

Т. А. Голованева

ЛЕЧЕБНЫЙ ЗАГОВОР: В ПОИСКАХ УНИВЕСАЛИЙ ЖАНРА (НА МАТЕРИАЛЕ СЛАВЯНСКИХ И КОРЯКСКИХ ЗАГОВОРОВ)¹

В статье представлены результаты сопоставительного анализа заговорных лечебных текстов двух генетически не связанных этнических традиций, взаимовлияние между которыми минимально (славянской и корякской).

В ходе анализа был использован сравнительно-типологический метод, предполагающий выявление типологически сходных явлений на базе сопоставления разнородного эмпирического материала.

Заговорная традиция коренных народов Дальнего Востока является одной из наименее разработанных сфер фольклористического исследования. В то же время обширность фонда опубликованных славянских заговоров позволяет привлекать их в качестве сравнительного материала для выявления типологически сходных явлений.

Единой структуры заговорного текста, в равной степени присущего разным этническим культурам, не существует, однако наблюдаются некоторые схождения в области мотивного состава.

Текст заговора моделирует ситуацию с участием сакрального персонажа, актуального для национальной традиционной культуры. В рамках сюжета лечебного заговора сакральному персонажу соответствует функция помощника-целителя, избавителя от болезни. Универсальным является мотив пути сакрального персонажа или знахаря. Данный мотив не только является сюжетообразующим для целого ряда заговорных текстов, но и предстает в качестве иницирующего посыла произнесения лечебного заговора и совершения магического исцеляющего ритуала. Применение заговора требует от целителя особого ментального состояния, которое в тексте символически изображается как пересечение пространства, т. е. путь. К универсальным можно отнести и мотив изгнания болезни, в основе которого лежит древнейшее представление о болезни как персонифицированной сущности. Для традиционного знахарства характерна апелляция к суточному временному циклу. В частности, время рассвета предстает как время исцеляющее, в связи с чем в разных этнических традициях существует практика произнесения текста и совершения ритуала во время утренней зари.

Независимо от этнической специфики текстов, для знахарской практики характерна вера в магическое средство, при этом особую роль играют элементы животной природы (например, зубы зверя). Восприятие звериного начала как магического свидетельствует о мифологической основе формирования данных мотивов, отголоски которой проявляются до настоящего времени в традиционных лечебных заговорах разных этнических культур.

Ключевые слова: культурные универсалии, славянский фольклор, корякский фольклор, лечебные заговоры, славянские заговоры, корякские заговоры, сакральный персонаж, мотив пути.

Введение

Лечебные заговоры можно определить как вербальные апотропеические формулы, предназначенные для исцеления заболевшего. Единой структуры заговорного текста, в равной степени присущего разным этническим культурам не существует, однако независимо от

¹ Исследование выполнено в рамках проекта Института филологии СО РАН «Культурные универсалии вербальных традиций народов Сибири и Дальнего Востока: фольклор, литература, язык» по гранту Правительства РФ для государственной поддержки научных исследований, проводимых под руководством ведущих ученых (соглашение № 075-15-2019-1884). Автор благодарит канд. искусствоведения Екатерину Леонидовну Тирон за возможность диалога и ценные комментарии по теме исследования.

национальных традиций, прагматическая интенция лечебных заговоров универсальна — она направлена на исцеление больного.

В различных, не связанных между собой культурах, обнаруживаются сходства, которые, в тех случаях, когда межэтническое взаимодействие исключено, могут быть объяснимы только наличием культурных универсалий. К таким универсалиям относится вера в защитную, апотропеическую силу заговорного текста. Помимо прагматической универсальности лечебных заговоров, сходжения наблюдаются и в области мотивного состава заговорных текстов разных культур.

Цель данной статьи — на основе двух не связанных между собой этнических традиций (славянской и корякской) выделить культурные универсалии, формирующие «заговорный универсум»².

Материалом исследования послужили опубликованные тексты корякских и славянских заговоров, а также архивные материалы — заговорные тексты на корякском языке из фонда ИФЛ СО РАН (экспедиционные записи 2004 г.). Исследование построено на сопоставлении двух, генетически не связанных этнических традиций, взаимовлияние между которыми минимально.

В ходе анализа был использован сравнительно-типологический метод, предполагающий выявление типологически сходных явлений на базе сопоставления разнородного эмпирического материала.

На рубеже XX–XXI вв. отечественными фольклористами был опубликован обширный фонд славянских заговорных текстов, а также целый ряд теоретических исследований, посвященных анализу славянской заговорной традиции.³ Обширность фонда опубликованных славянских заговоров позволяет привлекать его в качестве сравнительного материала для выявления типологически сходных явлений.

Заговорная традиция народов Сибири и Дальнего Востока является одной из наименее разработанных сфер фольклористического исследования. Лечебные заговоры коряков⁴, одного из коренных народов Камчатки, практически не изучены. Опубликованные тексты корякских заговоров были зафиксированы в начале XX в.⁵ Корякские заговоры, в силу их табуированности, крайне сложно записать, на что указывали первые исследователи корякской культуры В. И. Иохельсон и С. Н. Стебницкий. В настоящее время сакрализация текстов корякских заговоров сохраняется. Как правило, в ходе интервью носители корякского языка объясняют, что для лечения используются заговоры *эв'яну*⁶, однако тексты заговоров проносить отказываются, ссылаясь на разные причины. Одна из наших постоянных исполнительниц, А. А. Кергильхот, рассказывая о своей лечебной практике, тем не менее, ни одного текста заговора нам не открыла, считая, что после этого заговорный текст потеряет свою силу. Несмотря на устойчивое табу, бытующее в корякской традиционной культуре, сотрудникам ИФЛ СО РАН в 2004 г. удалось записать 3 заговорных текста от носительницы алютор-

² Термин «заговорный универсум» использован в (Полесские заговоры, 2003: 19).

³ Подробный обзор публикаций, посвященных теоретическому изучению славянских заговорных текстов, представлен в работе (Москвина, 2005: 3–34).

⁴ Коряки — один из коренных народов Камчатского полуострова, по традиционной классификации относится к палеоазиатским. Корякский язык входит в состав чукотско-корякской языковой семьи. До 1930-х гг. контакты коряков со славянами были минимальными.

