое словосочетание *горд ош* «красный бык» образно передает стихию огня и пожара [Арзамазов 2010: 59]. Для сравнения: в славянских заговорах красный цвет «появляется как атрибут 1) мифических персонажей, некоторых животных и болезней, 2) предметов, с ними связанных, и 3) некоторых частей пространства, куда изгоняется нечистая сила» [Раденкович 1989: 136].

В удмуртской заговорно-заклинательной традиции красный цвет представлен и как один из маркированных признаков предметов, так или иначе задействованных в лечебном обряде. Например, в обычае завязывать красный лоскут на запястье при кори [Зайцева 2004: 148], на наш взгляд, могут прослеживаться следы имитативной магии.

Вероятнее всего, удмурты полагали, что красный цвет заберет «красноту» с кожи больного ребенка (по аналогии использования отвара желтых цветов при желтухе) (см. с. 125). Но параллельно существует и другая интерпретация: красный цвет, как известно, наделяется свойствами оберега и воспринимается как исцелитель больного. Во избежание сглаза на правое запястье грудного ребенка завязывали нить/пряжу красного цвета [Герд 1993: 55], к одежде грудных детей пришивали красную бусинку, полагая, что она защитит их от краснухи [Миннияхметова 2003: 50]. Заговаривая ячмень, прикасаются безымянным пальцем к больному месту со словами: «*Толзэ бертэм, шунды бертэм, кытысь ке лыктэм, отчы мед бертоз, мед кошкоз*» («Луна возвратилась, солнце возвратилось, откуда пришел [ячмень], туда пусть и уходит/возвращается»), после чего безымянный палец больного перевязывают ниткой или пряжей красного цвета: если болит правый глаз – перевязывают безымянный палец левой руки, если левый – то правой³³⁸. Первая часть обряда направлена на то, чтобы вернуть болезнь в отведенное ей место, «домой», туда, откуда она пришла, причем путь назад лежит через безымянный палец, который в народной традиции наделяется «функцией медиатора, связывающего человека с внешним миром, в том числе – с потусторонним» [Левкиевская 2004(2): 616]. Вторая часть ритуального действия – обвязывание безымянного пальца – призвана обезопасить человека от дальнейшего возвращения болезни, оградить/замкнуть обратную дорогу, возвести имитируемое препятствие. При болях и ломоте на запястье привязывали «в виде браслетки кольца из шерстяных красных ниток» [Верещагин 2000: 27]. Красный цвет усиливает защитную/апотропейную функцию нити/пряжи. Высокий семиотический статус красного цвета в народной медицине прежде всего объясняется тем, что красный является цветом крови, которая, в свою очередь, воспринимается как субстанция жизни. В традиционных культурах интерпретации хроматических признаков основываются, во-первых, на их соотношении с концептами добра – зла, жизни – смерти, во-вторых, на оценке их носителей – объектов [Толстая 2002: 16].

Красный цвет в заговорно-заклинательной традиции удмуртов может быть противопоставлен черному по аналогии с оппозицией слабый – сильный. Так, считается, что людям с рыжими волосами

не стоит даже браться за ведовское ремесло, которым преимущественно занимаются брюнеты – априори потенциально «сильные» знахари:

Тон, пе, нылы горд, тон, пе, сыче кыльёсын эн выры. Тынад, пе, эмзы уз лу, ачид, пе, уродмод (Ты, мол, доченька, рыжая, ты, мол, эти слова не используй. От твоего лечения, мол, пользы не будет, только себе, мол, хуже сделаешь)³³⁹.

В удмуртских лечебных заговорах традиционный цветовой эпитет *џуж* (желтый) по частоте упоминания уступает лишь черному и белому цветам. Но здесь следует оговориться: цветосодержащая лексема *џуж* получила широкое распространение лишь благодаря корпусу лечебных заговоров от *џужектон* (желтухи). Такая ситуация обусловлена имитативной магией, основанной на принципе *signatura rerum*. Так, при лечении желтухи давали съесть желтую бабочку [Михеев 1926: 47], желтый цветок, пили отвар желтых ромашек³⁴⁰, полагая, что тем самым цветок заберет болезнь на себя³⁴¹. Подобные примеры лечения желтухи известны многим традиционным культурам. Славяне, например, считали, что целительными свойствами обладали не только желтые бабочки и растения с желтыми цветами, корнями, соком, но и желтые предметы, куры с желтыми ногами [Усачева 1999(1): 202]. Аналогичные представления лежат в основе апотропейной магии удмуртов: в качестве оберегов от желтухи к одежде грудного ребенка пришивали янтарную бусинку [Миннихметова 2003: 50].

Обозначение *џуж* фигурирует во всех известных на сегодняшний день заговорах от желтухи. В подавляющем большинстве текстов с помощью эпитета *џуж* акцентируется невозможность выполнения поставленных условий. В одних заговорах это достигается за счет упоминания несуществующих реалий:

Сари гондырлэн вылаз куке пукыса, куке ворттылїд, куке шедьтїд, соку пыр. Ёуж чечеглэсь куке йёлзэ кыскыса поттїд, куке сектаны шедьтїд ке, соку пыр. Ёуж пужымлэн килез кызьы ке тёласа кошке, озьы ик мед кошкоз (Когда на соловом медведе верхом прокатишься, тогда порази [больного, букв.: зайди в больного]. Когда, надоив молока желтой трясогузки, сможешь напоить [больного], тогда порази [больного]. Как чешуйки желтой сосновой коры по ветру разлетаются, так же пусть и уходит [болезнь])³⁴².

Другие тексты служат примером того, что болезнь не способна изменить существующий миропорядок:

Сизыымдон но сизыым сьод валлэсь быжзэ, ċужектон причча басьтыса, чисто ċуж кариз ке, соку сое мед ċужектон басьтоз. Сизыымдон сизыым сьод кырныжез ċужектон причча чисто ċуж кариз ке, соку сое мед быгатоз ċужектыны (Если хвосты семидесяти семи вороных лошадей желтуха в желтый цвет превратит, тогда пусть его [больного] желтуха одолеет. Если семьдесят семь черных воронов³⁴³ желтуха в желтых воронов превратит, тогда пусть его [больного] желтуха одолеет)³⁴⁴.

В удмуртских заговорах желтый представлен и как цвет небесного/высшего мира:

Ин пилем вылын пар ċуж уж вань. Со ужез кукке веднаны шедьтїд, сокы та адымиез ведна! (На облаках есть пара желтых/солнечных жеребцов. Когда этих жеребцов околдуешь/испортишь, тогда этого человека околдуи/испорть!) [Munkácsi 1887: 177–178].

Эпитет *ċуж* коррелирует с широко распространенными разговорными эпитетами железный, медный, [латунный], серебряный, золотой, которые имеют идентичное семантическое значение – недоступный, оберегающий [Владыкина 1998: 82]:

Инмарен но пилемен вискын зарни бурдо душес улэ. Кукке та зарни бурдо душесэз веднад ке, сокы та адымиез ведна! (Между Богом и облаками живет ястреб/коршун с золотыми крыльями. Когда эту златокрылую птицу околдуешь/испортишь, тогда околдуи/испорть этого человека!) [Munkácsi 1887: 177–178];

Чиньыись азвесь зундэслы кукке синь усэз, сокы синь мед усэз тауы! (Когда сглазят серебряное кольцо с пальца, тогда пусть сглазят этого человека!) [Wichmann 1893: 173];

Туй кульчо пыртї кукке потыны шедьтїд, соку сётїсько (Сквозь латунное кольцо когда пройти сможешь, тогда отдаю [больного])³⁴⁵.

В других удмуртских фольклорных текстах, к примеру в песнях, цветовая лексема *ċуж* употребляется для передачи психоэмоционального состояния (одинокства/тоски), красоты и богатства [Арзамазов 2008].

Таким образом, цветовая символика полностью подчинена прагматической цели обряда в целом и заговора в частности. Цветовые эпитеты в абсолютном большинстве имеют символическое значение, несут определенную семантическую нагрузку, ярче выделяют, подчеркивают выраженную мысль. Именно этим объясняется то, что заговорные тексты, как показывает анализ, могут раскрыть отличные

от распространенных общефольклорных семантических значений культурные смыслы. Самыми употребительными цветовыми эпитетами в удмуртских лечебных заговорах являются ахроматические тона светового спектра – черный и белый. Это и неудивительно, учитывая тот факт, что в традиционной культуре они «одинаково коррелируют с невидимостью “иного” (нечеловеческого) мира» [Уляшев 2011: 34]. Использование красного и желтого цветов носит спорадический характер. 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 хроматизм в отдельности, а сама комбинация тонов, создающая пеструю картину. Очень редко цветообозначения, являясь естественной зрительной оценкой предмета, используются в денотативной функции, но даже в данном случае они несут особую функциональную нагрузку: невозможность изменить цвет реального объекта утверждает идею абсолютной стабильности в природе и социуме.

Русские заговоры и молитвы в удмуртской практике врачевания

Выявление межэтнических взаимодействий и взаимопроникновений в области заговорно-заклинательного фольклора разных народов не раз становилось объектом внимания исследователей [Самошкин 1975; Болонев 1997; Болонев, Мельников 1997: 271–272; Никонова 2000: 104; Завьялова 2006]. Некоторые аспекты влияния русской заговорной традиции на удмуртскую традицию рассмотрел в одной из своих работ В.Л. Кляус [2004]. Анализ характера бытования русских заговоров и молитв в удмуртской культуре и степени проникновения русского элемента в удмуртскую традицию заговаривания болезни особо актуален в современных условиях глобализации.

Словесное сопровождение действия – вербальный код обряда – осознается рядовыми носителями традиционной культуры как один из ключевых моментов: именно знание необходимых слов обещает положительный исход. Все информанты выражали откровенное удивление, услышав вопрос о том, возможно ли заговаривать болезнь без слов. Материалы, собранные во время фольклорно-этнографических экспедиций на территории Удмуртии, начиная с 2003 г., выявили, что

пеляськись в процессе заговаривания болезни чаще всего оперирует традиционными удмуртскими заговорами и/или христианскими молитвами. Обращение к русским лечебным текстам в удмуртской заговорно-заклинательной практике – явление довольно редкое.

Христианизация удмуртского народа внесла свою лепту в процесс «расширения» репертуара знахарей. В удмуртских сакральных текстах прослеживается смешение совершенно несовместимых на первый взгляд элементов язычества и христианской религии. Однако это вполне естественный процесс, т.к. язычество представляет собой неоднородную открытую систему, в которой новое уживается со старым, постоянно дополняя последнее и образуя целый ряд напластований [Толстой 2003: 10]. В результате взаимодействия языческой и христианской религий возникает новое явление – двоеверие/дуализм или «религиозно-магический синкретизм» (термин, предложенный М. Арнаудовым) – «единая вера, представляющая собой синтез магических действий, молитв, народных и собственно религиозных обрядов» [Богатырев 1971: 198]. При изучении традиционной культуры исследователи постоянно сталкиваются с ситуацией, которую описал П.Г. Богатырев: «Христианские и народные обряды не только не враждуют, но часто взаимно укрепляют друг друга» [1971: 199]. Для современных традиций сочетание языческих и христианских практик представлено как широко и глубоко распространенное явление, однако в разных культурах степень влияния христианского мировоззрения на народную культуру отличается.

Влияние христианской религии на заговорно-заклинательную традицию удмуртов, сказалось, прежде всего, в обращении современных удмуртских народных знахарей к молитвам или их фрагментам. 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. При появлении первых признаков сглаза у грудного ребенка на стол стелили белую скатерть, клали каравай хлеба и читали молитву Ксении Петербургской³⁴⁶. Для остановки кровотечения сначала читали русскую молитву (к сожалению, источник не указывает название молитвы и не приводит ее текст), а после – удмуртский заговор:

*Анданэн шӧрез чӧгыса вир поттэмед ке луиз, сокы вир мед потоз.
Тӧдьы дэраез чӧгыса вир поттэмед ке луиз, сокы вир мед потоз. Кӧс бадьпуэз*

çogysa vir ke potüz, soky vir med potoz (Если сталью точильный брусок надрубив, [из него] кровь пустить сможешь, тогда пусть кровоточит [рана]. Если белый холст обрубив, [из него] кровь пустить сможешь, тогда пусть кровоточит [рана]. Если сухую иву срубив, [из нее] кровь побежит, тогда пусть кровоточит [рана])³⁴⁷.

Обряд окуривания, сопровождаемый архаическим ритуалом-диалогом, завершался произнесением молитвы на русском языке³⁴⁸.

На текстуальном уровне наблюдается как полное замещение традиционного удмуртского заговора молитвой, так и частичное включение отдельных частей канонической или народной молитвы в языческий текст. В следующем примере при абсолютной сохранности атрибутивной и акциональной составляющих лечебного обряда наблюдается целостная замена традиционной вербальной части русской версией³⁴⁹. Для того чтобы заговорить флюс, знахарка берет в одну руку точильный брусок, в другую – уголек и читает, как она сама выражается, «молитву» (см. с. 123).

В данном случае речь идет не о канонической, а о народной молитве, бытующей в функции заговора. В русской традиционной культуре этот жанр принято называть как канонические тексты, так и заговоры, четкого разграничения между ними нет [Ахметова 2004: 25]. Исследователи объясняют это тем, что в народном сознании «магическое и религиозное знание принципиально не противопоставлены друг другу, поэтому тексты молитв могут включать элементы заговора, использоваться в магических целях» [Ильина 2009: 19]. С точки зрения К.А. Богданова, христианизация заговорных формул объясняется «не столько мировоззренческой близостью заговора и молитвы, сколько их функционально-“тактической” совпадаемостью, психолого-“стилистическим” родством» [Богданов 1991: 67]. Функциональную близость традиционного заговора и народной молитвы М.В. Ахметова видит в том, что «молитва» для ее информанта является не столько выражением веры, сколько средством «для достижения определенных целей – защиты от сверхъестественных и естественных опасностей» [2004: 25]³⁵⁰.

Текст нашей «молитвы» содержит два основных мотива: «сакральные покровители впереди и со мной» и «обращение к святому покровителю/Богородице спасти больного». Первый из них семантически близок к мотиву «святые на страже», распространенному в вос-

точнославянских заговорах в дорогу и на сон. Исследователи относят его к одним из самых древних мотивов, архаические фиксации которого находят в аккадской и древнеегипетской культуре [Ильина 2009: 25]. Второй мотив переключается с межфункциональным мотивом «обращение к сакральному покровителю с просьбой о помощи/спасении», который встречается в восточнославянских заговорах от укуса змеи, грозы, пожара, скотоводческих заговорах [Полесские заговоры 2003: 695–696]. Однако в перечисленных русских текстах заговаривающий просит о помощи себе, в то время как в анализируемой «молитве» речь идет о спасении больного. К сожалению, за отсутствием в источнике дополнительной информации о том, где, когда, от кого был получен респондентом вербальный текст, можно строить лишь предварительные предположения. Не исключено, что здесь имеет место влияние традиции Русского Севера, в которой широко распространен просительный тип народной молитвы о помощи и защите, к высшим силам [Ильина 2009: 22].

Если обратиться к церковным текстам, то выясняется, что наибольшую распространенность, согласно нашим полевым изысканиям, получили молитвы «Отче наш», «Да воскреснет Бог», «Живые помощи». Но в большинстве случаев, произнося текст молитвы вслух, информанты воспроизводили искаженные фрагменты канонических молитв, что, возможно, связано с устной формой бытования канонических молитв. Их учили наизусть, не всегда понимая смысл не только фраз, но и отдельных слов, что и привело к искажению текста. В качестве примера приводим «молитву», которая считалась универсальным средством для заговаривания различных болезней:

*Да воскреснет Бога, да расточатся его враги и пусть бегут от лица его все ненавидящие пред любящим Бога и знаменем и знамения. Аминь! Аминь! Аминь!*¹³⁵¹

Сочетание языческих текстов с элементами русских заговоров и молитв способствовало образованию гетерогенных текстов. Христианская молитвенная формула может сочетаться с традиционной удмуртской формулой-закрепкой:

Маин вандйське, соин ик пеллясько. Пуртэн ке – пуртэн, тйрен ке – тйрен: «Во имя Отца и Сыне и Святова Духа, аминь. Эмыз-юмыз мед луоз, вирыз медаз пот» (Чем порезался, тем [предметом] и заговариваю. Если

ножом – то ножом, если топором – то топором: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, аминь. Пусть это будет лекарством-снадобьем, пусть не кровотоচিত)»³⁵².

Чаще всего молитвенные формулы вплетаются в текст традиционного заговора в заключительной части, выступая тем самым в роли закрепки. Типичным примером может послужить заговор от различных нарывов, опухолей, новообразований, записанный в Игринском районе Удмуртии:

Та эмыз мед луоз, Инмаре. Во имя Отца и Сына и Святага Духа. Во имя Отца и Сына и Святага Духа. Во имя Отца и Сына и Святага Духа. Святый Боже, святый крепкий, святый бессмертный, помни нас. Святый Боже, святый крепкий, святый бессмертный, помни нас. Святый Боже, святый крепкий, святый бессмертный, помни нас. Та, Инмаре, эм мед луоз! (Пусть это лекарством будет, Господи. Пусть это лекарством будет, Господи. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа! Во имя Отца и Сына и Святаго Духа! Во имя Отца и Сына и Святаго Духа! Святый Боже, святый крепкий, святый бессмертный, помни нас. Святый Боже, святый крепкий, святый бессмертный, помни нас. Святый Боже, святый крепкий, святый бессмертный, помни нас. Пусть, Инмар, это лекарством будет!)³⁵³.

Процесс проникновения русских элементов в ткань удмуртского заговора может протекать в обратном русле: изначальным вариантом, подвергающимся последующему изменению, служат русские магические тексты. Так, когда ребенок непрерывно плачет, его советуют умыть чистой водой:

«Богородица Дева, радуйся, – шу. – Изурочили его. Урод синмын учкиллям, сьод синмын, воже синмын, чуж синмын учкиллям», шуса. Вера озы, пылаты сэре но – соос шонерало ук («Богородица Дева, радуйся, – скажи. – Изурочили его. Дурным глазом посмотрели, черными глазами, зелеными глазами, желтыми глазами посмотрели»). Скажи так, затем умой – они и поправляются)³⁵⁴.

