

ЕВРОПЕЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

На правах рукописи

ХАККАРАЙНЕН МАРИНА ВАЛЕНТИНОВНА

**ЛОКАЛЬНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БОЛЕЗНЯХ И ЛЕЧЕНИИ
(ПОСЕЛОК МАРКОВО, ЧУКОТКА)**

07.00.07 – Этнография, этнология, антропология

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:

Байбурин Альберт Кашфуллович,
доктор исторических наук

Санкт-Петербург 2005

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

ГЛАВА 1. ПОСЕЛОК МАРКОВО: ИСТОРИЯ И ТРАДИЦИЯ

Колонизация края и Анадырский острог

Марково и его жители в описаниях очевидцев и историков XIX века

*Население**Образ жизни**Между колонистами и туземцами**Марковская народная медицина в XIX веке**Общие принципы лечения**Марковская медицина как культурная система и ресурс*

Марково в первой половине XX века

Современный поселок (1998-1999 годы)

*Население**«Смешанный народ»**Образ жизни**Репрезентация традиции*

ГЛАВА 2. КОЛДОВСКОЕ ВОЗДЕЙСТВИЕ: ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ЛЮДЬМИ

Представления о колдовском воздействии в марковском сообществе

*Порча**Родовое проклятье**Колдовство**Сглаз*

Нейтрализация колдовского воздействия

*Превентивные меры**Лечение**Лечение порчи**Лечение сглаза*

ГЛАВА 3. ОСОБЫЕ ТЕЛЕСНО-МЕНТАЛЬНЫЕ СОСТОЯНИЯ: ЛЮДИ И ПРЕДКИ

Особые телесно-ментальные состояния и шаманистские практики
нешаманов в северо-восточных сибирских общностях прошлого*Одержимость духами: гендерное распределение**Женщины в шаманстве**Маргинализация и приватизация шаманских практик*

в христианизированных общностях: гендерный сдвиг

«Нервные болезни» в селе Марково в прошлом

«Припадки»

Имеряченье (имеряченье, меряченье)

«Хождение во сне»

Обитатели иного мира в жизни современных марковцев

Взаимодействие людей с обитателями чужого пространства:

Хозяин и «чудинки»

Измененные телесно-ментальные состояния: с предками

«Мираченье»

Способы лечения и самолечения

Возрастная динамика и гендерное распределение общения с духами

Глава 4. Знание и люди: статус лекаря в традиции

Шаманы и их знание

Два типа лечебного знания: повседневное и особое

Повседневное медицинское знание

Знание стариков

Статус лекаря в сообществе: умершие

Три примера реализации лекарских способностей

Роза: прямая преемственность поколений

Нина: наследница шаманов

Антонина: без преемственности

Концепция особой силы в традиции

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ЛИТЕРАТУРА

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ МАТЕРИАЛЫ

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

ВВЕДЕНИЕ

Настоящая работа посвящена традиционным представлениям о болезни и лечении современных коренных жителей поселка Марково Чукотского автономного округа. Поселок Марково появился в процессе колонизации Российским государством северо-восточных территорий Азии, а его местные жители составили локальную общность, соединившую в себе культурные особенности колонистов и коренных народов региона. Поэтому представления о болезни и лечении в данной общности несут в себе черты русской народной медицины и специфические местные воззрения, соединившиеся в единую локальную культурную систему народного здравоохранительного знания. В настоящее время традиционные представления о болезнях и лечении, а также о традиционных лекарях существуют в контексте современного образа жизни. При этом даже при поверхностном наблюдении можно заметить, что самые значимые для носителей данной традиции воззрения о здоровье, а именно, представления о колдовском воздействии одного человека на другого, о взаимодействии с более могущественными, чем люди, существами – умершими родителями, духами, хозяевами мест, а также о лекарях, имеют функцию, выходящую за пределы собственно поддержания здоровья. А знание о разных способах лечения подчас не является руководством для лекарской практики. Цель данной работы – описать эту систему представлений и ответить на вопрос о том, в чем же состоит ее функция в современном марковском сообществе? Для достижения поставленной цели необходимо было решить следующие задачи: вычленив из общего текста, репрезентирующего марковскую современную традицию, нарративы о болезнях и лечении и посмотреть, какие систематические связи образуются внутри них, а также какие систематические связи они образуют в соответствии с картиной социального устройства сообщества и его культурными особенностями. Кроме того, так как жизнь марковцев и марковская народная медицина оказались подробно представленными в описаниях второй половины XIX – начала XX веков, стало возможным придать данной работе некоторую временную глубину. Поэтому, еще одной задачей было сравнение старых медицинских представлений и практик в соотносении с культурным и социальным контекстом того времени с современными, и таким образом выявление динамики изменений. И, наконец, необходимо было определить изменяющиеся и неизменяющиеся компоненты этих систем, чтобы понять их социально-историческую обусловленность и функцию в определенном контексте.

Предмет исследования – представления о болезни и лечении, дает основания поместить данную работу в область этномедицины, которая в свою очередь является частью

медицинской антропологии. Этномедицинские исследования охватывают широкий круг тем, имеющих отношение к здоровью и болезни: восприятие тела и боли; представления о строении человека и его жизненно важных составляющих; знание о болезнях – этиологии, нозологии; знание о способах предотвращения болезни и лечении; знание лекарственных веществ; распределение медицинского знания в сообществе; роль разных лечащих специалистов и их отношения с пациентами, а также различные стратегии поведения при болезни и выбора лечения и многое другое (см. напр., Fabrega, Silver 1973; White, Marsella 1989; Johnson, Sargent 1990; Rubel, Hass 1990; Helman 1990; Nichter 1992; Lock, Nichter 2002). При этом этномедицина сосредоточивается, прежде всего, на изучении эмных¹ категорий здравоохранительного знания, а также на выявлении их связей с другими социокультурными категориями и системами (ср. Fabrega, Silver 1973: 3).

Выделение каких-либо основных направлений внутри этой субдисциплины представляется затруднительным из-за разнообразия и многочисленности, как изначальных теоретических предпосылок, так и конечных целей исследователей, а также из-за многих пересечений в исследованиях. Тем не менее, можно выделить две основные тенденции, определяющих общие подходы к самому предмету исследования. В рамках первого подхода представления о болезни и лечении изучаются как замкнутый корпус знаний, в рамках второго – система здравоохранительных представлений и практик рассматривается в связи с социальными (структурными, экономическими, политическими) отношениями и ценностными ориентациями сообществ.

Объект исследования – небольшое сообщество местных жителей поселка Марково на Чукотке, которые ведут свое происхождение и от коренных жителей региона, и от русских колонистов, дает повод обратить внимание на историю изучения здравоохранительных представлений, как у русских, так и у народов Сибири. В российской этнографии история изучения данного вопроса в общих чертах сложилась таким образом, что исследования русской народной медицины можно отнести к первому из выделенных выше подходов, т. е. она изучалась как самоценная единица. Представления о болезни и лечении сибирских народов изучались в рамках второго подхода, – то есть в социокультурном контексте.

История изучения народных медицинских представлений и практик в России. Народные медицинские представления и практики как некий замкнутый корпус знания стали противопоставляться врачебной науке и вызывать живой интерес, у просвещенных бытописателей народов России начиная с XVIII века (напр., Крашенинников 1994 [1755], Лепехин 1821). Собиратели и исследователи при описании обычаев и быта традиционных (т.

¹ Pike 1967.

е. сельских, чаще русских, реже инородческих) общностей особо обращали внимание на названия болезней, диагностику, профилактику, способы лечения, на представления о происхождении болезней, на приметы и запреты, связанные с болезнью и пр. К середине XIX века в среде врачей, исследователей народной традиции и образованной публики сформировалось отношение к представлениям о болезнях и способам врачевания «простого народа» как к отдельной области знания – «народной медицине», заслуживающей отдельного изучения.

Во второй половине XIX – начале XX веков в России систематически собираются и обсуждаются в печати материалы по народной медицине: публикуются старые письменные источники (травники, лечебники, зелейники), сводятся в тематические статьи сведения из разрозненных публикаций, устные сообщения и непосредственные наблюдения. Предпринимаются попытки осмыслить народную медицину с разных позиций: для понимания «исторической причины *raison d'être* и прочности народных суеверных обычаев и приемов» (Демич 1889а: 182), с целью «обогадить медицинскую науку» неизвестными ей лечебными средствами (Горст 1894: 340), с целью улучшить организацию народного здравоохранения и найти для него дополнительные ресурсы (Бирюкович. 1893: 69-70; см. также Левит 1974: 150), изучить как область народоведения (Высоцкий 1911: I). Именно во второй половине XIX века появляется наибольшее количество работ о народных медицинских средствах (преимущественно растениях), используемых в разных областях России (Дерикер 1866; Крылов 1876, 1882; Слюнин 1882; Ордынский 1888; Мартьянов 1893; Горст 1894; Прейн 1899 и др.), а также публикуются описания народных медицинских представлений и практик (Дерикер 1866; Моллесон 1869; Добротворский 1874; Шидловский 1883-1884; Демич 1889а, 1889б, 1891, 1894, 1904; Рейн 1889 и пр.).

В конце XIX – начале XX веков происходит накопление этнографических описаний локального медицинского знания: публикуются материалы, посланные корреспондентами из разных частей России: Череповецкого уезда Новгородской области (Герасимов 1898), разных областей Енисейской губернии (Макаренко 1897, Красноженова 1911, Чеканинский 1914а), Сургутского края (Неклепаев 1900), Тобольской губернии (Скалозубов 1904-5), села Маркова на реке Анадырь (Сокольников 1911) и др. Но уже к концу XIX столетия исследователями народной медицины осознавалась потребность в обобщении многочисленных сведений (напр., Демич 1889а: 181). В 1903 году вышла работа «Русская народно-бытовая медицина» врача Г. И. Попова, суммировавшая материалы этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева (Попов 1903). Попытку обобщить и

систематизировать сведения по народной медицине, привлекая сравнительный материал из истории европейской медицины, предпринял Н. Ф. Высоцкий (Высоцкий 1911).

Врач М. М. Добротворский писал о народной медицине, что в ней можно выделить два направления – эмпирическое и поэтическое, причем эти два направления сливаются (Добротворский 1874: 2). Пожалуй, он довольно точно выразил отношение своих современников к этой области народного знания: изучение медицины «простого народа» в XIX – начале XX веков продвигалось в двух основных направлениях – «практическо-медицинском» и «фольклорно-этнографическом». В рамках первого, «практическо-медицинского», направления исследователи описывали способы народного врачевания и собирали народные рецепты употребления *materia medica* (напр., Дерикер 1866; Слюнин 1882; Крылов 1876, 1882). Прикладные задачи определили и способ описания народных медицинских знаний, и их критику: в большинстве своем работы по народной медицине повторяют структуру лечебников – в них поштатейно в народных терминах описываются болезни, приводится их народная этиология и локальные способы лечения. Народные медицинские представления делили на вредные и полезные, причем существование вредных объяснялось необразованностью народа, а полезных – тысячелетним эмпирическим опытом. Критика состояла в том, чтобы отделить «суеверные» и «невежественные», то есть вредные, способы лечения от полезных, которые могли бы использоваться в дальнейшем во врачебном лечении. В рамках второго, «фольклорно-этнографического», подхода – исследователи пытались осмыслить народные представления о болезнях в контексте мифологии (напр., Афанасьев 1994 [1865-1869]). В духе господствующего в то время мифологического направления существование народных представлений о болезнях и их лечении, связанных с религиозными воззрениями (а именно они попадали в поле зрения представителей этого направления исследований), объяснялось пережитками, а сами они считались обломками древних мифов.

В первой половине XX века этнографические исследования народной медицины постепенно сходят на нет, а интерес к этой проблематике, по-видимому, официально не поддерживается². Так, к середине 1950-х годов М. Д. Торэн обобщила опубликованные материалы по народной медицине XIX века и собственные наблюдения в диссертации

² Так, Н. И. Серебрянникова в докладе «Этнические и региональные особенности народной лечебной практики украинского, русского и болгарского населения Южной Бессарабии», прочитанном на VI Конгрессе этнографов и антропологов России 29 июня 2005 г., сообщила, что на Украине в 1930-е годы не только прекращается изучение народной медицины, но и уничтожаются уже собранные по теме народной медицины архивные данные.

А. С. Лавров пишет, что в 1930-е годы были прекращены исследования колдовских дел и полевые этнографические исследования колдовства (Лавров 2000: 13), непосредственно связанные с этой проблематикой.

«Народные способы лечения русских, украинцев и белорусов в XIX веке» (1954), а результат ее дальнейшей деятельности – работа «Русская народная медицина XIX – начала XX вв.» была опубликована лишь в 1996 году (Торэн 1996). При этом в своих принципах систематизации и интерпретации привлекаемого материала исследовательница ориентировалась на работы XIX – начала XX веков практического-медицинского направления.

К концу XX века изучение русской народной медицины претерпевает изменения. Многие из советских/российских этнографических работ по народной медицине вплоть до конца XX века сопоставляли ее с научной (см., напр. Бромлей. 1975; Миненко 1983; Липинская 1995), а научный вклад своих работ авторы часто видели в том, чтобы ввести народные лечебные средства в общий обиход: «Еще многие лечебные средства, вероятно, впоследствии войдут во всеобщее употребление» (Торэн 1953: 17), так как уже «многие из средств, веками применяемых народом, признаны современной научной медициной» (Там же: 3). Между тем, с конца 1960-х годов XX века в советской, а затем российской этнографии фокус исследовательского интереса постепенно смещается в сторону изучения когнитивных аспектов народного медицинского знания – семантики народных номинаций болезни, культурных моделей болезни и лечения безотносительно к научной медицине (напр., Меркулова 1969; Терновская 1988; Свешникова 1993а, 1993б; Усачева 1988, 1994, 1996; Мазалова 1994, 1995, 1996, 2001 и др.). Однако можно заметить, что до последнего времени такие работы появлялись спорадически и в них рассматривались отдельные и узкие проблемы.

В последние несколько лет стал заметен возрождающийся интерес к изучению традиционных представлений о теле человека. В связи с этим российской этнографии появились работы, которые так или иначе, касаются русских народных представлений о здоровье и болезнях, и которые стремятся к системному описанию этих представлений. К ним, прежде всего, можно отнести монографии Г. И. Кабаковой «Антропология женского тела в славянской традиции» (2001) и Н. Е. Мазаловой «Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских» (2001).

Исследование Г. И. Кабаковой посвящено народным представлениям о женском теле и выполнено на материалах Полесья; но автор предлагает посмотреть на этот ограниченный одной областью материал как на источник для изучения значимых элементов «тезауруса общеславянской народной культуры» (Кабакова 2001: 6), то есть, в том числе и русской. Этой книгой исследовательница продолжает работу, начатую в русле деятельности этнолингвистической школы под руководством Н. И. Толстого, основную задачу которой она видит в изучении «древних культурных форм, сохраняющихся в современной культуре»

и исследование этнической истории славян (Там же: 7). Собственно отношению полесских крестьян к болезням в книге посвящено всего два подраздела – «Грехи и болезни» и «Классификация болезней» (Там же: 34-45), хотя эта тематика затрагивается и за их пределами. При анализе представлений о болезни Г. И. Кабакова опирается на этномедицинские исследования, которые вводят «социальное измерение в трактовку болезни» и показывают, «как общество использует болезнь для утверждения контроля над личностью» (Там же: 9). Именно в этом месте монографии замечен «провал» в методологии исследований этой проблематики в российской этнографии – чтобы проанализировать социальные составляющие болезни, исследовательнице приходится обращаться за помощью к французским работам (Там же: 9, 40). В результате Г. И. Кабакова предлагает классификацию болезней, основанную на представлениях об их причине: возникшие в результате нарушения запретов (грех), имеющие рациональное объяснение, насланные и возникшие в результате контакта с нечистой силой (Там же: 40-43). Она также дает типологию лечения в соответствии с «семантическими моделями»: возвращение к начальной ситуации – освобождение тела от болезни и «новые роды», отсылка болезни к ее виновнику, просьба о здоровье у потусторонних сил, уничтожение болезни (Там же: 44-45). К сожалению, из работы остается совершенно неясно, – как эти две типологии воспроизводят общественные отношения и контроль общества над личностью (за исключением очень общего представления о грехе).

Монография Н. Е. Мазаловой «Состав человеческий» включает в себя довольно большое количество материала, относящегося к представлениям о болезнях и лечении у русских. Однако, по мнению автора, народное знание, касающееся сохранения здоровья и лечения болезней, довольно много изучалось, в то время как традиционные соматические представления, то есть представления о строении и функционировании организма, оказались неисследованными (Мазалова 2001: 5). Поэтому Н. Е. Мазалова старается сосредоточить свое внимание на народных соматических представлениях и их системности. Видимо, именно поэтому представления о болезнях и лечении оказываются в данном исследовании лишь вспомогательным материалом для более полного описания представлений о соматике и не интерпретируются.

И исследование Г. И. Кабаковой, и монография Н. Е. Мазаловой опираются на семиотическо-структурный подход и этнолингвистическую методологию. В их задачи входит создание наиболее полного корпуса сведений, внутри которого можно проследить системные связи. Основанием системы взяты синхронные и/или диахронные семантические связи вербального, акционального и предметного уровней в культуре. При этом они

довольно много внимания обращают на используемую в традициях терминологию. Иными словами, исследовательницы рассматривают здравоохранительные представления как часть замкнутой «традиционной картины мира» вне современного собранному материалу социального контекста и за пределами межперсонального взаимодействия. И в этом смысле они продолжают российскую традицию исследования народных медицинских воззрений как замкнутого и самоценного корпуса знания.

Параллельно с исследованиями русских общностей и их народной медицины в российской этнографии развивается направление изучения сибирского коренного населения. Уже первые исследователи сибирских народов (напр., Фишер 1774; Линденау 1983а, 1983б, 1983в, 1983г³; Крашенинников 1994 [1755]), а также их многочисленные последователи, не могли в своих описаниях обойти стороной здравоохранительные представления и практики. Однако в данном случае речи о традиционной народной медицине не шло. Представления о болезнях, а также способы их лечения у народов Сибири, как правило, рассматривались этнографами в рамках изучения шаманства (шаманизма)⁴. Шаманские лечебные практики изучались как система религиозно-магических представлений, встроенная в социальную организацию и в культурный контекст.

Ведущим теоретическим подходом к изучению шаманства со второй трети XIX века и на протяжении всего советского периода российской этнографии был эволюционизм. Исследователи шаманизма последовательно включали шаманские лекарские практики в круг рассматриваемых в своих работах этнографических фактов, но исследовательский интерес на них не сосредоточивался. Ученых-эволюционистов интересовали общие проблемы, которые появились уже в первых опытах теоретического осмысления шаманства (Шашков 1864; Михайловский 1892; Богораз 1910 и др.): его сущностные черты, ареальное распространение и стадийное развитие, психологические особенности шаманов и пр.; на более общем уровне – происхождение религии, этапы развития религиозного сознания и закономерности этого развития, место шаманства в развитии религиозного сознания и развития общества и т. д. Попутно исследовались более частные вопросы, решение которых должно было помочь разработке генетических и стадийных построений.

³ Эти описания были выполнены Я. И. Линденау в ходе Второй Камчатской экспедиции (1733-1743) и хранятся в ЦГАДА; в 1983 году опубликованы впервые.

⁴ Этнографическое исследование «собственно медицинских» приемов (использования *materia medica* и различных медицинских процедур) и шаманских практик (как религиозных ритуальных практик) оказывается разделенным. Показательным примером служат две статьи И. М. Чеканинского об одной смешанной общности, в которых народная медицина и шаманские практики лечения представлены как две непересекающиеся сферы деятельности (Чеканинский 1914а, 1914б).

Особое место среди исследований шаманства и шаманистского лечебного комплекса в рамках теории эволюционизма занимают работы Д. К. Зеленина «Идеология сибирского шаманства» (1935) и «Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов» (1936). Д. К. Зеленин ставил перед собой задачу показать идеологическое содержание шаманской религии, отличительные особенности шаманского анимизма (Зеленин 1935: 709), которые сам он возводил к основной, по его мнению, функции шамана – врачевательной (Зеленин 1935: 711-712; Зеленин 1936: 18, 354). Поэтому в центре внимания исследователя оказались шаманистские представления о болезни и шаманские лечебные практики, происхождение и изменение которых (параллельно с изменениями общественных отношений) он реконструировал. Конечно, на сегодняшний день многие положения Д. К. Зеленина могут показаться спорными, например, что первоначально шаманами, исполняющими роль лекаря, были нервнобольные люди (Зеленин 1936: 363-364). Тем не менее, значение работ Д. К. Зеленина огромно – он систематизировал обширнейший материал, уделил особое внимание символическому аспекту лечения и его связи с представлениями о причинах болезней, привлек для сопоставления типологически сходный материал из восточнославянских традиций. Д. К. Зеленин уделил внимание социальной стороне шаманистских представлений о болезни: он отметил связь между представлениями о болезнях и межэтническими отношениями (Зеленин 1936: 147), связь шаманских лекарских практик с социальными отношениями между людьми и духами (союзно-договорные, обменные отношения – Зеленин 1935: 718; Зеленин 1936: 29, 114, 116, 356 и т. д.).

С конца 1960-х годов постепенно начинает приобретать новое значение изучение ареальной и этнической специфики шаманистских представлений и практик. К концу XX века вышло несколько монографий о шаманизме, в которых были сведены воедино этнографические материалы о рассматриваемых в них народах и которые как бы подводился итог их изучению в форме более или менее широких обобщений (напр., Алексеев 1984; Михайлов 1987; Потапов 1991; Смоляк 1991), в которых одновременно просматривается интерес к локальной вариативности и местным особенностям. Эти монографии дают довольно широкий по охвату и достаточно подробный обзор шаманских лечебных практик.

Еще больший интерес с точки зрения изучения концептуализации здоровья и болезни представляют собой коллективные монографии, такие как «Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера» (Вдовин 1976) и «Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири» (Вдовин 1981), в которых в рамках единой поставленной задачи авторы дают детальные описания шаманистских представлений,

связанных со здоровьем и болезнью у различных народов. Большинство из указанных выше работ носят описательный характер и дают богатый сравнительный материал по лекарским практикам сибирских народов, на основании которых можно было строить теоретические обобщения, касающиеся отдельных проблем (напр., Новик 1984).

Нужно заметить, что упомянутые выше работы, как по русской народной медицине, так и по шаманизму народов Сибири ввели в научный оборот огромное количество этнографического материала в более или менее систематизированном виде. Без них невозможно было бы себе представить картины распространения и вариативности тех или иных здравоохранительных представлений и практик. Однако, в силу давности написания (в дореволюционное время) или ограничений, связанных с идеологией советского периода, теоретическое осмысление обширнейшего материала в подавляющем большинстве работ не выходило за рамки эволюционизма (за исключением работ когнитивной ориентации последних лет). Рационалистический и естественно-научный пафос этого подхода, его категориальный аппарат, основанный на противопоставлениях науки, магии и религии (см. о возникновении антропологии и ее связи с рационалистическими идеями, напр., Tambiah 1990), а также объяснительные модели, опирающиеся на идеи стадийного развития, не могут удовлетворительно объяснить распространенность и устойчивость разнообразных (альтернативных рациональным) здравоохранительных систем в современном обществе.

Общие теоретические и методологические основания работы. Данное исследование продолжает традицию изучения здравоохранительных представлений в связи с социальными отношениями и ценностными ориентациями сообществ. Общетеоретическими и методологическими предпосылками для работы явились разработки в области социальной и культурной антропологии XX века. За это время занимавший ведущее место в изучении народов эволюционизм XIX – начала XX веков был оттеснен функциональным и структурным подходами в социальных науках. С конца 1960 годов позитивизм начинает уступать место социальному конструктивизму (см. Бергер и Лукман 1995 [1966]), который и становится новой почвой для построения функционалистских и структуралистских исследований. Не вдаваясь в подробную историю антропологических идей XX века, коротко остановлюсь на том, какое значение имеют эти общие тенденции для данного исследования.