⁵ 5 корякских заговорных текстов были записаны В. И. Иохельсоном в 1901 г. близ р. Тополовка (Johelson, 1908: 60–64), 3 текста записаны С. Н. Стебницким в 1927 г. в р-не с. Кичига (Стебницкий, 2000: 208–210), 1 текст записан А. Н. Жуковой в с. Карага в 1950–1960 гг. (Жукова, 1988: 162–163).

⁶ Этимологически слово *эв'яну* 'заговор' восходит к глаголу *ивык* 'говорить', глагольная основа оформляется глагольным суффиксом интенсивности действия (-я-) и номинализатором со значением 'место' (-нв-): *эв'я-нвы-н 'говорить-INTENS-NMLZ.место-ABS.sg'* (букв. 'место интенсивного говорения').

ского языка⁷ А. Е. Мулитки (1918 г.р.), проживающей в с. Вывенка Олюторского р-на Камчатского края. Оказалось, что по составу персонажей, организации сюжета, мотивному составу корякские заговоры 2004 г. полностью соответствуют текстам, записанным в первой половине XX в.

Корякский заговор представляет собой нарратив с оформленным сюжетом, в котором выделяются устойчивые элементы развития действия: ребенок (сын или дочь Куткыннюку⁸) заболел > отец (Куткыннюку, Старик) отправляется в путь > добывает исцеляющее средство > приносит его домой > после применения исцеляющего средства больной выздоравливает. Согласно корякским мифам, супружеская чета Куткыннюку и Мити — создатели людей.⁹ Ситуация исцеления, происходящая в сакральное время, в сакральном пространстве представляется в качестве некоего образца, который влияет на жизнь человека.

Организация сюжета на основе двух аналогичных ситуаций, одна из которых относится к миру мифических первопредков, а другая — к физическому миру объективной реальности, определяется как структура, основанная на принципе прецедента (Агапкина, 2006: 91). События, происходящие в мифические времена, в ходе произнесения заговора разворачиваются параллельно лечению больного человека.

Апелляция к сакральному персонажу

Универсальным принципом заговорной традиции является апелляция к сакральным персонажам, которые выступают в функции помощников-целителей, избавителей от болезней. В славянской культуре это образы Иисуса Христа, Богородицы, святых, а также языческие образы славянской мифологии. В славянских заговорах подчеркивается, что исцеляющая сила исходит от сакрального героя: «Не я тебя лечу, а Господа Бога прошу, святителя Никола, все святые апостолы» (Карабулатова и др., 2005: 101); «Прыступы́ допоможы́ сам Господь и Прычы́ста Бóжа Ма́ты» (Полесские заговоры, 2003: 208); «К рабе Божьей (имя) не сама я приступаю, / Приступает сам Господь Иисус Христос / И Пресвятая Мать Богородица» (Москвина, 2005: 298).

Текст заговора моделирует ситуацию с участием сакральных персонажей, актуальных для национальной традиционной культуры. В корякской традиции такими сакральными героями являются персонажи корякских мифов: ворон-человек Куткыннюку (Создатель, Старик), его жена Мити и их дети. По сюжету корякского заговора болезнь одолевает сына или дочь Создателя-Куткыннюку: «Сын Создателя и Мити сказал: “Рука нарывает”»¹⁰ (Johelson, 1908: 64); «Сын Мити заболел ногами. И вот Создателя сын заболел ногами» (Там же); «“Старик, что тебя одолело?” “Сыну плохо, умрет, может, даже”» (Стебницкий, 2000: 208); «Дочка не поднялась после сна. Куткыннюку пустился в путь» (Жукова, 1988: 157); «Мити сказала: “Куткыннюку, дочка (или сын) сильно поранилась”» (ПМ, 2004: Мулитка, 2); «Кут-

⁷ Алюторский – язык оседлых (береговых) коряков-нымыланов, является близкородственным корякскому, долгое время считался его диалектом.

⁸ Куткыннюку (Куйкыннеку) – центральный персонаж корякской мифологии, представляется в образе старика, главы семейства первых людей. Куткыннюку может превращаться в Ворона, обладает магическим знанием, способностью к целительству. В сюжетах Вороньего эпоса подчеркивается недюжинная сила Куткыннюку, его всемогущество. В то же самое время, в некоторых сюжетах Куткыннюку выступает как трикстер, который совершает плутовские проделки, за что бывает наказан (Мелетинский, 2008: 120–123).

⁹ См. фрагмент корякского мифа о сотворении: «Вагыйнун – это жизнь, а Этыны – это Бог наш. Он нас создал. Куйкынеку был создан богом Этыны. Куйкынеку и Мити – самые первые люди на нашей земле, как Адам и Ева, потом уже все остальные от них пошли. Потом уже Куйкынеку и Мити стали думать, из чего людей сделать...» (Мальцева и др., 2019: 12).

¹⁰ В связи с ограниченным объемом статьи примеры из корякских заговоров даны только в переводе.

кынню, Старик, [наш] ребенок поранился, ударился. Ножку сильно ударил» (ПМ, 2004: Мулитка, 1).

Дети сакрального персонажа (в корякской традиции сын и дочь Создателя Куткынню) находятся под его защитой. По принципу аналогии между мифической и объективно существующей ситуациями защитная сила Создателя распространяется и на больного человека, для исцеления которого произносится заговор¹¹. В корякском заговорном нарративе моделируется прецедент: сын или дочь Куткынню и Мити страдает недугом. Болезни, которые испытывали первые люди (в корякской мифологии — дети Создателя), являются прототипическими. Воссоздание в тексте первой болезни и, соответственно, первого исцеления, в категориях мифологического мышления, имеет лечебный эффект. Вербальное изображение первого исцеления должно спроецировать исцеление и в последующие времена: «заговор представляет собой короткий рассказ с определенным сюжетом, который отражает некоторую “вечную”, архетипическую ситуацию, которая распространяется и на каждую конкретную, реальную ситуацию...» (Левкиевская, 2002: 239).

В славянских заговорах одним из устойчивых элементов заговорного текста является произнесение имени того, кто нуждается в помощи магических сил: «Если Бог поможет, то и я помогу рабу Божьему (имярек) Пресвятая Матушка Богородица, помоги...» (Карабулатова и др., 2005: 133). Имя реального больного, ожидающего исцеления, вносится в контекст магического текста, таким образом создается пересечение сакрального и обыденного миров.