Для удмуртских заговоров от сглаза и уроков перечисление разного цвета глаз, олицетворяющих собой в контексте заговора дурной взгляд, является характерной формулой. В качестве завершающей фразы может использоваться формула счета, произносимая на удмуртском языке:

Да воскресный Бога, отрази от врага меня, отрази от лица меня, отрази от всяких уроков, гибели, смерти, чири, язвы и девы телесного зуда. Пусти по ветрам, по земле, по дождям. *Одйг, куинь, вить, сизьым – сизьым, вить, куинь, одйг – одйг, куинь, вить, сизьым* (Да воскресный [воскресший?] Бог, отрази от врага меня, отрази от лица меня, отрази от всяких уроков,

гибели, смерти, чирь, язвы и девы телесного зуда. Пропусти по ветрам, по земле, по дождям. Один, три, пять, семь – семь, пять, три, один – один, три, пять, семь)³⁵⁵.

В Ярском районе Удмуртии был записан русский заговор от кровотечения, бытующий в устной форме: «Кровь не кань, / Встань на камень, / Тьфу, аминь»³⁵⁶. Характер бытования, на наш взгляд, детерминировал простоту и краткость данной формулы. Не исключено, что информант не слыл в округе знающим, т.к. заговоры от кровотечения были известны и обыкновенным, непосвященным людям. В сборнике Л.Н. Майкова приводится более развернутый вариант заговора (№ 162) данной функциональной группы, который, кстати, был записан в Малмыжском уезде Вятской губернии – на территории проживания удмуртов, татар и русских: «Встань на камень, кровь не канет; стань на железо, кровь не полезет; встань на песок, кровь не течет» [Майков 1869: 66].

В ходе изучения заговорно-заклинательной традиции удмуртского народа были зафиксированы русские молитвы и заговоры, бытующие не только в устной форме, но и в письменной³⁵⁷. Они предназначены для заговаривания определенных болезней: чирья³⁵⁸, грыжи, пьянства, болезненной косточки, причем в последнем случае надо наговорить на воду или на зерно и дать курам:

Как об дерево сук сохнет-посычкает вперед не подает так бы у раба божая (...) грыжа чтобы сохла по-сыхала вперед не подавала чтобы не было веки и по веки ну до веки, Аминь. Господи Иисусе Христе божий нас помилуй нас, матушка ты грыжа мясная и костянная, жильная, внутренняя и ветрянная пойдь ты грыжа от раба божия на боярский двор, на боярском дворе ел сладкий носят гладко там ешь и беги чтобы веки и по веки ну и до веки. Аминь³⁵⁹ (здесь и далее орфография и пунктуация соответствуют письменным оригиналам. – Т.П.);

Утром мама на тощак должна прикусить крошек грыжи и прошептать:

Грыжа, грыжа

Я тебя грызу

У тебя один зуб

А у меня семь

Я тебя съем

Три раза прикуши три раза пошептаю и каждый раз плюю через левое плечо³⁶⁰;

Заря зарницы красная девица ты ты сама мастерица. Жилы у раба божьего (...) ничистивые руки дай спасовой руки богородит меня нет при-

закрой у раба божья (...) пянку, гулянку и зла чтобы чтобы не было пянки, гулянки и зла чтобы не было в веки с по веки ну и веки. Аминь³⁶¹;

Куры рябы
Куры белые куры горные
Не клевать вам звезд на небе
А яиц в гнездах
Ключ, замок, язык. Аминь³⁶².

Данные тексты, судя по их стилистике, могли быть записаны под диктовку другого человека или переписаны из других письменных источников, содержащих тексты заговоров. В приведенных выше случаях привлекает внимание один нюанс: информанты не помнят ни одного текста наизусть, а читают заговоры из тетрадок, в которых, наряду с ними, записаны молитвы, рецепты, адреса и т.п., или с отдельных листочков. Особо надо отметить тот факт, что опрашиваемые респонденты не являются практикующими знахарями и заговоры записаны ими «на всякий случай». Некоторые информанты все-таки могут, не обращаясь к письменному источнику, произнести удмуртский заговор наизусть. Так, в д. Озерки Ярского района женщина не смогла по памяти воспроизвести записанный ею ранее текст русского заговора от кровотечения, а лишь его фрагменты: «шелковой ниткой», «шелковой ...запечатаю», «отключается от огня...». Однако ей не составило никакого труда восстановить удмуртский текст, услышанный ею как-то во время заговорно-заклинательного обряда от мужа, слышущего в округе знающим. Это не удивительно, т.к., будучи носителем традиционного мировоззрения и имеющим представление о заговорном искусстве удмуртов не понаслышке, информантка знакома с существующими в традиции устойчивыми данными, формулами, конструкциями, и, опираясь на них, импровизирует текст, отвечающий требованиям жанра, структуры, семантики удмуртского заговора. Известно, что творческий процесс в фольклоре обусловлен вариативностью. Б.Н. Путилов писал: «Для теории вариативности общее значение имеет то, что отдельные экземпляры, случаи, конкретные проявления соционормативной практики возводимы как варианты не к некоему первичному, однажды изготовленному, открытому образцу-“первоисточнику”, но к некоему общему типу. Варьируется не первый предмет, но тип, совокупность традиционных, устоявшихся признаков предметов или явлений» [2003: 202].

Ссылаясь на то, что в работах, освещающих заговорно-заклинательную традицию удмуртов, отсутствуют упоминания о письменном бытовании заговоров, В.Л. Кляус выдвигает предположение о появлении у них так называемых «волшебных тетрадок» под влиянием русской традиции [2004: 202]. Известно, что русская письменная заговорная традиция уходит корнями в далекое прошлое: самые ранние фиксации русских заговоров относятся к XV в. [Топорков 2005]. Она включает в себя не только письменные по происхождению тексты, но и устные формулы, одним из способов бытования которых является их письменная форма. В балто-славянской культуре, в частности, были распространены «каббалистические» заговоры – заговоры-абракадабры, сакральность которых заключалась в особом графическом расположении текста на бумаге, и заговоры, которые сопровождались изображениями [Лекомцева 1993, 1995; Москвина 2003: 76].

Не последнюю роль в возникновении письменного бытования удмуртских магических текстов могла сыграть русская письменная заговорная традиция. Но, как нам видится, основная причина отсутствия письменно зафиксированных заговоров кроется в том, что большая часть удмуртов, вплоть до первых десятилетий XX в., оставались безграмотными. Появление рукописных заговоров определено связано с повышением уровня грамотности населения. В южных районах Удмуртии были обнаружены тетради, в которых записаны христианские молитвы на русском языке и лечебные заговоры на удмуртском³⁶³. Некоторые информанты отмечают факт переписывания населением удмуртских лечебных заговоров из газеты «Удмурт дунне»³⁶⁴. По устному замечанию Т.Г. Владыкиной, современные удмуртские знахари берут тексты заговоров из ее монографии «Удмуртский фольклор».

Тексты фиксируются, согласно респондентам, для запоминания и дальнейшего воспроизведения. Некоторые отмечают, что тетрадки с рукописными текстами достались им «в наследство». Они бережно хранят их, но сами знахарской деятельностью не занимаются. Случаи, когда человек учился заговаривать болезни, переписывая тексты практикующих знахарей или получая «волшебные тетрадки» от предыдущего поколения, нами пока не зафиксированы. В отличие от удмуртской традиции, в русской культуре научиться ведовству можно, записывая тексты от знающих людей [Москвина 2003: 77].

Современная удмуртская заговорно-заклинательная традиция, безусловно, испытывает определенное влияние со стороны русской традиции, но на данном этапе оно не может быть охарактеризовано как сильное, подавляющее. Стоит отметить, что 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. Они не подвержены изменениям в той степени, какую мы отмечаем на вербальном уровне. Однако в будущем, как нам видится, проникновение русской традиции будет более выраженным и глубоким. Побывав в экспедиции у слободских удмуртов, М.В. Слесарева подметила приближающиеся изменения, указывая на постепенную утрату заговорно-заклинательной традиции и на дальнейшее воздействие официальной религии [2008: 53]. Народная духовная культура трансформируется наряду с изменением мировоззренческих, идеологических представлений, и эти перемены ни в коем случае нельзя рассматривать как угасание фольклорной традиции.

Тема межнациональных взаимодействий в разных областях, в частности в сфере фольклора, крайне интересна. Вопрос о влиянии инонациональных заговорно-заклинательных традиций на удмуртскую, безусловно, представляет особый научный интерес и требует дальнейших исследований с вовлечением нового фольклорно-этнографического материала, который, возможно, скорректирует выдвинутые предположения и выводы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Удмуртская заговорно-заклинательная традиция – неотъемлемая часть народной духовной культуры, которая, благодаря своей утилитарной функции и востребованности, достаточно хорошо сохранилась до наших дней. Приступая к ее анализу, я не ставила перед собой задачу раскрыть сущность феномена заговорно-заклинательной практики, т.к. это выходит за рамки собственно гуманитарных наук и требует междисциплинарного подхода с привлечением данных физики, профессиональной медицины, психологии, психиатрии и других естественнонаучных дисциплин. Монография носит фольклорно-этнографический характер и направлена на создание общей картины традиционных представлений удмуртов о природе болезни и заговорно-заклинательной практики, выявление особенностей ее функционирования и бытования, изучение основных компонентов лечебных обрядов. Кроме того, дан анализ заговорно-заклинательных текстов.

Проведенное исследование выявило, что основополагающим элементом удмуртской заговорно-заклинательной традиции является мифопоэтический гипертекст. Именно он определяет как содержание, так и форму ритуалов. В удмуртских календарных обрядах противодействие болезни носит профилактический характер. Ежегодно окружающее пространство очищалось от нечистой силы, болезней с помощью ритуального шума, огня. В отличие от календарных обрядов, обладающих апотропейной функцией, в окказиональных (как в общественных, так и в индивидуальных, в зависимости от масштаба проникновения болезни в социум) лечебных обрядах основная функция – реабилитационная, направленная непосредственно на восста-

новление подорванного здоровья. В основе любого лечебного обряда лежат мифологические представления о болезни и причинах ее возникновения. Такие инфекционные болезни, как *куно висён, чача* (оспа), *пужы, кызамак* (корь), *пуэд, пыэд* (простуда/грипп) запрещается заговаривать. При появлении первых признаков перечисленных заболеваний требовалось строгое соблюдение определенных правил и совершение микрообрядов в целях задабривания/умилостивления духов этих болезней. Согласно мифологическим представлениям, не заговаривали и болезни, насланные богами высшей иерархии, умершими предками, родовым божеством *воршуд* за пренебрежительное к ним отношение, за неисполнение данных обещаний, за грехи, осквернение родовых святынь и т.п. В этих случаях просили у них прощения, и приносили им умилостивительные жертвы. Естественным способом достижения здорового состояния считалось символическое уничтожение больного ребенка и последующее его воскрешение/перерождение. Всегда заговаривали болезни, которые вызывались преднамеренным или непреднамеренным вредоносным магическим действием (порча, сглаз, уроки).

Привлечение лингвистических данных и фольклорных текстов позволило расширить круг мифологических представлений о природе болезни. Анализ удмуртских лексем, служащих для обозначения общего понятия «болезнь», показывает, что это древний пласт лексики, в котором зашифрована негативная/потусторонняя сущность заболевания. Изучение семантики рассматриваемых слов дает дополнительную возможность определить статус болезни в традиционном мировоззрении удмуртов.

В заговорно-заклинательных текстах заболевание представлено как живое существо, способное появиться в различном облике – от аморфного образа до антропоморфного, при этом оно представлено лишь отдельными штрихами. Дискретный образ болезни естественно вписывается в систему мифологических представлений, в рамках которой почти все потусторонние персонажи даны «мозаично», размыто, нечетко. Болезни/духу болезни приписывались такие черты, которые характерны существам потустороннего/нижнего мира: незрячесть, хорошо развитое чувство слуха и обоняния, предпочтение темного времени суток.

Слово, обладая особой силой, способно как магически воздействовать на окружающий мир, так и материализовываться. Отношение к нему как к чудодейственному средству наблюдается в повседневной жизни удмуртов довольно часто [Христоролюбова 2004: 119]. В заговорно-заклинательных обрядах упоминание имени больного (имярек) и всевозможных виновников сглаза и испуга, номинация болезни, например *йдыды/парсь ан/карс потэм/луэм* (ячмень/свинка/лишай появился), – входят в число одних из неперменных условий их действенности и рассматриваются как способ лечения через «узнавание». Основную роль играет слово, т.к. за ним «кроется мысль, “формулирующая” энергоинформационный поток» [Харитоновна 1999: 393]. Действенность слова, во-первых, заключается в семантике текста, которая особо важна для самого заговаривающего. Знание топографии потустороннего мира, к примеру, рассматривается как один из показателей могущества *туно/пелляськись*. Образная система заговоров содержит священное знание основных принципов мироздания, которое знахарь умело использует в борьбе с болезнью. С помощью формул невозможного передается идея абсолютной стабильности существующего мироустройства, соответственно неспособности болезни нарушить порядок как на уровне макрокосма, так и на уровне микрокосма. В заговорно-заклинательных текстах немаловажную роль играет и символика цвета, которая несет дополнительную функциональную нагрузку.

Магическая функция слова заключается и в том, что оно направлено непосредственно на адресата – потусторонние силы. Словесная формула, сопровождающая акцию, превращает ее в адресованную «реплику» [Мелетинский, Неклюдов, Новик 2010: 180]. Ритмический строй заговоров, необычный способ их проговаривания (шепот, речитатив, невнятная речь) – еще один показатель, характеризующий вербальный компонент как средство магического воздействия. Произнесение заговоров в особом темпоритме позволяет знахарю выйти в одну из стадий измененного состояния сознания [Харитоновна 1999: 148].

Однако вербальные формулы – это только часть целостного комплекса. Слово всегда соотносится с ритуалом. Заговоры являются дополнением к магическому обряду, подкрепляют его и объясняют. Это подтверждается, к примеру, архаическими ритуальными диалогами. В качестве самостоятельной магической силы словесные формулы использовались довольно редко, например при заговаривании крово-

течения. Это объясняется необходимостью быстро, незамедлительно принять необходимые меры в сложившейся ситуации.

Каждый элемент лечебного обряда играет важную роль в достижении желаемого результата, несет определенную смысловую нагрузку. Мифологические воззрения о болезни как результате влияния потусторонних сил объясняют тот факт, что основной темпорально-пространственной единицей выступает концепт границы. Лечебные обряды совершали в зонах контактирования двух миров (под балкой/брусом/матицей, над входом в подполье, на пороге, в бане, на перекрестке дорог, у родника, реки, моста) и в пограничное время суток (до восхода, после заката). Знахарем становился лишь тот, кто имел причастность к сверхъестественному миру (женщина, чаще пожилого возраста, вдова, мать близнецов/двойни, седьмой ребенок в семье, коновал и человек, способный разделить *виснумыр* безмяннным пальцем). Выбор атрибутов удмуртского заговорно-заклинательного обряда обусловлен, в первую очередь, свойствами предметов, круг которых ограничивается мифологическими представлениями о болезни. Эти воззрения определяют и акциональный код обряда. Ритуальные действия условно делятся на три группы: установление контакта, воздействие на болезнь, апотропеизация. Распределение обрядовых акций на модели и мотивы позволяет выделить элементарные семантические единицы фольклорного текста, которые наглядно отражают основные способы противодействия болезни.

В целом анализ основных кодов лечебного обряда помогает раскрыть суть данного явления традиционной культуры более детально и тщательно, проливая свет на каждую ее грань. Несмотря на то что все компоненты лечебного обряда относятся к разным знаковым системам, все они направлены на достижение одной мегацели – восстановить подорванное здоровье больного. Обрядовые знаки взаимодополняют и объясняют друг друга, перекликаются и пересекаются, имеют тождественную символическую коннотацию, создавая единый семантический фон. Опыт исследования вербального компонента в единстве со всеми составляющими лечебного ритуала позволил выявить общие закономерности и механизмы магического поведения, которые, в свою очередь, обусловлены всей системой традиционного мировоззрения.

Диахронный анализ лечебных обрядов показывает, что на современном этапе многие ритуалы, направленные на профилактику и лече-

ние болезней, уже не совершают. Так, больше не отправляют обряд *нюлэснюнялы поттйськон* (вынос/относ [жертвы] хозяину леса), а также обряды *ним воштон* (смена имени) и *жаг вылэ куштон* (укладывание на сор), связанные с ритуальным «перерождением».

Необходимость фиксации и изучения удмуртской заговорно-заклинательной традиции обусловлена и тем, что в настоящее время отмечаются факты ее трансформации – использования вместо удмуртских заговоров христианских молитв. В основном влияние православной религии прослеживается на вербальном и атрибутивном уровне.

Исследование заговорной практики удмуртов, безусловно, требует дальнейшего изучения. Перед учеными стоит ряд вопросов, касающихся этой проблематики. К примеру, систематизация удмуртских заговоров, создание на их основе указателя с учетом опыта издания аналогичных трудов (указатель сюжетов и сюжетных ситуаций восточнославянских и южнославянских заговоров [Кляус 1997, 2000], база данных английских заговорных текстов [Roper 2005], наработки исследователей славянских заговоров [Агапкина, Топорков 2007]). Это даст возможность ввести удмуртские тексты в широкий научный оборот и использовать их в исследованиях сравнительно-типологического характера.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Рукопись написана в послереволюционное время, но опубликована лишь в конце XX в.

² Термин «заговор» используется автором ко всем вербальным формам, которые имеют непосредственное отношение к этномедицине: «Утром, когда беременная вотячка выходит в первый раз на улицу, должна про себя произносить слова заговора и призывать богов, чтобы они охраняли ее в течение дня от дурного и завистливого глаза, от злого духа *пери*, который может расшибить ее параличом *Пери шуккем*, т.е. ударил пери. Вотячка обращается лицом к солнцу и шепотом говорит: “*Осто Инмаре, воршудэ, Му-кылчинэ. Уть, убир-ведйнлы, перилы, урод синлы эн сёты, быгатй ке, виро сёто*” (Великий бог, воршуд, бог земли. Храните меня, колдунам и злым убирам, злому духу Пери и злому глазу не отдавайте, если смогу, принесу кровавую жертву)» [Герд 1993: 22]. По сути, эта вербальная формула – *сйзиськон кыл* (обет), которая, как и *пеллян кыл* (лечебный заговор), относится к лечебно-предохранительному виду заклинаний [Владыкина 1998: 68].