Во-первых, в данной работе я отказалась от деления медицинского знания на науку, религию и магию. Эксплицитная или имплицитно присутствующая оценочность в рамках данного деления затрудняет изучение локальных представлений о здоровье и лечебных практик как самоценной системы. Поэтому я старалась избегать сравнений традиционных представлений о болезни и лечении с теми, которые приняты в официальной

медицине (тем более что компетенция этнографа тут кажется сомнительной). Иными словами, я не стала принимать официальную медицину за точку отсчета и старалась избегать терминологии, которая бы указывала на “ошибочность” или, наоборот, на “рациональность” представлений марковцев о происхождении болезней, их картины или их лечения по отношению к первой. Вместо этого, исходной посылкой данной работы было положение об относительности и культурной обусловленности здравоохранительного знания⁵, а также идея о том, что в рамках порождающего его сообщества, это знание выполняет важные для сообщества функции и, прежде всего, должно быть описано в терминах самих носителей традиции. Таким образом, отправной точкой для изучения локальных представлений о болезни и лечении оказывается «взгляд изнутри» традиции⁶.

Во-вторых, за основу было взято также положение о том, что представления о болезни и ее лечении не являются разрозненными, но составляют социокультурную (под)систему со своими внутренними связями. При этом она встроена в социальные отношения и в систему культурных установок изучаемого сообщества и не существует вне их. Первым, еще в 1924 году, эту важную для развития теории и методологии этномедицинских исследований идею, высказанную в виде постановки задач для дальнейшей работы в этой области, сформулировал В. Риверс. Он указал на то, что социокультурная антропология должна показать функциональную интегрированность компонентов здравоохранительных институтов общества в его культурную матрицу,

⁵ В настоящее время любая медицинская система, включая «космополитическую медицину», то есть медицину индустриальных западных обществ (Leslie 1976: 6-10), считается антропологами относительным и культурно обусловленным (см. Kleinman 1980: 35-44).

⁶ История изучения медицинских представлений в этом ключе, пожалуй, начинается с работы «Primitive Concepts of Disease» Ф. Клементса (Clements 1932), в которой он предпринял попытку создания «схемы классификации концептов болезни примитивных народов» с «внутренней» точки зрения. Автор подверг критике принятое в его время в антропологии деление представлений о причинах болезней на три категории – вызванные естественными причинами, насланные людьми и вызванные сверхъестественными силами, считая эти категории слишком широкими, и предложил иную классификацию. Она включала в себя пять причин болезни: колдовство и сглаз, нарушение табу, вторжение болезнетворного предмета, вторжение духа и потерю души (Clements 1932: 187-190). В своей классификации Ф. Клементс попробовал придерживаться «взгляда изнутри» традиции и даже при обобщении не выходить за эти рамки. Это ему вполне удалось. Однако, вторая часть его проекта, а именно попытка охарактеризовать каждое из описываемых доиндустриальных обществ только через одно из этих представлений была неудачной. Его также критиковали за отрыв объяснительных моделей от контекста (см. Rubel, Hass 1990: 116). Действительно, трудно себе представить человеческое сообщество, в представлениях которого абсолютно доминировала бы лишь одна из вышеперечисленных причин. В то же время, эти причины сами по себе, вне социокультурного контекста, представляются почти универсалиями. Более того, сама схема не имеет в своем основании единого критерия классификации – например, колдовство может включать в себя вторжение болезнетворного предмета или духа и пр.

социальную организацию и политическую систему (Rubel, Hass 1990: 116). В 1980 году по сути дела та же идея, но уже в более разработанной форме, была высказана А. Клейнманом. Он писал: «В том же смысле, в котором *мы* говорим о религии или о языке, или о родстве как о культурных системах, мы должны рассматривать медицину как культурную систему, систему символических значений, закрепленную в определенных устройствах социальных институций и моделях межперсонального взаимодействия. В каждой культуре болезнь, реакция на нее, индивиды, болеющие ею и лечащие ее, а также социальные институции, имеющие отношение к ней, все систематически взаимосвязаны. Совокупность этих отношений и есть здравоохранительная система. В свою очередь, здравоохранительная система, как и другие культурные системы, интегрирует связанные со здоровьем компоненты, касающиеся общества. Они включают в себя убеждения, связанные с причинами болезни; нормы, управляющие выбором и оценкой лечения; социально подтверждаемые статусы, роли, властные отношения, регулирование взаимодействия и институции» (Kleinman 1980: 24).

Между этими двумя высказываниями прошло более полувека. За это время развитие антропологических исследований, касающихся медицинских представлений и практик у различных народов, проходило сложными путями. Поиски методологии, которую можно было бы применить к изучению традиционных медицинских представлений и практик, следуют за общими методологическими сдвигами в гуманитарных и социальных науках. Происходит смена парадигмы с бихевиористской на когнитивистскую: исследователи стали признавать, что «культура состоит не столько из поведения или даже моделей поведения, сколько из разделяемой [сообществом] информации или знания, которое закодировано в системах символов» (D'Andrade 1994 [1984]: 88).

С учетом этого сдвига, для данной работы важными оказываются два направления: изучение представлений о болезни в их связи с социальными отношениями и исследование системных связей внутри комплексов представлений.

Достижением работ первого направления было то, что они выявили регулярную связь между распространенными почти повсеместно представлениями о “сверхъестественных” силах, причиняющих болезни (в результате нарушений запретов, колдовства, сглаза и болезнетворных духов), и управляющими поведением социальными нормами. Эти исследования также продемонстрировали, что такие представления эффективно функционируют в качестве механизма социального контроля и способа поддержания

социального порядка (см. Rubel, Hass 1990: 117)⁷, или, иными словами, что их функция выходит далеко за рамки собственно здравоохранения.

Если работы, ориентированные на изучение связи представлений о болезни с социальными отношениями, не вызывали острых споров, исследования системных связей внутри комплексов представлений и практик оказывались дискуссионными. Во-первых, в связи с множественностью внутренних связей и их подвижностью перед исследователем сразу вставал вопрос о том, каковы основания для включения в нее тех или иных компонентов. Во-вторых, возникал вопрос о порождении этих систем.

Важным этапом в изучении здравоохранительных систем стала «этнонаука» или «этносемантика», которая получила развитие с 1960-х годов. В рамках данного подхода исследователи уделяли особое внимание этнозоологиям и семантическим системам – они анализировали этнические категории болезней и таким образом использовали традиционную медицину для анализа «когнитивных репрезентаций» или «ментальных репрезентаций болезни» (mental representations of disease) (Farmer, Good 1991: 136). Так, в своей ставшей классической статье Чарльз Фрейк предположил, что можно выявить этнические категории болезней на основании симптомов. В качестве методик он использует заимствованный из лингвистики компонентный анализ для определения категориальных границ заболеваний кожи в небольшой общности на Филиппинах (Frake 1977 [1961]). Необходимо сразу отметить, что гипотеза о соответствии этнических медицинских категорий и эмпирического опыта, на которой базировалась работа Ч. Фрейка, не подтвердилась, – многие общности не классифицируют болезни на основании эмпирически определяемых симптомов (Good, Good 1989: 145). Кроме того, из поля зрения «этносемантики» совершенно выпадало прагматическое измерение (Rubel, Hass 1990: 122). Выявление изолированных когнитивных правил вне социального контекста становится объектом критики (Гирц 1997 [1973]: 181).

Последовавшая критика этого подхода послужила опорой для развития дальнейших исследований традиционных медицинских представлений и практик в рамках когнитивистики. Исследователи пытаются преодолеть ограничения «этнонауки»: происходит сдвиг от изучения концептов болезни как лексических категорий к взгляду на болезни,

⁷ Из наиболее известных работ общего характера, но разрабатывающих эту проблематику, тут можно упомянуть работу Э. Эванса-Причарда «Колдовство, оракулы и магия у азанде» (Эванс-Причард 1994 [1937]), работы В. Тернера «The Drums of Affliction» (Turner 1968), «Ритуальный процесс. Структура и антиструктура» (Тэрнер 1983 [1969]). Многие работы, посвященные данной проблематике (напр., Hallowell 1977 [1941], Whiting 1977 [1950], Geertz 1977 [1960], Fortune 1977 [1963]), Harwood 1977 [1970], Remnik 1977 [1974]), были собраны в книге «Культура, болезнь и лечение: исследования в области медицинской антропологии» под ред. Д. Лэнди (Landy 1977). К ним можно добавить известные работы Р. Либана (Lieban 1962) и Г. Фабреги и Д. Силвера (Fabrega, Silver 1973).

согласно которому они встроены в многосложные образования символов (complexes of symbols) (White, Marsella 1989: 12), а также в социальный контекст. Критика «этнонауки» приводит Б. Гуда и М.-Дж. Гуд к так называемому «сфокусированному на значении» (meaning-centered) подходу. Основой для этого подхода они считают две предпосылки. Во-первых, дискурсивное значение не формируется как прямая зависимость между символом (означающим) и объективной реальностью физического мира (означаемым), но образуется как когерентные переплетения символов (coherent networks of symbols), через которые конструируется переживаемая реальность. Во-вторых, такой подход предполагает, что медицинские идиомы (idiomata) создают интерпретационные рамки, используемые для конструирования персональной и социальной реальностей (Good, Good 1989: 147). Таким образом, главными методологическими предпосылками для анализа категорий болезни становятся анализ «символических сплетений» и исследование социального конструирования реальности болезни. В свою очередь анализ «символических сплетений» предполагает связь конфигураций и семантических полей с ключевыми символами и сильным персональным воздействием (Good, Good 1989: 148). По мнению авторов, набор переживаний скрепляется через сеть значений и социальное взаимодействие⁸.

Дороти Клемент также критикует «этнонауку» и противопоставляет ей «народное знание» (folk knowledge) по трем параметрам: формы репрезентации народного знания, локализация народного знания и социальная значимость репрезентаций. Она утверждает, что, во-первых, в отличие от этнонауки как этнической классификационной системы ограниченной языком, знание выражается в разнообразных формах – в ритуалах, в играх, в фольклорных рассказах, в артефактах, а не только в терминологических системах. Во-вторых, народное знание рассматривается как совокупность знания рядовых членов группы, независимо от степени их «культурной компетенции», как это происходит в случае «этнонауки». При этом важным оказывается тот факт, что знание не обязательно отражается в культурной компетенции членов сообщества, но может, например, появиться в результате взаимодействия между ними. В-третьих, различие между «этнонаукой» и народным знанием подчеркивает чувствительность индивидов к социальному контексту и зависимость репрезентации от этого контекста (Clement 1989: 194-196).

Таким образом, в антропологии постепенно происходит общетеоретический и методологический сдвиг в сторону изучения «согласования значений»⁹.

⁸ Свой подход авторы строят с учетом разработок в области изучения символики ритуала В. Тернера и ритуальных текстов Дж. Фокса (Good, Good 1989 [1982]: 148).

⁹ В англоязычной антропологической литературе вслед за Маркусом и Фишером говорят о «negotiation of meanings» (Marcus, Fisher 1986: 26).

Отдельно я бы хотела остановиться на теории «телесного воплощения»¹⁰, которая определила общий подход к проблематике болезни и лечения в моей работе. Для этого вернемся к положению, согласно которому болезнь может быть средством социального контроля.

Идея социального контроля над индивидом, а также над его телом, нашла свое продолжение в теории телесного воплощения и телесных репрезентаций социальных отношений и культурных ценностей. Тезис о «социально информированном теле» (Bourdieu 1977: 124) в первоначальном виде был сформулирован М. Моссом в работе «Техники тела» (Мосс 1996 [1935]). Наиболее заметный вклад в общую теорию изучения телесности в контексте общественных отношений внесли М. Фуко (напр., Фуко 1996 [1971], 1998 [1963]) и П. Бурдьё (Bourdieu 1977). М. Фуко исследует отношения общества и индивида с точки зрения дискурсивной власти над телом и приходит к выводу об исторической обусловленности восприятия тела. П. Бурдьё разрабатывает мосссовское понятие *habitus*'а. Основное внимание при этом он обращает на телесные репрезентации: для него *habitus* – это принципы, обобщающие и структурирующие практики и репрезентации, которые в свою очередь зависимы от окружающих их социальных структур (Bourdieu 1977: 72).

Большим достижением в изучении тела в рамках символической антропологии были работы Мэри Дуглас «Естественные символы: космологические исследования» (Douglas 1970) и «Чистота и опасность» (2000 [1966]). Опираясь на идею М. Мосса о культурно и социально обусловленности телесного поведения, а также на оппозицию «индивид-социум», разрабатываемую в своих работах Э. Дюркгеймом (1912)¹¹, исследовательница выстраивает модель взаимодействия между индивидом и социумом – «тело физическое – тело социальное» (Douglas 1970: 65-81). Внутри нее происходит непрерывный обмен смыслами между этими двумя возможностями телесного опыта таким образом, что каждый из них «усиливает категории другого» (Douglas 1970: 65). Таким образом, по М. Дуглас человеческое тело всегда воспринимается как образ общества, и нет возможности воспринимать тело вне социального измерения (Ibid.: 70). Исследовательница также разрабатывает идею, согласно которой в местах «социальной неартикулированности» и слабых социальных связей, для контроля над ситуацией включаются представления о бессознательной вредоносной силе и опасности (Дуглас 2000: 143-171). Эти две работы оказали существенное влияние на

¹⁰ В английской литературе – *embodiment*.

¹¹ Работа Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии», в которой подробно разъясняется эта оппозиция, была лишь частично переведена на русский язык. Отрывки из нее опубликованы в хрестоматии «Социология религии: классические подходы» (Дюркгейм 1994 [1912]). Рассуждения на тему соотношения индивидуального и коллективного можно найти, например, на странице 27.

антропологическое исследование телесных практик и на изучение репрезентаций болезни, в частности.

Кроме М. Дуглас, в теорию телесного воплощения и телесных репрезентаций внесли вклад и многие другие антропологи. В рамках медицинской антропологии его разрабатывали М. Локк и Н. Шепер-Хьюз (напр., Schepher-Hughes, Lock 1987), Т. Чордаш (напр., Csordas 2002 [1990]), А. Стразерн (напр., Strathern 1999 [1996]) и др.¹².

Нэнси Шепер-Хьюз и Маргарет Локк в своей, имевшей сильный резонанс в медицинской антропологии, работе “Mindful body” (1987), продолжили метафору «двух тел» М. Дуглас и «пяти тел» (физическое, коммуникативное, мировое, социальное, потребительское, медицинское) Дж. О’Нила (O’Neill 1985). В этой статье они пишут об индивидуальном, социальном и политическом телах. Первые два соответствуют концепциям двух тел, развитым в работах М. Дуглас. Последнее – это тело в контексте властных отношений. Н. Шепер-Хьюз и М. Локк считают, что “три тела” являются не только тремя пересекающимися единицами анализа, но и представляют три разных теоретических подхода и три эпистемологии – феноменологию, структурализм и символизм, и постструктурализм (Schepher-Hughes, Lock 1987: 8).

Томас Чордаш различает два подхода в изучении телесности. В его понимании телесное воплощение как «существование в мире» (being-in-the-world) и «репрезентация» (representation) соответствуют двум подходам в антропологии – феноменологии и семиотике (Csordas 1994: 10-11). Опираясь на концепцию культурно конституированной самости И. Хэллоуэлла (Hallowell 1955) и феноменологию М. Мерло-Понти (1999 [1942]), он предлагает изучать тело человека, делая акцент на чувствовании себя, создании образа тела, эмоциях (Csordas 2002 [1990]) – то есть на всем том, что обычно ускользает от внимания антропологов. По мнению исследователя, этот подход может стать отдельной парадигмой в антропологии. В теоретизировании Т. Чордаша с точки зрения перспективы для дальнейшей работы оказывается важным понятие «соматические модусы внимания» (somatic modes of attention) (Csordas 1993), или, иными словами, способы чувствования себя в окружающем мире, выраженные в телесных идиомах.

Размышления над работами предшественников приводят Эндрю Стразерна к мысли, что «телесное воплощение» является метафорой, которая может стать перспективным эвристическим инструментом для изучения человека в нашем мире Интернета и киберпространства (Strathern 1999: 203-204). Сам он и его коллеги успешно применили

¹² Индивидуальная болезнь как нарушение отношений в социуме в этнографической литературе рассматривалась, например, финским фольклористом Л. Хонко еще в 1959 году (Honko 1959: 601).

теорию телесного воплощения в качестве методологической базы для изучения вполне «традиционной» здравоохранительной культуры на Новой Гвинее (напр., Strathern, Stewart 2001).

Для антропологического изучения здравоохранительной деятельности человека идея тесной связи между социо-культурным и телесным существованием человека оказывается чрезвычайно важной, так как позволяет находить корреляции между представлениями и бессознательными установками, с одной стороны, и телесными репрезентациями и переживаниями, с другой. Эти корреляции проливают свет на соотношение между обществом и индивидом и на варьирующие от сообщества к сообществу структуры личности.

Таким образом, когнитивистский сдвиг приводит антропологов, изучающих телесные практики, к критике так называемой «картезианской модели», разделяющей тело и сознание на отдельные составляющие человека. Тело начинает рассматриваться как наделенное культурными и социальными характеристиками, «моральными и интеллектуальными символами» (Мосс 1996: 249), способностью «думать» (напр., Schepers-Hughes, Lock 1987; Strathern 1999). Таким образом, тело индивида перестает восприниматься только в биологических терминах, а телесные репрезентации признаются социально и культурно детерминированным. Например, М. Локк и Н. Шепер-Хьюз, определяя задачи интерпретативной медицинской антропологии, пишут: «Задача критико-интерпретативной медицинской антропологии – сначала охарактеризовать разнообразие относящихся к телу метафорических концепций (сознательных и бессознательных) и имеющих к ним отношение нарративам, а затем показать социальное, политическое и индивидуальное употребление их на практике» (Lock, Schepers-Hughes 1990: 49-50).

Несмотря на теоретическую посылку о неразделимости тела и сознания и даже предпринятые попытки разработать исследовательский язык и концептуальный аппарат (напр., Samuel 1990; Csordas 1994), методология исследования тела и его корреляций с когнитивными структурами кажется неразработанной. «Когнитивный сдвиг» обусловил в антропологии ситуацию, когда изучение вербального уровня культуры как выражения сознательно и бессознательно заложенных в нем смыслов, имеет явный приоритет перед исследованием телесных репрезентаций и переживаний, несмотря на попытки сдвинуть исследования в сторону феноменологии.

Итак, результатом размышлений последних десятилетий явилось то, что здравоохранительные системы рассматриваются как сложные культурные системы, требующие целостного подхода (см. Kleinman 1980: 23). При этом культура понимается как

система взаимосвязанных символических значений, которые в комплексе создают социальную реальность болезни и лечения, постоянно воспроизводясь в процессе социального взаимодействия разными способами – при помощи нарративных и дискурсивных практик, а также на акциональном уровне. Иными словами, медицинское знание, рассредоточенное среди носителей изучаемой традиции, может выражаться в разнообразных формах – не только и, зачастую, не столько в таксономиях, но и в ритуалах, в играх, в фольклорных рассказах, в артефактах и пр. Знание о здоровье, болезни и лечении репрезентируется посредством символов, которые в свою очередь являются частью общей символической системы, оно не нейтрально и встроено в систему культурных и социальных ценностей сообщества. Кроме того, воспроизводство реальности болезни в конкретных своих проявлениях обусловлено общими интерпретативными рамками или когнитивными структурами. Представления о здоровье и болезни являются активной частью инструментария социального контроля¹³.

В полном соответствии с этим подходом представления о болезнях и их лечении марковцев в данной работе рассматриваются как система, которая создает определенного рода социальную реальность. Эта реальность является частью более общей символической системы и воспроизводится в рамках заданных ценностных установок. Данный подход определил не только выбор точки зрения данного исследования, но и способ сбора материала.

Характер использованного материала. Основной корпус использованных в данном исследовании данных представляет собой полевые материалы в виде неструктурированных тематических интервью, собранных в результате двух экспедиций в 1998 и 1999 годах. Всего было взято 27 интервью в 1998 году и 20 интервью в 1999 году. В 1998 году материалы собирались в рамках коллективного проекта, в котором я принимала участие в качестве аспиранта¹⁴. В связи с задачами проекта, сбор информации в большей степени был направлен

¹³ Работы последних лет все больше внимания уделяют медицинскому плюрализму в контексте глобализации и модернизации. Большое внимание уделяется соотношению между традиционными медицинскими системами и современной наукой и технологиями, а также интеграции традиционной медицины и здравоохранительных институтов в государственные политические системы (см., напр., Lock, Nichter 2002: 1-34). Я в данной работе ограничиваюсь «социальным телом», то есть телом в контексте локальных социальных отношений.

¹⁴ Проект «Креольские общности северо-востока Сибири: этнографическое исследование этнической идентичности, социального статуса и политической власти», реализация которого стала возможной благодаря финансовой поддержке National Science Foundation (США), грант OPP-9727102 (1998-2001); руководитель проекта доктор философии П. Швайцер (университет Аляски, Фэйрбэнкс), участники – д. ф. н. Н. Б. Вахтин, к. и. н. Е. В. Головкин (см. публикацию Вахтин, Головкин, Швайцер 2004).

на выяснение локальной идентичности населения пос. Марково. Поэтому из 27 информантов только половина (14 человек) так или иначе, касались темы болезней и их лечения. В 1999 году работа была направлена именно на сбор повседневных и традиционных представлений о болезнях и их лечении среди жителей поселка. Поэтому тема здоровья и болезни представлена в большей или меньшей степени во всех интервью 1999 года с 22 информантами. Таким образом, интересующая меня информация была получена от 36-ти человек (24 женщины и 12 мужчин, с 1916 по 1985 год рождения) из 274-х взрослых, живущих в поселке местных жителей. При этом женщины более охотно разговаривали на тему здоровья, чем мужчины, особенно, когда речь шла об уходе за детьми. Тем не менее, нет оснований полагать, что моя гендерная принадлежность препятствовала для получения информации от мужчин, так как они охотно делились со мной своими знаниями в меру своей осведомленности.

В результате интервьюирования жителей поселка мной были получены тематически разнообразные и разные по структуре тексты, которые касались не только медицинских представлений, но и сообщества в целом (социальных отношений, культурно обусловленных установок и пр.): рассказы о лечении, рассказы о шаманах и колдунах, гаданиях, снах, а также предписания, запреты, суждения и пр. Таким образом, мои материалы соотносятся с установкой изучения культурного знания, репрезентированного вербально.

Знание о здоровье, болезнях и лечении, рассказы о которых мне удалось зафиксировать, имеет разные источники и способы легитимации: образование (среднее общее, среднее медицинское), традиция (предки, компетентные в традиции люди), книги, повседневное общение, средства массовой информации. Это знание я предварительно рассматривала как единое поле повседневных представлений, не членимое на различные виды знаний, обозначаемые каждый отдельным термином (напр., научное, повседневное, традиционное). Тем не менее, сами жители поселка были склонны различать традиционное и современное знание. Это мне показалось существенным. Поэтому в данной работе остались только материалы, которые репрезентируют традицию и местное традиционное сообщество.