Естественно было бы предполагать универсальность данного приема, однако в корякской заговорной традиции он не проявляется. Корякские заговоры имеют нарративную структуру, в которой четко выделяются элементы развертывания сюжетного действия, при этом сюжет завершен и не обнаруживает никакой вербальной апелляции к реальному больному, для исцеления которого этот текст произносится.

Мотив пути сакрального персонажа

Одним из универсальных мотивов заговорного универсума является мотив пути. Мотив перемещения-пути важен не только как сюжетообразующий элемент текста, но и как своеобразный способ инициирования магической практики. Для славянских заговоров устойчивой является нарративная составляющая зачина, которая констатирует движение сакрального персонажа: «Шел сам Иисус Христос»; «Шел Господь с небес со вострым копием» (Агапкина, 2006: 86); «Ўхаў Иисўс Христос через три рэки» (Полесские заговоры, 2003: 175); «Первым разом, добрым часом, идет Божья Мать по золотому мост» (Карабулатова и др., 2005: 101); «Ишла Мать Пречистая / По полю по чистому» (Москвина, 2005: 294).

Применение заговора требует от целителя особого ментального состояния, которое в тексте символически изображается как пересечение пространств, т. е. путь сквозь миры. В славянских заговорах нередко моделируется переход, путь знахаря из обыденного пространства в сакральное: «Встану я, раба Божья, благословясь, / Пойду, перекрестясь, / Из дверей в двери, / Из ворот в ворота, / На чистое поле, / На синее море» (Москвина, 2005: 289).

Первоначально знахарская практика предполагала погружение в трансное состояние, отголоски этих состояний (ментальных перемещений) закрепились в ритуальных текстах как элементы пространственного кода и проявляются в разных этнических традициях. Мотив странствия характерен и для корякских заговоров. Сакральный персонаж отправляется в путь, чтобы найти целебное средство: «Потом вышел [Создатель], небо все осмотрел» (Johelson, 1908: 64); «Пошел [Создатель] в тундру» (Там же: 61); «Старик в потусторонний

¹¹ Апелляция к родительской роли сакрального персонажа встречается в русских заговорах тюменской области: «Матушка Пречистая Пресвятая Богородица, как ты Иисуса Христа порожала, во пелены пеленала. ... так закрой, защити рабу Божью...» (Карабулатова, 2005: 108).

мир проник» (Стебницкий, 2000: 208); «Куткыннюку пустился в путь, чтобы принести выздоровление» (Жукова, 1988: 183); «Вышел Куткыннюку. Вышел, старую воронью кухлянку железной палкой для одежды отряхнул. ...И ушел в другой мир» (ПМ, 2004: Мулитка, 1); «Вышел Куткыннюку. В темном месте вытряхнул свою воронью кухлянку. ...Потом отправился в другой мир» (ПМ, 2004: Мулитка, 2].

В славянской заговорной традиции сакральный герой является вместилищем исцеляющей силы, способность исцелять имманентно присуща образу Христа, Богородицы и других святых. В корякских заговорах сам по себе мифический герой (Ворон-старик Куткыннюку) не обладает исцеляющей силой, но он, в отличие от обычных людей, способен преодолеть границы освещаемого солнцем мира и, проникнув в изначальное пространство принести целебное средство. В корякских заговорах подчеркивается запредельность, недостижимость пространства, где имеется средство, за которым отправляется Создатель-Куткыннюку: «Всю землю [Куткыннюку] прошел, только один край земли остался. Наконец, устал, ползком по полз: “Ну что ж, последний край земли пройду, [если] ничего для излечения не найду, больше негде мне искать. Всю землю прошёл я”. Пришел на край земли» (Жукова, 1988: 157); «На стороне рассвета достиг [Создатель] большой сопки, стал взбираться на сопку, потом взобрался на вершину. Один пучок травы там торчит» (Johelson, 1908: 64); «Под землей с мерзлыми корнями пройди, под корнями¹² мерзлой кочки пройди, под толстым слоем земли пройди» (ПМ, 2004: Мулитка, 1). В одном из заговоров запредельное пространство определяется как *рымэтыгаргынон*¹³ (Стебницкий, 2000: 208). Актуальный для заговорной традиции контраст ментальных перемещений — недостижимый верх и бездонный низ, запредельные горизонтальные пространства — восходит к архетипическим образам, универсальность которых обусловлена глубинными свойствами человеческой психики. «Все мифологические взлеты и падения следуют из первобытных психических явлений <...>. Транс обычно связан с повествованиями о путешествиях на небеса или в ад <...>. Все это подлинные психические явления, которые до сих пор наблюдаются в измененной форме» (Юнг, 2017: 115). Мотив движения-пути — один из универсальных мотивов заговорного текста. Универсальность этого мотива объясняется влиянием архетипических образов странствия, которыми насыщены видения человека в трансовом состоянии.

Вербальные образы, моделирующие запредельное пространство в заговорном тексте, репрезентуют собой символическое освоение знахарем сакрального мира, соприкосновение с которым дает надежду на исцеление¹⁴.

Магическая сила рассвета и заката

Пространственный код, актуальный для заговора, символически отражает традиционные представления об устройстве вселенной и ее влиянии на жизнь человека. В знахарской практике особо выделяются сторона рассвета и сторона заката. Ориентация по сторонам све-

¹² Корни дерева упоминаются в славянских заговорах: «Батюшка, царь-река, / Царица-берега, / Как ты текла от востока до запада, / Обмывала коренья / Лесны, и травяны, и земляны, / Также и смой с рабы Божьей ...» (Москвина, 2005: 408). В славянской традиции дерево трактуется как «оберег, предохраняющий от проникновения в мир злых сил» (Москвина, 2005: 148). Упоминаемые в заговорах корни дерева соотносимы с символом мирового древа, «которое не подвластно стихии и времени» (Кляус, 2000: 65).

¹³ Лексема *рымэтыгаргынон* представляет собой именной инкорпоративный комплекс, в котором главным компонентом является основа существительного *гаргынон* 'природа, погода, внешнее пространство'. Семантика зависимой основы *рымэт-* не так очевидна. Возможно, *рымэт-* восходит к основе глагола *рымэк* 'макать, погружать в жидкость'.

¹⁴ В традиционной картине мира пространство бытия воспринимается как упорядоченное и по вертикали, и по горизонтали, однако подробности пространственных образов и соответствующие атрибуты существенно отличаются в разных этнических культурах (Ойноктинова и др., 2020: 11–14).