³ ФА УдГУ. ФЭ-1991. Шарканский р-н, Порозовский с/с. Тетр. 2. Л. 28.

⁴ Вопрос: «*Нимыд кызы?*» («Как тебя зовут?») в настоящее время адресуется самому больному. Примечательно, что знахарь, даже зная имя больного, вынужден спрашивать его по нескольку раз в процессе лечебного обряда.

⁵ В этом отношении примечателен способ лечения сглаза в литовской традиции: чтобы вылечить больного, достаточно было выкрикнуть имя человека, который стал виновником недуга [Балкуте 2013: 57].

⁶ ПМА: Романова К.Е.

⁷ ПМА: Антонова А.П.

⁸ ПМА: Тронина Р.К.

⁹ Ср.: удмуртское поверье гласит, что человек, вернувшийся из леса больным, лечению не поддается и в скором времени умрет.

¹⁰ *Чабы* – это особая изгородь, сооруженная из хвойных пород деревьев (чаще – ели). Такой изгородью обычно огораживали место молибищ в лесу [Васильев 1906: 186].

¹¹ Позже слово *йыркыль* как устойчивое словосочетание начало употребляться и в переносном значении – «головная боль» [Борисов 1991: 121], т.е. проблема.

¹² Первоначально слово *ыжкыль* могло означать болезнь овец – гельминтоз головного мозга, вызывающий поражение центральной нервной системы. Внешне заболевание проявляется в кружении животного на одном месте.

¹³ По-видимому, данное наименование болезни имплицитно подчеркивает неинфекционный характер заболевания: поразив человека однажды, она остается в нем навсегда, не переходя на других членов коллектива.

¹⁴ ПМА: Усков В.А.

¹⁵ ПМА: Владыкин И.Н.

¹⁶ Термином «общеповолжское слово» [Ахметьянов 1981, 1988] обозначается лексема, имеющая общее значение и сходное произношение в татарском, башкирском, чувашском, марийском и удмуртском языке.

¹⁷ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 231. Л. 104.

¹⁸ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 231. Л. 110.

¹⁹ ПМА: Владыкин И.Н.

²⁰ ПМА: Антонова А.П.

²¹ ПМА: Максимова Т.Н., Стрелкова Н.А., Максимова А.В.

²² ПМА: Тренина Р.К.

²³ ПМА: Окунева Т.В.

²⁴ ПМА: Максимова Т.Н., Стрелкова Н.А., Максимова А.В.

²⁵ ПМА: Стрелкова Л.И.

²⁶ Представления о болезни как о живом существе сохранились у многих народов. Мордва, к примеру, считает, что заболевание – это некое существо, которое приходит с ветром и вселяется в человека [Никонова 2000: 106].

²⁷ Ср.: в Симбирско-Ульяновском Поволжье бытуют поверья, согласно которым причиной кликушества считалось вселение «врага», беса в больного [Порозова, Шабалина 2009: 87], в английском языке «*the enemy*» употреблялось ранее для обозначения дьявола [Адамчик 1998: 329].

²⁸ ПМА: Антонова А.П.

²⁹ ФА УдГУ. ФЭ-1983. Дебесский р-н, д. Заречная Медла. Тетр. 3. Л. 2.

³⁰ ПМА: Антонова А.П.

³¹ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 519. Л. 161. Ср.: в славянской культуре персонификация лихорадки в образе двенадцати сестер объясняется влиянием апокрифической литературы [Усачева 2004(1): 118].

³² ПМА: Борисова А.И.

³³ ПМА: Максимова Т.Н.

³⁴ Ср.: эпидемии, по обско-угорским поверьям, часто приходят в виде черной собаки [Косарев 2003: 68].

³⁵ ПМА: Кириллова Л.Е.

³⁶ ПМА: Корепанова Г.Л.

³⁷ ПМА: Корепанова Г.Л.

³⁸ ПМА: Корепанова Г.Л.

³⁹ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 762. Тетр. 3. Л. 3.

⁴⁰ Связь образа лягушки с заболеванием сердца в удмуртской традиции обнаруживается в термине *жабатурын* (сушеница болотная, жабыя трава) [Верещагин 1996: 43]. Отвар из этой травы пили при болях в сердце.

⁴¹ ФА УдГУ. ФЭ-1977. Можгинский р-н, д. Большая Кибья. Тетр. 15. С. 30–31.

⁴² По сведениям Н.Г. Первухина, камни *инкӧлы* (букв.: небесная галька)/*гудырикӧлы* (букв.: громовая галька), именуемые русскими «громовыми стрелами», удмурты для счастья хранили в домах. Также эти камни знахари использовали для высекания огня на раны. Как отмечает исследователь, «это, за редкими исключениями, суть памятники каменного периода, а именно: нуклеусы, обломки ножей и скребков, а также целые и обломанные наконечники стрел» [Первухин 1888(1): 74].

⁴³ ФДА УдГУ. Шкляева Е.А. 2003/04. Игринский р-н, д. Кабачигурт. С. 14.

⁴⁴ В тексте заговора общепринятое слово *сэн* (желчь) нарочито меняется на *суп* [Мункачи 1952: 615].

⁴⁵ ФДА УдГУ. Максимова Л.С. 1999/2000. Дебесский р-н, д. Уйвай. С. 32–33.

⁴⁶ Букв.: тебя «схватит» болезнь. – Т.П.

⁴⁷ *Кутӧсь* (букв.: тот, кто ловит/хватает) – это злой дух, насылающий болезни. Обитает в «пограничных» зонах окружающей местности: у водоемов, родников, в оврагах, на перекрестках дорог. «Нападает» на проходящих мимо людей. Считается, что злыми духами *кутӧсь* могли стать души «заложных» покойников, «которые, не получая обязательных умиловительных жертвоприношений во время поминальных обрядов, мстят живым,

насылают всякие болезни, и от них можно только откупиться» [Владыкин 1994: 136–137], а также мертворожденные. Основными признаками того, что человек стал жертвой духа *кутись*, является внезапная боль в какой-нибудь части тела или сыпь, нарыв/фурункул.

⁴⁸ М.Р. Федотов относит удмуртское слово *чача* (оспа) к болгаризмам [1968].

⁴⁹ ПМА: Романова К.Е.

⁵⁰ ПМА: Антонова В.П.

⁵¹ ПМА: Антонова В.П.

⁵² ПМА: Корепанова Г.Л.

⁵³ ПМА: Антонова А.П.

⁵⁴ ПМА: Антонова А.П.

⁵⁵ Это единственный заговор от горячки, имеющийся в нашем распоряжении.

⁵⁶ ФА УдГУ. ФЭ-1991. Ярский р-н. Тетр. 1. Л. 21.

⁵⁷ ФДА УдГУ. Поздеева И.П. 1998/99. Ярский р-н, д. Тум. С. 28–29.

⁵⁸ В случае вспышек инфекций среди людей или домашнего скота через волоковое же окно (дымовое окно у потолка, которое открывается посредством выдвигной ставни и часто обтянуто бычачьей брюховиной [Бехтерев 1880(1): 635]) принимали «деревянный огонь», добытый «сухим березовым поленом, заостренным из полевого воротного столба» [Луппов 1911: 267], а старый огонь тушили/заливали.

⁵⁹ В данном случае, скорее всего, имеется в виду не бумага в современном понимании, а пряжа/нить. Ср.: бумага – «прядево, нитки из этого хлопка» [Даль 1955(1): 141].

⁶⁰ ПМА: Романова К.Е.

⁶¹ ПМА: Антонова В.П.

⁶² ПМА: Романова К.Е.

⁶³ В удмуртской заговорно-заклинательной традиции включение имени больного происходит двумя способами: в первом случае знахарь сам вводит его имя в текст произносимого заговора, в другом – даже зная имя больного, преднамеренно спрашивает: «*Нимыд кызы?*» («Как тебя зовут?»). Данный вопрос является неотъемлемой частью и сакрального текста, и обряда (см. с. 90).

⁶⁴ ПМА: Гаврилова Т.И.

⁶⁵ См. Васильев 1906: 208; Денисов 1959: 46; Богатырев 1971: 251; Мухамедова 1972: 174–175; Федянович 1979: 84–85; Ильина 1983, 1997; Попова 1998: 76–77; Толстая 1999(3): 412.

⁶⁶ В фольклорных традициях многих народов распространен мотив испытания Богом/Христом «людей в любви», когда он в образе бедняка приходит к людям. В одной из локальных удмуртских традиций (Республика Башкортостан) в одежде нищего по домам ходит бог *Кылчин* [Садилов, Хафиз 2010: 33].

⁶⁷ ФДА УдГУ. Сундукова Е.А. 2000/01. Дебесский р-н, д. Такагурт. С. 18–20.

⁶⁸ ФА ГГПИ. Касаткина И. 1996. Балезинский р-н, д. Эркешево. Л. 6.

⁶⁹ ФДА УдГУ. Сундукова Е.А. 2000/01. Дебесский р-н, д. Такагурт. С. 18–20.

⁷⁰ ФА ГГПИ. Касаткина И. 1996. Балезинский р-н, д. Эркешево. Л. 8.

⁷¹ ФДА УдГУ. Сундукова Е.А. 2000/01. Дебесский р-н, д. Такагурт. С. 18–20.

⁷² ФДА УдГУ. Маркова Ф.В. 1992/93. Малопургинский р-н, д. Аксакшур. С. 12.

⁷³ Протаскивание больных детей через расщепленную осину практиковали и мари [Тойдыбекова 2007: 265]. Мордва протаскивала больного ребенка через щель, проделанную в дереве [Никонова 1995: 142], расщепленное дерево (дуб или березу, в зависимости от пола ребенка) [Никонова 1995: 135].

⁷⁴ ФДА УдГУ. Злобина В.Н. 2002/03. Увинский р-н, д. Большой Жужгес. С. 16.

⁷⁵ Символика одежды в удмуртской культуре подробно рассмотрена в ряде работ [Черных 1997; Орлов 1999]. Удмурты верили, что недуг переходит и на одежду, избавление от которой ведет к освобождению от заболевания, следовательно, и к последующему исцелению. Большой лихорадкой, к примеру, должен был весной перейти реку вброд, оставить на другом берегу одежду и вернуться нагим, не оглядываясь назад [Верещагин 1995: 81]. Башкиры выбрасывали вещи больного ребенка в реку ниже по течению, в лес или поле [ЛОМБ 2009: 75]. Удмурты считали, что с помощью одежды можно испортить человека, наслать на него порчу, потому очень опасались, когда обнаруживали на одежде неожиданно появившуюся дырку. Эти поверья были обусловлены представлениями о том, что человек и вещь (субъект и объект) неотделимы.

⁷⁶ В германских культурах своеобразным воплощением указанного способа лечения являлось ритуальное «возложение»: шотландцы перед рассветом приносили ребенка в кузницу, где три человека с одинаковыми именами совершали над ним ритуальные действия, имитируя ковку железа; англичане

также «перековывали» ребенка, больного рахитом [Энциклопедия суеверий 2000: 366].

⁷⁷ ФА ГГПИ. Касаткина И. 1996. Балезинский р-н, д. Эркешево. Л. 4.

⁷⁸ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 199. Л. 240.

⁷⁹ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 231. Л. 109.

⁸⁰ Обычай изгнания *шайтан*'а основан на поверии, что «болезнь ходит в человеческом образе из деревни в деревню, напуская на людей разную хворость. Болезни служат спутниками *шайтан*'а (курсив мой. – Т.П.) – духа зла, витающего около людей» [Верещагин 1995: 72]. По свидетельству Н. Первухина, *шайтан* живет в темных оврагах лесов, на старых кладбищах, отдельных могилах, откуда и пробирается в жилые помещения людей. Для его изгнания ежегодно совершают специальные обряды [Первухин 1888(1): 56]. *Шайтан*, по представлениям удмуртов, мог вселиться в человека [Борисов 1914: 399]. В результате проникновения *шайтан*'а в организм человека могла возникнуть такая болезнь, как сифилис [Wichmann 1893: 181–183].

⁸¹ С подробными описаниями совершения календарно приуроченных обрядов изгнания *шайтан*'а и злых духов из деревни можно ознакомиться в трудах исследователей быта и обычаев удмуртов конца XIX – начала XX в. [Кошурников 1880; Бехтерев 1880; Богаевский 1888; Елабужский 1894; Тезяков 1896; Верещагин 1995; Гаврилов 1891; Луппов 1911; Борисов 1914; Ильин 1915; Емельянов 1921], а также в работах современных этнологов и фольклористов [Долганова, Морозов, Минасенко 1995; Владыкина 1998; Нуриева 1999; Миннихметова 2000, 2003; Глухова 2002], акцентирующих свое внимание на отдельных моментах данного обряда, а именно на формах игрового поведения в указанном ритуале [Долганова, Морозов, Минасенко 1995: 57–60]. Т.Г. Владыкина обращает внимание на обряд изгнания *шайтан*'а в рамках изучения смеховой народной культуры [1998: 310–315]. Т.Г. Миннихметова, опираясь на собственный полевой материал, подробно описывает и анализирует отправление обряда закамскими удмуртами [2003: 88–103].

⁸² Восходит к тат. слову *бәрмәчек* – Вербное воскресенье, «когда молодые парни ходят по домам и стегают прутьями спящих», слово могло быть заимствовано из русского языка (от слова верба) [Ахметьянов 1981: 68].

⁸³ Как известно, новый год в представлениях удмуртов начинался с наступлением весны и началом сельскохозяйственных работ.

⁸⁴ ПМА: Антонова А.П.

⁸⁵ ПМА: Антонова А.П.

⁸⁶ ПМА: Романова К.Е.

⁸⁷ ФА УдГУ. ФЭ-1975. Можгинский р-н, д. Старые Юбери. Тетр. 5. Л. 17.

- ⁸⁸ ФДА УдГУ. Эшмакова Н.В. 2003/04. Увинский р-н, д. Узей-Тукля. С. 10.
- ⁸⁹ ФДА УдГУ. Ложкина Е.В. 1999/2000. Дебесский р-н, д. Дырдашур. С. 30.
- ⁹⁰ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 749. Т. 10. Л. 52.
- ⁹¹ ФДА УдГУ. Максимова Л.С. 1999/2000. Дебесский р-н, д. Уйвай. С. 33.
- ⁹² РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 762. Т. 18. Л. 17.
- ⁹³ ФДА УдГУ. Набиева В.М. 2000/01. Башкортостан, Калтасинский р-н, д. Качак. С. 4.
- ⁹⁴ ФДА УдГУ. Зиятдинова Е.А. 1996/97. Балезинский р-н, д. Быдыши. С. 6.
- ⁹⁵ ПМА: Романова К.Е.
- ⁹⁶ ФДА УдГУ. Кузьмина Л.Я. 2001/02. Можгинский р-н, д. Старые Юбери. С. 15.
- ⁹⁷ Ср.: в славянской культуре пускание по воде рассматривается как ритуальное действие, имеющее медиативное значение, и является способом передачи из этого мира в «иной» некоторых предметов и сообщений [Агапкина 1994: 80–83].
- ⁹⁸ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 231. Л. 119.
- ⁹⁹ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 742. Тетр. 6. Л. 5.
- ¹⁰⁰ ФДА УдГУ. Стрелкова О.В. 2001/02. Дебесский р-н, д. Котегурт. С. 7–8.
- ¹⁰¹ ФДА УдГУ. Васильева Е.А. 2000/01. Малопургинский р-н, д. Итешово. С. 11.
- ¹⁰² Ср.: колдуны (*вегин/ведйн/ведун*) переносят свою отрицательную энергию на деревья, отчего последние на корню высыхают [ПМА: Усков В.А.].
- ¹⁰³ ФДА УдГУ. Комарова Л.В. 2002/03. Завьяловский р-н, д. Верхний Женвай. С. 19–20.
- ¹⁰⁴ ФДА УдГУ. Спиридонова О.А. 1997/98. Алнашский р-н, д. Писеево. С. 20.
- ¹⁰⁵ ФДА УдГУ. Волкова Т.В. 1992/93. Глазовский р-н, д. Пусошур. С. 37.
- ¹⁰⁶ ФДА УдГУ. Наговицына И.А. 2002/03. Балезинский р-н, с. Люк. С. 22.
- ¹⁰⁷ ФДА УдГУ. Максимова Л.С. 1999/2000. Дебесский р-н, д. Уйвай. С. 31–32.
- ¹⁰⁸ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 739а. Л. 18.
- ¹⁰⁹ ФДА УдГУ. Комарова Л.В. 2002/03. Завьяловский р-н, д. Верхний Женвай. С. 18.
- ¹¹⁰ ФДА УдГУ. Максимова Л.С. 1999/2000. Дебесский р-н, д. Уйвай. С. 32–33.

¹¹¹ ФДА УдГУ. Васильева Е.А. 2000/01. Малопургинский р-н, д. Итешово. С. 11.

¹¹² ПМА: Окунева Е.М.

¹¹³ ПМА: Окунев В.К.

¹¹⁴ ФДА УдГУ. Стрелкова О.В. 2001/02. Дебесский р-н, д. Котегурт. С. 7.

¹¹⁵ ПМА: Антонова А.П.

¹¹⁶ ПМА: Корепанова Г.Л.

¹¹⁷ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 1381. Л. 16.

¹¹⁸ ПМА: Унтеева К.Ф., Антонова А.П.

¹¹⁹ ФДА УдГУ. Иванова В.А. 2000/01. Кезский р-н, д. Лудъяг. С. 17.

¹²⁰ ФДА УдГУ. Маркова Ф.В. 1992/93. Малопургинский р-н, д. Аксакшур. С. 10.

¹²¹ ПМА: Главатских П.А., Романова К.Е.

¹²² ПМА: Борисова А.И., Унтеева К.Ф.

¹²³ ПМА: Макарова А.Я.

¹²⁴ ПМА: Романова К.Е.

¹²⁵ ПМА: Корепанова Г.Л.

¹²⁶ ПМА: Антонова В.П.

¹²⁷ ПМА: Ускова Л.Д.

¹²⁸ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 1367. Л. 42.

¹²⁹ ПМА: Селиверстова В.К.

¹³⁰ ПМА: Романова К.Е.

¹³¹ ПМА: Антонова В.П.

¹³² ПМА: Николаева З.Т.

¹³³ ФДА УдГУ. Михайлова Н.Б. 1994/95. Алнашский р-н, с. Алнаши. С. 7.