Кроме текстов интервью, в работе были использованы этнографические описания второй половины XIX - начала XX века, непосредственно относящиеся к жителям Марково и их ближайшим соседям. Две из них – частично очерк А. Е. Дьячкова «Анадырский край» (1992 [1893]) и полностью статья Н. П. Сокольникова «Болезни и рождение человека в селе Маркове на Анадыре» (1911) посвящены болезням и лечению, что дало некоторую возможность для сравнения прежних представлений с ныне существующими. Тем не менее, каждая из этих двух работ обладает своей спецификой, которую в ходе их анализа и

сравнения с современными материалами необходимо было учитывать. А. Е. Дьячков был местным учителем-самоучкой, поэтому его работа является самоописанием. Даже если принять во внимание, что его очерк для публикации был отредактирован, он выражает довольно определенную позицию автора как носителя местной традиции. Статья Н. П. Сокольникова имеет иной характер. Автор постарался дать описание представлений местных жителей о болезнях, а также их лечебных приемов – это явствует из его прямо высказанного намерения не придерживаться классификации, «принятой в медицине» (Сокольников 1991: 77). Однако его статья написана с внешних позиций образованного человека того времени, основной установкой которого является рационалистический подход. Это задает тон всему исследованию. Н. П. Сокольников придерживается уже заранее заданной схемы, согласно которой он выделяет болезни – физические и нервные (считалось, что жители Сибири к ним особенно склонны); их он и описывает в статье чрезвычайно подробно. О марковских представлениях о нечистой силе и «мастерах портить» автор упоминает очень коротко и достаточно иронично (Там же: 75). Это ведет к тому, что в статье практически нет информации, касающейся колдовства; фольклорные сюжеты о встречах с лесным и домовым хозяином или практики общения с духами интерпретируются как нервные болезни, сопровождающиеся галлюцинациями; а наиболее полное и корректное с точки зрения этнографии описание приходится на знание о физическом теле. Очерк А. Е. Дьячкова также не проясняет картины – описание представлений о колдовстве в нем полностью отсутствует. В связи с этим сравнивать современные представления о колдовском воздействии как причине болезней, которые – как можно понять из статьи Н. П. Сокольникова – играли важную роль в марковском социуме и прежде, оказывается не с чем. Это привело к некоторой «асимметричности» использованного в данной работе материала. Тем не менее, этнографические данные по XIX веку, касающиеся других аспектов знания о болезнях и лечении марковцев, позволяют сравнивать их с современными.

В дополнение к этнографическим материалам по марковской медицинской традиции к работе были привлечены публикации, касающиеся народной медицины различных областей России XIX – XX веков. Это позволило сравнивать марковское знание о поддержании здоровья со знанием о болезнях и лечении других групп российского населения. В работе также были использованы архивные материалы и газетные и журнальные публикации, отражающие быт поселка Марково в советское время; а также некоторые опубликованные фольклорные материалы.

В своей работе я сосредоточилась на трех наиболее ярко представленных в рассказах

марковцев о своей традиции и поэтому, на мой взгляд, наиболее значимых аспектах здравоохранительного знания в рассматриваемой общности: на представлениях о колдовском воздействии; на представлениях о здоровье и болезни, связанных с отношениями с обитателями иного мира – хозяевами мест, духами, предками; и на концептуализации лекарского знания, его принадлежности и его реализации.

Настоящая работа включает в себя четыре главы. В первой главе я рассматриваю предпосылки для возникновения марковской общности, ее хозяйственный уклад и традицию, а также коротко касаюсь идентичности местных жителей. Такой экскурс в историю и традицию общности необходим, чтобы представить исторический, социальный и культурный контекст, в рамках которого существовали и существуют локальные представления и практики о болезни и лечении.

Вторая глава посвящена болезням, которые жители поселка считают результатом колдовского воздействия одного человека на другого. В ней показано, каким образом представления о болезнях марковской общности могут быть направлены на регуляцию социальных отношений ныне живущих жителей поселка, а также как они выстраивают образ традиционного сообщества. Основным материалом для этой части послужили представления, которые удалось обнаружить в повседневном и традиционалистском дискурсе¹⁵ современных местных жителей Маркова.

Третья глава посвящена отношениям между людьми и «хозяевами» мест, умершими родственниками и духами, которым носители традиции приписывали происхождение болезней, часто относимых исследователями к разряду специфических для определенной общности. Историческая ретроспектива культурно специфических недугов дает возможность проследить трансформацию практик общения с духами и умершими, а также изменения в их интерпретации самими носителями традиции. Особое внимание уделено женским практикам. В качестве материала для анализа в данном случае были взяты старые этнографические описания смешанных сообществ северо-восточной Сибири и современные интервью с жителями поселка Марково.

Последняя, четвертая глава посвящена лекарскому знанию в марковской традиции и ее носителям. Концепция лекарского знания и право его использования членами сообщества утверждается посредством целого комплекса представлений о живых и умерших. Таким образом, в последней главе поочередно рассматриваются представления о лекарском знании, представления о том, каким образом оно распределяется между умершими и ныне

¹⁵ Традиционалистским я считаю дискурс, возникающий в случае рефлексии по поводу своей традиции. Этнографический опрос или интервьюирование является одной из ситуаций, в которых он проявляется.

живущими членами марковского сообщества. В заключение главы я постаралась показать, на основании чего происходит присвоение лекарского статуса ныне живущими практикующими лечение тремя женщинами.

ГЛАВА 1

ПОСЕЛОК МАРКОВО: ИСТОРИЯ И ТРАДИЦИЯ

Колонизация края и Анадырский острог

Поселок Марково Чукотского автономного округа расположен на берегу реки Анадырь примерно в трехстах пятидесяти километрах юго-западнее места ее впадения в Тихий океан. По местным преданиям он находится недалеко от первоначального поселения первых русских землепроходцев, которое впоследствии стало именоваться Анадырской крепостью, Анадырским острогом или Анадырском. Современные жители поселка отсчитывают историю своей общности именно с этого времени. История формирования группы жителей, которых теперь называют марковцами, действительно может быть начата с того времени, когда Семен Дежнев с командой казаков предпринял поход в Чукотскую землю.

Процесс колонизации сибирских земель был неоднократно и достаточно подробно описан в литературе: подробные сведения о заселении восточной Сибири русскими и их взаимоотношениях с коренными жителями можно найти и в трудах историков (напр., Миллер 1937-1941 [1764]; Буцинский 1889; Огородников 1922, 1924; Бахрушин 1927), в заметках путешественников и исследователей российских окраин (напр., Крашенинников 1994 [1755], Шаховской 1822, Крузенштерн 1823, Ресин 1888), а также в работах этнографов (напр., Долгих 1960; Гурвич 1966). История формирования группы марковцев изложена в работе Н. Б. Вахтина, Е. В. Головки и П. Швайцера «Русские старожилы Сибири» (Вахтин, Головки, Швайцер 2004: 22-37), что избавляет от необходимости говорить об этом подробно. Остановлюсь только коротко на истории Анадырского острога (Анадырска), который сыграл ключевую роль в процессе образования определенной категории жителей края – оседлого православного русскоязычного населения.

В 1649 году Семен Дежнев со своими казаками основал ясачное зимовье (напр., Олсуфьев 1896: 21-22, Огородников 1924: 60, Долгих 1960: 353). В 1650 году на этом месте был возведен блокгауз (напр., Нефедкин 2003: 23), а в последующие годы основано «значительное военное поселение» Анадырский острог, который должен был закрепить русское господство на востоке и держать под контролем территории проживания юкагиров, коряков и чукчей. Жизнь ясачного местного и пришлого населения, жившего в окрестностях крепости, знаменовалась постоянными военными столкновениями с кочевыми неясачными чукчами (Зуев 2001; 2002; Нефедкин 2003), что привлекало к нему людей. «Укрепление это в течение времени значительно разрослось; в нем жило с женами и детьми несколько сот казаков, имевших большое число рабов из местных инородцев; кроме того, в Анадырске же

поселилось много семей юкагиров, коряков и чуванцев. Вследствие этого вокруг обнесенной забором и снабженной башнями крепостцы, образовалось значительное местечко, в котором было свыше тысячи жителей и которое в Сибири являлось, таким образом, одним из наиболее населенных пунктов, если не самым населенным в то время, за исключением Якутска» (Майдель 1896: 534). Кроме перечисленного бароном Майделем населения – казаков, их рабов и вольных представителей местного населения – со второй половины XVII века в остроге жили также промышленные и торговые люди¹⁶.

К середине XVIII в. Анадырский острог становится одним из самых крупных центров сосредоточения русского населения на северо-востоке Азии: численность его была от 650-700 до 1000 человек (Гурвич 1966: 123-124). Но постепенно он теряет значение. В 1770-1771 годах острог был упразднен, так как содержать его военное население оказалось для Российского государства слишком дорого (напр., Майдель 1896: 569-571, Олсуфьев 1896: 23). «Гарнизон перешел частично в Гижигинскую крепость, частично в Тигиль на Камчатку. Часть казаков и разночинцев переселилась в Нижне-Колымск» (Гурвич 1966: 126). «[П]ушки, колокола и другие тяжести утоплены в реке... Жившие при крепости дружественные нам инородцы перешли частью в Гижигу, частью в Нижне-Колымск. Эти инородцы (юкагиры, чуванцы и ламуты) как обыкновенно, после сближения с русскими сделались уже вполне оседлыми, завели собачье хозяйство и постепенно утратили свой язык, заменив его русским» (Олсуфьев 1896: 23)¹⁷.

Нужно думать, что среднее течение Анадыря и после закрытия острога не оставалось безлюдным. Среднее течение р. Анадырь уже во времена образования в XVII веке первого компактного поселения, Анадырской крепости, входило в область расселения юкагиров – чуванцев, ходынцев и анаулов, которые занимали территорию по рекам Чондону, обоим Аноям, Анадырю, Пенжине и Омолону (Антропова 1957: 108-111; Долгих 1960: 425; Вдовин 1972: 102-103, 106). Берега Анадыря посещались кочевниками, так как эти места оставались традиционным местом сезонных миграций и охоты на дикого оленя (Вдовин 1972: 102-103). Пришлое население было представлено промышленниками¹⁸. Однако, о каких-либо

¹⁶ «В 1681 г. из Анадырска сообщали, что находящиеся при остроге промышленники живут уже по 30 лет и более» (Гурвич 1966: 59).

¹⁷ А. К. Нефедкин, ссылаясь на архивные документы, пишет: «Пушки были зарыты, крепость и дома сожжены, церковь разобрана и пущена на воду» (Нефедкин 2003: 28).

¹⁸ «До 1819 года Российско-Американская Компания имела свое комиссионерство и в Гижигинске. Посредством его производилась торговля с Чукчами, в небольшом селении, обнесенном высокими деревянными стенами, которое собственно для сего предмета было основано около 1788 года Рыльским купцом Кречевцовым. Селение сие лежит при реке Анадыре, 35 верстами выше того места, где находится уничтоженный город Анадырск. Компания содержала в нем до 25 вооруженных промышленников и торговля производилась с оружием в руках. В 1806 году, по случаю возникших взаимных неудовольствий, Чукчи

постоянных поселениях оседлых местных жителей на р. Анадырь конца восемнадцатого и первой трети девятнадцатого столетия ничего не известно.

Существование Анадырского острога сильно повлияло на жизнь края: образовалось место контактов разных групп населения северо-восточной части Российской империи живущих на территории, расположенной между Колымой, восточным побережьем Тихого океана и побережьем Охотского моря, вокруг которого начался процесс концентрации особой группы, сочетавшей в себе черты русских пришельцев и коренных жителей тех мест.

Марково и его жители в описаниях очевидцев и историков XIX века

Население

Село Марково возникло недалеко от упраздненной крепости предположительно во второй трети XIX века (30-40-е гг.)¹⁹. Первое его описание было опубликовано американцем Джорджем (Георгом) Кеннаном, побывавшем в тех краях в 1866-67 годах. Он писал: «Четыре маленьких русских и туземных поселения несколько южнее полярного круга, известные под общим названием Анадырска, образуют последнее звено того великого поселения, которое тянется почти одной непрерывной линией от Уральских гор до Берингова пролива» (Кеннан 1895: 255). Эти селения «составляющие город и носящие названия: Покоруков, Псалкин, Марково и Крепость насчитывают приблизительно 200 человек жителей. В центральном селении, называемом Марково, живет священник и находится маленькая церковь грубой архитектуры, а зимой это очень печальное местечко. У его маленьких бревенчатых домиков нет оконных стекол; они заменяются толстыми плитами льда, наколотыми на реке; большая часть этих домов наполовину врыта в землю для тепла; все они более или менее засыпаны снегом. Густая роща лиственниц, тополей и осин окружает деревню, так что путник, едущий из Гижигинска, часто отыскивает Анадырск в продолжение целого дня...» (Там же: 257-258).

В 1869 году на Анадыре побывал барон Майдель. Он характеризовал село и его жителей следующим образом: «Скоро я прибыл в Марково. Местечко это состоит из

коварным образом убили двенадцать промышленников, принадлежавших к сему торговому обществу. Наконец в 1819 году Компания продала все Анадырское заведение с товарами, туда завезенными, Гижигинскому купцу 2 гильдии П. А. Баранову за 37,000 рублей» (Крузенштерн 1823: 36-37; см. о деятельности промышленников также Вдовин 1965: 20; Гурвич 1966: 201).

¹⁹ И. С. Гурвич (без ссылки на источник) пишет, что поселок Марково был основан в 1840-х годах «каким-то поселенцем с такой фамилией» (Гурвич 1966: 202). Он также упоминает в своей книге документ 1833 года – жалобу Чуванского и Ходынского родов на притеснение его сородичей артельщиками (Там же: 201), которая является подтверждением наличия местного населения, занимающегося характерных для поречан видом промысловой деятельности, на данной территории.

нескольких, около 20, домиков и из маленькой часовни, где богослужения совершает живущий в Марково миссионер для чукчей и коряков. Жители Марково частью русские, частью юкагиры и чуванцы. Эти инородцы совершенно обрусели и едва знают свой собственный язык; в особенности чуванский язык можно считать совершенно исчезнувшим, потому что единственный человек его знавший, старик 117 лет от роду, умер за несколько лет до моего посещения Маркова. Эти обрусевшие юкагиры и чуванцы, которые живут частью в Маркове, частью в разбросанных по Анадырю и острову Маину хижинах, пришли сюда с Анюев в то время, когда там оскудели, – как мы уже говорили раньше – олени и рыбные промыслы; с ними же пришло и несколько русских. Впоследствии из Гижигинска по распоряжению тамошнего исправника была переведена сюда небольшая команда казаков под начальством одного урядника, который несет здесь полицейскую службу» (Майдель 1896: 190).

Относительно точные сведения о численности населения на реке Анадырь, а также его этнической и сословной принадлежности появляются в 90-х годах XIX века. Коренной житель поселка, марковский учитель, А. Е. Дьячков в списке, приложенном к своей рукописи «Анадырский край. Рукопись жителя села Марково», привел именной список оседлых христиан края за 1890 год, который насчитывал 496 душ (Буссе 1992: 252). Всего христиан (вместе с кочевыми ламутами и чукчами) согласно его данным было 1310 человек (Там же: 253). Обстоятельную перепись жителей с перечислением населенных пунктов дает адъютант командующего Приамурским военным округом полковник Олсуфьев. По его подсчетам население Марково и прилегающих к нему поселков по данным исповедальных книг в 1891-1893 годах насчитывало от 479 до 498 человек (Олсуфьев 1896: 29-30, 76). Н. Л. Гондатти, проезжавший по Анадырю в 1894 году, приводит подробнейшие сведения о численности населения разбросанных в округе поселков. По его данным в Марково в это время проживало 304 человека, всего оседлых жителей по Анадырю – 546 человек²⁰ (Гондатти 1897а: 95), из которых 67 были гижигинскими мещанами и крестьянами, а 36 – временными жителями. Все остальные жители принадлежали к инородческим обществам: это чуванцы, юкагиры, ламуты и чукчи (Гондатти 1897а: 95).

По первой всероссийской переписи населения 1897 года оседлых русскоговорящих жителей в Анадырском крае было: русских – 122 чел., чукчей – 7 чел., юкагиров – 81 чел., чуванцев – 262 чел. и 44 чел. ламутов; всего насчитывалось 516 человек (Патканов 1912: 888-889). С. Патканов, анализируя имеющиеся демографические данные, приходит к выводу, что численность местного населения поселка с 1865 по 1892 год не должна была сильно

²⁰ Кроме Ново-Мариинского поста, который был расположен на берегу Анадырского лимана (современный г. Анадырь).

измениться, но упоминает о том, что в 1883 году к Маркову были приписаны 111 ламутов (Патканов 1911: 125)²¹.

По сведениям, собранным от анадырских жителей в XIX веке, многие из них вели свое происхождение с Колымы, Малого и Большого Анюев, с Омолона, с Гижиги (Майдель 1896: 190; Гондатти 1897а: 76, Гондатти 1897б: 111; Олсуфьев 1896: 24). Некоторые крещеные чукчи и коряки переходили на оседлый образ жизни и оставались на Анадыре (Дьячков 1992, Гондатти 1897а). Позже, начиная с середины XIX века, в этих местах стали постоянно кочевать и частично оседать эвены (ламуты) (Патканов 1906: 25-29; Попова 1981: 4). Афанасий Дьячков перечисляет в своей рукописи, по-видимому, все группы анадырского населения, которые ему как местному жителю были известны. Он дает краткое описание кочевого населения: пяти «сословий» чукчей, трех родов ламутов, одной группы кочевых и двух групп оседлых коряков. Затем он перечисляет тех, с которыми, по его мнению, существовала преемственная связь поселян: кочевых и оседлых юкагиров с Колымы, Омолона, Большого и Малого Анюев; а также три «рода» чуванцев, или, вернее, причисленных к чуванскому обществу, чуванцев, ходынцев и коряков (Дьячков 1992: 193-202). Административно живущее по берегам Анадыря оседлое население было приписано чуванскому, юкагирскому, ламутскому, мещанскому и крестьянскому обществам, а также было две семьи из духовенства (Олсуфьев 1896: 35, 36).

Путешественниками всегда отмечалось неоднородное этническое происхождение оседлых жителей Анадырского края. В то же время бытописатели обращали внимание на единообразие их жизненного уклада, что давало возможность воспринимать население Прианадырья как единую группу, которую в этнографической литературе стали называть марковцами или анадырцами. А. В. Олсуфьев писал, что все население, разбросанное на «громадном протяжении 480 верст», «может быть рассматриваемо как одно целое, так как связь между ними полная. Все живут одной жизнью, все знают друг друга, в непрерывных разъездах часто видятся между собой и не знают другого языка, кроме русского» (Олсуфьев 1896: 30). А. Е. Дьячков, описывая обитателей села Марково, по образу жизни также выделял их в отдельную группу (Дьячков 1992: 202).

Образ жизни

Хозяйственный уклад анадырцев, отличавший их от находящегося в большинстве кочевого населения края, был подробно описан очевидцами. Жители села Марково и

²¹ Одной из причин столь различной численности населения в данных даже одного автора, возможно являются постоянные сезонные миграции населения.

примыкающих к нему поселков вели оседлый и полуоседлый образ жизни с сезонным переселением на места промыслов. Промышляли рыбу, дикого оленя, птицу и пушного зверя, а также в меньшей степени морского зверя (Дьячков 1992: 211-217; Кеннан 1896: 258; Олсуфьев 1896: 41-42). Население занималось огородничеством – сеяли репу, редьку, морковь, брюкву и картофель (Ресин 1888: 139; Гондатти 1897а: 90. Сильницкий 1897: 40). Важной частью экономики жителей Марково была меновая торговля: они торговали с кочевниками табаком, спиртным (Кеннан 1896: 258; Гондатти 1898: 3), привозными и собственного изготовления предметами домашнего обихода (Гондатти 1897а, Кириллов 1908: 1774), пушниной (Ресин 1888: 131, 176, 186; Олсуфьев 1896: 178; Гондатти 1897б: 150-152). Определенную долю заработка анадырцев составляли доходы от извоза на собаках (Олсуфьев 1896. С.36; Патканов 1906: 244).

Материальная культура – жилища, орудия промысла, одежда, утварь – состояла из разных компонентов, с одной стороны, характерных для коренного населения северо-восточной Сибири, с другой стороны, для русских. Например, избы были рубленые, юрты бедняков – «якутского типа», одежда – «почти полное подобие чукотского костюма» (Олсуфьев 1896: 36-39). Из зарисовки жизни марковских жителей сделанной Дж. Кеннаном во время Рождественских праздников, видно, что основными потребительницами «русской моды» были женщины. В эти дни они «в пестрых ситцевых платьях, повязанные пунцовыми шелковыми платками, ходили из дома в дом с поздравительными визитами...» (Кеннан 1896: 261). На местные приемы женщины являлись одетыми «в прозрачные белые кисейные или ситцевые платья» (Там же: 262). Во время «анадырской боли» (см. гл. 3) они часто требовали наряды – шляпки, пелеринки, шелковые платья, необычной расцветки платки и шарфы, а также перчатки (Кеннан 1896: 318-319; Сокольников 1911: 125). В то время как даже на танцевальных вечерах «мужчины были одеты в тяжелые меховые куклянки, меховые панталоны и сапоги» (Кеннан 1896: 262), то есть в местную одежду.

По особенностям языка и других сторон нематериальной культуры, а также по конфессиональной принадлежности анадырцы тоже представляли собой однородную группу. Они были оседлым православным населением в окружении некрещеных кочевых народов, говорили на характерном для жителей северо-восточной Сибири русском говоре²² и во многом являлись наследниками образа жизни русских колонистов: праздновали православные праздники, исполняли русские песни и танцы и пр. В то же время, довольно много различных поверий, преданий, обычаев и игр было унаследовано и от туземного населения (см., напр., Кеннан 1896; Дьячков 1992).

²² О говоре марковцев см., например, Г. В. Зотов (1963), К. М. Браславец (1968, 1975), Н. Б. Вахтин (2001).

Записки путешественников создают впечатление, что марковцы были изолированной группой. Между тем, они отнюдь не были отрезаны от внешнего мира – связи их простирались на сотни и даже тысячи километров. Марковские жители поддерживали постоянные контакты и с кочевыми племенами – «горных чуванцев», коряков, чукчей эвенов, (Ресин 1888; Дьячков 1992 [1893], Майдель 1896, Олсуфьев 1896, Гондатти 1897а; Гондатти 1897б; Сокольников 1911). Они также имели торговые связи с оседлым населением на Колыме и побережье Охотского моря: с Камчаткой (Ресин 1888: 131), с Анюйской крепостью, с Гижигой, с селением Каменским и с Ново-Мариинским постом (Майдель 1896: 106; Гондатти 1897б: 155-156). Марковские общества в разное время административно принадлежали к Гижигинскому (Олсуфьев 1896: 32; Дьячков 1992: 202) и Колымскому округам (Дьячков 1992: 202) и, таким образом, имели контакты с русской администрацией разных округов. Марковцы заключали браки с жителями Охотского побережья и с колымскими жителями (Туголуков 1975: 181-182, Жихарев 1992: 15), имели среди них родственников и ездили к ним (ВПБ-Ж-1923/1998²³, МЕМ-Ж-1933/1998). Через Марково проходил тракт из Колымы в Гижигу (Кроки 1896). В силу того, что анадырские жители много торговали и занимались извозом, они были включены в широкую сеть экономических и культурных отношений между различными группами населения обширной территории Северо-Востока.

Между колонистами и туземцами

Итак, уже к концу XIX века в поселке Марково и на прилегающих к нему территориях сложилась группа населения со стабильной численностью, которая характеризовалась относительной оседлостью, особенностями ведения хозяйства и экономических отношений, культурными особенностями и языком, а также конфессиональной принадлежностью, отличавшими их от окружающего их кочевого населения края и приближавших к колонистам. А. В. Олсуфьев указывал на неправомерность административного деления анадырцев в своем очерке в главе «Русские»: «Как ни странно, но в этом небольшом населении до сих пор не уничтожено прежнее деление на несколько инородческих обществ» (Олсуфьев 1896: 30). В описаниях очевидцы называли их по самому большому по величине поселку – марковцами, или более широким территориальным определением – анадырцами.