та имеет «сакральное значение, будучи важным элементом религиозного действия, ритуала, культа» (Подосинов, 1999: 21).

Для славянской заговорной традиции характерно олицетворение образа зари как Девы Зари, которая покровительствует, оберегает человека: «Господу Богу помолюся, / Святой Прэчистой поклонюся / И зорам зораницам, / Господним помощникам. / И станьте, прыступите, / Дух мой полюбите...» (Полесские заговоры, 2003: 197). В славянском заговорном тексте призывы к утренней или вечерней зорям могут следовать друг за другом, тем самым охватывается полнота суточного цикла, каждая из зорь в свой черед должна помочь исцелению: «Утренняя зоря Дарья, / Вечерняя — Марьяна! / (<в сутках> две зари) / Возьмите все крики-зыки» (Москвина, 2005: 246); «Вечерняя зоря — Марья, / А утренняя — Пелагея, / А полуночная — Марьяна...» (Там же).

Обращение к вечерней заре сопряжено с просьбами забрать, увести болезнь: «Как ты, матушка зоря, тухнешь-стухаешь-исчезаешь, так бы у рабы Божией (имярек) ветренная опасная болезнь истекала и исчезала...» (Карабулатова и др., 2005: 116). В славянской традиции обращения к утренней и вечерней зорям могут быть идентичны. В частности, в заговоре от отита в зависимости от того, на утреннюю или вечернюю зарю произносится заговор, меняется только обращение, в то время как остальной текст остается неизменным: «Утренняя (вечерняя) зоря! / Как ты тухнешь, потухаешь, / Так у рабы Божьей (имя), / Заушница, сохни, посыхай» (Москвина, 2005: 88). Для совершения ритуала может потребоваться выйти и вернуться к восходу солнца или к закату: «Утренней зарею, / Хорошей порою / Стою я, рабыня (имя)» (Москвина, 2005: 293). Однако такой непосредственный выход к заре уже не столь обязателен, пространственный код может сохраниться только в тексте, как реликт некогда совершаемого обряда поклонения заре. В частности, некоторые заговоры следует произносить в определенное время: на рассвете или на закате (Москвина, 2005: 245–247, 335). Иногда, чтобы усилить эффективность заговора, нужно положить больного головой к стороне заката. В ритуальном обращении к сакральному персонажу просьба изгнать болезнь сопряжена с вербальным моделированием запредельного пространства в стороне заката: «От раба Божьего (имя), младенца, / Забрал [болезнь], унес за темные леса, / За высокие горы, / За дальние степи / На исходе солнца» (Москвина, 2005: 334).

Отношение к заре (утренней, вечерней) как исцеляющей силе, вероятно, относится к универсалиям заговорной практики в целом. Однако если для славянской традиции в большей степени актуален персонажный код, который проявляется в олицетворении зорь, то для корякской – пространственный. В современной корякской культуре устойчиво сохраняются традиционные представления о том, что все плохое следует выбрасывать в сторону заката, чтобы не вернулось¹⁵. В корякском заговоре от головной боли персонифицированную головную боль (супружескую чету с ножом и топором) Куткыннюку уводит в сторону заката: «Этих рубящих увел. К стороне заката ушел» (Johelson, 1908: 61). Увести боль в сторону заката — значит, исключить возможность ее возвращения. Сторона рассвета наделяется противоположной семантикой. По сюжету корякских заговоров в стороне рассвета находится исцеляющее средство, в поисках которого сакральный персонаж отправляется в путь: «Потом [Создатель] вышел, все небо осмотрел. Потом улетел к рассвету. Потом большая сопка путь

¹⁵ При выполнении тех или иных обрядов (даже в городских условиях) коряки всегда отслеживают дополуночное и послеполуночное время. В корякской культуре есть целый ряд охранительных ритуалов, предполагающих бескровное жертвоприношение-инэлвэт. По словам Л. А. Аймык, уроженки с. Верхние Пахачи, эти ритуалы необходимо проводить только в первой половине дня, так как после обеда жертва-инэлвэт перейдет к «другой силе», о которой лучше вообще не говорить, чтобы не обнаружить себя перед нею (ПМ, 2020: Аймык). Вторая исполнительница, Н. С. Кузнецова-Кергувье, рассказывая нам о корякских обычаях, отметила: «У нас что плохое, все на закат надо выбрасывать», – при этом подробности проведения таких ритуалов уточнять не стала (ПМ, 2019: Кергувье).

преградила. На стороне рассвета достиг большой сопки...» (Johelson, 1908: 64); «Опять на рассвете (на стороне рассвета) достиг мохнатого старика...» (Стебницкий, 2000: 208); «Тогда Старик (Куткыннюку) в *рымэтыгаргынон* ‘потусторонний мир’ проник, солнечного проникновения дальше» (Там же: 208); «Пошёл [Куткыннюку] дальше. Смотрит: нерпа лежит на животе под другим миром, под миром рассвета. “Пойду туда”» (ПМ, 2004: Мулитка, 1).

Таким образом, можно утверждать, что сюжетообразующий мотив корякских заговоров — это путь сакрального персонажа в поисках исцеляющего средства, которое находится за пределами досягаемого физического мира, в стороне рассвета и дальше, то есть в изначальном пространстве, появившемся до солнечного света.

Мотив изгнания болезни

И в славянских, и в корякских заговорах проявляется мотив «изгнания болезни». По сюжету корякского заговора ворон Куткыннюку уводит чету, приносящую головную боль, в сторону заката. Интенция такого заговора состоит в том, чтобы отогнать персонифицированную болезнь подальше от человеческого жилья. В основе семантической структуры данного типа заговоров восприятие болезни как чего-то (кого-то) приходящего извне. Такие заговоры типичны и для славянской традиции: «Все скорби-болезни, пойдите в лес-трусобу, ложитесь в гнилую колоду...» (Карабулатова и др., 2005: 116); «Нэхай идэ вонá [болезнь] на бЫстрыи рЫкы, / На тёмный лесá да на бЫстрыи пэскЫ» (Полесские заговоры, 2003: 191); «Разойдитесь, колотии, боли, глаз в чисто поле, / В широкое раздолье, / В дремучий лес» (Москвина, 2005: 282). Мотив изгнания болезни в запредельное пространство отмечен в разных этнических традициях и может считаться одним из универсальных мотивов заговорного текста как такового. Атрибуты запредельного мира, куда изгоняется болезнь, варьируются в разных культурах, однако наблюдается его отождествление со стороной заката, с пространством наступления тьмы.