¹³⁴ Гидроним *кам*, по мнению исследователей, первоначально обозначал «великую реку» [Паллас 1788: 29], а также использовался в значении «большая вода, разлив; море» [Атаманов 1988(1): 139, 1988(2): 61–62], в связи с чем удмуртская фраза *Кам събр туно* может быть переведена как знахарь из-за большой/великой реки/моря/воды.

¹³⁵ ФДА УдГУ. Романова Е.Н. 1997/98. Можгинский р-н, д. Вишур. С. 15.

¹³⁶ ПМА: Машканцева Е.И.

¹³⁷ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 741. Тетр. 10. Л. 5.

¹³⁸ ФДА УдГУ. Комарова Л.В. 2002/03. Завьяловский р-н, д. Верхний Женвай. С. 18–19.

¹³⁹ ФДА УдГУ. Комарова Л.В. 2002/03. Завьяловский р-н, д. Верхний Женвай. С. 18.

¹⁴⁰ ПМА: Романова К.Е.

¹⁴¹ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 519. Л. 284.

¹⁴² ПМА: Двинских А.А.

¹⁴³ ПМА: Унтеева К.Ф.

¹⁴⁴ Выражаю признательность Т.Г. Владыкиной за предоставленную информацию.

¹⁴⁵ ПМА: Корепанова Г.Л.

¹⁴⁶ ПМА: Корепанова Г.Л.

¹⁴⁷ ПМА: Селиверстова В.К.

¹⁴⁸ ПМА: Антонова А.П.

¹⁴⁹ ПМА: Фаресова Е.М., Перфилова З.М.

¹⁵⁰ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 231. Л. 140.

¹⁵¹ ПМА: Николаева З.Т.

¹⁵² ПМА: Ончукова А.И.

¹⁵³ ПМА: Антонова А.П.

¹⁵⁴ ПМА: Романова К.Е.

¹⁵⁵ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 519. Л. 289.

¹⁵⁶ ПМА: Григорьева З.Ф.

¹⁵⁷ ПМА: Романова А.А., Фаресова Е.М., Перфилова З.М.

¹⁵⁸ ПМА: Романова К.Е., Корепанова Г.Л.

¹⁵⁹ ПМА: Антонова А.П.

¹⁶⁰ ПМА: Макарова А.Я.

¹⁶¹ ПМА: Макарова А.Я.

¹⁶² ПМА: Корепанова Г.Л., Фаресова Е.М.

¹⁶³ ПМА: Корепанова Г.Л.

¹⁶⁴ В формате мифического времени магия купальской ночи обусловлена определенными критериями, органично вписывающимися в систему парных семантических оппозиций: небо (ян) – земля (инь), брат-близнец (Иван) – сестра-близнец (Марья), огонь (купальские костры) – вода (ивановская роса), новый (продуктивность) – старый, молодой (репродуктивность) – старый, начало (импульс к новому времени, действию, событию) – конец (завершение старого временного периода) – неразрывно коррелирующими с числом два, которое обладает амбивалентной мифологической сущностью и является воплощением двойничества/близнечества. Портал между небом и землей, открывающийся в промежуток безвременья – между смертью и новым

рождением/в полнолуние/в период цветения растений/в ночь на Ивана Купалу, способствует слиянию инь и ян, рождению легенды о цветке-двойчатке (иван-да-марья) [Иванов, Топоров 1983: 163; Иванов, Топоров 1987(2): 529], другими словами, развитию брачных отношений/мотивов, генерирующих продуцирующую функцию, направленную на максимальную прибыль, на плодородие, на приплод, удвоение, приумножение, богатство и, безусловно, проецирующуюся на травы и цветы, вследствие чего им приписывалась целебная сила.

¹⁶⁵ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 231. Л. 117.

¹⁶⁶ ПМА: Романова К.Е.

¹⁶⁷ ПМА: Корепанова Г.Л.

¹⁶⁸ ФА ГГПИ. Поторочина А. 1994. Красногорский р-н, д. Тукташ. Л. 2–3.

¹⁶⁹ ФА ГГПИ. Васильева Т.Н. 2000. Глазовский р-н, д. Ершово. Л. 4.

¹⁷⁰ ПМА: Антонова В.П.

¹⁷¹ ФА ГГПИ. Поторочина А. 1994. Красногорский р-н, д. Тукташ. Л. 2–3.

¹⁷² РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 519. Л. 284.

¹⁷³ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 231. Л. 88.

¹⁷⁴ ПМА: Тронина Р.К.

¹⁷⁵ ПМА: Романова К.Е.

¹⁷⁶ ПМА: Романова К.Е.

¹⁷⁷ ФДА УдГУ. Набиева В.М. 2000/01. Башкортостан, Калтасинский р-н, д. Качак. С. 2.

¹⁷⁸ ФДА УдГУ. Васильева Е.А. 2000/01. Малопургинский р-н, д. Итешово. С. 3.

¹⁷⁹ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 519. Л. 283.

¹⁸⁰ ФДА УдГУ. Маркова Ф.В. 1992/93. Малопургинский р-н, д. Аксакшур. С. 10.

¹⁸¹ ФДА УдГУ. Тетерина М.М. 2002/03. Малопургинский р-н, д. Горд Шунды. С. 14.

¹⁸² ФДА УдГУ. Маркова Ф.В. 1992/93. Малопургинский р-н, д. Аксакшур. С. 12.

¹⁸³ ФДА УдГУ. Поздеева И.П. 1998/99. Ярский р-н, д. Тум. С. 28–29.

¹⁸⁴ ФДА УдГУ. Куликова А.В. 2000/01. Завьяловский р-н, д. Большая Венья. С. 14.

¹⁸⁵ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 193. Л. 68.

¹⁸⁶ ФДА УдГУ. Нордгеймер Л.В. 1999/2000. Ярский р-н, д. Рябиновка. С.11.

- 187 ФДА УдГУ. Волкова Т.В. 1992/93. Глазовский р-н, д. Пусошур. С. 37.
- 188 ПМА: Макарова А.Я.
- 189 ФДА УдГУ. Набиева В.М. 2000/01. Башкортостан, Калтасинский р-н, д. Качак. С. 2.
- 190 ФА УдГУ. ФЭ-2002. Башкортостан, Татышлинский р-н, д. Нижние Татышлы (Виль гурт). Тетр. 1. Л. 34.
- 191 ПМА: Корепанова Г.Л.
- 192 РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 231. Л. 104.
- 193 ФА ГПИИ. Поторочина А. 1994. Красногорский р-н, д. Тукташ. Л. 3.
- 194 РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 762. Тетр. 23. Л. 7.
- 195 ФДА УдГУ. Волкова Т.В. 1992/93. Глазовский р-н, д. Пусошур. С. 37.
- 196 РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 519. Л. 175.
- 197 РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 231. Л. 87.
- 198 ПМА: Антонова А.П.
- 199 ПМА: Окунев В.К.
- 200 ПМА: Иванова З.И.
- 201 ПМА: Антонова А.П.
- 202 ПМА: Романова К.Е.
- 203 Считается, что духами *кутйсь* могут быть мертворожденные (выкидыши) или младенцы, не получившие имени.
- 204 ПМА: Корепанова Г.Л.
- 205 ПМА: Селиверстова К.И.
- 206 ПМА: Калашникова М.Ф.
- 207 Извинительная формула является характерным компонентом удмуртских *куриськон'ов*/молитв-заклинаний, которые детально проанализировал В.Е. Владыкин [1994: 290–312].
- 208 ПМА: Макарова А.Я.
- 209 ПМА: Корепанова Г.Л., Макарова А.Я.
- 210 ПМА: Романова К.Е.
- 211 ПМА: Антонова А.П.
- 212 ПМА: Селиверстова К.И.
- 213 ПМА: Калашникова М.Ф.
- 214 ПМА: Калашникова А.В.
- 215 ФДА УдГУ. Маркова Ф.В. 1992/93. Малопургинский р-н, д. Аксакшур. С. 10.
- 216 ФА УдГУ. ФЭ-1993. Кезский р-н, Гыинский с/с. Тетр. 3. С. 39.
- 217 ПМА: Антонова А.П.

²¹⁸ ФА УдГУ. ФЭ-1983. Дебесский р-н, д. Заречная Медла. Тетр. 3. Л. 2.

²¹⁹ ПМА: Михайлова Н.И.

²²⁰ ПМА: Борисова А.И.; Антропова, Кляус 2006.

²²¹ ПМА: Ончукова А.И.

²²² ПМА: Иванова З.И.

²²³ ПМА: Машканцева Е.И.; Munkácsi 1952: 162–163.

²²⁴ ПМА: Нефедова К.И.

²²⁵ ФДА УдГУ. Данилова Н.Н. 1997/98. Алнашский р-н, д. Удмуртский Тоймобаш. С. 6.

²²⁶ ФА УдГУ. ФЭ-1977. Можгинский р-н, д. Большая Кибья. Тетр. 15. С. 29.

²²⁷ ФА УдГУ. ФЭ-2002. Башкортостан, Татышлинский р-н, д. Нижние Татышлы (Виль гурт). Тетр. 1. Л. 34.

²²⁸ ПМА: Антонова А.П.

²²⁹ ПМА: Унтеева К.Ф.

²³⁰ ПМА: Романова К.Е.

²³¹ ПМА: Романова К.Е.

²³² ФДА УдГУ. Донцова Л.М. 1992/93. Алнашский р-н, д. Верхний Утчан. С. 10.

²³³ ПМА: Унтеева К.Ф.

²³⁴ ФА УдГУ. ФЭ-1991. Шарканский р-н, Порозовский с/с, Карсашурский с/с. Тетр. 6. Л. 4.

²³⁵ В настоящее время наблюдается процесс деэтимологизации понятия *куишь лул* (о симптоматике этого заболевания см. с. 109–110), в котором вместо второго компонента вследствие фонетического созвучия стало употребляться слово *ул* (грыжа), в результате чего *куишь ул* вошло в употребление как название грыжи. При этом ритуал заговаривания болезни *куишь лул* сохраняется в неизменном виде на вербальном, атрибутивном и акциональном уровне.

²³⁶ ПМА: Романова К.Е.

²³⁷ ПМА: Корепанова Г.Л.

²³⁸ ПМА: Романова К.Е., Антонова А.П.

²³⁹ ПМА: Корепанова Г.Л.

²⁴⁰ Для окуривания девочек собирали такое «гнездо» с пихты, для мальчиков – с ели [ПМА: Корепанова Г.Л.].

²⁴¹ ФДА УдГУ. Степанова Е.В. 1996/97. Малопургинский р-н, с. Ильинское. С. 34.

²⁴² РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 762. Тетр. 3. Л. 3.

²⁴³ ПМА: Антонова В.П.

- ²⁴⁴ ПМА: Антонова А.П.
- ²⁴⁵ ПМА: Кондратьева А.П.
- ²⁴⁶ ПМА: Машканцева Е.И.
- ²⁴⁷ ФА УдГУ. ФЭ-1977. Можгинский р-н, д. Большая Кибья. Тетр. 15. С. 28.
- ²⁴⁸ ФДА УдГУ. Дряхлова Н.Ю. 1997/98. Можгинский р-н, д. Нижние Кватчи. С. 13–14.
- ²⁴⁹ ПМА: Романова К.Е.
- ²⁵⁰ ПМА: Макарова А.Я.
- ²⁵¹ ПМА: Антонова А.П., Романова К.Е.
- ²⁵² ФДА УдГУ. Сайфутдинова Т.Г. 2000/01. Башкортостан, Кушнаренковский р-н, д. Канлы. С. 10.
- ²⁵³ ФДА УдГУ Куликова А.В. 2000/01. Завьяловский р-н, д. Большая Венья. С. 14.
- ²⁵⁴ ФДА УдГУ. Захарова Т.М. 1997/98. Малопургинский р-н, д. Алганча-Игра. С. 19.
- ²⁵⁵ ПМА: Романова К.Е.
- ²⁵⁶ ПМА: Селиверстова В.К.
- ²⁵⁷ ФДА УдГУ. Максимова Л.С. 1999/2000. Дебесский р-н, д. Уйвай. С. 31–32.
- ²⁵⁸ ПМА: Антонова А.П.
- ²⁵⁹ ФДА УдГУ. Максимова Л.С. 1999/2000. Дебесский р-н, д. Уйвай. С. 33.
- ²⁶⁰ ФДА УдГУ. Комарова Л.В. 2002/03. Завьяловский р-н, д. Верхний Женвай. С. 18.
- ²⁶¹ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 762. Тетр. 20. Л. 14.
- ²⁶² ФДА УдГУ. Корепанова Т.Н. 2003/04. Игринский р-н, д. Лудошур. С. 6.
- ²⁶³ ФДА УдГУ. Лекомцева А.В. 1998/99. Кезский р-н, пос. Кез. С. 8.
- ²⁶⁴ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 199. Л. 240.
- ²⁶⁵ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 199. Л. 260.
- ²⁶⁶ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 519. Л. 291.
- ²⁶⁷ ФДА УдГУ. Лекомцева А.В. 1998/99. Кезский р-н, пос. Кез. С. 8.
- ²⁶⁸ ФДА УдГУ. Крючкова Н.Я. 1996/97. Кизнерский р-н, д. Кизнер. С. 12–16.
- ²⁶⁹ ФДА УдГУ. Анфионова Н.А. 1997/98. Алнашский р-н, д. Писеево. С. 23–24.
- ²⁷⁰ ПМА: Корепанова Г.Л.

- ²⁷¹ ФДА УдГУ. Шочева Т.Г. 2000/01. Малопургинский р-н, д. Малая Бодья. С. 8.
- ²⁷² РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 762. Тетр. 23. Л. 8.
- ²⁷³ ФДА УдГУ. Михайлова Н.Б. 1994/95. Алнашский р-н, с. Алнаши. С. 7.
- ²⁷⁴ Михеев 1926: 46.
- ²⁷⁵ ФДА УдГУ. Васильева Е.А. 2000/01. Малопургинский р-н, д. Итешев. С. 30.
- ²⁷⁶ ФДА УдГУ. Гитрофанова Т.В. 1996/97. Башкортостан, Янаульский р-н, д. Барабановка. С. 18–19.
- ²⁷⁷ ФДА УдГУ. Баймурзина С.Д. 1993/94. Малопургинский р-н, д. Аксакшур. С. 18–20.
- ²⁷⁸ ФДА УдГУ. Набиева В.М. 2000/01. Башкортостан, Калтасинский р-н, д. Качак. С. 2.
- ²⁷⁹ ФДА УдГУ. Набиева В.М. 2000/01. Башкортостан, Калтасинский р-н, д. Качак. С. 2.
- ²⁸⁰ ФА УдГУ. ФЭ-1975. Можгинский р-н, д. Старые Юбери. Тетр. 5. Л. 18.
- ²⁸¹ ФДА УдГУ. Наговицына И.А. 2002/03. Балезинский р-н, с. Люк. С. 22.
- ²⁸² ФДА УдГУ. Волкова Т.А. 1992/93. Глазовский р-н, д. Пусошур. С. 37.
- ²⁸³ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 741. Тетр. 10. Л. 5.
- ²⁸⁴ ФДА УдГУ. Иванова В.А. 2000/01. Кезский р-н, д. Лудьяг. С. 15–17.
- ²⁸⁵ ФА УдГУ. ФЭ-1983. Якшур-Бодьинский р-н, д. Ошворцы. Тетр. 2. Л. 41.
- ²⁸⁶ ФА УдГУ. ФЭ-1991. Ярский р-н. Тетр. 1. Л. 20.
- ²⁸⁷ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Д. 187. Л. 142.
- ²⁸⁸ ПМА: Корепанова Г.Л.
- ²⁸⁹ ФДА УдГУ. Дряхлова Н.Ю. 1997/98. Можгинский р-н, д. Нижние Кватчи. С. 12–13.
- ²⁹⁰ ФДА УдГУ. Комарова Л.В. 2002/03. Завьяловский р-н, д. Верхний Женвай. С. 18–19.
- ²⁹¹ ФА УдГУ. ФЭ-1975. Можгинский р-н, д. Вуж Юбера. Тетр. 5. Л. 17.
- ²⁹² ПМА: Антонова А.П.
- ²⁹³ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Д. 742. Тетр. 6. Л. 5.
- ²⁹⁴ ФДА УдГУ. Кузнецова О.П. 1995/96. Завьяловский р-н, д. Средний Постол. С. 8.
- ²⁹⁵ ФА УдГУ. ФЭ-1991. Ярский р-н. Тетр. 1. Л. 21.
- ²⁹⁶ ФДА УдГУ. Зиятдинова Е.А. 1997/98. Балезинский р-н, д. Быдыпи. С. 25.

- ²⁹⁷ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Д. 742. Тетр. 6. Л. 5.
- ²⁹⁸ ФА УдГУ. ФЭ-1993. Кезский р-н, Гыинский с/с. Тетр. 3. С. 39.
- ²⁹⁹ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Д. 519. Л. 175.
- ³⁰⁰ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Д. 199. Л. 240.
- ³⁰¹ ФДА УдГУ. Злобина В.Н. 2002/03. Увинский р-н, д. Большой Жужгер. С. 16.
- ³⁰² ФДА УдГУ. Маркова Ф.В. 1992/93. Малопургинский р-н, д. Аксакшур. С. 12.
- ³⁰³ ПМА: Антонова А.П.
- ³⁰⁴ ПМА: Корепанова Г.Л.
- ³⁰⁵ См. реконструкцию языческих мотивов русской культуры на примере заговоров [Дмитриева 2004].
- ³⁰⁶ В текстах русских заговоров христианские образы тесно переплетаются с языческими персонажами, при этом степень проникновения христианских элементов различается в зависимости от функциональной группы заговоров (христианские мотивы больше всего доминируют в лечебных заговорах, заговорах перед дорогой и от всяких напастей, а в охранительных заговорах от змей и дикого зверя, во вредоносных охотничьих заговорах (порча ружья), присушках их наличие довольно редкое явление) [Болонев, Мельников 1997: 270]. Отсутствие во вредоносных заговорах христианских компонентов объясняется христианской сакральностью.
- ³⁰⁷ ФДА УдГУ. Охотникова Н.В. 2000/01. Алнашский р-н, с. Алнаши. С. 22.
- ³⁰⁸ ФДА УдГУ. Юшкова Л.В. 2001/02. Вавожский р-н, д. Уе-Докья. С. 20.
- ³⁰⁹ ФДА УдГУ. Шкляева Е.А. 2003/04. Игринский р-н, д. Кабачигурт. С. 14.
- ³¹⁰ ФДА УдГУ. Шкляева Е.А. 2003/04. Игринский р-н, д. Кабачигурт. С. 12–16.
- ³¹¹ ФДА УдГУ. Шкляева Е.А. 2003/04. Игринский р-н, д. Кабачигурт. С. 12–16.
- ³¹² ФДА УдГУ. Шкляева Е.А. 2003/04. Игринский р-н, д. Кабачигурт. С. 4.
- ³¹³ ФА УдГУ. ФЭ-1977. Можгинский р-н, д. Большая Кибья. Тетр. 15. С. 28.
- ³¹⁴ ФА УдГУ. ФЭ-1977. Можгинский р-н, д. Большая Кибья. Тетр. 15. С. 29.
- ³¹⁵ ФДА УдГУ. Чушкина А.А. 1998/99. Малопургинский р-н, д. Бураново. С. 2–4.