В этнографической и статистической литературе оседлые анадырские жители упоминаются и как обрусевшие инородцы (Патканов 1906: 25; Майдель 1896: 190; Кириллов 1908: 1773; Сокольников 1911 и др.), и как русские (Олсуфьев 1896, Патканов 1911), что

²³ Тут и далее аббревиатура является шифром информанта, первая цифра – год рождения, вторая – год записи интервью.

вполне характеризовало специфику общности.

«По духу они более русские, чем где бы то ни было в восточной Сибири. У них в целости сохранились старинные казачьи песни, сказки, былины, всюду давно забытые; в обрядах женитьбы, сватовства и пр. они тоже сохранили много мелочей, уже давно утратившихся в нашем крестьянстве. Хотя и уцелели некоторые предрассудки, а также сказки, очевидно инородческого происхождения, но таких, сравнительно, очень немного», - описывал марковцев А. В. Олсуфьев (Олсуфьев 1896: 73-74). Эта сторона их жизни давала основания считать марковцев русским старожильческим населением, затерявшимся в отдаленном и заброшенном крае: «Русские обитают в с. Маркове и близ него. Марковцы, это потомки первых завоевателей Анадырского края, казаков, оставшихся здесь на постоянное жительство. Северные казаки, вступая в браки с инородческими женщинами, имели детей с примесью инородческого типа, который, переходя из рода в род сделал марковца трудно отличаемым, по лицу, от чукчи и других инородцев. Но, утратив русский тип, марковец вполне сохранил язык своих предков, их веру и обычаи; сохранил он старинные русские песни, сказки и пословицы. Живя в течение двух веков в дебрях анадырской тундры, не имея никакого сообщения с матушкой Россией, зная о ней только по темным слухам, марковец поет те же песни, которые поет весь русский народ», - писал о марковских жителях А. П. Сильницкий (Сильницкий 1897: 22).

Однако, анадырские жители, по всей видимости, сами себя русскими не считали; их устраивали их промежуточное положение и посредническая миссия между пришлым и сугубо местным населением. Они прекрасно знали язык администрации – русский, а также чукотский язык, бывший языком межгруппового общения местных народов (Ресин 1888: 177; Богораз 1934: 10); они также были знакомы с местными условиями жизни. Особо эта срединная позиция заметна у А. Е. Дьячкова, когда он пересказывает исторические предания.

Знаменательно, что, рассказывая о крепости и ее русских обитателях, он пишет: «Кто первый из русских зашел в Анадырь – неизвестно» (Дьячков 1992: 186), а затем еще раз повторяет: «О начале заселения острога ничего неизвестно и когда решен он (оставлен), также не могу сказать; известно только, что в начале прошлого столетия он уже существовал» (Там же: 187). Приход русских на территорию Анадырского края не находит в исторических преданиях никакого отклика – это событие, по-видимому, оказывается неактуальным для марковских жителей. Зато их уход из крепости занимает свое место в нарративной традиции: «О причине, почему он [острог – М. Х.] оставлен, тоже наверно сообщить не могу, а рассказывают, что острог решен по причине голода: будто бы крепостные жители сами навели на себя гнев Божий. И вот по какому случаю. Будто бы

поймавши летом на воде оленьего теленка, они содрали с живого шкуру и выпустили его в поле. На будущее лето, когда настало время прихода оленя, сказанный нагой теленок, явился впереди всех оленей и отгонял их от реки. Также, говорят, поймали рыбу, прокололи на спине ее дыру и, продернув в нее прядиво, привязали обрывок мережи, и в таком положении рыба была отпущена в воду. На будущее лето, по приходе рыбы в реку, сказанная рыба явилась впереди всех и отгоняла рыбу от удобных для промысла мест. По этим причинам произошел голод, и острог был оставлен» (Там же: 187)²⁴.

Как видно из рассказа, запустение острога мотивируется Божьим наказанием за нарушение местной промысловой этики, приведшей к голоду. Русские жители острога оказываются не в состоянии соблюсти правила взаимодействия с необходимыми для выживания промысловыми животными, с окружающим их природным миром. В результате они вынужденно и с потерями покидают занятое ими пространство.

Военные столкновения с чукчами также находят свое место в рассказах А. Е. Дьячкова о прошлом, в которых также подтверждается несостоятельность русских пришельцев, их беспомощность перед природными условиями края и необходимость поддержки местных жителей, в первую очередь чуванцев, в борьбе с недружественным племенем чукчей: «...был некогда в Анадыре острог с пятисотенной командой, и начальник острога по чину назывался пятисотник. В остроге имелось несколько пушек. Самым враждебным острогу племенем были чукчи, а дружественными – чуванцы и коряки; при помощи последних русские выгоняли чукчей из пределов острога. Вследствие этого между чукчами и чуванцами происходили неоднократные стычки. Тогдашние чуванцы из всех других племен считались самыми кроткими, обладали необыкновенным удальством, и потому русские возлагали на них полную надежду в случаях нападения на острог чукчей. Чуванцы жили со всеми табунами поблизости к острогу. Тогдашний военный казак в зимнее время не в состоянии был выйти на военное дело даже на одну версту, потому что он на лыжах ходить не умел, а без лыж нужно было бродить по пояс в снегу. Если нужно идти в поход, то русские сообща с чуванцами отправлялись кочевым караваном на оленях» (Дьячков 1992: 186).

Ярким событием в изложении истории края А. Е. Дьячковым оказывается последний поход майора Дмитрия Павлуцкого, который вел борьбу с неясачными чукчами в XVIII веке²⁵: «...в зимнее время небольшая шайка чуванцев стояла на южной стороне Анадыря в 15

²⁴ Похожие мифологические рассказы, повествующие о наказании за нарушение охотничьей этики был зафиксирован у омонских юкагиров в XIX веке (Iochelson. 1975: 149) и у коркодонских юкагиров в поселке Балыгычан Среднеканского района Магаданской области в 1959 году (Гурвич 1975: 51).

²⁵ Деятельность Д. Павлуцкого подробно изложена, например, в работах А. С. Зуева (Зуев

или 20 верстах от острога, у сопки, которая ныне называется Юкагирской сопкой. Чукчи, зная удальство чуванцев, все приноравливались, как бы убить их хитростью, напав врасплох и в ночное время, или когда замечали их в небольших партиях; таким образом, и на означенную чуванцами партию нагрянули врасплох чукчи в большом числе. Чуванцам некогда было дать известие в острог и своим чуванцам. Это случилось в самый трескучий мороз. Но русские услыхали из острога стук чуванского и чукотского оружия, и майор хотел подать чуванцам помощь, но этого вскорости исполнить было невозможно, потому что сначала нужно было оповестить прочих чуванцев и коряков. Пока все это делалось, чукчи убили чуванцев с женами и детьми и успели убраться в бегство. Тогда Павлуцкий вздумал отомстить чукчам за убийство чуванцев. Однажды чуванцы раскочевались на далекое расстояние от острога; как раз на их беду в то же время появились чукчи и объявили войну. Павлуцкий, собрав свой маленький военный совет, объявил бывшему при нем коряцкому князьку и начальствующим русским, что он не решается на сражение без излюбленных чуванцев, но один русский, конечно, не простой казак, а имеющий голос начальник и коряцкий князец уговорили майора идти на чукчей и уверяли его, что они без помощи чуванцев могут победить чукчей. Этим они готовили западню, но майор, не зная их злого умысла, отправился в поход» (Дьячков 1992: 186).

История заканчивается гибелью майора, который пал жертвой обмана и ненависти. Как пишет автор, ненависть к Павлуцкому была вызвана его честным выполнением долга перед государем и его особым расположением к чуванцам, которым он пообещал за усердную службу и справедливость испросить льготы и выгодный участок земли на Анадыре (Там же: 187). Нужно отметить, что, как следует из оставшихся свидетельств, отношение майора Павлуцкого к местному населению отличалось жестокостью, а возглавляемые им походы против чукчей характеризовались бессмысленным кровопролитием. Но в приведенном А. Е. Дьячковым предании эта сторона его деятельности не находит отражения. В истории взаимоотношений Павлуцкого с местным населением и его гибели майор выступает в роли честного представителя государственной власти и покровителя чуванцев, в то время как чукчи, коряки и неверные своему долгу русские выступают в качестве врагов. В свою очередь, чуванцы оказываются единственными надежными союзниками Павлуцкого и послушными подданными государя.

Предания об освоении Прианадырья русскими, приведенные А. Е. Дьячковым, рассказывают об истории края с точки зрения местных жителей. Они определяют их положение и по отношению к пришлым русским, и по отношению к государственной власти,

и по отношению к населяющим территорию инородческим группам населения. Позиция чуванцев представлена в них уникальной: они являются настоящими местными жителями, в отличие от пришлых русских, имеющими навыки и знания взаимодействия с природным окружением; в отличие от иных этнических групп, они лояльны по отношению к государственной власти.

Можно полагать, что А. Е. Дьячков, довольно наивно выражавший в своем очерке (скорее даже, в неофициальном отчете о положении в регионе – см. Олсуфьев 1896: 28) верноподданнические настроения, был не единственным лояльным по отношению к государственной власти жителем Прианадырья. Марковцы жили бок о бок с представителями Российской власти и как бы под ее защитой. Марковцы были жителями села, которое долгие десятилетия было местом жительства представителей колониальной администрации и иных государственных структур в этом регионе. В поселке жили урядник с несколькими казаками, а иногда наезжал туда исправник (Майдель 1896: 190, Ресин 1888: 133). В 1862 году в селе была построена первая церковь (Дьячков 1992: 202), и с 1864 года там служил священник с причтом (Ресин 1888: 151). В 1883 году в селе стараниями священника была открыта школа (Дьячков 1992: 203; Гондатти 1897а: 90). В 1887 году была образована Анадырская округа (до этого этот регион был в ведении Камчатского окружного начальника) и в 1889 году там поселился новый окружной начальник доктор Гриневецкий (Олсуфьев 1896: 27-28). В селе была аптека, которой заведовал фельдшер, а также был врач (Там же; Сокольников 1911: 81). Таким образом, в поселке были представлены государственное управление, церковь, здравоохранительное и образовательное учреждения. Марково также было местным центром торговли (Ресин 1888: 176), которая тоже находилась под строгим надзором государства.

Марковская народная медицина в XIX веке

Общие принципы лечения

Марковская народная медицина конца XIX века была подробно описана Н. П. Сокольниковым в статье «Болезни и рождение человека в селе Маркове на Анадыре» (1911). Согласно его описанию, она представляла собой подробно разработанный комплекс представлений и практик, в основе которого лежали русские названия телесных недугов и недомоганий; распространенные во многих локальных русских традициях представления о строении тела и причинах болезней, а также многие лечебные приемы. Из популяризированной официальной медицины марковцами были заимствованы также некоторые названия болезней, частично представления об их этиологии и многие лечебные

приемы. Сравнение свидетельств Н. П. Сокольникова с материалами по народной и домашней медицине XIX века дает возможность видеть, что марковцы применяли общераспространенные на всей территории России и зачастую рекомендуемые опубликованными лечебниками домашние способы лечения²⁶. На основании выше сказанного марковскую медицинскую традицию можно отнести к локальному варианту русской медицинской традиции.

Лечебные приемы марковской медицины (как и русской народной медицины в целом) базировались, прежде всего, на принципах гуморальной теории и на принципе аналогии, а также включали в себя некоторые другие способы борьбы с болезнями.

Гуморальная теория в народной медицине находит свое воплощение в представлениях о распределении жидкостей в организме, в диетарных предписаниях и в выборе лечебных средств и лекарственных препаратов²⁷. При этом недуг и способы избавления от него

²⁶ Необходимо отметить, что медицинское знание в локальных общностях не было изолированным от влияний других локальных традиций, письменных руководств по домашней медицине и официально практикующих докторов. Об этом не раз писали авторы работ по народной медицине (напр., Рудинский 1896: 173, Макаренко 1897: 57, Герасимов 1898: 159, Приходько 1927: 112-113, Миненко 1983: 92-93 и др.; см. также библиографию лечебников – Российский 1956: 250-254). Марковская медицина в данном случае не исключение: жители села часто ездили в дальние поездки и могли перенимать способы врачевания у многих групп населения; среди них были грамотные люди, читавшие книги и газеты.

²⁷ Принципы гуморальной медицины были последовательно сформулированы в собрании древнегреческих медицинских трактатов под названием «Гиппократовский корпус», большинство из сочинений которого было составлено между 430 и 330 годами до н. э. (Трохачев 2001: 15). Основой гуморальной патологии являлось учение о жидкостях в организме человека (слизь, кровь, желтая желчь и черная желчь) и об их соответствии природным началам – холодному и теплomu, сухому и влажному (см. О природе человека. 2001). При этом первичным противопоставлением оказывается «теплое-холодное» (напр., там же: 138). Главным условием здоровья при этом считалась соразмерность. Болезнь определялась как нарушение соразмерности «сил» или «начал», а лечение должно было быть направлено на ее достижение через воздействие противоположным: «кто хочет правильно лечить, следует помогать холодному теплым, теплomu холодным, сухому влажным, влажному сухим» (О древней медицине 2001: 112). Принцип четырех начал представлялся универсальным и разрабатывался в дальнейшем последователями этой теории. Им старались охватить все сферы человеческого бытия: четыре времени года, четыре основных вкуса (кислый, сладкий, соленый, горький), четыре цвета (белый, красный, желтый, черный), четыре природных стихии (вода, воздух, огонь, земля) и пр. При этом особое внимание обращалось на правила питания при болезнях. Дальнейшее развитие гуморальная теория нашла в трудах школы Галена (II-III вв. н. э.) и через нее в средние века распространилась в христианском и мусульманском мире. Ее различные варианты до сих пор инкорпорированы во все большие медицинские традиции (гиппократико-галеновскую, аюрведическую и китайскую) (см., напр., Leslie 1986, Foster 1987: 359-360); но как базовые принципы классификаций в настоящее время они более характерны для народной медицины (Leslie 1986: 1, 4, 8). Опозиция «теплое-холодное» встречается в народной медицине всех континентов (см., напр., о народной медицине индейцев Цинакантана в Мексике – Fabrega,

категоризируются, прежде всего, в рамках оппозиций «теплое-холодное» и «сухое-влажное». Принцип противопоставления теплого (или горячего) холодному, которое вовлекает в оппозиционные отношения используемые в лечении вещества и предметы также и по признакам «сухое-вареное-сладкое-горькое-укрепляющее» и «влажное-сырое-кислое-соленое-обессиливающее», хорошо прослеживается и в медицинских приемах марковцев.

При болезнях, происхождение которых считалось простудным (т. е. происходящим от переохлаждения), марковцы часто использовали воздействие теплом. Так, лечение *косьевой боли* (сифилиса) предполагало прогревание пациента. Основной способ лечения этой болезни состоял в том, что больного «закупоривали» в пологе, где он «постоянно потел», и регулярно поили горячим отваром *коряцкой травы* (*Rhododendron chrysanthum*). При этом предписывалось употреблять в пищу горячее и вареное, но запрещалось есть холодное и сырое, соленое и кислое, например, рыбу²⁸ и черную ягоду (голубику, черную смородину). Кроме *коряцкой травы*, в лечении сифилиса также могли использоваться горячий отвар или спиртовая настойка *сапарея* (сарсапарильный корень, *Radix Sarsaparillae*). Альтернативным способом было окуривание²⁹ больного киноварью. Раны присыпались купоросом (Сокольников 1911: 85). Марковские лечение и диетарные предписания при этой болезни практически не отличались от общераспространенных по всей России (ср., напр., Дерикер 1866: 144-145, 194; Моллесон 1869: 15, Слюнин 1882: 351, Бирюкович 1893: 71-72, 80-81; Рудинский 1896: 171-176; Макаренко 1897: 84, Герасимов 1898: 167 и др.).

В случае «горячечных» болезней (*горацка, зар*), характеризовавшихся высокой температурой тела, марковские жители использовали охлаждающие средства: прикладывали к рукам и ногам куски намоченной оленьей шкуры, мясо свежей щуки³⁰, свежие листья растений. Пить давали воду с мятой³¹, «кислицой» (красной смородиной) и «брусницей»

Silver 1973, маори – Mackenzie 1977: 54, сахалинских айнов – Ohnuki-Tierney 1983: 59 и пр.). В европейских странах она является важной в системе непрофессиональных представлений о болезни (см., напр., Helman 1978).

²⁸ Ср.: «Прирождение есть рыбное студено и мокро...» (Флоринский 1879: 68).

²⁹ Окуривание дымом можно также отнести также к «горячему» и «сухому» лечению. Например: «Курения бывают сухие и влажные. Для первых употребляется сахар, ладан простой и росной, стиракса, можжевеловые ягоды, шалфей. Курения влажные делаются из укуса...» (Енгальчев 1848, II: 149).

³⁰ «Прохладный Вертоград» дает следующую рекомендацию: «У кого жар великий в голове, и тот возьми линия и распластай надвое, и кости выкинь, а тело его обе половинки привей на ночь к обеим подошвам ножным, то весь жар из головы вытянет и здрав будет» (Флоринский 1879: 66). Кроме того, щуку относили к черной рыбе (Богораз 1901: 28). Черный цвет, как видно из запрета не есть черных ягод в случае сифилиса, относили к категории холодного.

³¹ Ср. со свидетельством Г. Коваленко: в Малороссии считали, что мятные капли охлаждают внутренности и принимали их в случае, когда чувствовался жар внутри (Коваленко 1891: 174).

(брусничкой). Давали есть мерзлую рыбу и мерзлое мясо, а также лед (Сокольников 1911: 90). Таким образом, в случае *горацки* лечение предполагало охлаждение тела больного разными способами как снаружи, так и изнутри (ср. Демич 1894: 149-152). Угоревшему (а угар ассоциируется с горением, горячим), оставшемуся в памяти, мочили темя холодной водой, обкладывали холодным мхом, в уши клали мерзлые ягоды или кусочки мерзлого мяса, рыбы или льда (Сокольников 1911: 113).

В соответствии с принципом оппозиции «горячее-холодное» категоризировались практически все известные марковцам телесные недуги как общего, так и местного характера. К горячим относили – опухоли, переломы конечностей, *слепование* – болезнь глаз от яркого солнца, ожоги и пр. К холодным (или имеющим простудное происхождение) – *застойную воду* (изжогу), понос, *колоть* в боках, ломоту, боли в животе после родов, послеродовую водянистую сыпь и т. д. Во всех случаях профилактические меры или основное лечение основывались на воздействии противоположным.

Оппозиция «горячее-холодное» во многих случаях ассоциировалась с локализацией жидкости в теле человека. Представление о жидкостях в организме, их распределении, движении и качестве было более значимым фактором при определении недугов и способов их лечения, чем знание о внутренних органах. В случае марковской медицины основными жидкостями организма выступали кровь и вода. При застое жидкостей вызывали их истечение, причем не только механическим способом (например, кровопускание), но и прогреванием. В то же время болезненное истечение крови лечили охлаждением: при носовом кровотечении прикладывали снег и холодную воду, от кровотечения из горла пили квасцы и крепкий чай с солью (Сокольников 1911: 94-95)³², гинекологические кровотечения старались остановить тоже квасцами (Сокольников 1911: 140-141, 146). Больные суставы лечили, поджигая на них трут, чем также провоцировали истечение жидкости: «на “надерганный” сустав... кладут кусочек зажженного трута и держат до тех пор, пока тело под ним не сморщится. Образовавшийся от этого струп не лечат – он гноится и из него течет что-то в роде воды; этим и “боль выходит”» (Там же: 104)³³. Считалось также, что при

³² В других локальных традициях последнему способу лечения могло соответствовать принятие внутрь круто посоленного кваса или огуречного рассола (Дерикер 1866: 114). В. М. Флоринский в книге «Домашняя медицина» при кровотечении из носа рекомендует в качестве наружного средства холодные примочки, в качестве внутреннего – *кислые капли*; при кровотечении из горла не рекомендует пить ничего горячего и возбуждающего (Флоринский 1908: 361-362)

³³ Это лечение было широко распространено по всей Сибири: у ламутов (эвенов) и тунгусов (Линденау 1983а: 55, Линденау 1983б: 90), у якутов (Худяков 1969: 394, Серошевский 1993: 615). Дерикер, ссылаясь на Палласа, писал: «Остяки, около Березова, в самых обыкновенных у них болезнях, боли в членах, опухолях и воспалениях, ставят по восточному мокси, - кладут на больное место и сожигают березовую губку...» (Дерикер 1866: 184). С. Крашенинников

простудной болезни нужно как следует пропотеть (болезнь «выходит потом» – Герасимов 1898: 167, также Демич 1894: 152). Вообще вызывание оттока жидкостей из организма (кровопускание, сильное слабительное и др.) входило в арсенал лекарственных приемов повсеместно по всей территории России и часто соотносилось с охлаждением и выходом болезни из организма.

В свою очередь, жидкости, происходящие из организма или ассоциировавшиеся с ними, часто использовались для лечения, которое можно отнести к теплomu. Марковцы, как и другие российские жители, часто использовали лечение уриной, например, натираясь ею для прогревания, пили свою или детскую мочу от простудной *кóлоту* (Сокольников 1911: 90). Они использовали пропотевший чулок или стельку из обуви для лечения больного горла и заушницы, так же как и крестьяне Енисейской губернии, которые при болезни горла обвязывали горло потной суконной онучей (см. Макаренко 1897: 74). Одним из марковских способов лечения лишая было смазывание его потом с окон (Сокольников 1911: 99)³⁴, а бельма – *отпоцью*, мокрой копотью, которую получали от нагревания холодного топора или ножа березовой лучиной (Там же: 103).

Лечение теплым или холодным одних и тех же болезней могло строиться не только по принципу оппозиции, но и по принципу аналогии. Например, *застойную воду* лечили прямо противоположными средствами с точки зрения оппозиции «теплое-холодное» и «сухое-мокрое» – пили болтушку из сладкой глины, ели сухую горчицу, а если ее не было, то пили холодную воду (Сокольников 1911: 92, 129).

В лечении марковцы чрезвычайно широко использовали принцип аналогии, то есть симпатические или гомеопатические средства. Аналогия могла выстраиваться на разных

писал о распространении этого средства по всей Сибири (Крашенинников 1994: 135). Такой способ лечения был распространен и за пределами России: «В Китае и Японии *мокса* почитается предохранительным лекарством...» (Енгальчев 1848. II: 145). В лечебниках второй половины XIX – начала XX века этот способ часто предлагался как «отвлекающее» средство наряду с горчичниками и банками. Народное объяснение этого лечения могло быть иным. Например, В. Л. Серошевский в монографии о якутах приводит пример изгнания *эра* (злого духа) из ушибленного пальца посредством горячего угля (Серошевский 1993: 615). В то же время, в профессиональных медицинских практиках, например, в Японии, где этот способ лечения входит в арсенал всех медицинских систем до сих пор, теоретическое обоснование может быть довольно сложным (см. Lock 1978).

³⁴ Современные эвенки Таймыра также используют это средство: «И еще один народный способ лечения, познанный в детстве. На этот раз лечение лишая. Мы, дети, зная этот способ, всегда лечили себя сами. Надо средним (!) пальцем правой руки снять пот оконных стекол и смазывать им лишай. Покрывать повязкой не надо. Прodelывать эту процедуру почаще, по мере высыхания. Обычно лишай вылечивается быстро» (Щапова 2001: 178-179). Ср. Потом с коня крестьяне Енисейской губернии смазывали мокрые лишай (Макаренко 1897: 88).