В славянских заговорах олицетворение болезни служит семантическим основанием для моделирования прямого обращения к ней с целью ее изгнания: «Рожа, рожа, / Тебе здесь не бывать, / Красной крови не пить, / Белой кости не грызть / Иди в чисто поле» (Москвина, 2005: 326), при этом в славянском заговоре может иметь место ритуальный диалог сакрального персонажа с болезнью: «Шла бабушка Христова, с ней встретилась грызь: / — Где была? / — У раба Божьего Ивана. — Что делала? — Ела мясо, пила кровь. / — Нет тебе дела! / Иди в чисто поле, / В сине море» (Москвина, 2005: 336). Олицетворение болезни, типичное для славянских заговоров, представляет собой реликт архаических представлений о болезни как живом существе (злом духе), который воздействует на человека: «У больного приоткройся, болезнь, / И, злые духи, выходите из больного, / из болящего, из болящих, / из Вани и Нины» (Москвина, 2005: 360). Если в славянской традиционной культуре персонификация болезней сохранилась только в заговорной, наиболее архаичной форме фольклора, то в корякской традиции отношение к болезням как антропоморфным сущностям проявляется в мифологических рассказах: «*Нинвиты*-злые духи стали говорить: “Эх, вот бы сейчас люди пришли бы”. Один *нинвит* — Головная боль, другой — Желудочная боль, [еще] один — Колики. Все по разным болезням, все имеют имена» (Жукова, 1988: 45). Несмотря на то, что в корякской мифологической картине мира болезни предстают в виде антропоморфных существ, в корякских заговорах никогда не моделируется прямой диалог с ними, что, возможно, связано с табуированием этих образов, прямое обращение к которым может нанести вред человеку.

Магические атрибуты, вера в целебное средство

В славянской знахарской практике широко используются магические атрибуты (вода, хлеб, яйцо, игла, щепка, песок, сажа, воск, топор и пр.), ритуальные действия с которыми усиливают лечебный эффект текста. Магический атрибут, выступающий в качестве исцеляющего средства, может быть упомянут и в тексте заговора: «Стоит баба у шеста у печки, / Держит в руках железную поварешку, / Вынимает у рабы Божьей (имя) из руки (или ноги) / Обжог не обжог, / Обвар не обвар» (Москвина, 2005: 409).

Список магических атрибутов славянской знахарской практики чрезвычайно разнообразен. При этом особенной силой обладают предметы, «поиск которых вызывает затруднения, <...> приобретение которых связано с преодолением препятствий» (Москвина, 2005: 130). Труднодоступность магического предмета является свидетельством его особенной силы. Такая корреляция между свойствами целебного средства, упоминаемого в тексте, и его труднодоступностью, по-видимому, относится к универсальным мотивам заговорного текста. Согласно сюжетам корякских заговоров, целебное средство находится в недостижимом пространстве, отыскать его под силу только сакральному персонажу. Однако, если в славянской традиции целебное средство, как правило, функционирует как неодушевленный объект (это только средство), то в корякском заговоре целебное средство предстает в качестве активного деятеля (целебное средство как живое существо).

Устойчивым элементом корякского заговора является ритуальный диалог сакрального персонажа и целебного средства: мифический герой (Куткыннюку) спрашивает, а целебное средство отвечает, от какой болезни оно помогает излечиться. Таким образом проявляется характерная для архаических традиций «попытка установления контакта между человеком и тем, что к миру людей не принадлежит» (Успенский, 2005: 112). Целительное средство, имея свой голос, переходит из разряда объектов в круг субъектов действия: «Один пучок травы там торчит. Все травинки ротастые, все жуют. “Вас для чего употребляют?” “Мы от ножной болезни” (Johelson, 1908: 64); «[Создатель] достиг [берега]. Чайка да еще и зайчик кричат. <...> “Вас двоих для чего употребляют?” Сказали: “Нас двоих болеющие нарывами в качестве повязок на нарыв употребляют” (Там же); «Там, в другом мире, начинает [Куткыннюку] стоять. Потом смотрит: навстречу Старушка-заяц-покрытая-льдом и Круглая-старушка. Друг напротив друга греют ладони на солнце. “Пойду-ка я к ним. Для чего вас используют?” “Нас ко всяким ушибам используют. Ледяной водой обливать начинаем ушибы”. Забрал их» (ПМ, 2004: Мулитка, 1); «Пришел [Куткыннюку] на край земли, увидел в ярангочке¹⁶ через дымовое отверстие – две женщины, рядом танцуют, бьют в бубны, косы за спину закинута. ... Закончил [их] слушать, вытащил за косы женщин, спросил: “К каким больным вас для исцеления зовут?” “Ведь сейчас слышал нас сквозь сон: нас к любым больным зовут исцелять”» (Жукова, 1988: 157). Диалоговый элемент заговора призван усилить «сакральную силу текста» (Левкиевская, 2002: 241). Для славянских заговоров диалоговый элемент также характерен, однако функции персонажей, вступающих в диалог иные, нежели в корякских текстах. В славянских заговорах сакральный персонаж вступает в диалог не с лечебным средством, а с самим недугом: «Идёт испуг по чистому полю. / Навстречу испугу сам Господь: / “Испуг, ты, испуг. Куда ходил?” / “Ходил я к (имя).” / “Я сам, Господь, пойду к (имя), ему помогу”» (Москвина, 2005: 268); «Шла бабушка Христова, с ней встретила грызь: / “Где была?” / “У

¹⁶ Ярангочка – уменьшительно-ласкательная форма от слова яранга. Яранга (коряк. яяҕа; чук., алют. рараҕа) – жилище, дом, изначально переносное жилище, используемое в традиционной культуре коряков и чукчей, представляющее собой конусообразную постройку, остов которой сделан из связанных между собой жердей. Сверху, поверх деревянного каркаса, накладываются две половинки покрытия, сшитого из 40–80 оленьих шкур (в зависимости от размеров яранги).

раба Божьего Ивана.” / “Что делала?” / “Ела мясо, пила кровь.” / “Нет тебе дела! / Иди в чисто поле, / В сине море, / Ешь мясо, пей кровь.” (Там же: 336).