³¹⁶ ФДА УдГУ. Кузнецова О.Д. 2002/03. Кизнерский р-н, д. Безменшур. С. 16–18.

³¹⁷ ФДА УдГУ. Стрелкова О.В. 2001/02. Дебесский р-н, д. Котегурт. С. 8.

³¹⁸ ФА ГГПИ. Иванова А. 1998. Кезский р-н, д. Стеньгурт. С. 13.

³¹⁹ ПМА: Романова К.Е.

³²⁰ Цветовая символика мифологических представлений удмуртов уже становилась объектом исследования ученых: на материале песен южных удмуртов описана цветовая картина мира [Арзамазов 2008, 2010], проанализирована семантика масти [Владыкина 2009(2)]. Удмуртский материал лежит в основе сопоставительного исследования хроматизма в мифологических представлениях пермских и обско-угорских народов [Уляшев 2011]. Удмуртские термины цветообозначений анализируются не только фольклористами и этнографами, но находят отражение и в трудах лингвистов [Тараканов 1975, 1990].

³²¹ ПМА: Романова К.Е.

³²² ФДА УдГУ. Эшмакова Н.В. 2003/04. Увинский р-н, д. Узей-Тукля. С. 9–10.

³²³ ФА УдГУ. ФЭ-1975. Можгинский р-н, д. Старые Юбери. Тетр. 7. С. 33–34.

³²⁴ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 1381. Л. 2.

³²⁵ ФДА УдГУ. Романова Е.Н. 1997/98. Можгинский р-н, д. Вишур. С. 15–16.

³²⁶ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 727. Тетр. 2. Л. 4.

³²⁷ ФА УдГУ. ФЭ-1980. Селтинский р-н, д. Югдон. Тетр. 1. С. 38.

³²⁸ ФДА УдГУ. Зиятдинова Е.А. 1996/97. Базинский р-н, д. Быдыпи. С. 6.

³²⁹ ФДА УдГУ. Шкляева Е.А. 2003/04. Игринский р-н, д. Кабачигурт. С. 4.

³³⁰ ФДА УдГУ. Охотникова Н.В. 2000/01. Алнашский р-н, с. Алнаши. С. 22.

³³¹ ФА УдГУ. ФЭ-1994. Граховский р-н, Верхнеигринский с/с. Тетр. 1. С. 12.

³³² Ср.: обращение к высшим силам в удмуртских *куриськон'ах*/молитвах-заклинаниях: «*Вылйсь, югыт, тӧдды Кылчинэ!*» (Всевышний, светлый, белый Кылчин!) [Munkácsi 1887: 147]. В образе белого человека *Кылчин* является к людям, чтобы предостеречь от беды или предсказать будущее человека [Шутова, Капитонов, Кириллова, Останина 2009: 134, 207].

³³³ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 519. Л. 170.

³³⁴ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 519. Л. 288.

³³⁵ ФА УдГУ. ФЭ-2003. Граховский р-н, Лолошур-Возжинский с/с. Тетр. 3. Л. 13.

³³⁶ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 1381. Л. 2.

³³⁷ ФДА УдГУ. Кудрявцева И.Н. 1995/96. Алнашский р-н, д. Варзибаш. С. 25.

³³⁸ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 519. Л. 170.

³³⁹ ПМА: Корепанова Г.Л.

³⁴⁰ ПМА: Корепанова Г.Л.

³⁴¹ ПМА: Иванова З.И.

³⁴² ФДА УдГУ. Эшмакова Н.В. 2003/04. Увинский р-н, д. Узей-Тукля. С. 4–5.

³⁴³ Знахарка уточнила, что вместо вóронов можно называть других животных, но запрещается упоминать воду и звезды.

³⁴⁴ ФДА УдГУ. Шкляева Е.А. 2003/04. Игринский р-н, д. Кабачигурт. С. 10.

³⁴⁵ ФА УдГУ. ФЭ-1977. Можгинский р-н, д. Большая Кибья. Тетр. 15. С. 30–31.

³⁴⁶ ПМА: Корепанова Г.Л.

³⁴⁷ ФДА УдГУ. Кобелева Н.А. 1997/98. Граховский р-н, д. Лолошур-Возжи. С. 13–14.

³⁴⁸ ПМА: Корепанова Г.Л.

³⁴⁹ Примечательно, что современные знахари употребляют слово *пелляй* (заговорила), но при уточнении выясняется, что на вербальном уровне они используют христианскую молитву, а остальные парадигмы обрядового текста остаются прежними. Намечается тенденция вытеснения удмуртского традиционного заговора молитвой.

³⁵⁰ Что касается носителя традиционной удмуртской культуры, то он четко разграничивает удмуртский *пелляськон* (заговор) от канонической и народной молитвы. Но последние два термина, как и в русской традиции, воспринимаются как одно понятие. Главным критерием отнесения текста к «молитве», судя по удмуртским фольклорным материалам, является обращение с просьбой к христианскому Богу, высшим силам или святым: «*Котькуд пелляськон бере воскресной молитва лыдžоно на: “Мария, Господа Бога, кыче ке тйяд пиналды мусо, сыче ик съольктэм, мусо милям пиналды. Милесьтым но сыче ик ворды”*» (После каждого [обряд] заговаривания надо еще читать воскресную молитву: «Мария, Господа Бога, какой у Вас ребенок

милый, такой же милый и безгрешный наш ребенок. Нашего [ребенка] таким же возрасти») [ФДА УдГУ. Стрелкова О.В. 2001/02. Дебесский р-н, д. Котегурт. С. 7].

³⁵¹ ФА УдГУ. ФЭ-1982. Игринский р-н, д. Сеп. Тетр. 1. С. 118.

³⁵² РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. ФДЭ НИИ-81. Д. 739а. Л. 12.

³⁵³ ПМА: Антонова А.П.

³⁵⁴ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 1381. Л. 35.

³⁵⁵ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 1381. Л. 36.

³⁵⁶ ФА УдГУ. ФЭ-1991. Ярский р-н. Тетр. 4. Л. 23.

³⁵⁷ Орфография и пунктуация источников сохранена. – *Т.П.* Наличие ошибок и искажений, допущенных при переписывании, как еще отмечала в свое время Е.Н. Елеонская, есть характерная черта письменных заговорных текстов [Елеонская 1994: 110].

³⁵⁸ Информантом записано, что заговор читается от «чири», хотя в самом тексте речь идет о грыже.

³⁵⁹ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 1381. Л. 7.

³⁶⁰ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 1367. Л. 41а.

³⁶¹ РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 1381. Л. 8.

³⁶² РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 1367. Л. 41а.

³⁶³ ПМА: Гаврилова Т.И.

³⁶⁴ ПМА: Фаресова Е.М.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

автореф. – автореферат
англ. – английский
букв. – буквально
в. – век
вв. – века
ВЕВ – Вятские епархиальные ведомости
вып. – выпуск
высш. – высшее
г. – год
г. – город
гг. – годы
гот. – готский
г. р. – год рождения
губ. – губерния
д. – дело
д. – деревня
дис. – диссертация
доперм. – допермский
др. – другие
древнетюрк. – древнетюркский
ОАИЭ – Общество археологии, истории и этнографии
им. – имени
индоевроп. – индоевропейский
канд. ист. наук – кандидат исторических наук
канд. филол. наук – кандидат филологических наук
кл. – класс
кн. – книга

конф. – конференция

Л. – Ленинград

л. – лист

М. – Москва

манс. – мансийский

мар. – марийский

МГУ – Московский государственный университет

междунар. – международный

науч. – научный

неграмот. – неграмотный

Н. Новгород – Нижний Новгород

обр. – образование

общеперм. – общепермский

общеповолж. – общеповолжский

общетюрк. – общетюркский

оп. – опись

Пб. – Петербург

ПМА – полевые материалы автора

пос. – поселок

прамонг. – прамонгольский

праурало-монг. – праурало-монгольский

ред. – редактор

рец. – рецензия

р-н – район

рус. – русский

РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН – Рукописный фонд Научно-отраслевого архива Удмуртского института истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук

с. – село

с. – страница

саам. – саамский

сб. – сборник

соб. – собиратель

сост. – составитель

СПб. – Санкт-Петербург

с/с – сельсовет

ср.-спец. – среднеспециальное

старофр. – старофранцузский

СЭ – Советская этнография

Т. – Томск

тетр. – тетрадь

т. д. – так далее

т. е. – то есть

удм. – удмурт/-ка

урож. – уроженец/уроженка

учеб. – учебное

ФА ГГПИ – фольклорный архив кафедры удмуртской филологии Глазовского государственного педагогического института им. В.Г. Короленко

ФА УдГУ – фольклорный архив факультета удмуртской филологии Удмуртского государственного университета

ФДА УдГУ – фольклорно-диалектологический архив факультета удмуртской филологии Удмуртского государственного университета

фин. – финский

ФЭ – фольклорная экспедиция

хант. – хантыйский

цит. – цитируется

ч. – часть

чеш. – чешский

эрзян. – эрзянский

эст. – эстонский

Сокращения на иностранном языке

Bd. – Band (том)

FUF – Finnisch-ugrische Forschungen (Финно-угорские исследования)

p. – page (страница)

s. – Seite (страница)

Vol. – volume (том)

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

Игринский район

д. Михайловка

Антонова Алевтина Петровна, 1936 г. р., удм., урож. д. Палым Игринского р-на, в д. Михайловке живет с 1960 г., обр. 7 кл.

д. Пежвай

Двинских Анна Александровна, 1930 г. р., удм., урож. д. Пежвай, обр. 4 кл.

Ускова Лидия Кондратьевна, 1930 г. р., удм., урож. д. Пежвай, обр. 4 кл.

д. Сеп

Антонова Валентина Павловна, 1937 г. р., удм., урож. д. Михайловки Игринского р-на, с 1957 г. живет в д. Сеп, обр. 7 кл.

Владыкин Игорь Николаевич, 1952 г. р., удм., урож. д. Михайловки Игринского р-на, с 1975 г. живет в д. Сеп, обр. 8 кл.

Владыкина Альбина Александровна, 1948 г. р., удм., урож. д. Борисово Балезинского р-на, с 1975 г. живет в д. Сеп, обр. высш.

Корепанова Глафира Лукьяновна, 1931 г. р., удм., урож. д. Селигурт Игринского р-на, в д. Сеп живет с 1959 г., обр. 6 кл.

Романова Клавдия Егоровна, 1927 г. р., удм., урож. д. Пежвай Игринского р-на, в д. Сеп живет с 1959 г., обр. 6 кл.

Селиверстова Вера Константиновна, 1922 г. р., удм., урож. д. Ыжнюк Игринского р-на, с 1971 г. живет в д. Сеп, обр. 7 кл.

Селиверстова Кристина Иосифовна, 1932 г. р., удм., урож. д. Лудошур Игринского р-на, с 1986 г. живет в д. Сеп, обр. 5 кл.

Малопургинский район

д. Баграш-Бигра

Перфилова Зоя Михайловна, 1932 г. р., удм., урож. д. Алганча-Игра Малопургинского р-на, с 1958 г. живет в д. Баграш-Бигра, обр. 4 кл.

д. Бобья-Уча

Николаева Зинаида Тимофеевна, 1940 г. р., удм., урож. д. Бобья-Уча, обр. 4 кл.

Тарасов Василий Николаевич, 1956 г. р., удм., урож. д. Бобья-Уча, обр. 10 кл.

Фаресова Евдокия Михайловна, 1942 г. р., удм., урож. д. Горд Шунды Малопургинского р-на, с 1960 г. жила в д. Гужношур, с 1977 г. живет в д. Бобья-Уча, обр. 4 кл.

с. Малая Пурга

Машканцева Елена Ильинична, 1936 г. р., удм., урож. д. Чурашур Малопургинского р-на, в с. Малая Пурга живет с 1976 г., обр. 7 кл.

Михайлова Надежда Иосифовна, 1953 г. р., удм., урож. д. Чурашур Малопургинского р-на, с 1957 г. живет в с. Малая Пурга, обр. 10 кл.

с. Ильинское

Алексеева Евдокия Алексеевна, 1925 г. р., удм., урож. с. Ильинского, обр. 3 кл.

Григорьева Зинаида Федоровна, 1939 г. р., удм., урож. с. Ильинского, обр. ср.-спец.

Кислицына Татьяна Петровна, 1960 г. р., удм., урож. с. Ильинского, обр. высш.

Окунев Василий Кузьмич, 1960 г. р., удм., урож. д. Малая Уча Малопургинского р-на, с 1986 г. живет в с. Ильинском, обр. высш.

Окунева Елена Михайловна, 1962 г. р., удм., урож. д. Агриколь Красногорского р-на, с 1983 г. жила в д. Малая Уча Малопургинского р-на, с 1986 г. живет в с. Ильинском, обр. ср.-спец.

д. Нижние Юри

Романова Агафья Алексеевна, 1929 г. р., удм., урож. д. Средние Юри Малопургинского р-на, с 1954 г. живет в д. Нижние Юри, обр. 4 кл.

Ярский район

с. Укан

Макарова Акулина Яковлевна, 1914 г. р., удм., урож. д. Нижний Укан Ярского р-на, в с. Укан живет с 1942 г., неграмот.

пос. Яр

Борисова Анастасия Иосифовна, 1928 г. р., удм., урож. д. Коротай Глазовского р-на, с 1994 г. живет в пос. Яр, обр. 7 кл.

Кезский район

пос. Кез

Главатских Петр Александрович, 1964 г. р., удм., урож. д. Ягзино Кезского р-на, с 1985 г. живет в пос. Кез, обр. ср.-спец.

Унтеева Капитолина Филипповна, 1928 г. р., удм., урож. д. Такагурт Дебесского р-на, с 1953 г. живет в пос. Кез, обр. 7 кл.

д. Пужмезь

Иванова Зинаида Ильинична, 1918 г. р., удм., урож. д. Камай Кезского р-на, с 1982 г. живет в д. Пужмезь, обр. 7 кл.

д. Ю-Чабья

Калашникова Мария Федоровна, 1931 г. р., удм., урож. д. Харитенки Кезского р-на, с 1934 г. живет в д. Ю-Чабья, обр. 6 кл.

Калашникова Фелонида Васильевна, 1934 г. р., удм., урож. д. Доброгурт Кезского р-на, с 1958 г. живет в д. Ю-Чабья, обр. 7 кл.

Ончукова Антонида Ивановна, 1918 г. р., удм., урож. д. Ю-Чабья, обр. 4 кл.

Юкаменский район

д. Новоелово

Кондратьева Александра Павловна, 1926 г. р., удм., урож. д. Энгельс Юкаменского р-на, в д. Новоелово живет с 1948 г., обр. ср.-спец.

Нефедова Клавдия Ионовна, 1930 г. р., удм., урож. д. Волково Юкаменского р-на, в д. Новоелово живет с 1952 г., неграмот.

Дебесский район

д. Котегурт

Максимова Анжелика Вячеславовна, 1975 г. р., удм., урож. д. Котегурт, обр. ср.-спец.

Максимова Тамара Николаевна, 1938 г. р., удм., урож. д. Косолюк Дебесского р-на, с 1960 г. живет в д. Котегурт, обр. 6 кл.

Стрелкова Нина Арсентьевна, 1950 г. р., удм., урож. д. Копово Ярского р-на, с 1974 г. живет в д. Котегурт, обр. 10 кл.

Тронина Раиса Константиновна, 1940 г. р., удм., урож. д. Ньюрошур Кезского р-на, с 1962 г. жила в д. Малый Полом Кезского р-на, с 2006 г. живет в д. Котегурт, обр. 7 кл.

Усков Валерий Александрович, 1975 г. р., удм., урож. д. Косолюк Дебесского р-на, с 2003 г. живет в д. Котегурт, обр. 9 кл.

д. Сюрногурт

Стрелкова Любовь Иосифовна, 1936 г. р., удм., урож. д. Изнегвай Дебесского р-на, с 1972 г. живет в д. Сюрногурт, обр. ср.-спец.

Ижевск

Гаврилова Татьяна Ивановна, 1981 г. р., удм., урож. д. Ермолаево Киясовского р-на, с 1998 г. живет в г. Ижевске, обр. высш.

Кириллова Людмила Евгеньевна, 1955 г. р., удм., урож. д. Якшур Завьяловского р-на, с 1972 г. живет в г. Ижевске, обр. высш.

Окунева Татьяна Васильевна, 1985 г. р., удм., урож. д. Малая Уча Малопургинского р-на, с 2000 г. живет в г. Ижевске, обр. высш.

БИБЛИОГРАФИЯ

Аверинцев 1987 – *Аверинцев С.С.* Двенадцать апостолов // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1987. Т. 1. С. 355–357.

Агапкина 1994 – *Агапкина Т.А.* Символический язык обрядового действия: (*пускание по воде*) // Балканские чтения – 3: Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы: Тезисы и материалы симпозиума. М., 1994. С. 80–83.

Агапкина 1999 – *Агапкина Т.А.* Дерево // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1999. Т. 2: Д (Давать) – К (Крошки). С. 60–67.

Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А.* Эпитет в белорусских лечебных заговорах: функции и семантика // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 301–337.

Агапкина 2005 – *Агапкина Т.А.* Сюжетный состав восточнославянских заговоров (мотив мифологического центра) // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005. С. 247–291.