основаниях, что предоставляло лечащему почти неограниченные возможности для выбора средств. Остановлюсь только на нескольких способах лечения.

Болезни, терминологически характеризующиеся действием, марковцы лечили посредством действия, которое было аналогичным определению болезни: над *летуцим огнем* высекали искры³⁵, *уцюн* (утин: от глагола *утинать*, *утнуть*, *утять*, то есть урезать, отрезать, отрубить, отсечь – Даль 1980: IV: 519) рубили³⁶, *кóлоть* кололи³⁷, *пупову грызу* грызли. Так, детскую болезнь пупову грызу лечили накладыванием бандажей, «но главная польза», - как писал Н. П. Сокольников, - «оказывается не в них, а в том, что при первом накладывании их, между кем-либо из присутствующих и “бабушкой-пупорезкой”, грызущей одновременно или перо, или кость, или кусочек твердой кожи, происходит следующий диалог: “Циво грызес?” “Пупову грызу”. “Грызи ево горазней, цтобы (и) век и по вику не бул!” так поступают по трижды три дня подряд. Как бы то ни было, пупки у ребят зарастают» (Сокольников 1911: 164). В этих случаях лечение сопровождал обязательный диалог, в котором называлась болезнь, определялось и отрицалось действие болезни, определялись и утверждались действия лечащего по отношению к болезни, тождественные влиянию болезни, озвучивалось пожелание исчезновения недуга.

Еще одним важным способом лечения было действие, аналогичное желаемому результату. К этим способам лечения в марковской традиции можно, например, отнести лечение затрудненного мочеиспускания и носового кровотечения. При затрудненном мочеиспускании, предполагая, что в мочевом пузыре может быть камень, старались найти камешек с дыркой и через него мочились – «пусть, дескать, моча проходит столь же

³⁵ «Как рожу, так и “летуций огонь” лечат так: зовут двух мужчин – одного первенца в какой-нибудь семье, а другого последыша. Старший (первенец) высекает огнем искры на больное место и в то же время между ним и младшим происходит следующий диалог: Младший – “Бог помоть!” Старший – “Спасыбо!” Младший – “Циво рубис?” Старший – “Литуций огонь рублю”. Младший – “Сики его горазно, цтоби он век и по вику не бул”. Это продельвается три вечера подряд. Фигурирующие при этом огниво и кремьень, все три дня лечения не “дёрзат”, т.е. не употребляют по прямому назначению» (Сокольников 1911: 93, см. также Дерикер 1866: 183, 1881: 28, Макаренко 1897: 87; Герасимов 1898: 171). В XIX веке *причиркивать* рожу или летуций огонь рекомендовали также руководства по лечению, написанные врачами.

³⁶ Структура обряда соответствует предыдущему: «Как и при лечении “летучего огня”, зовут первенца и последыша. Больного кладут ничком поперек порога входной двери, голову в избу; на больное место вдоль тела, кладут палку или веник. Первенец с топором в руках становится в дверях боком – правая нога на дворе, левая в избе, а последыш у головы больного. Происходит повторяемый трижды тот же диалог, что и при лечении “летучего огня”: поминаю только, конечно, “уцюн”» (Сокольников 1911: 105); варианты смотри также – Попов 1903: 174, 193, 208-209; Торэн 1996: 24-25; Миненко 1983: 95, Красноженова 1911: 67.

³⁷ Лечение *кóлотти* было основано на этом же принципе, что и лечение летучего огня и *уцюна* (см. выше; ср. Попов 1903: 212; Торэн 1996: 238).

свободно по своим путям, как через эту дырку» (Сокольников 1911: 99). При кровотечении из носа, кроме вышеуказанного лечения снегом и холодной водой, «считалось “пользительным” устроиться так, что кровь из носу капала на горячую головню» (Сокольников 1911: 94): кровь на горячей головне запекалась или высыхала, что должно было способствовать остановке кровотечения³⁸.

Марковцы практиковали перемещение болезни на предмет на основании аналогии по цвету. В Марково, как и во многих других местах, перемещением болезни на аналогичный по цвету предмет лечили желтуху. «От желтухи пробуют сперва смотреть подолгу на какую-либо желтую материю или желтую ровдугу, “цтоби цёловеицкая... золтинá садилась на этот матирьял”» (Сокольников 1911: 97-98). Если этот способ не помогал, то больной должен был, покрыв голову чем-нибудь желтым, смотреть в желтые глаза помещенной в корыто щуки до тех пор, пока она не уснет. Уснувшую щуку марковцы клали куда-нибудь высоко, чтобы ее склевало воронье или закапывали в землю (Там же: 98), отправляя таким образом болезнь за пределы своего пространства³⁹.

Марковцы лечили некоторые болезни веществами, с аналогичными приписываемыми болезни внутренними свойствами. Аналогия могла проводиться и между лечебным веществом (приписываемыми свойствами, названием) и названием болезни или ее причиной. Опять же, при лечении затрудненного мочеиспускания (*моць запирает*) лечили целым рядом средств: пили настой *каменного полына*, толкли в порошок кусок горного хрусталя или сургуча и пили с водой. Все эти столь различные средства объединены в единый символический ряд семантикой твердости, или причастностью к камню. *Кóлоть* наряду с другими средствами лечили водой, вскипяченной с *громовой стрелой*, к *могильной кости* прикладывали могильную землю (Там же: 129; ср. Красноженова 1911: 70). Бельмо на глазу лечили вдвуханием в глаз истолченного сахара или порошка из серебра (Сокольников 1911: 102; ср. Дерикер 1866: 161; Торэн 1996: 109; Андерсон 2001: 145)⁴⁰.

³⁸ Ср.: На Урале мастеровые смачивают ветошку в крови и подсушивают на огне, как она высохнет, так и кровь должна остановиться (Дерикер 1866: 184).

³⁹ Ср. варианты – Моллесон 1869: 17; Герасимов 1898: 166; Попов 1903: 211; Скалозубов 1904-5: 12; Миненко 1983: 99; Торэн 1996: 231, 236 и др. В других локальных традициях перемещение болезни изнутри наружу и с поверхности тела на предмет при помощи аналогии по цвету было известно также при лечении *красной рожи* красным сукном и *синей рожи* – синим сукном (Приходько 1927: 121). Выведение болезни на поверхность определенным цветом практиковалась при кори и оспе – больных покрывали красной рубашкой, чтобы выступили все пятна (Скалозубов 1904-5: 7). При этом можно видеть, что цвет часто приписывается болезни через определяющий ее термин.

⁴⁰ В этом лечении можно усмотреть лечение и по аналогии по цвету, и по аналогии с между веществом и желаемым результатом, так как белый цвет и серебро в русской традиции ассоциируются с чистотой.

Кроме выше описанных общих принципов лечения, охватывавших все возможные недомогания, существовали и принципы лечения, применимые только к определенным типам болезни.

Одним из самых распространенных способов лечения или предотвращения болезни является ее пространственное ограничение. Такое лечение относилось к болезни или боли уже локально ограниченной определенным участком тела. К ним, прежде всего, можно отнести прием очерчивания. Очерчивание применялось марковцами к болезни горла, лишая, надерганному суставу: больное место на горле очерчивали слюной; лишай и надерганый сустав *сыли* (шили) – т. е. продергивали под кожей вокруг больного места намазанную сажей нитку; опухоль при нарыве намазывали вокруг углем, чтобы не приключился *антонов огонь*. Иногда на больном месте рисовали крест⁴¹.

В марковской традиции применялось очень широко лечение массажем, который в традиции называли *правкой*. Этот способ воздействия был направлен на определенные участки тела, считавшиеся утратившими форму или внутреннюю структуру. *Правили* обычно голову и *пуп* – некий орган, который в норме должен был находиться в центре живота в спокойном состоянии (ср. Попов 1903: 11). Особенно часто массаж использовался в народной гинекологии и акушерстве: при разных болях в животе у женщин; при уходе за беременными женщинами и роженицами (Сокольников 1911: 79); если плод не на месте. После родов в обязательном порядке *правили* младенца и роженицу (Там же: 139; 144-145, см. о семантике обряда Байбурин. 1993: 43-44). Таким образом, *правку* одинаково использовали и для создания и для воссоздания формы.

В марковской традиции также довольно широко были представлены очистительные процедуры. Сильно пахучие и едкие вещества применяли при болезнях разной локализации,

⁴¹ В локальных традициях этот метод лечения подвергался постоянному варьированию: варьирует применение к определенным болезням, меняется очерчивающий предмет, появляются или исчезают приговоры, учитывается или нет направление очерчивания, учитывается или не учитывается время проведения процедуры и пр. Лишай обводили углем (напр., Герасимов 1898: 177) или обкладывали вокруг или накалывали по нему крест (Дерикер 1866: 200); рожу, опухоли, нарывы и укусы змеи также очерчивали с приговором (напр., Скалозубов 1904-5: 8, 20, 22); боль, локализованную в горле (также жабу), очерчивали безымянным пальцем и произносили заговор (Там же) или обводили намоченным в слюне безымянным пальцем, обязательно молча, делая круг по солнцу (Сокольников 1911: 97). Очерчиванием лечили также зубы (Скалозубов 1904-5: 11) и пупочную грыжу (Там же: 15); ячмень мазали слюной или обводили обручальным кольцом (Демич 1891: 178); бородавки прижигали, обложив кольцом из воска (Дерикер. 1866: 184). Очерчивание могло входить и в другие схемы лечения в качестве одного из компонентов. Например, П. Страхов приводит описание лечения утина, в котором прежде самого присекания старуха лекарка предварительно очерчивает на голой пояснице больное место (Страхов 1856: 11-12, см. также Попов 1996: 383-384), такая же процедура могла входить в лечение колотья закалыванием или зарубаньем (Торэн 1996: 238).

этиологии и масштаба: можжевельник и копыто барана использовали для лечения насморка (Сокольников 1911: 94); *дусницу* – от головной боли (Там же: 108); от болей в животе клали под кровать полынь (Там же: 146). При сифилисе язвы окуривали киноварью или обмывали, использовали вытяжные пластыри (Там же: 85); последние вообще широко применялись для лечения любых нарывов и опухолей. Марковцы «верили в очистительную силу огня» при поветриях (Там же: 76).

Марковская медицина как культурная система и ресурс

Итак, марковцы практиковали медицину русских колонистов. С мировоззренческой точки зрения марковская медицина XIX века представляла собой разработанный комплекс представлений о болезни и лечебных приемах, большая часть которых складывались в отдельную систему знания о физическом теле. Медицина марковцев во многом опиралась на правила, в соответствии с которыми телесное здоровье определялось как система свойств и внутренних связей безличного человеческого организма, а болезнь – как нарушения в ней. Общие принципы лечения, лежащие в основе этого знания, предлагали универалистский подход к человеческому телу, в соответствии с которым телесные болезни – их причины и проявления, рассматривались как независимые от особенностей взаимоотношений с социальной средой (людьми и духами) данного сообщества⁴². Эта медицина как концептуальная система, базировавшаяся на аналогиях и противопоставлениях физических свойств человеческого тела и окружающих его вещей, позволяла за счет своих внутренних свойств бесконечно расширять средства лечения на разных основаниях, в отличие от концептуальной системы здравоохранения, основывающейся на урегулировании социальных отношений, которая, по-видимому, не требовала расширения лекарского арсенала за счет

⁴² В Европе идея раздельного существования тела и сознания/души/духа восходит к философии древних греков. В Новое время она нашла свое философское обоснование в высказывании Рене Декарта «*Cogito, ergo sum*» – «Я мыслю, следовательно существую». Как пишут Н. Шепер-Хьюз и М. Локк, достаточно искусственное разделение души и тела (так называемый картезианский дуализм) оставило душу теологии и высвободило биологию, вследствие чего стало развиваться радикальное материалистическое мышление, которое, в свою очередь, встало на службу естественных и клинических наук (Schepher-Hughes, Lock 1987: 9). Таким образом, тело становится автономным от религиозных концепций предметом медицинского знания, развивавшегося в рамках материалистических учений. Именно эту автономию тела исследователи считают отличительной чертой так называемой «европейской» медицины при сравнении с иными медицинскими системами (напр., Worsley 1985: 317; Schepher-Hughes, Lock 1987; Csordas 1994: 8). В России материалистический взгляд на лечение среди образованной публики и народа распространялся с XVIII века (напр., П. Енгальчева, которое начиная с 1799 выдержало множество переизданий). А в XIX веке, как видно из многочисленных описаний, он занимал уже свое прочное место в народном врачевании в виде гуморальной медицины наряду с другими системами.

знания человеческого тела или физических свойств окружающих вещей⁴³. В арсенал лечебных средств марковцев входили и действия, и разнообразные *materia medica* – растения, вещества минерального и органического происхождения, предметы и пр., в соответствии с категоризацией болезни как на физическом, так и на символическом уровнях⁴⁴. Благодаря этому у марковцев было гораздо больше возможностей лечить телесные недуги, чем у соседних групп населения. По словам Н. П. Сокольникова практики врачей, принадлежащих соседним этническим группам – ламутам, чуванцам и чукчам – имели гораздо меньше своих средств лечения (Сокольников 1911: 129)⁴⁵.

⁴³ Кроме того, она во многом ограничивала пространство влияния лекаря – для лечения ему необходимо было знать распределение ролей в сообществе и разделять культурные ценности и социальные нормы своих пациентов (Worsley 1982: 317).

⁴⁴ Вполне справедливо по отношению к народным медицинским средствам будет замечание А. К. Байбурина, касающееся процедуры выбора материалов для изготовления вещей: «Представления о категории “пригодного” и “полезного” довольно существенно отличаются от наших. Для того, чтобы быть пригодным, материал должен был удовлетворять не только физическим, но и символическим требованиям... В частности, необходимо, чтобы материал входил в ту часть универсальной классификации окружающих человека явлений, которая соотносится с такими понятиями, как жизнь, счастье, чистота и т.п.» (Байбурин 1989: 65). Лечебные средства, так же как и другие элементы “материальной культуры”, обладают единством символического и практического, в них эта амбивалентность особо проявляется, и «[п]ри вхождении в некоторую семиотическую систему (например, ритуал) ... функционируют как знаки, при выпадении из системы как вещи» (Там же: 71).

⁴⁵ Например, чукчи использовали довольно много растений в пищу. Так, А. Е. Норденшельд писал, что «...в некоторые времена года чукчи вегетарианцы более чем какие-либо другие народы» (Норденшельд 1936. II: 326; см. также Аргентов 1862, Васильев 1935, Меновщиков 1974, Вдовин 1976: 227, Афанасьева, Симченко 1993). Однако применение ими растений именно в качестве лекарств было весьма ограничено. Использование и других веществ в лечебных целях также было не очень распространено. Поэтому поводу врач Н. В. Кириллов писал: «Им [чукчам] известно несколько заговоров от болезни, вернее от “духов”, напускающих болезни, но лекарств они почти не знают» (Кириллов 1908: 1778, см. также Олсуфьев 1896: 146, Слюнин 1892: 29). В то же время исследователи отмечали, что местные жители северо-востока использовали некоторые растения в качестве лечебных средств (Слюнин 1892: 28-29, Ресин 1888: 175). Можно видеть, что лекарские практики, направленные на лечение физического тела, все-таки использовались в разных группах населения северо-востока, но в очень незначительной мере. Во всяком случае, у нас нет достаточно свидетельств того, что они представляли собой разработанную и более или менее связную систему. Наиболее близкими к марковским медицинским практикам были практики ламутов (эвенов). В XVIII веке Я. И. Линденау оставил описание способов лечения у пеших ламутов Охотска, которые проводили шаманы. Среди способов лечения он упоминает и те, которые были направлены исключительно на восстановление тела: символическую замену поврежденных частей – сломанной кости или поврежденной вены; прижигание опухолей трутом и их растирание прогретым мхом (Линденау 1983а: 55). В конце XIX века в арсенал лекарских средств ламутов входили и кровопускание, и массаж, а также травная медицина. Н. П. Сокольников писал о том, что ламуты знали немало лечебных трав (Сокольников 1911: 133). У. Г. Попова в работе об эвенах Магаданской области писала о том, что они издавна использовали в быту различные растения (в том числе и для лечения) (Попова 1981: 112-116). Однако, упомянутый ею набор растений, использовавшихся эвенами в медицинских

Это не значит, что марковцы ограничивались только одной этой системой, когда выбирали способ избавления от болезни, хотя сама по себе она была чрезвычайно разработанной и емкой. Наряду с медициной, имеющей своим объектом воздействия только тело, у марковцев были предусмотрены и другие способы лечения. В некоторых случаях они использовали православные параферналии: например, просили священника открыть Царские Врата при трудных родах (Сокольников 1911: 143); иногда искали помощи у ламутских наговорщиков и шаманов из ламутов и чукчей.

Однако, согласно свидетельству Н. П. Сокольникова, среди самих марковцев своих шаманов и наговорщиков не было. Жители села специализировались на медицине, привезенной из «метрополии». Можно предположить, что марковская народная медицина как культурная система являлась важным идентификационным маркером марковской общности конца XIX века. Пожалуй, главным было то, что в ситуации колонизации она имела высокий престиж, который определялся ее происхождением: эта медицинская традиция была знанием русских, которые в системе отношений местных народов края стояли на более высокой ступеньке социальной лестницы (см. Slezkine 1994: 120). Именно как престижное знание эта система могла быть очень легко усвоена (см. Gupta, Ferguson 1992: 8⁴⁶).

Более того, медицина была экономическим ресурсом марковских жителей: в случае тяжелых заболеваний (как правило, сифилиса) соседи часто приходили к марковцам лечиться (Олсуфьев 1896: 88); успешное лечение могло обеспечить безбедное существование лекаря на долгие годы (см., напр., Сокольников 1911: 86). Можно полагать, что это было одной из причин, почему она поддерживалась и культивировалась. По сравнению с представленными в этнографической литературе описаниями локальных вариантов народной медицины в местах более или менее равномерного проживания русского крестьянства (то есть там, где деление на христианизированное население, придерживающееся образа жизни колонистов, и на нехристианизированных инородцев-кочевников, не столь отчетливым), описание Н. П. Сокольникова оказалось чрезвычайно насыщенным. Создается впечатление, что у марковцев русская народная медицина существовала в «концентрированном» виде. Конечно, отчасти нужно отдать должное и таланту автора, и обстоятельствам, в которых он мог наблюдать жизнь в этом селе на протяжении десяти лет. И все-таки можно думать, что причины такого богатого репертуара лечебных средств лежат не только в этнографическом

целях, оказывается очень ограниченным.

⁴⁶ А. Гупта и Дж. Фергюсон развивают идею об иерархической связи пространств культуры, что и влияет на культурные изменения: они возникают в результате переосмысления культурных различий через контакт.

даре автора замечать и брать на заметку все; но они были связаны с социальной ситуацией, сложившейся в данном регионе в результате колонизации.

Среди этнографов существует мнение, что советское время в жизни коренных народов Сибири характеризовалось последовательным навязыванием новых телесных практик, касающихся гигиены и биомедицины (напр., Лярская 2002; Leete 2004: 69; ср. Comaroff, Comaroff 1992, гл. 8). Эти практики должны были изменить людей: из «диких», суеверных и больных сделать их здоровыми советскими людьми с материалистической идеологией. Если говорить об отношении к своему телу, новые практики должны были научить воспринимать его как автономный объект, как отдельный от самого человека биологический организм.

Действительно, еще в конце XIX и начале XX веков этнографы фиксировали у многих народов Сибири почти полное отсутствие знания, в рамках которого тело воспринималось бы автономным от религиозных представлений, тем более, отсутствие лекарственных практик «западного типа», которые этнографы и считали собственно медициной⁴⁷. Однако, на примере марковцев можно видеть, что новые для сибирских народов телесные практики, позволяющие воспринимать тело и “душу” отдельно друг от друга, стали проникать в их среду вместе с колонистами задолго до советизации⁴⁸.

⁴⁷ Например, А. А. Попов писал о нганасанах: «Интересно отметить, что нганасаны не представляют себе совершенно, что болезни можно излечивать иначе, чем магическим путем. В связи с этим мне почти не удалось обнаружить у нганасанов народных медицинских средств» (Попов 1976: 36). Н. Н. Беретти писал о палеоазиатах: «...туземцы не имеют никаких лично ими изобретенных средств лечения болезней: заболев, прибегают к шарлатанству шаманов и разным заговорам» (Беретти 1929: 24, см. также Макеенко 1929: 93). Иногда отсутствие или «недостаточность» практик лечения физического тела в отрыве от социальных отношений, исследователи объясняют ограниченностью эмпирического опыта, например, отсутствием обычая вскрывать трупы, через который можно получить эмпирическое знание о внутренних органах человека. Я, скорее, согласна с мнением тех исследователей, которые считают, что развитие медицинского знания идет за доминирующими в культуре представлениями. Практика вскрытия трупов не обязательно ведет к «прогрессу в медицине», то есть к медицине «западного типа» (см. King 1998: 37-38). В данном случае можно вспомнить ближайших соседей марковцев – чукчей: обычай вскрывать покойников, кажется, мало повлиял на их медицинские приемы. Отличное знание анатомии было у алеутов, которые практиковали посмертное мумифицирование трупов (см. напр., Marsh, Laughlin 1956: 41-42, Laughlin 1980). Однако, и их знание анатомии не вело к медицинским практикам «западного образца», а лечение автономного физического тела базировалось на практике акупунктуры (Marsh, Laughlin 1956: 43-48). Также и «западная медицина» в начале своего развития не базировалась на знании внутренней структуры человеческого тела (т. е. на знании анатомии), а придавала особое значение внешним признакам проявления болезни (см. например, Прогностика 2001).

⁴⁸ Томас Чордаш в своем введении в сборник статей «Телесное воплощение и опыт» (Csordas 1994) пересказывает этнографический анекдот из жизни миссионера Мориса Леенхардта, который работал в Новой Каледонии. В беседе с «философом-аборигеном» М. Леенхардт высказал предположение, что европейцы привнесли в местную культуру понятие «духа»; на

Марково в первой половине XX века

Сведения о жизни марковцев первых десятилетий XX века скудны и отрывочны. Короткое свидетельство о бедственном экономическом положении села из-за резкого сокращения в нем посреднической деятельности по торговле пушниной в 1910-е годы приводит А. И. Караев (Караев 1926: 151).

Архивные документы – протоколы собраний и различные сводки 1920-х годов – дают возможность представить картину жизни поселян времен прихода на Чукотку советской власти. Можно видеть политические предпочтения марковцев – они были лояльны к новой власти (Р-33/1/10⁴⁹) и не принимали Дальневосточную республику (Р-33/1/33). Известно, какие учреждения функционировали в селе – церковь со священником и псаломщиком (Р-33/1/27) и школа (Р-33/1/6-7, Р-33/1/34); была аптека с прикрепленным к ней фельдшером (Р-33/1/26-27). Марковцы, как и прежде, занимались охотой и рыболовством (Р-43/2/17). Есть косвенное свидетельство о том, что некоторые жители держали собак (Р-33/1/13). Есть свидетельство о новых веяниях в хозяйстве – в село должны были прислать коров, между тем как раньше лошадей и рогатый скот из-за волков, медведей и собак не держали (Ресин 1888: 140); одновременно было принято решение об усилении огородничества и культивировании репы, брюквы, моркови, свеклы, редиски, капусты, картофеля (Р-43/2/8). Из хозяйственной деятельности упоминаются также привычная для марковцев заготовка пушнины (Р-33/1/4) и торговля (Р-33/1/17), непривычные для них работы по заготовке леса (Р-43/2/8), создание в 1926 году кооператива (Р-43/2/17). Из общественных мероприятий в документах фигурируют вечерки (Р-33/1/6), бега и ярмарки (Р-33/1/13). В документах отражаются экономические связи с чукчами: марковцы меняли хозяйственную утварь на оленей (Р-33/1/6-7, 9). Большинство документов посвящено раздаче продуктов – сахара, риса, муки, оленьего мяса и пр. Сквозь скупой язык протоколов о распределении продуктов и предметов обихода просматривается картина бедности и голода, царивших в селе. Из более поздних документов можно видеть, что жизнь в районе постепенно налаживается на новый лад: появляются медпункт, клуб и библиотека; начинается «живая работа по ликвидации неграмотности, практической медицинской помощи, кинообслуживанию» (Р-96/2/6).