Мотив загрызания, поедания болезни

По традиционным воззрениям исцеление может наступать не только вследствие изгнания болезни (как персонифицированной сущности), но и вследствие уничтожения болезни, раны, грыжи и т. д. В контексте заговорного текста мотив уничтожения болезни может быть сопряжен с активностью зооморфного персонажа: животное (рыба, птица, зверь), обладающее магической силой, заклеывает, закусывает, забивает болезнь: «Птица уничтожает недуг всеми частями своего тела (птицы крыльями болезнь забили, ножками загребли, клювом заклевали)» (Агапкина, 2006: 24)¹⁷; «Прилетит птица с железными носами, / Посекет, порубит на мясные части» (Москвина, 2005: 427); «В океане-море есть щука-берлуга, медные губы, железные зубы... схвати с младенца рабы Божией (имярек)... великую хворь, всякую болезнь...» (Карабулатова и др., 2005: 114); «Щука-белуга, чугунная голова, оловянные глаза... жрала-прижирала, жрала — не отпускала скорби-болезни...» (Федорова, 2003: 79).¹⁸

Среди магических атрибутов знахаря упоминаются зубы животных, которые являются действенным средством не только уничтожения болезни, но и предохраняющим оберегом (Москвина, 2005: 153, 156). В западно-сибирской славянской знахарской практике до сих пор устойчиво сохраняется представление о том, что «знахарь теряет магическую силу вместе с утратой зубов»¹⁹ (Москвина, 2005: 155).

Мотив загрызания боли (болезни) проявляется и в корякской заговорной традиции. По сюжету корякского заговора, страдающему от кровоточащей раны ребенку, его отец, человек-ворон Куткыннюку, приносит черную собачку-сучку, которая закусывает рану: «“Не сможешь, Куткыннюку, поймать меня, я кусачая” — [говорит] черная сучка. Потом арканом поймал ее. Положил в рукав. ... “Вот, Мити, ребенку средство для излечения”. Сюда [в рукав] сует сына или дочку. Сует. Тут эта сучка начинает кусать, закрывает рану» (ПМ, 2004: Мулитка, 2].

В одном из корякских заговоров для своего сына, страдающего болями в ногах, Куткыннюку отыскал на вершине высокой горы целебную траву, которая поедает *нинвитов*²⁰, причиняющих боль ногам: «Взобрался [Куткыннюку] на вершину. Один пучок травы там торчит. Все травинки ротастые, все жуют. “Вас для чего употребляют?” “Мы от ножной бо-

¹⁷ Интересно, что в славянской знахарской практике отмечено ритуальное действие – имитирующее смахивание болезни птичьим пером. Так, рассказывая о правилах произнесения соответствующего заговора, информантка поясняет: «в это время [во время произнесения заговора] крылышком как бы сметаешь» (Москвина, 2005: 168).

¹⁸ В славянской традиции мотив загрызания в наибольшей степени характерен для заговоров от грыжи: «Ярым зубом, / Волчьим клыком / Не грызть тебя грызет – / Я тебя грызу»; «Грызу грыжу у рабы (имя), / Костяну, нутряну и ветряну. / Загрызаю век повеки / От земли до неба» (Москвина, 2005: 335). По классификации В. Л. Кляуса мотив «поедание (загрызание, заклевание) болезни» формирует сюжетную тему А4 (уничтожение через поедание): «Анализ круга персонажей, “поедающих” болезни, показывает, что большинство из них относится к миру животных: звери (волк, псы, заяц, мыши, рыси, кот, корова и др.), птицы (ворон, орел, куры, петух и др.), рыбы (щука), змеи» (Кляус, 2000: 30).

¹⁹ По традиционным представлениям славян Южного Зауралья знахарь обладает способностью лечить до тех пор, пока у него целы передние зубы. Так, одна из знахарок, отказываясь сообщать тексты заговоров собирателям, обосновала свой отказ следующим образом: «Пока впереди зубы целы, никому не скажу. Выпадут, перестану лечить, тогда передам» (Федорова, 2003: 40).

²⁰ Согласно корякским традиционным представлениям, болезни возникают от вредоносного действия мифологических существ – нинвитов. Исцелить человека – значит, уничтожить нинвитов (злых духов), которые олицетворяют собой конкретную болезнь.

лезни. Мы *нинвитов* едим». Тот пучок травы сорвал, домой принес, где сына ноги [болят], той [травой] обернул. Всех *нинвитов* травинки едят, всех на ноги напавших едят» (Johelson, 1908: 64). По всей видимости, сюжет данного заговора связан с траволечением, которое широко практикуется в традиционных культурах²¹.

Для заговорных текстов характерна корреляция между мотивом уничтожения болезни через поедание и актуализацией зооморфной природы персонажа, поедающего эту болезнь. Отсылка к зооморфному персонажу как исцеляющему предстает как реликт древних представлений о доминировании звериного начала, от которого произошла и продолжает зависеть жизнь человека.

Магическая функция закрепи заговора

Для заговорного текста характерна особая прагматическая функция финальной части, в которой «сосредоточена сакральная сила текста» (Левкиевская, 2002: 245). В славянской традиции финальная часть заговора определяется как закрепка. Для славянских заговоров характерны закрепи-«зааминивания» в финале: «Язык, ключ, зубы, замок. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь» (Карабулатова и др., 2005: 137); «Будьте, мои слова, крепки и лепки, / Крепче булатного ножа. / Аминь, аминь, аминь» (Москвина, 2005: 272). При этом исцеляющий эффект закрепи обусловлен силой воздействия сакрального слова, в славянской культуре — слова из православной молитвы.

В отличие от славянских текстов, финал корякских заговоров непосредственно связан с развитием сюжетного действия, он представляет собой благополучную развязку сюжетного действия. Для корякских заговоров характерно противопоставление концовки зачину: если начало текста являет собой проговаривание, описание болезни²², то финал констатирует полное выздоровление как свершившийся факт.: «Лучше стало. Проснулась — хорошо. Выздоровела» (Johelson, 1908: 62); «Потом вылечился, прекратил ногами болеть. С каждым пробуждением все лучше. Выздоровел» (Там же: 64); «Завтра утром (сын) встал — совсем выздоровел» (Стебницкий, 2004: 208); «На завтра встал — вылечен» (Там же). Выздоровление сопряжено с утренним пробуждением. Данная семантическая структура закрепи не обнаруживает параллелей со славянской традицией, однако значима сама прагматика финального фрагмента заговора, в котором заключена максимальная сила воздействия.