Агапкина 2006 – *Агапкина Т.А.* Сюжетика восточнославянских заговоров в сопоставительном аспекте // Славянский и балканский фольклор: Семантика и прагматика текста. М., 2006. Вып. 10. С. 10–123.

Агапкина 2008 – *Агапкина Т.А.* Прецедентное время восточнославянских заговоров // Славяноведение. 2008. № 6. С. 3–8.

Агапкина 2010 – *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.

Агапкина, Валенцова, Топорков 2004 – *Агапкина Т.А., Валенцова М.М., Топорков А.Л.* Нагота // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2004. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). С. 355–360.

Агапкина, Топорков 2007 – *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* Указатели заговоров: проблемы и перспективы // Традиционная культура. 2007. № 2. С. 59–73.

Агапкина, Усачева 1995 – *Агапкина Т.А., Усачева В.В.* Болезнь человека // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1995. Т. 1: А (Август) – Г (Гусь). С. 225–227.

Адамчик 1998 – Большой англо-русский словарь / Авт.-сост. Н.В. Адамчик. Минск, 1998.

Адамчик 2006 – Словарь символов и знаков / Авт.-сост. В.В. Адамчик. М., 2006.

Адоньева 2004 – *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004.

Айтуганова 1992 – *Айтуганова Л.Д.* Удмуртское стихосложение: Вопросы формирования и развития. Ижевск, 1992.

Айхенвальд, Петрухин, Хелимский 1982 – *Айхенвальд А.Ю., Петрухин В.Я., Хелимский Е.А.* К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования. 1981. М., 1982. С. 162–192.

Алатырев 1988 – *Алатырев В.И.* Этимологический словарь удмуртского языка: Буквы А, Б. Ижевск, 1988.

Албукова, Москвина 2004 – *Албукова И.В., Москвина В.А.* Заговоры Тарского района Омской области: (по материалам экспедиции 2004 г.) // Народная культура Сибири: Материалы XIII научного семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 2004. С. 136–139.

Алексеев 1988 – *Алексеев Э.Е.* Фольклор в контексте современной культуры: Рассуждения о судьбах народной песни. М., 1988.

Амроян 2003 – *Амроян И.Ф.* Семантический и синтаксический параллелизм в славянских заговорно-заклинательных формулах: (на примере русских, болгарских и чешских заговорных текстов) // Филологические науки. 2003. № 4. С. 41–50.

Амроян 2004 – *Амроян И.Ф.* Структурная организация славянских заговорных текстов: (к проблеме повтора) // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2004. Вып. 6. С. 128–143.

Амроян 2005(1) – *Амроян И.Ф.* Представление славян о болезнях: (на материале русских, болгарских и чешских лечебных заговоров) // Вестник Оренбургского государственного университета. 2005. № 2. С. 39–45.

Амроян 2005(2) – *Амроян И.Ф.* Повтор в структуре фольклорного текста: (на материале русских, болгарских и чешских сказочных и заговорных текстов). М., 2005.

Аникин 1998 – Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. М., 1998.

Антропова, Кляус 2006 – *Антропова Н.А., Кляус В.Л.* Заговорно-заклинательные обряды удмуртской знахарки села Багыр в видеофиксации // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного диалога. Ижевск, 2006. С. 246–275.

Арзамазов 2008 – *Арзамазов А.А.* Из опыта герменевтической реконструкции удмуртских фольклорных единиц *çуж* и *вож* // Вестник Удмуртского университета. 2008. Вып. 1. С. 117–129.

Арзамазов 2010 – *Арзамазов А.А.* Феномен визуального в современной удмуртской поэзии: (опыт анализа творчества П.М. Захарова). Ижевск, 2010.

Арнольд 1959 – *Арнольд И.В.* Лексикология современного английского языка. М., 1959.

Атаманов 1985 – *Атаманов М.Г.* Обряды и поверья удмуртов, связанные с именами // Семейный и общественный быт удмуртов в XVIII – XX вв. Устинов, 1985. С. 91–106.

Атаманов 1988(1) – *Атаманов М.Г.* Удмуртская ономастика. Ижевск, 1988.

Атаманов 1988(2) – *Атаманов М.Г.* Кам, Тõды Кам, Ватка кам // Молот. 1988. № 5. С. 61–63.

Атеистический словарь 1984 – Атеистический словарь. М., 1984.

Ахметова 2004 – *Ахметова М.В.* «И Господь помогает...»: Молитва в народной культуре Нижегородской области // Живая старина. 2004. № 2. С. 25–26.

Ахметьянов 1981 – *Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981.

Ахметьянов 1988 – *Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика материальной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1988.

Байбурин 1989 – *Байбурин А.К.* Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 63–88.

Байбурин 1993 – *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

Байбурин 1994 – *Байбурин А.К.* Ритуал: старое и новое // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сб. статей памяти С.А. Токарева. М., 1994. С. 35–48.

Баймурзин – *Баймурзин В.* Кечен йõнатиськон // Удмурт дунне. 2011. 29 марта. С. 6.

Балкуте 2013 – *Балкуте Р.* Дурной глаз в литовской традиционной культуре // Традиционная культура. 2013. № 1. С. 50–59.

Балобанова 2003 – *Балобанова К.А.* Заговоры и приговоры: формы бытования и способы фиксации традиционной магической речевой практики // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. М., 2003. С. 37–41.

Барташевич 1993 – *Барташевич Г.А.* Заговор // Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993. С. 40–41.

Бауло 2001 – *Бауло А.В.* Гадание // Мифология манси. Новосибирск, 2001. С. 54.

Белова 1999(1) – *Белова О.В.* Красный цвет // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1999. Т. 2: Д (Давать) – К (Крошки). С. 647–651.

Белова 1999(2) – *Белова О.В.* Крест // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1999. Т. 2: Д (Давать) – К (Крошки). С. 651–658.

Белова 1999(3) – *Белова О.В.* Илья святой // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1999. Т. 2: Д (Давать) – К (Крошки). С. 405–407.

Белова 2009 – *Белова О.В.* Свой – чужой // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2009. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). С. 581–582.

Белова 2012 – *Белова О.В.* Цвет // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2012. Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица). С. 474–476.

Бехтерев 1880(1) – *Бехтерев В.* Вотяки, их история и современное состояние // Вестник Европы. 1880. Кн. 8. С. 621–654.

Бехтерев 1880(2) – *Бехтерев В.* Вотяки, их история и современное состояние // Вестник Европы. 1880. Кн. 9. С. 141–172.

Богаевский 1888 – *Богаевский П.М.* Очерк быта Сарапульских вотяков // Сб. материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. М., 1888. Вып. 3. С. 14–64.

Богаевский 1890 – *Богаевский П.М.* Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. 4, № 1. С. 116–163.

Богатырев 1971 – *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

Богданов 1991 – *Богданов К.А.* Заговор и молитва (к уяснению вопроса) // Русская литература. 1991. № 3. С. 65–68.

Болонев 1997 – *Болонев Ф.Ф.* Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1997.

Болонев, Мельников 1997 – *Болонев Ф.Ф., Мельников М.Н.* Русские заговоры Сибири и Дальнего Востока // Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Песни. Заговоры. Новосибирск, 1997. С. 245–272.

Болтаева 2003 – *Болтаева С.В.* Ритмическая организация суггестивного текста: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2003.

Борисов 1991 – *Борисов Т.К.* Удмурт кыллюкам = Толковый удмуртско-русский словарь. Ижевск, 1991.

Борисов 1914 – *Борисов Т.К.* Изгнание шайтана у вотяков // Живая старина. Петроград, 1914. Вып. 3–4.

Брицына 1993 – *Брицына А.Ю.* Пространство // Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993. С. 150.

Бромлей 1981 – *Бромлей Ю.В.* Современные проблемы этнографии. М., 1981.

Валенцова, Виноградова 2004 – *Валенцова М.М., Виноградова Л.Н.* Мусор // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2004. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). С. 337–340.

Васильев 1902 – *Васильев И.* Обзор языческих обычаев, суеверий и религии вотяков Вятской и Казанской губерний // Мемуары Финно-угорского общества: [машинописный текст]. Хельсинкфорс, 1902. [Т.] 18.

Васильев 1906 – *Васильев И.* Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // Известия ОАИЭ. Казань, 1906. Т. 22. Вып. 3. С. 185–219.

Васильева 1992 – *Васильева И.А.* Сам себе целитель. Новосибирск, 1992.

Васильева 1993 – *Васильева И.А.* Целитель набирает силу. Новосибирск, 1993.

Вахитов 2005 – *Вахитов С.* Жомытын сипыртон // Удмурт дунне. 2005. 17 июня. С. 14.

Вельмезова 1999 – *Вельмезова Е.В.* Семантика пространства лечебного заговора: к типологии формул отсылки болезни: (на примере восточнославянских, чешских и французских текстов) // Вестник МГУ. Серия 9. 1999. № 4: Филология. С. 50–60.

Вельмезова 2000 – *Вельмезова Е.В.* Семантика пространства чешского лечебного заговора: формулы отсылки болезни // Живая старина. 2000. № 1. С. 35–36.

Вельмезова 2002 – *Вельмезова Е.В.* Об именах персонажей чешского лечебного заговора // Славяноведение. 2002. № 6. С. 94–101.

Вельмезова 2004 – *Вельмезова Е.В.* Чешские заговоры: Исследования и тексты. М., 2004.

Вельмезова 2005 – *Вельмезова Е.В.* О географии распространения и изучения заговоров в Чехии // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005. С. 326–347.

Верещагин 1889 – *Верещагин Г.Е.* Вотяки Сарапульского уезда Вятской губ. СПб., 1889.

Верещагин 1995 – *Верещагин Г.Е.* Собрание сочинений: В 6 т. Ижевск, 1995. Т. 1: Вотяки Сосновского края.

Верещагин 1996 – *Верещагин Г.Е.* Собрание сочинений: В 6 т. Ижевск, 1996. Т. 2: Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии.

Верещагин 2000 – *Верещагин Г.Е.* Собрание сочинений: В 6 т. Ижевск, 2000. Т. 3: Этнографические очерки. Кн. 2, вып. 1.

Верещагин 2001 – *Верещагин Г.Е.* Собрание сочинений: В 6 т. Ижевск, 2001. Т. 4: Фольклор. Кн. 1: Удмуртский фольклор: Предания. Легенды. Побывальщины. Сказки. Басни. Пословицы. Поговорки. Загадки.

Виноградова 1989 – *Виноградова Л.Н.* Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 101–121.

Виноградова 1993 – *Виноградова Л.Н.* Заговорные формулы от детской бессонницы как тексты коммуникативного типа // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 153–164.

Виноградова 1995 – *Виноградова Л.Н.* Вода // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1995. Т. 1: А (Август) – Г (Гусь). С. 386–390.

Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.

Виноградова 2004 – *Виноградова Л.Н.* Граница как особая пространственная категория в народной культуре // Культура и пространство. Славянский мир. М., 2004. С. 18–26.

Виноградова 2009(1) – *Виноградова Л.Н.* Подменьш // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2009. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). С. 98–103.

Виноградова 2009(2) – *Виноградова Л.Н.* Река // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2009. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). С. 416–419.

Виноградова 2012 – *Виноградова Л.Н.* Яйцо // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2012. Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица). С. 621–626.

Виноградова, Левкиевская 2004 – *Виноградова Л.Н., Левкиевская Е.Е.* Окно // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2004. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). С. 534–539.

Виноградова, Седакова 2009 – *Виноградова Л.Н., Седакова И.А.* Проклятие // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2009. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). С. 286–294.

Виноградова, Толстая 1993 – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов: Сб. статей. М., 1993. С. 60–82.

Виноградова, Толстая 1995(1) – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора: Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995. С. 166–197.

Виноградова, Толстая 1995(2) – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Веник // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1995. Т. 1: А [Август] – Г [Гусь]. С. 307–313.

Виноградова, Толстая 1999 – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Иван Купала // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1999. Т. 2: Д (Давать) – К (Крошки). С. 363–368.

Виноградова, Толстая 2009(1) – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Приглашать // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2009. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). С. 265–272.

Виноградова, Толстая 2009(2) – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Роса // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2009. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). С. 470–474.

Винокурова 2005 – *Винокурова И.* Животные водно-подземного мира: итоги реконструкции общих мифологических представлений у вепсов // Тезисы секционных докладов X Международного конгресса финно-угроведов: Фольклористика и этнология. Литературоведение. Археология, антропология, этническая история. Йошкар-Ола, 2005. Ч. 3. С. 16–17.

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

Владыкин 1997 – *Владыкин В.Е.* Удмурты и река Кама: Опыт рассмотренной этнокультурной соотнесенности // *Природа и цивилизация: Реки и культуры.* СПб., 1997. С. 195–199.

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

Владыкина 2000 – *Владыкина Т.Г.* Гудыри-мумы // Удмуртская Республика: Энциклопедия. Ижевск, 2000. С. 293.

Владыкина 2001 – *Владыкина Т.Г.* Предметно-тематический указатель с комментариями // *Верещагин Г.Е.* Собрание сочинений: В 6 т. Ижевск, 2001. Т. 4: Фольклор. Кн. 1: Удмуртский фольклор: Предания. Легенды. Побывальщины. Сказки. Басни. Пословицы. Поговорки. Загадки. С. 197–214.

Владыкина 2004(1) – *Владыкина Т.Г.* О финно-угорском и славянском в исторической динамике фольклорного пространства России // *Народные культуры Русского Севера. Фольклорный этнитет этноса.* Вып. 2: Материалы российско-финского симпозиума (Архангельск, 20–21 ноября 2003 года). Архангельск, 2004. С. 25–32.

Владыкина 2004(2) – *Владыкина Т.Г.* *Знающий* (туно) в удмуртской традиционной культуре // *Удмуртская мифология.* Ижевск, 2004. С. 97–102.

Владыкина 2008 – *Владыкина Т.Г.* Мифология визуального и акустического в коммуникативном поведении удмуртов // *Вестник Удмуртского университета.* 2008. Вып. 1. С. 83–87.

Владыкина 2009(1) – *Владыкина Т.Г.* Картина мира удмуртов в зеркале языка // *Актуальные проблемы современной фольклористики: Материалы международной научно-практической конференции* (Казань, 29 июня 2009 года). Казань, 2009. С. 102–104.

Владыкина 2009(2) – *Владыкина Т.Г.* Фауна в цветовой символике мифологических представлений удмуртов // *Многоязычие в образовательном пространстве: Сб. статей к 60-летию профессора Т.И. Зелениной: В 2 ч. М., 2009. Ч. 1: Филология. Лингвистика.* С. 277–279.

Владыкина, Глухова 2011 – *Владыкина Т.Г., Глухова Г.А.* Дни недели в системе представлений удмуртов о времени // *Ежегодник финно-угорских исследований.* Ижевск, 2011. Вып. 3. С. 38–54.

Востриков 2000 – *Востриков О.В.* Традиционная культура Урала: Этноидеографический словарь русских говоров Свердловской области. Екатеринбург, 2000. Вып. 5: Магия и знахарство. Народная мифология.

Габышева 2009 – *Габышева Л.Л.* Традиционная цветосимволика тюркских народов: красный цвет // Актуальные проблемы современной фольклористики: Материалы международной научно-практической конференции (Казань, 29 июня 2009 г.). Казань, 2009. С. 56–58.

Гаврилов 1880 – *Гаврилов Б.Г.* Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880.

Гаврилов 1891 – *Гаврилов Б.Г.* Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда, Урясь-Учинского прихода // Труды четвертого археологического съезда в России. Казань, 1891. Т. 2. С. 80–156.

Геннеп 1999 – *Геннеп А.* Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 1999.

Георги 2007 – *Георги И.-Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. СПб., 2007.

Герд 1993 – *Герд К.* Человек и его рождение у восточных финнов. Хельсинки, 1993.

Глухова 2002 – *Глухова Г.А.* Символика ряженья в традиционной культуре удмуртов: Дис. ... канд. филол. наук. Ижевск, 2002.

Головачева 1993 – *Головачева А.В.* Картина мира и модель мира в прагматике заговора // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 196–211.

Головин 2003 – *Головин В.В.* Колыбельная песня и заговор // Фольклор и народная культура; In memogram / Путилов Б.Н. СПб., 2003. С. 266–278.

Грушко, Медведев 1995 – *Грушко Е.А., Медведев Ю.М.* Словарь славянской мифологии. Н. Новгород, 1995.

Гультяева 2000 – *Гультяева Н.В.* Язык русского заговора: лексика: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2000.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Гура, Кабакова 1995 – *Гура А.В., Кабакова Г.И.* Вдовство // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1995. Т. 1: А (Август) – Г (Гусь). С. 293–297.

Даль 1955(1) – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1: А – З.

Даль 1955(2) – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 2: И – О.

Денисов 1959 – *Денисов А.Н.* Религиозные верования чуваш. Чебоксары, 1959.

Дмитриева 2004 – *Дмитриева Е.Н.* Языческие мотивы в системе русской народной культуры XIX века: (на примере заговоров): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2004.

Добровольская 2009 – *Добровольская В.Е.* Прескрипции, регулирующие заговорно-заклинательную практику: (на материале Владимирской и Ярославской областей) // Традиционная культура. 2009. № 1. С. 39–51.

Долганова, Морозов, Минасенко 1995 – *Долганова Л.Н., Морозов И.А., Минасенко Е.Н.* Игры и развлечения удмуртов: история и современность. М., 1995.

Елабужский 1894 – *Елабужский М.* Поверья некрещеных вотяков Елабужского уезда о злых духах и колдунах // ВЕВ. 1894. № 20. С. 646–652.

Елабужский 1895 – *Елабужский М.* Моления некрещеных вотяков Елабужского уезда // ВЕВ. 1895. № 15. С. 621–631.

Елеонская 1994 – *Елеонская Е.Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994.

Емельянов 1921 – *Емельянов А.И.* Курс по этнографии вотяков. Казань, 1921. Вып. 3: Остатки старинных верований и обрядов у вотяков.

Еремина 1991 – *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991.

Ермакова 2007 – *Ермакова Е.Е.* Номинация лечебных и магических текстов в народной медицине Тюменской области // Живая старина. 2007. № 3. С. 31–34.

Ефименко 1877 – *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч.1: Описание внешнего и внутреннего быта // Труды этнографического отдела Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. М., 1877. Т. 30, кн. 5, вып. 1.

ЖТЗС 2010 – Живая традиция заговора Сибири: сакрально-ритуальный дискурс знахарской практики. СПб., 2010.