Официальные сведения о населении Марково получены в результате Похозяйственной приполярной переписи 1926-1927 годов, по которым марковская общность рассматривалась как единая «особая метисная группа марковцев», состоящая из чуванцев и

это он получил ответ, что жители тех мест всегда действовали согласно духу, но что, действительно, принесли европейцы, так это тело (Csordas 1994: 6).

⁴⁹ Здесь и далее Архив Чукотского автономного округа (ЧАО), фонд/опись/дело.

юкагиров в количестве 258 человек⁵⁰ (Гурвич 1966: 257-258). В более позднее время марковцев как отдельную группу уже не выделяют. Так, в переписи 1959 года было выявлено 534 чукчи с родным русским языком. По предположению И.С. Гурвича это и есть чуванцы, живущие в анадырских поселках (Гурвич 1975: 34).

Марковцы и в XX веке жили в окружении оленеводческих кочевых групп чукчей, чуванцев и ламутов. Довольно близко от них, в бассейне реки Варэваам (Ваеги) кочевала группа чукчей *танни ремкэн* (Орловский 1928: 69). «...группы чукок, о которых идет речь (далеко не все колымские входят в эту группу), кочуют к северо-востоку от с. Еропол на линии Шеламихинского хребта (один из участков Станового хребта, водораздел бассейнов рр. Анадыря и Колымы) и севернее...» (Беликов 1928: 154). Чуванцы, «заметно вымирающее теперь племя, по типу напоминающие чукок, но несколько крупнее их ростом», кочевали в Еропольском районе и располагали значительными стадами оленей. На ярмарки в с. Еропол собирались три кочевых племени – чуванцы, чукчи и ламуты (Там же: 161). В районе Русского хребта, через который пролегает старинный тракт из села Маркова на Пенжино, большая часть кочевого населения – чукчи, имеется несколько групп эвенов (ламутов), кочующих в бассейне озера Красного, р. Майна и в верховьях Анадыря, а также небольшая группа чуванцев, кочующая в районе верхнего течения реки Анадырь (Васильев 1936: 9-10).

Советское время было временем больших перемен во всех областях жизни, в том числе и в перераспределении территории проживания и традиционных видов деятельности. Так, «[в] 1951 г. колхоз «Ударник» [марковская сельхозартель, созданная в 1930 году] слился с оленеводческой чукотской артелью «Турваургин». Этот укрупненный колхоз имени Жданова был преобразован в совхоз «Марковский», куда вошли также оленеводческие чукотские и эвенские артели Чуванского, Еропольского и Ламутского сельсоветов⁵¹» (Гурвич 1966: 258). «Сейчас русские старожилы-марковцы (их в совхозе несколько семей) живут среди численно превосходящего их русского пришлого и чукотского населения», - писал И.С. Гурвич (Гурвич 1966: 258). Такие мероприятия как укрупнение колхозов, по-видимому, не могли не повлиять на сильное ускорение концентрации населения в поселке, а также на процесс «смешения» населения.

Современный поселок (1998-1999 годы)

Население

Численность населения поселка Марково на момент лето-осень 1998 года можно было

⁵⁰ Часть марковцев до этого выселилась в Пенжино на Охотском море в количестве 425 человек (Туголуков 1975: 185).

⁵¹ Поселки Чуванское и Ламутское до сих пор существуют, поселок Еропол расформирован.

определить лишь приблизительно, так как она была очень нестабильна – наблюдался интенсивный отток приезжего населения из региона, а также небольшой приток коренных жителей из ближайших поселков Чуванского и Ламутского, с которыми у марковцев существуют тесные связи. В официальной таблице занятости населения, записанной во время экспедиции 1998 года Н. Б. Вахтиным, фигурирует 989 чел. (Вахтин, Головкин, Швайцер 2004: 240), что вместе с неработающим населением (включая школу и интернат) в 423 чел. составляло 1412 жителя⁵². Однако, по оценке авторов книги «Русские старожилы Сибири» эта цифра завышена, и в поселке в это время проживало около 900 человек (Вахтин, Головкин, Швайцер 2004: 65, 240)⁵³. Таким образом, официальная цифра весьма приблизительная, но она дает некоторое представление о соотношении между количеством приезжих и коренных жителей поселка, которых согласно похозяйственным книгам на 1998 год было ровно 400. Из них было зарегистрировано чуванцев – 265, чукчей – 47, ламутов – 47, юкагиров – 28, коряков – 3, якутов – 8 и эскимосов – 2. Почти все они русскоязычные.

Таким образом, население поселка складывается из приезжих и коренных жителей, из которых последние оказываются в меньшинстве. К приезжим относят жителей, приехавших работать на Север из различных регионов страны, находящихся за пределами Чукотки (по терминологии жителей – с «материка»). К коренным жителям официально относят людей тех национальностей, которые перечислены в едином перечне коренных малочисленных народов (Постановление 2000)⁵⁴. Деление на «приезжих» и «коренных» согласуется с политикой предоставления последним различных льгот (см. Вахтин, Головкин, Швайцер 2004: 241-243).

Официальное подразделение марковских жителей на разные национальности слабо отражает их самоидентификацию как принадлежащих местному марковскому сообществу. В рамках марковского сообщества коренные жители не всегда оказываются местными – как, например, приехавшие из других районов Чукотки чукчи или эскимосы; а местные жители не обязательно зарегистрированы как коренные. Местными жителями могут считать и тех

⁵² В газете «Сегодня», в заметке о наводнении в Марково 1997 года, упоминается «полторы тысячи жителей чукотского села Марково» (Сегодня 1997: 5).

⁵³ В своих предположениях они, возможно, опираются на устное свидетельство главы администрации поселка: «В поселке около 900 человек, из них 450-500 коренных» (Вахтин, Головкин, Швайцер 2004: 135).

⁵⁴ Так как перечень выработан для развития законодательства, касающегося в большей мере традиционного природопользования, обозначенные в нем группы приписаны определенным территориям. Из марковских коренных национальностей в перечне обозначены все, кроме якутов и ламутов: якуты не являются малым народом, а ламуты – старое название эвенов (которые в списке фигурируют, причем, приписанные и к Чукотке тоже). При этом, чуванцы, чукчи и эскимосы соответствуют субъектам федерации, к которым они приписаны. Остальные живут как бы не на своей территории и, по-видимому, не имеют прав на соответствующие льготы. Уже в этих мелочах видны противоречия между марковским списком и официальным перечнем. Но марковцев, кажется, это не смущает.

людей, которые очень давно живут на территории и усвоили поселковый образ жизни (см., напр., там же: 135), а главное уже прижились на новом месте и не являются носителями идеологии приехавших на заработки приезжих (об идентичности приезжих на Севере, специфике их ожиданий и поведенческих стратегий, см. Razumova 2005). На неформальном уровне деление на приезжих и местных оказывается более важным.

«Смешанный народ»

Сложным процессам этнической и культурной самоидентификации «смешанных» групп Сибири было посвящено большое исследование, результаты которого подробно изложены в уже неоднократно упоминавшейся книге «Русские старожилы Сибири» (Вахтин, Головкин, Швайцер 2004). Опираясь на теорию этнических границ Ф. Барта (Barth 1969) авторы рассматривают три группы так называемых сибирских старожилов – русскоустыинцев, походчан и марковцев. Последним в этой книге уделено значительное место. Особенностью этих групп является то, что по своим социо-культурным характеристикам они являются как бы промежуточным звеном между пришедшими в Сибирь русскими и коренным населением.

Основным выводом этого исследования можно считать тот, что для этих групп этничность в номинационном аспекте является подвижной категорией и по большому счету не очень важна – ее можно очень легко и на разных основаниях сменить (Вахтин, Головкин, Швайцер 2004: 242). В то же время границы группы выстраиваются на весьма конкретных представлениях о том, какими должны быть и как должны себя вести ее члены, то есть посредством кластера определенных культурных признаков. Для марковцев важными оказываются общность территории, на которой человек родился и которую он хорошо знает – это заменяет национальность (Там же: 154-155); установка жениться на «своих», которая, тем не менее, не согласуется с практикой (Там же: 164); представления о мирном и веселом нраве и строгих правилах поведения (Там же: 169, 181; ср. Дьячков 1993: 186). Кроме того, марковцы при идентификации себя и других обращают особое внимание на одежду и пищу (там же: 172-173, 176-177). Несмотря на то, что на сегодняшний день церковно-религиозная жизнь в поселке не очень активна, они причисляют себя к православным жителям региона с особым, отличным от чукотского, погребальным обрядом; но при этом они соблюдают особые местные обычаи – кормление реки и огня, а также «духов места» (Там же: 184-199). Репрезентативной частью культуры оказываются «старинные песни», которые являются доказательством сохранности «казачьей культуры» (Там же: 201). Важным маркером является марковский говор, который утратил свою коммуникативную функцию, но сохранил

функцию этнической идентификации (Там же: 207-213; также Вахтин 2001: 284-286). Все эти маркеры воспроизводят границы группы и дают ей возможность постоянно воспроизводиться как промежуточной между русскими приезжими и «коренными»; при этом они позволяют ей не смешиваться со своими «родителями» и одновременно не утрачивать связей ни с теми, ни с другими (Вахтин, Головкин, Швайцер 2004: 254).

Исследование Н. Б. Вахтина, Е. В. Головкина и П. Швайцера рассматривает широкий спектр проблем этнической репрезентации и категоризации «смешанных» общностей, образовавшихся в результате колонизации Сибири, в исторической перспективе. Поэтому в данной работе я не буду на этом подробно останавливаться. Тем не менее, для более ясного понимания, как выстраивается марковская система представлений о болезнях и лечении, необходимо еще раз обратить внимание на два важных аспекта, непосредственно связанных с этнической идентификацией современных марковцев: смешанный характер группы и ее место в социокультурном пространстве.

Итак, местные жители Маркова (они часто называются *марковцы*) в рамках этнической категоризации строят свою идентификацию на двух основаниях. С одной стороны, они возводят свое происхождение к коренным группам, жившим на данной территории – к оседлым и кочевым чуванцам или вообще к юкагирам, к чукчам, ламутам и корякам. С другой стороны, марковцы считают себя потомками русских колонистов. В случае, когда марковцам необходимо себя определить как единую этническую группу, на первый план выступает идея смешения разных народов.

И чукчи тут и ламуты, все[x] вместе если сложить, то и получился новый народ. Ну, не народ, конечно, но марковчане... (КСВ-Ж-1971/1999).

Как видно из официальных документов, большинство марковских жителей зарегистрированы как «чуванцы» (см. также Гурвич 1966: 258). «Чуванцы совершенно отчетливо подразделяются в сознании современных жителей на два различных народа», – пишут авторы книги «Русские старожилы Сибири» и приводят цитаты из интервью, комментируя, – «Два информанта, очевидно, имеют в виду разных «чуванцев»: первый – обрусевших жителей Маркова, тех самым «камчадалов», которых в 1930-е годы насильно переписали в чуванцев⁵⁵; вторая – очукотившихся оленеводов, которые по обычаям, способу выпаса оленей и языку практически не отличаются от чукчей» (Вахтин, Головкин, Швайцер 2004: 101).

⁵⁵ Об этом см. в той же книге (Вахтин, Головкин, Швайцер 2004: 98-99).

Но этноним «чуванцы» для многих из марковских жителей имеет еще значение «смешанный народ». Приведу несколько цитат из интервью:

Он [поселок Марково] на перепутье стоит: Ваеги, Марково... ой... Ваеги, Чуванское, Ламутское, они вот общаются друг с другом, да? Вот постепенно оседали, оседали... так получился поселок Марково... Чуванцы [?]... Это люди, пришедшие из этих поселков... этих сел. Вот еще добавить еще Дежнёва... (КСВ-Ж-1971/1999).

Живущие в Марково – потомки казаков, которые пришли с севера и перемешались с местными жителями. Чуванцы – от чукчи и ванцы⁵⁶ (АМЗ-М-1940/1998);

Чуванцы – это смесь нечистая эскимосов с чукчами (МВЮ-Ж-1945/1998)⁵⁷;

Чуванцы – это смесь всего – казаков, чукчей, русских и всех, ламутов» (КСВ-Ж-1971/1998)⁵⁸.

Представление о своем этнически смешанном происхождении является для уроженцев Марковского куста важной частью идентичности. Смешанное происхождение является предметом гордости, так как многие марковцы считают, что унаследовали и

⁵⁶ Ванцы – некий мифический народ, о котором ранее существовало много рассказов. Например, В. Г. Богораз писал: «Ванцы то же, что пошехонцы. Про ванцов и их глупость существует много рассказов на Колыме и Анадыре» (Богораз 1901: 303). В настоящее время эти рассказы, по-видимому, оказались утраченными, так как нам не удалось записать подобного рода рассказы, о которых писал В. Г. Богораз.

⁵⁷ Несмотря на то, что два последних мнения информантов могут вызвать недоумение этнографов, они ярко выражают идею смешения населения территории Марковского куста.

⁵⁸ Нужно заметить, что уже А. Е. Дьячков писал о чуванцах: «Чуванцы подразделяются на три рода: чуванцев, ходынцев и коряков. Последние два рода присоединены к чуванцам по их малочисленности. <...> Теснимые постоянно чукчами они [чуванцы – М. Х.] имели постоянные кровавые драки, почему чуванское общество очень сократилось в числе душ, и чуванский князец... подал на Высочайшее имя прошение о пополнении общества вольными людьми, не принадлежащими ни к какому другому обществу. Он получил разрешение причислить к себе ходынцев и несколько коряков. Еще до переведения чуванцев в Гижигинский округ они назывались в казенных бумагах инородцами чуванского и ходынского рода. Предок нынешних Дьячковых происходил от коряков, теперь оседло живущих по правому берегу Пенжинской губы. До 1872 года чуванцы платили ясак в Колымский округ, половина общества жила оседло в Анадыре, а другая половина жила кочевьем» (Дьячков 1992: 202). Таким образом, в очерке А. Е. Дьячкова чуванцы также предстают смешанным обществом (т. е. административной единицей), включающим в себя три рода и по образу жизни делившихся на две группы. В настоящее время слово «чуванцы» в официальных документах стало означать национальность.

объединили в себе лучшие черты коренных групп, проживавших на данной территории:

У нас вообще все перемешалось. [Я сыну говорю]: “Ты смешал все народы Чукотки!” [С гордостью]: Он [сын] желтый [телом], лицом белый – ламут. От коряка, моего деда, сухощавое лицо. Все смешалось, [смеясь] бедняжка: и от мамы моей, она – К-ва, и они крещеные... – А А. И. – чуванка. – Ага, [я] чуванка – так мы пишемся. Но жили мы в яранге, там, где Афанасий Ермилович Дьячков [жил], в Осёлкино. Там избы были. У меня мама там жила. В книге [А. Е. Дьячкова] все было написано. Там было пять яранг. В одной из них жили мои родичи. Вот почему мы все связаны (АИУ-Ж-1938/1998).

Идея смешения и ощутимой пользы родственных связей с различными группами населения, от которых их потомки получают все самое лучшее, ярко выражена в детской песенке, записанной В. Г. Богоразом у колымчан. Но она, пожалуй, может быть яркой иллюстрацией к настроениям многих современных марковцев:

Мой-от дедушка по чукотски ломат,
 За переводы кохтаны получают.
 Моя бабушка чуваночка,
 А вторая то чукчаночка,
 Уж как третья то русаночка.
 Что чуваночка обуточки сошьёт,
 А русаночка оладьи напекёт,
 А чукчаночка гостить ко мне идёт,
 В поводу она каргиночку⁵⁹ ведёт,
 В хонбах⁶⁰ мне сиводушечку⁶¹ несёт.

(Богораз 1901: 226).

Признание себя смешанным народом, в то время как многие другие группы стремятся доказать свою этническую чистоту⁶², само по себе нетривиально. Как довольно убедительно показали авторы книги «Русские старожилы Сибири», оно может стать стратегией выживания группы в постоянно меняющихся социальных условиях. «Множественная» групповая самоидентификация придает гибкость и индивиду при включении себя в

⁵⁹ Каргин – убойный олень чукотской породы (*примеч. Богораза*).

⁶⁰ Женская меховая одежда у чукок (*примеч. Богораза*).

⁶¹ Лисица пепельносерого цвета (*примеч. Богораза*).

⁶² Общественные и научные дискуссии на эту тему распространены повсеместно. Я сделаю тут только одну ссылку на К. Клакхона (Клакхон 1998:156-157).

различные коллективы, что в таком мультиэтничном регионе как северо-восточная Сибирь может стать насущной необходимостью.

Марковцы, определяя себя как «смешанный народ», противопоставляют себя остальным группам коренных жителей Чукотки, которых они называют «чистокровными», как правило, чукчам и ламутам (эвенам). Одновременно территория проживания марковцев часто противопоставляется «тундре», «побережью» и «северу» Чукотки. Таким образом, жители поселка выстраивают социальное пространство по горизонтали, в которой «чистокровные» коренные народы живут на его окраине.

Свое пространство, которое в настоящее время определяют как «Марковский куст», также стратифицировано по тому же критерию от центра к периферии, от поселков к тундре. В эту территорию включают ныне существующие поселки Ламутское и Чуванское и расформированные поселения – Старый Еропол, Новый Еропол, Оселкино, Крепость, Солдатово и др. и прилегающие к ним территории с центром в Маркове. Марково и расформированные поселки в представлениях жителей оказываются центральной частью – территорией проживания оседлых русскоязычных и православных чуванцев. Ламутское и Чуванское считаются национальными поселками и в отличие от остальных более близкими к тундре (природе) и традициям (традиционному знанию) коренных народов (ср. со схемой Фридмана – Friedman 1994: 44). Поселки окружает тундра, постоянные жители которой (а таковых в настоящее время, видимо, уже нет) находятся на самой периферии социального пространства.

Таким образом, чуванцы, находящиеся в центре социального пространства, живут как бы в окружении ламутов (эвенков) – кочевых, православных и говорящих по-ламутски (по-эвенски) (ВВЧ-М-1960/1999) и чукчей, говорящих на чукотском языке, некрещеных и кочевых. Противопоставление чуванцев речных – православных, живших и живущих оседло и говорящих по-русски кочевым чуванцам, говорившим по-чукотски, и «имевшим идолов» (т. е. некрещеным) в представлениях о болезнях не реализуются.

«Смешанный народ» *чуванцы*, живущие в центре социального пространства, представлены как люди, усвоившие современный образ жизни и ценности «цивилизации». Этим они отличаются от «чистокровных» этнических групп, которые ближе к природе и живут по законам традиции. Это противопоставление оказывается чрезвычайно важным именно в представлениях о лекарском и колдовском знании и часто реализуется в марковских рассказах о болезнях.

Марковское сообщество не является статичным, оно характеризуется движением населения от периферии к центру. Многие коренные жители (особенно это касается

пенсионеров) переезжают жить в Марково из национальных поселков и начинают жить жизнью современного поселка. Дети из национальных поселков также проводят все свои школьные годы в марковском интернате. Некоторые из пожилых жителей Марково являются уроженцами уже расформированных поселков – Оселкино, старый Еропол и Новый Еропол.

Образ жизни

В настоящее время Марково имеет официальный статус поселка городского типа. Это отражается в его экономическом и административном положении, а также в его внешнем виде и стиле жизни. Часть населения живет в двух- и многоэтажных домах, а часть из жителей занимает дома коттеджного типа на 2-3 семьи (разной степени благоустроенности). Некоторые до сих пор живут в старых собственных домах (таких людей немного), но основная часть жителей сохраняет их как подсобные помещения.

Городской стиль Марково представлен не только построенными в советское время многоквартирными домами. Оформление домашнего пространства марковцев, безусловно, зависит от достатка в семье – а семьи по достатку в поселке иногда очень сильно различаются, но в любом случае вся обстановка представляет собой городскую квартиру стандартного типа, которую можно найти во многих городах России. Пожалуй, марковское жилое пространство почти ничем не напоминает о своей географической или культурной принадлежности. О ней сообщают только утепляющие стены и пол ковры еще советского фабричного производства, положенные и развешенные по стенам почти вплотную, и особым образом подобранные книги – на книжных полках в домах стоят литературно-этнографические рассказы В. Г. Богораза разных изданий, История Чукотки (Диков 1989), «Территория» О. Куваева (1978) и другие литературные и публицистические произведения о Чукотке.

Марковских жителей можно отнести к горожанам и по их занятости в общественной сфере деятельности: большинство людей трудоспособного возраста являются служащими и обслуживающим персоналом⁶³. Это можно видеть из приведенной ниже таблицы.

*Данные о занятости населения по экспедиционным материалам 1998 года,
собранным Н. Б. Вахтиным*

Администрация	12	Детсад	45
---------------	----	--------	----

⁶³ Обращает на себя внимание то, что в поселке в сфере общественного труда практически не производится продукции «на вывоз», то есть имеющей обменную ценность за пределами данного сообщества.

Аэропорт	40	Почта и связь	12
Аэроконтроль	35	Милиция	12
Больница	50	Метеостанция	28
Банк и Сбербанк	12	Лесоохрана	12
Жилкоммунхоз	330	Контора торго	50
Школа и интернат	80	Совхоз	110
Школа искусств	12	Пожарные	8

(Вахтин, Головки, Швайцер 2004: 240)

Неработающее население

Безработные	35
Неработающие пенсионеры	100
Инвалиды	6
Ученики школы и интерната	228
Дети дошкольного возраста коренных национальностей (1992 года рождения и младше)	54

(Материалы экспедиции 1998 года)

Марковцы (как приезжие, так и местные жители) также занимаются традиционными для жителей села в прошлом видами деятельности – выращивают огородные культуры в открытом грунте (преимущественно картофель и капусту); а за последнее время ими были освоены способы выращивания огородных культур в отапливаемых теплицах. Женщины собирают ягоды – морошку, княжнику, бруснику, шикшу, а также стланиковые шишки и грибы. Некоторые запасаются лекарственными растениями. Очень важное место в экономике семьи занимает рыболовство и в меньшей степени охота. Основная часть произведенных и добытых продуктов уходит на собственное жизнеобеспечение, и лишь малая часть становится обменным ресурсом. Одним из продуктов, предназначенных для обмена, на сегодняшний день является кетовая икра.

В данном случае необходимо упомянуть очень важный момент жизни в поселке: на сегодняшний день марковцы практически лишены возможности самостоятельно путешествовать – у них нет упряжных ни собак, ни оленей. Поэтому чрезвычайно важным в современных условиях оказывается доступ к общественному транспорту, прежде всего к воздушному. Он может регулироваться формально (через официальное право пользования или покупку мест, хотя это довольно дорого), но на самом деле очень сильно зависит от неформальных отношений. Поэтому даже если в поселке есть переизбыток какого-либо товара, например икры, обменять его на деньги или иной товар оказывается непросто. Эта ситуация порождает внутри самого поселка посредничество между производителем (промышленником) и внешним рынком сбыта и некоторое имущественное расслоение.