Заключение

Сопоставление славянских и корякских заговорных текстов, принадлежащих двум исторически не связанным между собой традициям, позволяет выявить некоторые устойчивые мотивы заговорного текста как такового. Для традиционной знахарской практики характерна апелляция к сакральному персонажу, упоминание которого должно иметь целебное воздействие. Устойчивым является мотив пути сакрального персонажа или знахаря,

²¹ При сборе целебных трав в славянской знахарской практике использовали ритуальные обращения к сакральным персонажам с просьбой благословения, которое должно было усилить целебные свойства лечебной травы и тем самым обеспечить выздоровление больного. Интересно, что в славянских заговорах встречается образ Богородицы-травницы: «Ходила Мать Перчистая в три чистых поля, / Рвала Мать Пречистыя высокие травы, / Лечила Мать Пречистыя травами / От всех скорбей, болезней» (Москвина, 2005: 427).

²² В корякских заговорах начальный фрагмент призван воссоздать ситуацию повреждения или констатировать наличие травмы, боли: «Сын Создателя и Мити сказал: “Рука нарывает”» (Johelson, 1908: 63); «Сын Мити заболел ногами. И вот Создателя сын заболел ногами» (Там же: 64); «“Старик, что тебя одолело?” “Порез” (Стебницкий, 2000: 208); «Дочка не поднялась (после сна)» (Жукова, 1988: 157); «Куткынню, старик, ребенок [наш] сильно поранился, ударился. Ножку сильно ударил» (ПМ, 2004: Мулитка, 1); «Мити сказала: “Куткынню, дочка или сын сильно поранились”» (ПМ, 2004: Мулитка, 2).

при этом особой воздействующей силой обладает пространство-время рассвета и заката. Для заговорного текста характерна персонификация болезни, что обусловлено древними анимистическими представлениями. Актуальным является мотив изгнания болезни. Независимо от этнической специфики текстов, для знахарской практики характерна вера в магическое средство, при этом особую роль играют зооморфные элементы (например, зубы зверя). Восприятие звериного начала как магического свидетельствует о мифологической основе формирования данных мотивов, отголоски которой проявляются до настоящего времени в традиционных заговорах.

Полевые материалы:

ПМ, 2020: Аймык — Беседа с Лилией Александровной Аймык (корякское имя *Льг'атыца*), 1970 г.р., урож. с. Верхние Пахачи Олюторского р-на КАО. Зап. Т. А. Голованева, Е. Л. Тирон в сентябре 2020 г. в г. Новосибирске.

ПМ, 2004: Мулитка, 1 — Заговор от ушиба. Рассказала Мулитка Анна Егоровна, 1926 г.р, урож. с. Вывенка Олюторского р-на КАО. Зап. участники комплексной камчатской экспедиции ИФЛ СО РАН А. А. Мальцева, Е. Л. Крупич (Тирон), К. А. Сагалаев в августе 2004 г. в с. Вывенка Олюторского р-на Камчатского края.

ПМ, 2004: Мулитка, 2 — Заговор от кровотечения при порезе. Рассказала Мулитка Анна Егоровна, 1926 г.р, урож. с. Вывенка Олюторского р-на КАО. Зап. участники комплексной камчатской экспедиции ИФЛ СО РАН А. А. Мальцева, Е. Л. Крупич (Тирон), К. А. Сагалаев в августе 2004 г. в с. Вывенка Олюторского р-на.

ПМ, 2019: Кергувье — Беседа с Надеждой Семеновной Кузнецовой-Кергувье (дев. фамилия Нутенеут, корякское имя *Нутэньэв'ыт*) 1949 г.р., урож. с. Верхние Пахачи Олюторского р-на КАО. Зап. Т. А. Голованева, Е. Л. Тирон в марте 2020 г. в пос. Энергетик Елизовского р-на Камчатского края.

Литература:

Агапкина Т. А. Сюжетика восточнославянских заговоров в сопоставительном аспекте // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. Вып. 10. М., 2006. С. 10–123.

Жукова А. Н. Материалы и исследования по корякскому языку. Л., 1988. 194 с.

Карабулатова И. С., Ермакова Е. Е., Зиннатуллина Г. И. Территория детства как этнолингвокультурный феномен: заговоры, обряды и колыбельные Тюменской области. Тюмень, 2005. 227 с.

Кляус В. Л. Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. К постановке проблемы. М., 2000. 192 с.

Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002. 336 с.

Мальцева А. А., Голованева Т. А., Тирон Е. Л. Голоса корякской культуры: Александра Кергильхот. Новосибирск, 2019. 288 с.

Мелетинский Е. М. Структурно-типологический анализ мифов северо-восточных палеоазиатов (Вороний цикл) // Мелетинский Е. М. Избранные статьи. Воспоминания. М., 2008. С. 105–162.

Ойроткина Н. Р., Гриневич А. А., Голованева Т. А. Культурные универсалии: сакральное пространство в мифологии народов Сибири и Дальнего Востока // Сибирский филологический журнал. 2020. № 3. С. 9–22.

Подосинов А. В. Ex oriente lux. Ориентация по сторонам света в архаических культурах Евразии. М., 1999. 720 с.

Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.) / Сост., подгот. текстов и коммент. Т. А. Агапкиной и др. М., 2003. 752 с.

Стебницкий С. Н. Очерки этнографии коряков. СПб., 2000. 236 с.

Успенский Ф. Б. Магическая речь объекта и способы манифестации авторства в текстах скандинавского средневековья // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005. С. 112–122.

Федорова В. П. Человек и слово в заговорах: Южное Зауралье. Конец XX века. Курган, 2003. 288 с.

Юнг К. Г. Письма. Ч. III. 1952–1956. М., 2017. 316 с.

Jochelson W. The Koryak. Lejden-New York, 1908. 378 p.

Голованева Татьяна Александровна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник.
Институт филологии СО РАН, лаборатория «Культурные универсалии вербальных традиций народов Сибири и Дальнего Востока: фольклор, литература, язык».
Ул. Николаева, д. 8, г. Новосибирск, Новосибирская область, 630090.
E-mail: gta-77@mail.ru

Материал поступил в редакцию 3 февраля 2021 г.