Журавлев 1994 – *Журавлев А.Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994.

Журавлев 1995 – *Журавлев А.Ф.* Болезни скота // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1995. Т. 1: А (Август) – Г (Гусь). С. 222–225.

Завьялова 2006 – *Завьялова М.В.* Балто-славянский заговорный текст: Лингвистический анализ и модель мира. М., 2006.

Заговорный текст 2005 – Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005.

Зайцева 2004 – *Зайцева Е.Н.* Народная медицина удмуртов в конце XIX – первой трети XX в.: Дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2004.

Иванов, Топоров 1983 – *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* К проблеме лтш. Jumis и балтийского близнечного культа // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983. С. 140–175.

Иванов, Топоров 1987(1) – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Доу-шэнь // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1987. Т.1. С. 392–393.

Иванов, Топоров 1987(2) – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Индоевропейская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1987. Т. 1. С. 527–533.

Ившина 1997 – *Ившина М.В.* Семантическая пара «женщина – печь» в традиционном мировоззрении удмуртов и бесермян // Духовная культура финно-угорских народов: история и проблемы развития: Материалы междунар. науч. конф. Глазов, 1997. Ч. 2. С. 54–55.

Ившина 2000 – *Ившина М.В.* Статус женщины в традиционном удмуртском обществе XIX – начала XX в.: Дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2000.

Ильин 1915 – *Ильин М.И.* Игры и хороводы вотской молодежи весной // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915. № 3. С. 108–119.

Ильин 1926 – *Ильин М.И.* Похороны и поминки вотяков д. Купченеево, Белебеевского кантона, Башреспублики // Вотяки: Сб. по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. М., 1926. С. 62–68.

Ильина 1983 – *Ильина И.В.* Обычаи и обряды, связанные с рождением и охраной здоровья ребенка у коми // Традиции и новации в народной культуре коми. Сыктывкар, 1983. С. 14–24.

Ильина 1997 – *Ильина И.В.* Народная медицина коми. Сыктывкар, 1997.

Ильина 1999 – *Ильина И.В.* Висьом // Мифология коми. М.; Сыктывкар, 1999. С. 109–110. (Энциклопедия уральских мифологий; Т. 1).

Ильина 2001 – *Ильина И.В.* Знахари и колдуны в традиционной культуре коми // Христианство и язычество народа коми. Сыктывкар, 2001. С. 229–239.

Ильина 2009 – *Ильина Т.С.* Между молитвой и заговором: в пространстве вербальной магии // Традиционная культура. 2009. № 1. С. 19–28.

Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.

Кабакова 1999 – *Кабакова Г.И.* Женщина // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1999. Т. 2: Д (Давать) – К (Крошки). С. 205–208.

Кабакова 2004 – *Кабакова Г.И.* Мать // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2004. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). С. 203–208.

Кабакова, Седакова 2004 – *Кабакова Г.И., Седакова И.А.* Младенец // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2004. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). С. 257–264.

Каргин 2005 – *Каргин А.С.* Комплексный подход к изучению фольклора: от полидисциплинарности к интерконтекстуальной фольклористике // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов. М., 2005. Т. 1. С. 29–43.

Каруновская Л.Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Сб. Музея антропологии и этнографии. 1927. Т. 6. С. 19–36.

Кельмаков 1981 – *Кельмаков В.К.* Образцы удмуртской речи: Северное наречие и срединные говоры. Ижевск, 1981.

Кельмаков 1990 – *Кельмаков В.К.* Образцы удмуртской речи 2: Срединные говоры. Ижевск, 1990.

Кляус 1997 – *Кляус В.Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.

Кляус 2000 – *Кляус В.Л.* Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении: к постановке проблемы. М., 2000.

Кляус 2002 – *Кляус В.Л.* К методике видеофиксации фольклора // Комплексное собрание, систематика, экспериментальная текстология: Материалы V Международной школы молодого фольклориста (6–8 июня 2001 года). Архангельск, 2002. С. 76–79.

Кляус 2004 – *Кляус В.Л.* О некоторых влияниях русской заговорной традиции на бытование заговорно-заклинательного фольклора удмуртов // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный этнитет этноса. Архангельск, 2004. Вып. 2: Материалы российско-финского симпозиума (Архангельск, 20–22 ноября 2003). С. 200–203.

Кляус 2006 – *Кляус В.Л.* К проблеме видеофиксации фольклора // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов. М., 2006. Т. 2. С. 83–97.

Колосова 2002 – *Колосова В.Б.* Цвет как признак, формирующий символический образ растений // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 254–266.

Колосова 2012 – *Колосова В.Б.* Цветы // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2012. Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица). С. 476–480.

Конаков 1999 – *Конаков Н.Д.* Куль // Мифология коми. М.; Сыктывкар, 1999. С. 218. (Энциклопедия уральских мифологий; Т. 1).

Корб 2008 – *Корб А.Э.* Врачеватели и мастерство врачевания у вирусцев села Рыжково // Народная медицина в системе культурной адаптации населения Европейского Севера: итоги и перспективы междисциплинарных исследований: Сб. научных статей. Сыктывкар, 2008. С. 254–270.

Коровашко 1997 – Нижегородские заговоры: (В записях XIX–XX веков) / Сост. А.В. Коровашко. Н. Новгород, 1997.

Коровашко 2010 – *Коровашко А.В.* Рец. на: Завьялова М.В. Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и модель мира. М., 2006 // Традиционная культура. 2010. № 4. С. 136–138.

Косарев 2003 – *Косарев М.Ф.* Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам. М., 2003.

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

Крашенинникова 2013 – *Крашенинникова Ю.А.* Лечебный заговорно-заклинательный репертуар русского населения с. Лойма Прилузского района Республики Коми: (В записях начала XXI в.) // Традиционная культура. 2013. № 3. С. 169–175.

Кривцовы 1992 – *Кривцов А.С., Кривцова Л.П.* Лечение молитвами и святым воском. Донецк, 1992.

Криничная 2004 – *Криничная Н.А.* Русская мифология: Мир образов фольклора. М., 2004.

Кулемзин 2000 – *Кулемзин В.М.* Вес Юнг // Энциклопедия уральских мифологий. Т., 2000. Т. 3: Мифология хантов. С. 118–119.

Курец 2000 – Русские заговоры Карелии / Сост. Т.С. Курец. Петрозаводск, 2000.

Левкиевская 1999(1) – *Левкиевская Е.Е.* Закрещивать // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1999. Т. 2: Д (Давать) – К (Крошки). С. 260–262.

Левкиевская 1999(2) – *Левкиевская Е.Е.* Кал // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1999. Т. 2: Д (Давать) – К (Крошки). С. 437–439.

Левкиевская 2002 – *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.

Левкиевская 2004(1) – *Левкиевская Е.Е.* Нищий // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2004. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). С. 408–411.

Левкиевская 2004(2) – *Левкиевская Е.Е.* Палец // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2004. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). С. 616–618.

Левкиевская 2009(1) – *Левкиевская Е.Е.* Подпол // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2009. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). С. 103–106.

Левкиевская 2009(2) – *Левкиевская Е.Е.* Полдень // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2009. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). С. 131–133.

Левкиевская 2009(3) – *Левкиевская Е.Е.* Плевок // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2009. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). С. 69–71.

Лекомцева 1993 – *Лекомцева М.И.* Семиотический анализ одной инновации в латышских заговорах // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 212–226.

Лекомцева 1995 – *Лекомцева М.И.* Семиотический анализ латышских заговоров в каббалистической традиции // Малые формы фольклора: Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995. С. 105–120.

Лимеров 2009 – *Лимеров П.Ф.* Образ богини-матери в мифологии коми: к проблеме реконструкции // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. Петрозаводск, 2009. Вып. 2. С. 184–200.

Логинов 2004 – *Логинов К.К.* О современных «магических специалистах» Карелии и Архангельской области // Живая старина. 2004. № 2. С. 13–16.

Ложкина 2007 – *Ложкина Е.В.* «Чертовы пальцы» («вумурт чиньы») в народном целительстве удмуртов // Фольклор и современность (Савушкинские чтения): Материалы Всероссийской научно-практической конференции. М., 2007. С. 128–134.

ЛОМБ 2009 – Лечебная и охранительная магия башкир. Тексты. Уфа, 2009.

Луппов 1911 – *Луппов П.Н.* Материалы для истории христианства у вожатков в первой половине XIX века. Вятка, 1911.

Лурье 2002 – *Лурье М.Л.* Двига – червонный гад – ратная червь (из полевых открытий последних лет) // Комплексное собрание, систематика, экспериментальная текстология: Материалы V Международной школы молодого фольклориста (6–8 июня 2001 года). Архангельск, 2002. С. 94–106.

Лыткин, Гуляев 1970 – *Лыткин В.И., Гуляев Е.С.* Краткий этимологический словарь коми языка. М., 1970.

Люцидарская 2001 – *Люцидарская А.А.* Болезни // Энциклопедия уральских мифологий. Новосибирск, 2001. Т. 2: Мифология манси. С. 42.

Мазалова 2013 – Мазалова Н.Е. Русский колдун: герой, злодей // Труды Карельского научного центра Российской академии наук. 2013. № 4. С. 41–49. (Гуманитарные исследования; Вып. 4).

Майков 1869 – *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания. Пб., 1869.

Мелетинский, Неклюдов, Новик 2010 – *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М., 2010.

Миллер Г.Ф. 1791 – *Миллер Г.Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов. СПб., 1791.

Миннихметова 2000 – *Миннихметова Т.Г.* Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000.

Миннихметова 2003 – *Миннихметова Т.Г.* Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Тарту, 2003.

Миннихметова 2011 – *Миннихметова Т.Г.* «Пограничные» локусы в народных верованиях удмуртов // Живая старина. 2011. № 3. С. 19–21.

Михаил 1989 – *Михаил З.* Этнолингвистические методы в изучении народной духовной культуры // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 174–191.

Михеев 1926 – *Михеев И.С.* Болезни и способы их лечения по верованиям и обычаям казанских вотяков // Вотяки: Сб. по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. М., 1926. С. 41–48.

Москвина 1997 – *Москвина В.А.* Символика персонажей русских заговоров. М., 1997.

Москвина 1998 – *Москвина В.А.* Атрибуты заговорного обряда // Народная культура Сибири: Материалы VII научно-практического семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 1998. С. 71–74.

Москвина 2003 – *Москвина В.А.* Письменная заговорная традиция Западной Сибири // Традиционная культура. 2003. № 1. С. 74–78.

Мухамедова 1972 – *Мухамедова Р.Г.* Татары-мишари. М., 1972.

Мыльников 1989 – *Мыльников А.С.* Язык культуры и вопросы изучения этнической специфики средств знаковой коммуникации // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 7–37.

Налимов 2001 – *Налимов В.П.* Загробный мир по верованиям зырян // Христианство и язычество народа коми. Сыктывкар, 2001. С. 169–185.

Напольских, Белых 1993 – *Напольских В.В., Белых С.К.* Удмуртский *Кылдысин* – мансийская *Калтась*: истоки параллелизма // Культурно-генетические процессы в Западной Сибири. Т., 1993. С. 172–174.

Напольских 1995 – *Напольских В.В.* Прауральский 'пуп' // *Linguistica Uralica*. 1995. Т. 31. № 3. С. 170–172.

Напольских 2006 – *Напольских В.В.* Из современных знахарских практик удмуртов // Живая старина. 2006. № 2. С. 26–28.

Небжеговская-Бартминская 2005 – *Небжеговская-Бартминская С.* *Шла болячка с Болентина...* Концептуализация болезни в польском языке и в польских народных заговорах // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005. С. 309–325.

Невская 1993 – *Невская Л.Г.* Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры. М., 1993.

Невская 1999 – *Невская Л.Г.* Печь в фольклорной картине мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 2. М., 1999. С. 101–109.

Никитина 1993 – *Никитина Г.А.* Народная медицина // Удмурты: историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993. С. 259–264.

Никитина 1994 – *Никитина Г.А.* Методы лечения раковых заболеваний в народной медицине удмуртов // Традиционная этническая культура и народные знания: Материалы междунар. конф. М., 1994. С. 90.

Никитина 2002 – *Никитина А.В.* Русская традиционная культура: Учеб. пособие для иностранцев. СПб., 2002.

Никитина 2004 – *Никитина Г.А.* Мифологические представления в народной медицине удмуртов // Удмуртская мифология. Ижевск, 2004. С. 84–96.

Николаева 2011 – *Николаева М.И.* Фольклорно-этнографические реалии жителей деревни Аксакшур Малопургинского района УР: Выпускная квалификационная работа. Ижевск, 2011.

Никонова 1995 – *Никонова Л.И.* Тайны мордовского целительства. Саранск, 1995.

Никонова 2000 – *Никонова Л.И.* От Адама и Евы – до наших дней: (Очерки народной медицины мордвы). Саранск, 2000.

Новик 1975 – *Новик Е.С.* Система персонажей в русской волшебной сказке // Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 214–246.

Новик 1995 – *Новик Е.С.* Вербальный компонент промысловых обрядов (на материале сибирских традиций) // Малые формы фольклора: Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995. С. 198–217.

Новиков 1974 – *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974.

Нуриева 1999 – *Нуриева И.М.* Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов: проблемы культурного контекста и традиционного мышления. Ижевск, 1999.

Образный мир 2010 – Образный мир традиционной культуры: Сб. статей / Сост. М.Д. Алексеевский, В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова. М., 2010.

Ожегов 1988 – *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. М., 1988.

Олупе 1993 – *Олупе Э.* Формула уничтожения в латышских заговорах // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 128–139.

Орлов 1999 – *Орлов П.А.* Вещный мир удмуртов: (к семантике материальной культуры): Дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 1999.

Островский 1873 – *Островский Д.Н.* Вотяки Казанской губернии // Труды Общества естествоиспытателей при Императорском Казанском университете. Казань, 1873. Т. 4, № 1.

Паллас 1788 – *Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1788. Ч. 3.

Панченко 1968 – *Панченко А.М.* О цвете в древней литературе славян // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1968. Т. 23: Литературные связи древних славян. С. 3–15.

Первухин 1888(1) – *Первухин Н.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1888. Эскиз I: Древняя религия вотяков по ее следам в современных преданиях.

Первухин 1888(2) – *Первухин Н.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1888. Эскиз III: Следы языческой древности в об-

разцах произведений устной народной поэзии вотяков (лирических и дидактических).

Первухин 1889 – *Первухин Н.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1889. Эскиз IV: Следы языческой древности в образцах устной народной поэзии вотяков.

Первухин 1890 – *Первухин Н.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1890. Эскиз V: Следы языческой древности в суеверных обрядах обыденной жизни вотяков от колыбели до могилы.

Перевозчикова 1982(1) – *Перевозчикова Т.Г.* К вопросу об удмуртском народном стихосложении // Об истоках удмуртской литературы: Сб. статей. Ижевск, 1982. С. 145–151.

Перевозчикова 1982(2) – *Перевозчикова Т.Г.* О связи удмуртских заговоров с другими жанрами фольклора // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1982. С. 91–97.

Петрухин 2002 – *Петрухин В.Я.* Хтонические существа // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 2002. С. 480.

Плотникова 2009 – *Плотникова А.А.* Порог // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2009. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). С. 173–178.

Познанский 1995 – *Познанский Н.Ф.* Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995.

Полесские заговоры 2003 – Полесские заговоры: (в записях 1970 – 1990-х гг.) / Сост. Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков. М., 2003.

Померанцева 1975 – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Померанцева 1982 – *Померанцева Э.В.* Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 25–36.

Понарядов 2011 – *Понарядов В.В.* Опыт реконструкции урало-прамонгольского языка. Сыктывкар, 2011.

Попова 1998 – *Попова Е.В.* Семейные обычаи и обряды бесермян: (конец XIX – 90-е годы XX в.). Ижевск, 1998.

Попова 2009 – *Попова Е.В.* Антропоморфные фигуры в современной знахарской практике бесермян // Традиционная культура. 2009. № 1. С. 11–18.

Порозова, Шабалина 2009 – *Порозова А.Д., Шабалина Л.П.* Традиционная народная медицина Симбирско-Ульяновского Поволжья: Историко-этнографическое исследование. Ульяновск, 2009.

Прокопьев 1903 – *Прокопьев К.* Обряд прохождения в земляные ворота: (Из быта чуваш). Казань, 1903.

Пропп 1998 – *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 1998.

Путилов 1999 – *Путилов Б.Н.* Древняя Русь в лицах: Боги, герои, люди. СПб., 1999.

Путилов 2003 – *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура; In *memoriam*. СПб., 2003.

Раденкович 1989 – *Раденкович Л.* Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 122–148.

Раденкович 2005 – *Раденкович Л.* Опасное время в народных представлениях славян // *Balkanica*. Belgrade, 2005. [Vol. 35]. P. 71–90.

РКОФ 1997 – Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Песни. Заговоры / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников, Н.В. Леонова. Новосибирск, 1997.

Рычков 1770 – *Рычков Н.П.* Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, 1769 и 1770 году. СПб., 1770.

Садиков, Хафиз 2010 – *Садиков Р.Р., Хафиз К.Х.* Религиозные верования и обряды удмуртов Пермской и Уфимской губерний в начале XX века: (экспедиционные материалы Уно Хольмберга). Уфа, 2010.

Самошкин 1975 – *Самошкин А.Г.* О русско-мордовских фольклорных связях в заклинательной поэзии // Вопросы финно-угроведения. Саранск, 1975. Вып. 6. С. 332–338.

Свешникова 1993(1) – *Свешникова Т.Н.* Структура восточнороманского заговора в сопоставлении с восточнославянским (формулы отсылки болезни) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 139–149.

Свешникова 1993(2) – *Свешникова Т.Н.* Формулы отсылки болезни в восточнороманских заговорных текстах // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов: Сб. статей. М., 1993. С. 160–163.

Семенова 1996 – *Семенова Л.И.* Культура и быт современной удмуртской сельской семьи. Ижевск, 1996.

Седакова 2005 – *Седакова И.А.* Ребенок в судьбе и жизненном сценарии взрослых: (архаическое, универсальное и уникальное в традиционной культуре болгар) // Традиционная культура. 2005. № 3. С. 52–62.

Сидоров 1928 – *Сидоров А.С.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми. Л., 1928.