Итак, в свободное от работы время марковцы ведут жизнь сельских жителей – огородников, собирателей, рыболовов и охотников. Тем не менее, многие марковцы стараются придерживаться образа жизни городских жителей. Особенно ярко это проявляется в делении поселкового пространства на основное поселковое – в нем сосредоточены работа и повседневные заботы и, условно говоря, сельское. Многие марковские жители относятся к своим старым рубленным домам с земельными участками как к загородному (или даже дачному) хозяйству и называют их (под влиянием мексиканских сериалов) «фазендами». Таким образом, необходимое для выживания возделывание своих участков земли превращается в загородное (или дачное) мероприятие не только из-за того, что оно происходит в свободное от работы время, но и в силу своей вынесенности из центрального пространства поселка. Выращивание в теплицах наряду с необходимыми различными экзотическими для данного региона культур некоторыми хозяевами репрезентируется как

особое увлечение на досуге – в цветочных горшках растет клубника и арбузы величиной со средней величины апельсины «для внуков». С наступлением весны в выходные дни служащие среднего поколения выбирают «на природу» и устраивают «шашлыки», демонстрируя приехавшим с «материка» гостям свое гостеприимство и городской стиль жизни. Нетрудно догадаться, что деление на основное жизненное поселковое и «дачно-природное» пространства очень условно, так как оба находятся в пределах поселка на весьма ограниченной территории. За ее пределами начинается тундра, которая не воспринимается как пространство свободного времяпрепровождения. Выход за пределы поселка требует определенной подготовки, а само пространство тундры является местом промыслов.

Репрезентация традиции

В последнее время среди народов Сибири наблюдается повышенный интерес к своим традициям. Обсуждение перспектив их дальнейшего развития часто связывают с «традиционным образом жизни» или «традиционным природопользованием» (см., напр., Огартиях... 1999). Причем, «традиционалистский дискурс» характерен не только для политических дебатов, но и пронизывает повседневность. Марковцы также включены в это обсуждение. Рефлексия по отношению к собственной традиции в рамках традиционалистского дискурса коренных жителей Сибири и Севера является важным компонентом при определении марковчанами своей общности, а также принадлежности людей к внутренним группам общности. Традиционалистский дискурс строится на концепции шаманизма, который в последнее время стал главным маркером принадлежности к местным традициям (см. Pentikäinen 1997). Он возникает как основа для построения идентичности коренных народов северо-восточного региона.

Сами марковцы представляют жизнь своего сообщества как состоящую из трех компонентов, которые и на дискурсивном уровне, и на уровне практик они различают и подчас противопоставляют друг другу. Первым компонентом является современный образ жизни, который внешне как будто мало отличается от образа жизни других жителей России, о чем уже говорилось выше. Современному образу жизни ныне живущих людей противопоставлена традиционная жизнь предшествующих поколений жителей поселка. Традиционная жизнь прошлых поколений, в свою очередь имеет две стороны: традицию русских колонистов и традицию коренных народов данной территории. В зависимости от того, хотят ли марковцы включить себя в число коренных жителей территории или показать свою особость по отношению к последним, они могут репрезентировать свою традицию по-разному (ср. Вахтин, Головкин, Швайцер 2004: 214). Таким образом, вторым и третьим компонентами оказываются две ее составляющих – старожильческая культура первых

колонистов и шаманизм. Иногда они могут быть сплавлены в единое целое и не различаться, а иногда далеко расходятся.

Ситуация «смешанности» характерна для любой культуры (разные аспекты этой проблемы постоянно освещаются в антропологической литературе; см., напр., Gupta and Ferguson 1992; Friedman 1994; Hannerz 1996). При определении степени ее «смешения» или «чистоты» важным оказывается выделение определенных компонентов и их идентификация как принадлежащих той или иной традиции – комплексу представлений и практик, уходящих корнями в прошлое. Такая работа вполне характерна для многих этнографов, которые ищут составляющие какой-либо культуры для определения ее происхождения, контактов с другими группами и пр.

Однако вряд ли можно отрицать то, что сами носители традиции (культуры) зачастую занимаются той же деятельностью и подчас с той же целью, а именно для утверждения своего происхождения, своей особенности и пр. В таком случае они выбирают культурные маркеры, для того, чтобы определить себя как группу (локальную, этническую, национальную, религиозную и пр.) (см. Barth 1969). Выбранные самими членами сообщества культурные маркеры можно назвать репрезентативной частью традиции, так как они служат для демонстрации своей общности как особой, отличной от других, или наоборот – похожей на другие группы; при этом они подчеркивают свое происхождение⁶⁴. Члены сообщества как бы выводят некоторые компоненты культуры на поверхность – с уровня повседневных представлений и практик (не осознаваемых как традиционные) на уровень осознаваемой традиции, составляют их в эмблему (обычно в практики, отличающиеся «наглядностью» - ритуалы, исполнение песен и танцев и т. д.), и представляют через нее свое сообщество.

Конструирование традиции происходит и с внешней стороны, и изнутри общности. Причем эти процессы взаимодействуют между собой: создание традиции своей общности ориентируется на востребованность ее образа внешним миром. Репрезентация и саморепрезентация, никогда не происходит в изоляции и, как правило, является реакцией на контакт с чужим и оппозицией по отношению к этому чужому (Thomas 1992: 213, 215-216).

С внешней стороны марковская культура, как можно видеть из этнографических описаний старого времени, часто была представлена общественности как русская традиция

⁶⁴ Такое воссоздание традиции или культуры в англоязычной антропологической литературе называют по-разному: *invention*, *reinvention*, *substantivation* или *objectification* (Thomas 1992: 213). По-русски это явление часто определяют по Э. Хобсбауму термином «изобретением традиции» (Hobsbawm 1983), но мне он кажется не очень удачным, так как несет в себе сомнения в честности и искренности участников этого процесса (см., напр., Ibid., Nadasdy 1999: 4). Далее я буду использовать термин «конструирование традиции», который мне кажется более нейтральным.

по отношению к окружающим их кочевникам и как русская старожильская по отношению к «современным» русским (Вахтин, Головкин, Швайцер 2004: 214; ср. выше Олсуфьев 1896: 73-74; Сильницкий 1897: 22). Сами жители поселка, судя по очерку А. Е. Дьячкова, в прошлом на роль русских старожилов не претендовали. В предыдущем параграфе уже говорилось о том, что и современные марковцы внутри своего сообщества склонны воспринимать себя как смешанную и промежуточную группу между русскими и коренными жителями; их позицию можно выразить словами одной из жительниц поселка «...от русских ушли, к чукчам не пришли...» (Меркер 1998: 62). Однако, дихотомия «русский» vs «туземный», представленная и в работах этнографов, и в официальной категоризации живущих на освоенных Российским государством территориях, и в общественном дискурсе (см. подробнее Вахтин, Головкин, Швайцер 2004: 69-78), подталкивает их к демонстрации своей традиции в рамках этой оппозиции.

В позднесоветское время жители поселка стали активно выступать в качестве русских старожилов, носителей *старой русской традиции* или традиции первых казаков-первопроходцев. Для широкой общественности они пели старые русские песни в ансамбле «Марковские вечерки», одевались в предназначенную для выступлений стилизованную под старинную одежду. От марковских жителей в советское и постсоветское время было записано песенных и непесенных поэтических текстов (напр., Брасланец 1975, Лебедева 1985, ПМ 1998). Представление марковцев общественности как носителей русской старожильской традиции в прессе сохраняется до сих пор. Вот как представлена марковская культура в журнале «Мир Севера»: «Марковчане, как и их сородичи из Усть-Белой, говорят на тягучем русском говоре жителей Новгородчины века XIX, а то и XVIII, однако он не похож на говор Русского Устья, нижеколымский да камчадалский. Самобытен хор села Марково «Марковские вечерки». Культура марковских старожилов еще требует своего детального и неспешного изучения. Уход из жизни многих активных участников хора старшего поколения... упорное переучивание их с говора старожильского на литературный русский (как это было сделано при записи и составлении сборника в 1983 году Т. С. Шенталинской) унесло из обихода селян то, что составляло их самобытность и оригинальность. Сегодня только по фрагментам бытовой речи да отрывочным фольклорным воспоминаниям можно представить, какой могучий пласт казачьей, старожильской культуры исчезает здесь на одном из последних форпостов России» (Меркер 1998: 62).

Излишне говорить о том, что «самобытность и оригинальность» «исчезающего казачьего пласта старожильской культуры» предстают в цитируемом фрагменте статьи преувеличенно романтизированными. Более того, за пределами репрезентации марковцев

как носителей старой русской культуры остается большой пласт представлений и практик, которые в эмблему старожильчества не входят.

Н. Томас пишет о том, что практики, выбранные в качестве эмблемы традиции, не обязательно имеют большее социальное значение, нежели неявные конструкции взаимодействия и личности или глубокие структуры альянсных и иерархических отношений (Thomas 1992: 215). Пожалуй, до недавнего времени показ марковской традиции как старожильческой также как будто не только не выявлял, но и скрывал глубокий пласт важных социальных отношений, основаниями для которых служили иные ценностные ориентиры. В. А. Туголуков в чрезвычайно кратком отчете о своей полевой работе в поселке в 1974 году писал о «духовной близости» марковцев к «первобытным насельниками края»⁶⁵. В настоящее время эта близость проявляется в нарративной традиции жителей поселка, а также в их представлениях и во многих повседневных практиках⁶⁶.

Локальная нарративная традиция представлена и в старых этнографических источниках, и в собранных материалах последнего времени текстами различного характера: фрагментами космологических мифов, рассказами об окружающих человека природных объектах и явлениях, рассказами о взаимоотношении людей с природными объектами, рассказами о взаимоотношениях людей в прошлом и настоящем и пр. (Сокольников 1911, Bogoras 1918, Дьячков 1992, ПМА-1998-1999).

Космологические мифы у современных марковцев, как и во многих других традициях, не являются неким единым повествовательным текстом, подробно и последовательно описывающими все мироздание; они фрагментарны, дисперсны и занимают в современной нарративной традиции маргинальное место. Тексты мифологического характера циркулируют в марковской общности, как в форме развернутых повествований, так и в виде неразвернутых в сюжетные тексты рекомендаций, предписаний и запретов, а также могут быть свернуты до словосочетания или слова (см. Левинтон 1988: 149). Все они образуют поле символических значений, которые участвуют в конструировании миропорядка.

⁶⁵«Социальный быт марковцев характеризуют особенности, свидетельствующие об их “духовной” близости к первобытным насельникам края: известная половая свобода до брака (появление у девушки “незаконных” детей не считалось зазорным), следование традиции промыслового культа (не брали лишнего у природы, считая это “большим грехом перед богом”), распространение различных примет, запретов, суеверий. Некоторое распространение имел у них шаманизм» (Туголуков 1975: 184).

⁶⁶ Ситуация марковского «двукультурия» напоминает «публичный транскрипт» и «скрытый транскрипт» Дж. Скотта. «Публичный транскрипт» - это спектакль, всегда открытый для обозрения, в котором подчиненные выражают свое подчинение и подтверждают существующие властные отношения. «Скрытый транскрипт» – это разные формы сопротивления власти, как правило скрытые от прямого наблюдения и анонимные (Scott 1990).

Основная тематика этих текстов направлена на утверждение силы шаманов и приравняемых к ним колдунов (сотворение водоплавающей птицей земли⁶⁷, соревнование шамана и черта и пр.), на структурирование взаимоотношений с умершими (рассказы и поверья, касающиеся «верхних людей»), на упорядочение отношений со стариками (рассказы о колдовстве и о шаманском лечении). Чрезвычайно важным для марковцев оказываются представления о возрождении умерших в детях – они проявляются в различных формах взаимодействия между членами сообщества и задают общую модель воспроизводства самого сообщества.

В современной нарративной традиции марковцев также широко представлены сказки о животных. Практически все мотивы, представленные в марковской традиции, можно найти у соседствующих с марковцами народов – юкагиров, чукчей, эвенов (а зачастую и за пределами этих групп). Традиционные практики, такие как, например, повседневное «кормление огня» или сезонное «дарение реки» также характеризуют марковцев как принадлежащих северо-восточному культурному ареалу.

На сегодняшний день жители Маркова, особенно молодые люди, стараются найти опору для построения своей идентичности в традициях коренных жителей. Поэтому они обращают внимание именно на эту, бывшую до недавнего времени нерепрезентативной, часть своей традиции, в то время как старожильческая часть оказывается для них менее важной. Этот интерес выражается в активной собирательской деятельности многих поселян. Молодые люди стараются наладить контакт со стариками и побольше узнать о прежней жизни коренных народов. Боязнь окончательной утраты своей традиции – а идея утраченной традиции постоянно воспроизводится в марковском дискурсе – заставляет их извлекать на поверхность представления и практики, осознаваемые как традиция коренных народов, независимо от их этнической идентификации. Ведь любая из этих традиций в прошлом могла быть своей. Обсуждая их, марковцы выстраивают модель своего сообщества потомков коренных народов, которое оказывается противопоставленным более широкому социуму – приезжим и современности в целом.

Поэтому приезд этнографа, который собирает материал о местной традиции и о местных традиционных способах лечения, становится беспроблемной возможностью продемонстрировать свое сообщество и его принадлежность к миру коренных народов для внешнего мира. Обсуждение местной традиции лечения оказалось важным инструментом для построения картины традиционного сообщества, из которой старая марковская

⁶⁷ См. об этом Симченко 1996: 14.

медицинская система «русского образца», о которой говорилось выше, оказалась почти полностью исключенной.

ГЛАВА 2

КОЛДОВСКОЕ ВОЗДЕЙСТВИЕ: ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ЛЮДЬМИ

Настоящая глава посвящена традиционным представлениям о болезнях, причины которых объясняются марковцами в терминах колдовского воздействия. На сегодняшний день они оказались чрезвычайно актуальными для жителей поселка. Далее я постараюсь показать, какие социальные отношения или их нарушение считаются причиной болезни, возникшей в результате колдовского воздействия и, соответственно, оказываются значимыми в марковской общности; как и кем происходит урегулирование нарушений в отношениях; какая модель марковского социума воспроизводится посредством этих рассказов. Также я и постараюсь ответить на вопрос – какие функции имеют рассказы о колдовском воздействии.

За теоретическую основу анализа этих представлений взята теория телесного воплощения. Напомню, что в рамках символической антропологии в общем виде она была сформулирована Мэри Дуглас в ее книге «Естественные символы: исследование в области космологии» (1970), посвященной разработке подхода к изучению телесного символизма как средства выражения социального опыта (Douglas 1970: vii). Согласно Мэри Дуглас «тело является символическим средством, которое используется для выражения конкретных конфигураций социальных отношений» (Там же: xiii). По мнению исследовательницы, человеческое тело всегда воспринимается как образ общества и таким образом включает в себя социальное измерение. При этом телесный контроль является выражением контроля социального (Там же: 70). Это общее положение как нельзя более приложимо к ситуации болезни, когда состояние человеческого тела дает повод для осмысления ее причин и поиска возможного лечения. Болезнь как нарушение функций тела практически всегда, так или иначе соотносится с нарушением установленных социальных отношений, а лечение – с их восстановлением (хотя профессиональная медицина «западного образца» этот аспект мало учитывает). Замечу, что последние работы, посвященные шаманизму, а марковцев можно причислить к наследникам шаманистских представлений и практик, показали, что телесное воплощение социальных отношений имеет фундаментальное значение для шаманских практик (см. Atkinson 1992: 312).

Представления о колдовском воздействии в марковском сообществе

В марковской традиции существует целый комплекс объяснительных моделей происхождения болезни, который базируется на представлениях о возможности колдовского

воздействия одного человека на другого. Названия причин болезней, которые используют марковцы – *порча*, *родовое проклятье*, *колдовство* и *сглаз*, – можно встретить во многих других русскоязычных общностях. Но, как показывают многочисленные этнографические материалы, в отдельно взятых локальных традициях эти названия имеют свое смысловое наполнение: они могут связываться носителями разных традиций с различными отношениями внутри социума и с различными нарушениями здоровья. В данном разделе я предлагаю посмотреть, какое значение имеют эти понятия в локальной традиции марковцев.

Прежде, чем приступить к описанию, необходимо сделать несколько замечаний. Нужно сразу отметить, что концептуализация причин нездоровья в терминах *порчи*, *родового проклятья*, *колдовства* и *сглаза* актуализируется в случае неожиданно возникших, острых, тяжелых, затяжных, часто повторяющихся или хронических заболеваний.

Кроме того, довольно часто болезнь объясняется колдовским воздействием в тех случаях, когда принятое в медицинской профессиональной или бытовой практике лечение, в общем известных и достаточно распространенных болезней и недомоганий не приносит ожидаемого выздоровления. Тогда происходит переосмысление ситуации болезни: ее восприятие перестает быть автономным от социальных отношений (как это принято в официальной медицине) и приобретает ясно выраженную социальную обусловленность и моральное измерение. Иными словами, причина болезни перемещается в область нарушения норм поведения и ведет за собой осуждение одного из участников взаимоотношений.

И, наконец, модели нарушения поведения в объяснениях, как правило, представлены в виде стандартных конфигураций статусных позиций в сообществе, которым соответствуют используемые в традиции термины. Однако, в случаях, когда эти конфигурации полностью не раскрыты в рассказах, терминология становится менее определенной.

Порча

Возникновение плохо поддающейся обычному лечению болезни у взрослых марковцы часто объясняют порчей. Наиболее ярко концепт *порчи* раскрывается в описаниях двух разных ситуаций взаимоотношений между людьми. Обе являются конфликтными и заканчиваются болезнью одной из конфликтующих сторон. Следующий отрывок из интервью с женщиной-чуванкой дает достаточно полную картину ситуации первого типа:

А старики раньше лечили, если кто болел? Лечили... Дядька мой. Это было в шестьдесят седьмом году. В одно время и А. [сестру], и меня. Но у нас порча была. По-русски это порча была. У меня второй сын родился в шестьдесят шестом году. Я его долго кормила. И зимой, где-то в ноябре, наверное, у меня – абсцесс груди. К-ов – хороший доктор

был, но вот никак. <...> Все, я уже думала – помру, мучилась. А самая дальняя бригада с Яблона кочевала – мой дядька. <...> И через несколько дней он перекочевывает в поселок. И мама на второй, на третий день – не помню, пошла за ним. Уже на доктора надежды нет – пошла за ним. Мне ничего не говорит. Я сижу вот так, не могу ни лечь, ничего, вся как тростинка стала.

<...> Он пришел, меня поцеловал и говорит: «Чего, болеешь?» - «Ага, что-то с грудью». Он посмотрел... «Ну, - говорит маме, - чай сварила? Сейчас попьем». <...> И он матери говорит: «Где ее чашка?» Мама говорит: «Вон она». «Дай, - говорит, - сюда чашку с блюдцем». Она налила. Он мне говорит: «На, говорит, только не допивай все, оставь маленько». Ну ладно, маленько отпила. Взял... чисто блюдце, ничего там не видно. И вот он стал пить тихонечко, и когда стал глотать, как будто поперхнулся чем-то. Поперхнулся – и на блюдце. Вот прямо такой клубок, вот прямо такого цвета... Там и черное, и белое, шерсть, натуральная шерсть собачья... Вот он мне говорит, аж воскликнул: «Ах... что это?» <...> Такой же точно я у А. [у сестры] вытащил. <...> Потом он мне говорит: «Да... сильно вы рассердили К-ль» Там у нас бабка такая была, колдунья... Ну, не колдунья, а просто злая... А она тем более была председателем поссовета, тоже чукчанка чистокровная. Говорит: «Вот именно в одно время вместе с А. [сестрой] сильно когда-то ее рассердили, обидели... Ну, вот она вас и хотела кончить через сердце.

<...> А потом А. [сестра] тоже приезжает через месяц... Пришла, и мама повела разговор: «Ты тоже болела?» А [сестра] знала, что я болела. А у нее уже все зажило, она показывает шрам. Потом мама говорит [сестре]: «Когда К-ль... что вы с ней делали?» А [сестра] сразу вспомнила: «Помнишь, в шестьдесят первом году или в шестидесятом, помнишь? Она пришла». Все ее боялись... Все ее боялись женичины. А мы же молодые, комсомольцы... И вот пристала: «Найдите мне выпить». <...> Надоела. Села на пол и стала на жопе крутиться и плевать и всякие слова говорить, всех пугать, как всех! А мы чего? Сели, ее повалили, [сестра] села на нее, а я держу голову... «Нет, племянница, больше не буду вас трогать, отпустите меня!» - «Смотри, чтоб так не делала! Привыкла пугать. Думаешь, нас напугаешь? Мы тебя не боимся». Она все, успокоилась. Встала, пошла. И стала уходить, и плюнула (МВЮ-Ж-1945/1998)⁶⁸.

В приведенном рассказе выявляются очень важные для марковского социума установки. Прежде всего, нужно отметить, что история порчи была ответом на вопрос о лечащих стариках (см. также в подпараграфе «Лечение порчи» ЕАБ-Ж-1916/1998; ЕАБ-Ж-

⁶⁸ Текст об этом лечении был записан Е. П. Батьяновой также в 1999 году (Батьянова 2005: 163-164).

1916/1999). И в ней именно своему старшему родственнику, оказавшемуся способным вылечить тяжелую, возникшую в результате *порчи* болезнь, не подвластную даже хорошему доктору, отведена роль настоящего лекаря. Значительное место в рассказе занимает и описание обряда лечения. Но, пожалуй, более важным для рассказчицы является подробное разъяснение причины возникновения болезни: она была вызвана непочтительным поведением *молодых-комсомольцев-чуванок* по отношению к *старухе-колдунье-чистокровной чукчанке*, наставшей *порчу* в наказание за пренебрежительное отношение к ее желанию и за нанесенную обиду. Таким образом, одной из важнейших тем этого рассказа является наказание молодых за обиду старика.

В рассказах о насланной стариками *порче* всегда присутствует тема наказания за обиду и непочтительное отношение молодых к старшему поколению. Такие истории, как правило, носят назидательный характер и поддерживают общераспространенное среди марковцев мнение: *«Говорят, обижать старших, нельзя обижать. Говорят, кто-то может плохо подумать, испортить. Колдует кто, например, наши старики»* (ОПА-Ж-1938/1999).

В приведенном рассказе отчетливо видны противопоставления, значимые для утверждения социального порядка марковской общности. Они регулярно повторяются и в других историях об аналогичных ситуациях *порчи*, а также независимо от них.

Противопоставленными оказываются поколения старших и молодых. Причем первые из них живут традиционной жизнью (лечащие старики и колдуны) и определяются марковцами как те, которые *знают* и умеют делать *порчу*: *«Ну, все знают старухи-старики как порчу делать»* (ЛИК-Ж-1954/1999). Вторые – поддерживают новые ценности (комсомольцы), а об их отношении к традиционному знанию часто говорят, что они *не знают* и в него *не верят*, что и явилось в описанном выше случае причиной непочтительного поведения, а затем и *порчи*. В результате своего незнания и неверия молодые нарушают статусные отношения в поколенческой иерархии сообщества.

Нужно сразу отметить, что противопоставление принадлежащих к одной этнической группе разных поколений, явно прослеживающееся в марковском дискурсе, в описаниях случаев *порчи* не выходит на первый план, а, скорее, остается в тени за счет отведенной своим старикам посреднической роли лекарей в разыгрываемом конфликте. Напротив, в них особую остроту приобретают межэтнические отношения. Противопоставление «своих» «чужим» по этническому признаку всегда присутствует в марковских рассказах о *порче* молодых старшими. Так, в приведенном выше рассказе *порчу* на чуванок наслала *чистокровная чукчанка*. В истории женщины-чуванки, рассказавшей о болезни младшего

брата: «...[горная] чукчанка ему в уши комарей набила. Наколдовала. В уши комарей напускала» (ЕАБ-Ж-1916/1998). Еропольская чуванка, вспоминая первое время после переезда своей семьи в чужой поселок Ламутское, говорила: «Мы приехали... Брат мой вышел дрова колоть. Пришла бабка сильная такая, ламутка. Только сплюнула – мой брат уже лежал» (ЛИК-Ж-1954/1998).