T. A. Golovaneva

**THE MEDICAL CHARMS: SEARCH FOR UNIVERSALS IN THE GENRE
(BASED ON SLAVONIC AND KORYAK MATERIALS OF MEDICAL CHARMS)²³**

In this paper comparative analyses of therapeutic charms recorded from such ethnic groups as Koryaks and Slavonic people are represented. Interaction between these groups (Koryaks and Slavonians) was minimal and they unrated genetically.

During analysis comparative-typological method enabled to find similar typological phenomenon while comparing different empirical material.

In folkloristic research charm traditions of native people from Far East is relatively poorly studied. At the same time Slavonic charm tradition has substantial background, which allows to use it as comparative material to find typologically similarities.

There is no uniform structure of the charm text in different cultures, though some overlaps in the motives can be found in texts.

In the charm text modulation of the situation with sacral character has a place but the character is specific for the traditional culture. In the plot of therapeutic charms, the sacral character has a function of healer who helps fight diseases. The route motive of the healer is universal. This motive is not only plot-forming for several charm texts, but also represents the initial point of the spell and magical healing ritual. The use of the spell requires special mental condition of the healer which is symbolized in the texts as a path, space crossing. The motive of disease banishment is also universal. The roots of this can be found in ancient representation of disease as an evil creature. Another characteristic feature of traditional healing process is appeal to daily circles. In particular, the sunrise is represented as healing time. Due to this concept in many ethnic tradition's spells are pronounced and rituals are held during the sunrise.

Despite ethnic tradition belief in magical healing agent is characteristic. Notably, elements of the fauna, teeth for example, are believed to have special power. The believe of the animal beginnings being equal to magical ones shows mythological basis for these motives. Even nowadays pieces of this mythological basis can be found in healing charms of different cultures.

Keywords: *cultural universals, Slavonic folklore, Koryak folklore, healing charms, Slavonic charms, Koryak charms, sacral character, motive of the route.*

References:

- Agapkina T. A.** Sjužhetika vostochnoslavjanskih zagovorov v sopostavitel'nom aspekte [The plots of East Slavonic charms in comparative aspect] // Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Semantika i pragmatika teksta. Iss. 10. Moskva, 2006. P. 10–123. (in Russian)
- Zhukova A. N.** Materialy i issledovanija po korjaskomu jazyku [Materials and research on the Koryak language]. Leningrad, 1988. – 194 p. (in Russian)

²³ This research is carried out within the framework of the project of the Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences «Cultural universals of verbal traditions of the peoples of Siberia and the Far East: folklore, literature, language» supported by a grant from the Government of the Russian Federation for the promotion of research conducted under the guidance of leading scientists, contract № 075-15-2019-1884.

- Karabulatova I. S., Jermakova E. E., Zinnatullina G. I.** Territorija detstva kak jetnolingvokul'turnyj fenomen: zagovory, obrjady i kolybel'nye Tjumenskoj oblasti [The territory of childhood as an ethno-linguistic and cultural phenomenon: Charms, rituals, and lullabies of the Tyumen region]. Tjumen', 2005. 227 p. (in Russian)
- Kljaus V. L.** Sjužetika zagovornyh tekstov slavjan v sravnitel'nom izuchenii. K postanovke problemy [The plots of the charm texts of the Slavdom in comparative study. To statement of the problem]. Moskva, 2000. 192 p. (in Russian)
- Levkievskaja E. E.** Slavjanskij obereg. Semantika i struktura [Slavonic amulet. Semantics and structure]. Moskva, 2002. 336 p. (in Russian)
- Mal'tseva A. A., Golovaneva T. A., Tiron E. L.** Golosa koryakskoy kul'tury: Aleksandra Kergil'khot [Voices of Koryak culture: Alexandra Kirgilkhot]. Novosibirsk, 2019. 276 p. (in Russian)
- Meletinskij E. M.** Strukturno-tipologičeskij analiz mifov severo-vostočnyh paleoaziatov (Voronij cikl) [Structural-typological analysis of North-Eastern paleoasian's myths (Raven cycle)] // Meletinskij E. M. Izbrannye stat'i. Vospominanija. Moskva, 2008. P. 105–162. (in Russian)
- Oinotkinova N. R., Grinevich A. A., Golovaneva T. A.** Kul'turnye universalii: sakral'noe prostranstvo v mifologii narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka [Cultural universals: sacral space in Siberian and Far East folk myths] // Siberian Philological Journal, 2020. № 3. P. 9–22. (in Russian)
- Podosinov A. V.** Ex oriente lux. Orientacija po storonam sveta v arhaicheskih kul'turah Evrazii [Ex oriente lux. Orientation in the world directions in the archaic Cultures of Eurasia]. Moskva, 1999. 720 p. (in Russian)
- Poleskie zagovory (v zapisjah 1970–1990 gg)** [Polesky charms (in the records 1970–1990)] / Comp., comments T. A. Agapkina i dr. Moskva, 2003. 752 p. (in Russian)
- Stebnitskij S. N.** Očerki etnografii koryakov [Essays on ethnography of koryaks]. St. Petersburg, 2000. 236 p. (in Russian)
- Uspenskij F. B.** Magičeskaja rech' objekta i sposoby manifestacii avtorstva v tekstah skandinavskogo srednevekov'ja [Magical speech of an object and ways of authorship manifestation in the texts of the Scandinavian Middle Ages] // Zagovornyj tekst. Genezis i struktura. Moskva, 2005. P. 112–122. (in Russian)
- Fedorova V. P.** Chelovek i slovo v zagovorah: Juzhnoe Zaural'e. Konec XX veka [Man and the Word in charms: The Southern Trans-Urals. The end of the XXth century]. Kurgan, 2003. 288 p. (in Russian)
- Jung K. G.** Pis'ma [Letters]. Pt. III. 1952–1956. Moskva, 2017. 316 p. (in Russian)
- Jochelson W.** The Koryak. Lejden-New York, 1908. 378 p. (In English)

Golovaneva Tatyana Aleksandrovna, candidate of philology, senior research fellow.

RAS, Siberian branch, Institute of Philology, Laboratory “Cultural universals of verbal traditions of the peoples of Siberia and the Far East: folklore, literature, language”.

8 Nikolaeva st., Novosibirsk, Russia, 630090.

E-mail: gta-77@mail.ru