Слесарева 2008 – *Слесарева М.Т.* Жанровая система фольклора слободских удмуртов // Актуальные проблемы изучения литературы и языка в вузе и школе: Четвертые Татаринцевские чтения: Материалы региональной научно-практической конференции, посвященной 55-летию филологического факультета ГПИ им. В.Г. Короленко и 80-летию профессора А.Г. Татаринцева (1–2 октября 2007 года). Глазов, 2008. С. 51–53.

Смирнов 1890 – *Смирнов И.Н.* Вотяки: Историко-этнографический очерк. Казань, 1890.

Соколова 1982 – Обряды и обрядовый фольклор: Сб. статей. М., 1982.

Стадник 2000 – *Стадник Ю.А.* Кинетика заговорных лечебных ритуалов семейских Забайкалья // Живая старина. 2000. № 1. С. 30–31.

Степанова 1999 – *Степанова Н.И.* Заговоры сибирской целительницы. М., 1999.

Степанова 2006 – *Степанова Н.И.* Большая книга магии-5. М., 2006.

Степанова 2007 – *Степанова Н.И.* 7000 заговоров сибирской целительницы. М., 2007.

Судник 1983 – *Судник Т.М.* К описанию структуры одного белорусского (восточнополесского) заговора // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 184–192.

Тараканов 1975 – *Тараканов И.В.* Обозначение масти в удмуртском языке // Fenno-Ugristica: Труды по финно-угроведению. Тарту, 1975. Вып. 1. С. 313–324.

Тараканов 1982 – *Тараканов И.В.* Заимствованная лексика в удмуртском языке (Удмуртско-тюркские языковые контакты). Ижевск, 1982.

Тараканов 1990 – *Тараканов И.В.* Термины цветообозначения в удмуртском языке в сравнении с коми, марийским и мордовскими языками // Вопросы диалектологии и лексикологии удмуртского языка: Сб. статей. Ижевск, 1990. С. 103–125.

Тараканов 1993 – *Тараканов И.В.* Удмуртско-тюркские языковые взаимосвязи: (Теория и словарь). Ижевск, 1993.

Тезяков 1896 – *Тезяков Н.И.* Праздники и жертвоприношения у вотяков-язычников: Из записной книжки земского врача // Новое слово. 1896. № 4. С. 1–10.

ТМТЮС 1988 – Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир / Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Новосибирск, 1988.

ТМТЮС 1990 – Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал / А.М. Сагалаев, И.В. Октябрьская. Новосибирск, 1990.

Тойдыбекова 2007 – *Тойдыбекова Л.С.* Марийская мифология: Этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007.

Толстая 1995 – *Толстая С.М.* Время // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1995. Т. 1: А (Август) – Г (Гусь). С. 448–452.

Толстая 1996 – *Толстая С.М.* Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 89–103.

Толстая 1997 – *Толстая С.М.* Время как инструмент магии: компрессия и растягивание времени в славянской народной традиции // Логический анализ языка: Язык и время. М., 1997. С. 28–35.

Толстая 1999(1) – *Толстая С.М.* Дни недели // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1999. Т. 2: Д (Давать) – К (Крошки). С. 95–99.

Толстая 1999(2) – *Толстая С.М.* Заговор // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1999. Т. 2: Д (Давать) – К (Крошки). С. 239–244.

Толстая 1999(3) – *Толстая С.М.* Имя // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1999. Т. 2: Д (Давать) – К (Крошки). С. 408–413.

Толстая 2002 – *Толстая С.М.* Категория признака в символическом языке культуры // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 7–20.

Толстая 2004 – *Толстая С.М.* Персонификация праздников в славянской народной культуре // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской народной традиции: Сб. статей. М., 2004. С. 21–33.

Толстая 2005(1) – *Толстая С.М.* Фольклор и этнолингвистика // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов. М., 2005. Т. 1. С. 118–132.

Толстая 2005(2) – *Толстая С.М.* Ритм и инерция в структуре заговорного текста // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005. С. 292–308.

Толстая 2007 – *Толстая С.М.* К понятию культурных кодов // *Studia Ethnologica* АБ 60: Сб. статей к 60-летию А.К. Байбурина. СПб., 2007. С. 23–31.

Толстая 2012 – *Толстая С.М.* Число // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2012. Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица).* С. 544–547.

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Толстой 1997 – *Толстой Н.И.* Времени магический круг (по представлениям славян) // *Логический анализ языка: Язык и время.* М., 1997. С. 17–27.

Толстой 2003 – *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003.

Толстые 1982 – *Толстые Н.И. и С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // *Обряды и обрядовый фольклор.* М., 1982. С. 49–83.

Толстые 1994 – *Толстые Н.И. и С.М.* О вторичной функции обрядового символа: (на материале славянской народной традиции) // *Историко-этнографические исследования по фольклору: Сб. статей памяти С.А.Токарева.* М., 1994. С. 238–255.

Топорков 1989 – *Топорков А.Л.* Символика и ритуальные функции предметов ритуальной культуры // *Этнографическое изучение знаковых средств культуры.* Л., 1989. С. 89–101.

Топорков 1992 – *Топорков А.Л.* «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // *Фольклор и этнографическая действительность.* СПб., 1992. С. 114–118.

Топорков 2002 – *Топорков А.Л.* Хлеб // *Славянская мифология: Энциклопедический словарь.* М., 2002. С. 476–477.

Топорков 2003 – *Топорков А.Л.* «Добрые словеса» в русских заговорах XVII века // *Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура; In memoriam.* СПб., 2003. С. 403–418.

Топорков 2005 – *Топорков А.Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, традиция. М., 2005.

Топорков 2009(1) – *Топорков А.Л.* Печь // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2009. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито).* С. 39–44.

Топорков 2009(2) – *Топорков А.Л.* Решето // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2009. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). С. 432–437.

Топорков 2010 – Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / Составление, подготовка текстов, статьи и комментарии А.Л. Топоркова. М., 2010.

Топоров 1981 – *Топоров В.Н.* Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (*coccinella septempunctata*) в перспективе основного мифа // Балто-славянские исследования. 1980. М., 1981. С. 274–300.

Топоров 1983 – *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 227–284.

Топоров 1988 – *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7–60.

Топоров 1993 – *Топоров В.Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 3–103.

Топоров 2005 – *Топоров В.Н.* Числовой код в заговорах: По материалам сборника Л.Н. Майкова «Великорусские заклинания» // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005. С. 194–246.

Топоров 2010 – *Топоров В.Н.* Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М., 2010. Т. 2.

Топорова 1996 – *Топорова Т.В.* Язык и стиль древнегерманских заговоров. М., 1996.

ТРС 1988 – Татарско-русский словарь / И.А. Абдуллин, Ф.А. Ганиев, М.Г. Мухамадиев, Р.А. Юналеева. Казань, 1988.

Трубачев 1966 – *Трубачев О.Н.* Ремесленная терминология в славянских языках: (этимология и опыт групповой реконструкции). М., 1966.

Тэрнер 1983 – *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.

Узенёва 2004 – *Узенёва Е.С.* Матица // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2004. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). С. 201–203.

Уляшев 2011 – *Уляшев О.И.* Хроматизм в фольклоре и мифологических представлениях пермских и обско-угорских народов. Екатеринбург, 2011.

Уманец 1992 – Молитвы, заговоры, приметы / Сост. Т.Д. Уманец. Днепропетровск, 1992.

УРС 1983 – Удмуртско-русский словарь / А.С. Белов, В.М. Вахрушев, Н.А. Скобелев, Т.И. Тепляшина. М., 1983.

УРС 2008 – Удмуртско-русский словарь / Отв. ред. Л.Е. Кириллова. Ижевск, 2008.

Усачева 1999(1) – *Усачева В.В.* Желтуха // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1999. Т. 2: Д (Давать) – К (Крошки). С. 202.

Усачева 1999(2) – *Усачева В.В.* Зубы // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1999. Т. 2: Д (Давать) – К (Крошки). С. 359–362.

Усачева 2004(1) – *Усачева В.В.* Лихорадка // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2004. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). С. 117–123.

Усачева 2004(2) – *Усачева В.В.* Оспа // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2004. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). С. 575–578.

Усачева 2008 – *Усачева В.В.* Магия слова и действия в народной культуре славян. М., 2008.

Фасмер 1987 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1987. Т. 4: (Т – ящур).

Федорова 2003 – *Федорова В.П.* Человек и слово в заговорах: Южное Зауралье. Конец XX века. Курган, 2003.

Федотов 1968 – *Федотов М.Р.* Исторические связи чувашского языка с волжскими и пермскими финно-угорскими языками. Чебоксары, 1968.

Федянович 1979 – *Федянович Т.П.* Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка: (конец XIX – 70-е годы XX в.) // СЭ. 1979. № 2. С. 79–89.

Харитонова 1988 – *Харитонова В.И.* Жанровая дифференциация заговорно-заклинательной поэзии // Филологические науки. 1988. № 4. С. 7–13.

Харитонова 1990 – *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательная традиция: текст и заклинатель // Филологические науки. 1990. № 3. С. 33–41.

Харитонова 1991 – *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательный текст: композиционные основы, воздействие на пациента и заклинателя // Филологические науки. 1991. № 5. С. 45–54.

Харитонова 1999 – *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. М., 1999.

Хворостьянова 2004 – *Хворостьянова Е.В.* Ритмический строй севернорусских заговоров // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 2004. Т. 32. С. 88–107.

Христолюбова 1978 – *Христолюбова Л.С.* Обряды, связанные с рождением ребенка // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978. С. 53–70.

Христолюбова 1995 – *Христолюбова Л.С.* Калык сямьёсты чакласа: Дышетскисьёслы краеведения юртгэт = Удмуртские народные обычаи. Ижевск, 1995.

Христолюбова 2004 – *Христолюбова Л.С.* Мифологизмы повседневности // Удмуртская мифология. Ижевск, 2004. С. 111–119.

Христофорова 2010 – *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М., 2010.

Черных 1996 – *Черных А.В.* Обряды и поверья, связанные с рождением ребенка у куединских удмуртов // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. 1. С. 291–296.

Черных 1997 – *Черных А.В.* Символика одежды у куединских удмуртов в начале XX в. // Духовная культура финно-угорских народов: история и проблемы развития: Материалы междунар. науч. конф. Глазов, 1997. Ч. 2. С. 116–120.

Чиркова 2009 – *Чиркова Е.В.* Окуривание ребенка как лечебный обряд // Традиционная культура в изменяющемся мире. Ижевск, 2009. С. 262–265.

Чувьуров 2007 – *Чувьуров А.* «Отсылка болезни» в лечебно-профилактических обрядах коми-зырян: слово и ритуал // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. статей. М., 2007. С. 221–233.

Шарапов 1999(1) – *Шарапов В.Э.* Гөг // Энциклопедия уральских мифологий. М.; Сыктывкар, 1999. Т. 1: Мифология коми. С. 134–135.

Шарапов 1999(2) – *Шарапов В.Э.* Киняув // Энциклопедия уральских мифологий. М.; Сыктывкар, 1999. Т. 1: Мифология коми. С. 193–194.

Шиндин 1993 – *Шиндин С.Г.* Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балтославянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 108–127.

Шкалина 2003 – *Шкалина Г.К.* Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола, 2003.

Шкляев 1989 – *Шкляев Г.К.* Обряды и поверья удмуртов, связанные с жилищем // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. Ижевск, 1989. С. 28–43.

Шутова 2000 – *Шутова Н.И.* Святилище Лек Ошмес в обрядовой жизни удмуртов рода Вортча XVI–XX вв. // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Четвертых Сибирских чтений 12–14 октября 1998 года. Санкт-Петербург. СПб., 2000. С. 238–242.

Шутова 2001 – *Шутова Н.И.* Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001.

Шутова, Капитонов, Кириллова, Останина 2009 – *Шутова Н.И., Капитонов В.И., Кириллова Л.Е., Останина Т.И.* Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона. Ижевск, 2009.

Элиаде 2010 – *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 2010.

Энциклопедия суеверий 2000 – Энциклопедия суеверий / Сост. Э. и М.А. Рэдфорд; Е. Миненок. М., 2000.

ЭСР 1965 – Эстонско-русский словарь. Таллин, 1965.

Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. М., 1988.

Юдин 1997 – *Юдин А.В.* Ономастикон русских заговоров: Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.

Aminoff 1886 – *Aminoff G.T.* Wotjakkilasia kielnäyteitä // Journal de la Société Finno-Ougrienne. 1886. Vol. 1.

Buch 1882 – *Buch M.* Die Wotjäken: Eine ethnologische Studie. Helsingfors, 1882.

Charms 2009 – Charms, Charmers and Charming: International Research on Verbal Magic. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2009.

Davies 1996 – *Davies O.* Healing Charms in Use in England and Wales 1700 – 1950 // Folklore. 1996. Vol. 107. P. 19–32.

Frog 2008 – *Frog.* The “Blue Stone” in Finnish Healing Rituals and Incantation Formulae // Народная медицина в системе культурной адаптации населения Европейского Севера: итоги и перспективы междисциплинарных исследований: Сб. научных статей. Сыктывкар, 2008. С. 141–161.

Helman 1994 – *Helman C.G.* Culture, Health and Illness: Introduction for Health Professionals. Oxford, 1994.

Il'ina, Ulyashev 2003 – *Il'ina I., Ulyashev O.* Sacred Personae of the Komi – Myths and Ethnographic Reality // Dynamics of Tradition: Perspectives on Oral Poetry and Folk Belief. Helsinki, 2003. P. 105–123.

Ilomäki 2002 – *Ilomäki H.* Who is speaking? On the concept of “I” in Finnish spells // *Ethnographica et Folkloristica Carpathica*. Turku, 2002. Vol. 12–13. P. 263–280.

Kel'makov, Saarinen 1994 – *Kel'makov V., Saarinen S.* Udmurtin murteet // Turun yliopiston suomalaisen ja yleisen kielitieteen laitoksen julkaisuja: Publications of the Department of Finnish and General Linguistics of the University of Turku, 47. Turku – Iževsk, 1994.

Magical Medicine 1980 – *Magical Medicine: The Folkloric Component of Medicine in the Folk Belief, Custom, and Ritual of the Peoples of Europe and America: Selected Essays of Wayland D. Hand.* University of California Press, 1980.

Minniakhmetova 1999 – *Minniakhmetova T.* The Impact of the Parameters of Time On the Success of Treatment: On the Folk Medicine of the Udmurts // *Folklore*. 1999. Vol. 11. P. 173.

Munkácsi 1887 – *Munkácsi B.* Votják Népköltészeti Hagyományok. Budapest, 1887.

Munkácsi 1952 – *Munkácsi B.* Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken. Helsinki, 1952.

Napolskikh 1997 – *Napolskikh V.* Seven Votyak Charms // *Folklore*. 1997. Vol. 5. P. 39–46.

Partridge 2006 – *Partridge E.* Origins. A Short Etymological Dictionary of Modern English. Routledge: London, New York, 2006.

Raal, Sõukand 2005 – *Raal A., Sõukand R.* Classification of Remedies and Medical Plants of Estonian Ethnopharmacology // *Trames*. 2005. 9 (59/54), 3. P. 259–267.

Roper 2004 – *Roper J.* Charms and Charming in Europe. Hampshire, New York, 2004.

Roper 2005 – *Roper J.* English Verbal Charms. Helsinki, 2005.

Roper 2009 – *Roper J.* Introduction: Unity and Diversity in Charms Studies // Charms, Charmers and Charming: International Research on Verbal Magic. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2009. P. XIV–XXVII.

Siikala 2002 – *Siikala A.-L.* Mythic Images and Shamanism: Perspective on Kalevala Poetry. Helsinki, 2002.

Toivonen 1928 – *Toivonen Y.H.* Zur Geschichte der finnisch-ugrischen unlauteuden Affricaten // FUF. 1928. Bd. 19. H. 1–3. S. 1–270.

Wichmann 1893 – *Wichmann Y.* Wotjakische Sprachproben. Helsingfors, 1893. Bd. 1: Lieder, Gebete und Zaubersprüche.

Wichmann 1987 – *Wichmann Y.* Wotjakischer Wortschatz. Helsinki, 1987.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава I. БОЛЕЗНЬ В МИРОВОСПРИЯТИИ УДМУРТОВ	20
Номинация болезни в удмуртском языке	22
Облик болезни в удмуртской традиционной культуре.....	32
Глава II. РИТУАЛ КАК ОСНОВНОЙ СПОСОБ ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ БОЛЕЗНИ	44
Задабривание духа болезни	45
Реализация оппозиции больной – здоровый в лечебной практике: ритуальное перерождение	55
Очищение «своего» пространства	68
Изгнание болезни/нечистой силы в обрядах календарного цикла.....	68
Формулы изгнания болезни в заговорно-заклинательных текстах	72
Глава III. ЗАГОВОРНО-ЗАКЛИНАТЕЛЬНЫЙ ОБРЯД И ЕГО ОСНОВНЫЕ КОМПОНЕНТЫ	81
Персональный код: обретение статуса знахаря	82
Темпорально-пространственный регламент лечебного обряда	96
Атрибутивная парадигма заговорно-заклинательного обряда	119
Семантика акциональной составляющей заговорной традиции.....	129
Глава IV. СЛОВО В КОНТЕКСТЕ УДМУРТСКОЙ ЭТНОМЕДИЦИНЫ.....	146
Образная система лечебных заговоров.....	147
Символика цвета в удмуртской народной медицине	155
Русские заговоры и молитвы в удмуртской практике врачевания ...	171
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	180
ПРИМЕЧАНИЯ.....	185
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	203
СПИСОК ИНФОРМАНТОВ	206
БИБЛИОГРАФИЯ	210

Печатается по решению ученого совета
Федерального государственного бюджетного учреждения науки
Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН

ПАНИНА Татьяна Игоревна

Слово и ритуал в народной медицине удмуртов

Монография

Редактор и корректор Н.В. Глотова
Компьютерный набор Т.И. Паниной
Оригинал-макет и компьютерная верстка Н.Ю. Юрпаловой
Обложка В.Е. Романова

Подписано в печать 02.12.2013. Формат 60х84 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Тип Таймс.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 13,72. Уч.-изд. л. 12,42.
Тираж 500 экз. Заказ № 240.

Удмуртский институт истории, языка и литературы
Уральского отделения Российской академии наук
426004. Ижевск, ул. Ломоносова, 4

Отпечатано в ООО «Ридо-НН»
603074, г. Н. Новгород, ул. Шаляпина, 2а.