Некоторые марковцы особо подчеркивают территориальную и этническую чуждость умеющих портить, связывая это умение с шаманством: «А у вас бывали такие случаи [порчи]? Бывали такие случаи. Вот... только по точкам [по поселкам]... А в Марково? А в Марково – нет. Только предсказывают... Вот эти чукчи, шаманы-то, они-то портят людей» (ВПБ-Ж-1923/1999)⁶⁹. Определение *порчеватый* - человек, способный или склонный к наведению *порчи* - всегда относится к людям иной этнической группы по отношению к этнической группе рассказчика: «Раньше говорили: “Ой, это чукча, такой плохой”. Например, чуванцы говорили или ламуты. Говорят: “Ой, чукча...” Не любили друг друга: “Ламуты – они такие порчеватые”» (ОПА-Ж-1938/1999).

Таким образом, в рассказах о *порче* молодых старшими в центре внимания оказываются отношения между «своими» (чуванцами) молодыми и «чужими» (чукчами, ламутами) стариками, и звучит тема наказания за нарушение молодыми поведенческих норм.

Кроме *порчи*, за которой стоит межпоколенческий и межэтнический конфликт, в марковской традиции существует еще один способ ее концептуализации в контексте ситуации второго типа. Приведу пример из интервью:

...я вот слышала, что тут вот есть некоторые люди, которые портят других, а ты не слышал ничего? Слышал я... [Пауза]. Дело в том, что вот тут получается... это тоже ж такие люди. Если делают что не так, потом же очень страдают. Потом вдвойне. На таких людей вдвойне... Даже вот кому-то плохо... Ну это, наверное, от природы само собой получается. Делал зло – потом получаешь тройне. Отплачивает[ся].

...У меня тоже... Ну... Потому что они не думают... что я шаман или что. Просто, когда человек сделает зло... <...> И те, кто мне сделал плохо, они все пострадали. Я... хотя не хотел я им. Не хотел чтобы так, чтобы сильно... Так загадал: «Тебе тройне еще хуже будет». <...> То есть тут вот получилось так с человеком тоже... Напал... и чуть ли не с

⁶⁹ Это утверждение находится в противоречии с мнением, что «все знают старухи-старички как порчу делать» (ЛИК-Ж-1954/1999) и утверждением, что в Марково живет очень много колдунов, которое мне пришлось слышать в поселке. Возможно, это связано с историей семьи информантки: ее отцу, в прошлом знаменитому местному лекарю, марковчанами приписываются шаманские способности, которые включают способность и к лечению, и к колдовству. Сама она отрицает шаманство отца (см. гл. 4 – «Знание стариков»).

дракой. Я говорю: «Ну, смотри, я, - говорю, - тебя накажу». Сейчас вот его парализовало... Даже говорить не может. А эти родственники обижаются: «Чего ты, мол, вот так вот сделал?» Я говорю: «А я чего сделал? Сам он себе зло... мне зло хотел, ему тройне вышло...» (ЮБД-М-1962/1999)⁷⁰.

В этом описании *порчи* центральной темой звучат наказание и возвращение причиненного зла. Наказанным оказывается сосед, который нарушил баланс мирных взаимоотношений между людьми, являющийся, как следует из интервью, необходимым условием для выживания на Севере.

Эта ситуация *порчи* и в данном рассказе, и в других рассуждениях о возвращающемся зле часто определяется носителями традиции в терминах неэквивалентного обмена между противостоящими сторонами, что усиливает идею наказуемости инициации враждебных отношений: причиненное зло возвращается обидчику с удвоенной или утроенной силой. В таких случаях конфликтующие стороны являются взрослыми людьми, равными по статусу в поколенческой иерархии. Их этническая принадлежность никак не определена, так как в данном случае не очень важна. Сама *порча* при разъяснении таких ситуаций определяется как имеющая неосязаемое воплощение – это могут быть слово, мысль (иногда энергия), пущенная по ветру, которые в результате трансформируются в болезнь.

Итак, марковский концепт *порчи*, прежде всего, ассоциируется с наказанием тяжелой болезнью. Несмотря на то, что, согласно мнению марковцев, она может быть телесным воплощением любого недоброжелательного отношения, например зависти, одного человека к другому, в рассказах о взаимоотношениях конкретных людей почти всегда присутствует идея наказания инициатора конфликта за причиненное зло. При этом *порча* как объяснительная модель болезни появляется в контексте строго определенных поколенческих отношений и задает в них статусные позиции: главенство стариков над молодыми и равенство относящихся к одной поколенческой страте взрослых людей, находящихся в соседских отношениях. В первом случае наказание и лечение исходит от сильных стариков. Во втором случае наказание за нарушение установленного социального порядка приходит в результате защитных действий со стороны терпящего обиду при поддержке некой безличной

⁷⁰ Комментируя случившееся, мой информант добавил: «Дело в том, что ты понимаешь... человек по идее-то должен поддерживать друг друга на Севере, да? Поддерживать друг друга. Потому что иначе ты не выживаешь. В одиночку. Север – это сложно выжить в одиночку. Это взаимопонимание... Тяжело человеку причинить зло. Это надо... видишь, как меня достал... понимаешь? Иногда, говорят, словами можно человека убить, не надо палки никакие так ведь? [Нрзб] словом можно. Порчу всегда наводят по ветру... Это как? Ну вот ветер в ту сторону пошел, это... от человека уходит много энергии...» (Там же).

силы, следящей за тем, чтобы зло было возвращено сполна. При этом декларируется сила влиять на других людей, и статус наставшего порчу повышается. Одновременно у обидчика возникает недостача – нарушения его здоровья. В последнем случае болезнь не предусматривает выздоровления. *Порча* как возможное действие и демонстрация силы вне этих двух позиций подвергается жесткому моральному осуждению.

Родовое проклятье

В представлениях марковцев родовое проклятье непосредственно связано с порчей. Иногда оно прямо определяется как порча всей семьи, произошедшая в результате межродового конфликта:

Испортить можно даже всю семью. Всю семью? А были такие случаи? Сколько угодно. Вот ты как ни колготись, ты не сможешь выправить. <...> Ну, как говорится, родовое проклятье. Вот на род. Вот вы да я, мы с вами враждуем... ну, не враждуем, ну наши вот... Это сделают, между собой что-то не поладят, вот. И вот, то сильное семейство на меня навело... родовое... как бы проклятье. На меня со своими [с моими] детьми. И вот мы живем, и не можем встать. Вот это есть (ЛИК-Ж-1954/1999).

В основе понятия о *родовом проклятье*, как и в случае с *порчей*, лежит идея наказания за нарушение социальных и моральных норм, то есть бесконфликтных отношений. Это можно видеть в последующем рассуждении, в котором оно разъясняется практически в терминах *порчи*:

Вот если очень много желать кому-то зла, все равно вот оно к тебе вернется. То есть вот... так оно и есть, наверное. Тем [чем] больше ты думаешь злое, вот это злое конечно приключится с кем-то, на кого обращено, но... конечно случится. Но оно же отдастся в том человеке, который тебе желает. Косвенно, пусть косвенно заденет... а может сильно задеть. А может пасть на... род, дети не будут знать, почему их постигли несчастья. Потому что родитель так поступил... (КСВ-Ж-1971/1999).

Родовое проклятье, как и *порча* как возвратившееся зло, в марковской концептуальной системе оказывается результатом нарушения отношений между занимающими равную позицию в поколенческой иерархии людьми. Кроме того, в случае *родового проклятья* так же, как и *порчи*, источник болезни ассоциируется с этнической,

родовой или территориальной чужестью. Так, например, одна из информантов, женщина-чуванка, предполагавшая *родовое проклятье* своей семьи, в своих рассуждениях о нем особо остановилась на теме чужести своей матери по отношению к общности, в которой она живет. По мнению рассказчицы, ее *мать-чукчанка-с-побережья* могла привезти извне и передать детям целый спектр неизлечимых недугов:

Брат мой много пил. Сейчас – меньше, а тогда пил. Тут одна экстрасенс приезжала. Жена его повела. <...> Пошли. А она [экстрасенс] говорит: «Это родовое проклятье». Не знаю, может быть: у меня мать – чукчанка с побережья, она эпилептичка была. Может с собой что привезла? У меня болячки всякие – сердце. Опорно-двигательная система нарушена, и это на зрение влияет. Может быть, мать с собой привезла. Экстрасенс говорит: «Родовое проклятье» (САК-Ж-1961/1999).

В то же время, понятие *родового проклятья* имеет дополнительные значения.

В первую очередь, время конфликта (нарушения моральных норм или отношений) чаще всего отнесено в прошлое, когда действующими лицами были старики: *«Старики жили когда, они между собой враждовали или претензии были какие-то друг к другу. Могла эта болезнь передаваться из рода в род»* (ЛИК-Ж-1954/1998). Причем в этом случае под стариками понимаются не только те люди, которые принадлежат старшему поколению в стратифицированном по поколенческому признаку сообществе, но также люди, жившие в прошлом.

Кроме того, действие *родового проклятья* распределено во времени и пространстве. Его причины уходят корнями в прошлое, а последствия могут распространяться на будущее. Они не ограничены болезнью одного человека, но касаются членов всей семьи виновника. К тому же они могут проявиться и в виде других несчастий. Такое пространственно-временное распределение родового проклятья придает ему характер сильного наказания.

И, наконец, обстоятельства *родового проклятья* всегда скрыты от тех, на кого оно распространяется. А так как одним из важнейших компонентов урегулирования социального дисбаланса (лечения) является «узнавание» обстоятельств вредоносного воздействия (см. выше интервью о порче МВЮ-Ж-1945/1998), последствия наказания *родовым проклятьем* оказываются непоправимыми. Непоправимы они и потому, что в данном случае схема нарушения социальных отношений и наказания строится по образцу концептуализации *порчи* как возвращения умноженного зла, которая не предусматривает выздоровления. Таким

образом, в сфере здоровья *родовое проклятье* становится объяснением для болезней, которые растянуты во времени и считаются неизлечимыми.

Колдовство

Отдельным представлением о болезни, произошедшей в результате воздействия одного человека на другого, можно выделить «отнятие жизни» или *колдовство*. Строго говоря, за этой концептуализацией болезни нет жестко закрепленного термина. А глагол *колдовать* используется шире – он относится к особым умениям и силе стариков воздействовать на других людей (ср. в параграфе о порче цитату из интервью ОПА-Ж-1938/1999).

Термин *колдовство* для обозначения данной причины болезни взят из рассказа одной женщины, который можно назвать репрезентативным – в нем оказались соединенными все представления об отнятии жизни колдовским способом, обычно рассредоточенные в отдельных суждениях и примерах. Рассказ повествует о сильной старухе, которая была из рода «черных» и «все знала». Она всегда приходила в гости в семьи с маленькими детьми, чтобы «забирать их жизни». Информантка последовательно и со многими подробностями рассказала историю своей соседки по поселку, дочка которой стала жертвой колдовства: о приходе старухи и ее готовности посидеть с ребенком; о том, как мать случайно после визита обнаружила в печке «чашечку-пиалку» с бусами, которые другой старой женщиной были определены как предметы колдовства; о первой попытке избавиться от этих вещей и об их чудесной и страшной способности оставаться в сохранности – все это время девочка чрезвычайно серьезно болела. Под конец мать девочки *«со злости эту чашку взяла и растоптала все бусы»*. Рассказ заканчивается описанием смерти старухи:

Прибегает невестка той бабки: «Чего ты с нашей бабкой сделала?» – «Ничего я не делала». – «А она стонет и говорит, что ты ее убила». <...> И тут, она [Л.] говорит, вспомнила, и это вообще ей страшно стало... ну, побежала она к ней... «Захожу. Бабка-то, - говорит, - на меня показывает, по-чукотски говорит: “Это она меня убила”. Она говорит: “Болят. Все ребра, - говорит, - все сломаны”». <...> Она за неделю сгорела. Ну, она, ей было уже сколько? Девяносто с чем-то лет. Вот она... почти под сто лет ей было, бабке. Старая очень была (ВВУ-Ж-1960/1999).

В довершение рассказа женщина заметила: *«А они же пионеры, комсомольцы. Они же не верили»*. В свете изложенных событий это неверие могло стоить жизни ребенку, если другая знающая женщина не пришла бы на помощь.

Итак, *колдовство* приписывается действиям старых людей для поддержания своего здоровья и продления своей жизни за счет жизненной силы детей. Оно также может быть направлено и на взрослого. Например, одна из жительниц поселка видела причину смерти своего отца в том, что его чайная посуда попала в руки *бабке-колдунье* (ВНК-Ж-1961/1999); а по представлениям марковцев доступ к личной чайной посуде человека дает возможность проводить над ним колдовские манипуляции (см. раздел о лечении). Но все-таки, можно полагать, что основным объектом колдовства считаются дети. Это можно аргументировать тем, что возможность отнятия жизни у другого члена общности в свою пользу базируется на имплицитном допущении, что количество наличествующего в социуме здоровья и жизненной силы является некой изначально заданной конечной величиной (см. Foster 1965: 296, 1972: 169) и может подлежать перераспределению (ср. о перераспределении общественного блага или «доли» см. Седакова 1990, Байбурин 1998). Выделенная из общего запаса жизненной силы жизнь одного человека также представляется имеющей определенную меру, которая может быть урезана. И в этом случае дети, так как они только начали ее расходовать, обладают бóльшим запасом жизненной силы, нежели взрослые.

Действия стариков-колдунов по отношению к маленьким детям могут быть описаны и как поедание первыми последних. В качестве примера приведу рассказ о «смотрянах» недавно родившегося ребенка:

Я помню – Л-ку родила, приехала в Чуванск. Ну и как всегда – ведь все старухи приходят. <...> Ну и все обычно как – подходят, смотрят... А тут я чего-то отвернулась, смотрю, а она [бабка-колдунья] уже ее ноги засунула себе в рот. Я чуть вообще там не упала в обморок... Я так подскочила, и так аккуратненько, аккуратненько давай вытаскивать из этого рта эти ножки. <...> Все ноги она засунула в рот, значит. Я говорю: «Зачем вы это сделали?» <...> «Это я сделала... чтобы у него жизнь была хорошая». А я еще думаю – наверное, хотела откусить пальчик. [Смеется] (ВНК-Ж-1961/1999).

Поэтому представления о стариках-каннибалах, которые едят маленьких детей для восполнения своего здоровья и шаманской силы можно считать вариантом представления о стариках, которые «отбирают жизни» у детей⁷¹.

В рассказах о *колдовстве* старики, поддерживающие свое здоровье или шаманскую силу за счет детей и тем самым продлевающие свою жизнь, выделены в особую группу по поколенческой и родовой принадлежности. В рассказах о поедании детей на первый план выходит этническая характеристика каннибалов:

Вот рассказывали, что в семье ребенок из люльки пропал. Говорят – старики ламуты съели. Кто знает, зачем? Может их шаманское что, может, чтоб болезней не было (ЮБД-М-1962/1999).

Слышал, что раньше чукчи... я такое слышал – не знаю, правда – нет, то, что раньше чукчи ели маленьких младенцев. И они... еще те, что связаны с шама... или шаманство у них такое... Да, я слышал, что вот такое. Потому что воровали детей... не воровали – заби... ну, воровали детей... а потом их, видать, ели, младенцев молочных [?] [тут, по-видимому, имеются в виду грудные дети – М. Х.]. Или они какое-то видать... чего-то лечились или какой-то... не знаю, с чем это связано – ели детей (ЮБД-М-1962/1999).

Приписывание соседним этническим группам обычая красть и есть детей для поддержания здоровья или для своих особых шаманских целей ярко подчеркивает чуждость и маргинальность этих групп. Этим самым они оказываются поставленными в один ряд с нечеловеческими существами, черными великанами или *чудинками*⁷², которым также вменяется в вину исчезновение грудных детей.

⁷¹ Мотив поедания людей в сочетании в мотивом вечного здоровья или жизненной силы (заключенной в особом предмете) встречается в ламутской сказке, записанной Софьей Богораз в Марково в 1900 году: «...девушка спросила хозяйку: “Ты живешь за счет плоти этих ламутских людей?” - “ Да, это так”, - ответила она... Девушка снова спросила хозяйку: “Послушай, сестрица, ты когда-нибудь бываешь больна?” – “Никогда”, - ответила хозяйка, - “Внизу в долине пасется олень, который принадлежит моему мужу. Его печень полна личинок овода. Если кто добудет эту печень, тот убьет всех нас. Это единственное, чего мы боимся» (Bogoras 1918: 126).

⁷² Термин «чудинки» в собранных современных материалах представлен двумя значениями. Первое значение дает следующая цитата: «*Эти большие люди людей забирают. Часто ходят. Эти – чудинка, говорят* (ВПБ-Ж-1923/1998). Второе значение – «старинные люди», жившие когда-то на данной территории (см. гл. 4, параграф «Люди и чужие существа иного мира»).

Рассказывая о *колдовстве* и каннибализме, марковцы проводят противопоставления, которые еще раз подтверждают социальные установки общности. Особое внимание уделяется старикам, которые противостоят всем остальным поколенческим группам своими способностями к *колдовству* и шаманству. Как и в рассказах о *порче*, продлевающие свою жизнь или поддерживающие свое здоровье за счет детей старики также принадлежат чужому роду или соседней этнической группе. Их знание и сила противопоставлены своим как то, что «*шаманство у них такое*» или как «*черное*» шаманство.

Нужно заметить, что умение *колдовать* в марковской традиции само по себе не осуждается. Свои старики, обладающие знанием и силой, представляют собой безусловную ценность и для семьи, и для всего сообщества. В то же время старики считаются также и опасными, особенно, если принадлежат чужому роду. Однако, в рассказах о колдовстве как старшее, уже изживающее свой век, поколение они противопоставлены еще только начинающим жизнь детям и являются их антагонистами. Поэтому старики, возраст которых считается уже перешедшим границу возможного - «*почти под сто лет*», могут обвиняться в отнятии жизни. Таким образом, обвинение в *колдовстве* является способом маргинализации стариков и, как представляется, в какой-то мере направлено на социальное регулирование предельных возрастных границ, достигаемых старшими членами сообщества. К этому можно добавить, что перешедшие в разряд предков сильные старики, которые при жизни могли считаться колдунами, после смерти перестают быть опасными и оказываются покровителями (см. ниже «Предки: *сильные* и шаманы»). Можно думать, что в последнем своем качестве они более предпочтительны для общества, нежели в роли опасных колдунов (ср. Дуглас 2000: 24).

В завершение этого параграфа можно сказать, что, несмотря на проведение практически тех же, что и в концептуализации *порчи*, поколенческих и этнических противопоставлений, *колдовство* как объяснительная модель причины болезни существенно отличается от нее. Оно не является наказанием за нарушение социальных норм пострадавшими: находящимся в младенческом возрасте детям не предписывается соблюдать какие-либо правила. Скорее, наоборот, в силу того, что жертвами *колдовства* оказываются не нарушавшие норм поведения маленькие дети, моральное осуждение за ущерб их здоровью становится способом контроля над старшим поколением.

Сглаз

Еще одной причиной болезни ребенка, по мнению марковцев, может быть *сглаз*. Представления о *сглазе* в марковской традиции сильно варьируют. По совокупности всех полученных описаний его границы оказываются очень подвижными. Тем не менее, можно

выделить ядро этого представления: *сглаз* предполагает незащищенность маленького ребенка от воздействия любого взрослого человека.

Взрослые могут причинить детям вред разными способами. Сглазить можно, посмотрев на ребенка плохим взглядом. Особенно опасным считается первый взгляд, потому что он может быть брошенным с «обуревающими мыслями» и «неизвестными» намерениями, бесконтрольно преобразовавшимися в «первый... пучок энергии» (ЗСХ-Ж-1959/1999): положительный при восхищении – «Какой ребенок!», «Какой красивый!» или отрицательный при плохой мысли – «по пьянке», и если взрослые «не поделили что там». Повредить здоровью может и то, и другое. Сглазить можно не только взглядом, но и словом. Сглаз может произойти от соприкосновения с чужим подарком, который может принести ущерб здоровью младенца, как в следующем рассказе:

Ой, я вам подарила там, допустим, ребенку, подарила хотя бы распашоночку или шапочку. Вот у меня был случай. Мне подарил, когда у меня родилась лялька, девочка... мне ее подарили. Я ее одела, не постирала, не погладила, одела. Кое-как выдрала. <...> Коростой покрылась. От нечистых рук. Ну, не в смысле, что они грязные, а не подумала... (ЛИК-Ж-1954/1999).

Поэтому существует убеждение, что маленького ребенка необходимо ограждать от контактов с посторонними людьми и не показывать *чужим*. *Чужие* – это обычно неродственники. Между тем, некоторые марковцы не исключают возможности, что сглазить может и родственник⁷³. При этом он обычно входит в поколенческую категорию взрослых, но может быть и старик.

Время опасного в жизни ребенка периода может быть в представлениях некоторых людей определено довольно точно и совпадает со временем неспособности младенца к самостоятельным действиям – «когда в пеленках» или «пока не будет ползать». Но единого мнения по этому поводу нет: период жизни ребенка, когда его можно сглазить, варьирует от первых нескольких дней после рождения (или даже от внутриутробного периода) до

⁷³ Например, в данном случае: «*Был вариант сглаза... <...> Была беременная женщина, и кто-то... то ли ее родственник, то ли кто-то вот так вот знакомый брякнул что-то про этого ребенка... такое, зло бросил. Ребенок родился, действительно... Заячья губа... чего-то еще... Дефекты были... <...> А родственница была, да? Вроде бы родственница была, да... Ну, а чего там, по пьянке что-нибудь скажешь... может [нрзб] не поделили что там. Во всяком случае люди говорили, что вот она сказала так, когда была беременная женщина, и родила такого ребенка» (АВШ-М-1971/1999).*

нескольких лет. К этому можно добавить, что, по мнению некоторых марковских жителей, объектом *сглаза* может стать не только ребенок, но и взрослый.

Набор болезней, которые приписываются *сглазу*, включает в себя как самые обычные для ребенка, так и очень тяжелые. Необъяснимое с точки зрения повседневного знания сильное беспокойство ребенка в первую очередь объясняется *сглазом*. *Сглазу* могут приписываться и кожные болезни, и в этом случае он ассоциируется с нечистотой. *Сглаз* также может привести к тяжелому врожденному увечью (см. в сноске АВШ-М-1971/1999).

Основной идеей является неподконтрольность этого воздействия его субъектам. Он концептуализируется как случайное воздействие или как действие, которое человек не может не совершать в силу независимых от него причин.

Как особая сила *сглаз* приближается к остальным способам колдовского воздействия. Концепт *сглаза* пересекается с концептами *порчи*, а также *колдовства* по разным параметрам. По способу действия *сглаз* во многом характеризуется так же, как и *порча*: и то, и другое можно причинить словом, мыслями или плохой *энергией*, а также действиями. По субъекту действия они тоже могут совпадать: постоянная способность болезнетворно воздействовать на людей, выраженная определениями *порчеватые* и *глазливые*, в большей степени приписывается людям, принадлежащим чужой этнической или семейной группе. С концептом *колдовства* представление о *сглазе* связывает основной объект воздействия – дети. И *порча*, и *колдовство*, и *сглаз* трансформируются в болезнь, что связывает их в общее представление о болезнетворном воздействии. Таким образом, *сглаз* объединяет многие признаки, которые можно найти в остальных марковских концептах колдовского воздействия.

В то же время, в плане социальных отношений *сглаз* отличается от всех остальных видов колдовского воздействия. В ядре концептуализации *сглаза* не заложено тех значимых противопоставлений и правил, которые являются основополагающими при формировании остальных понятий. В нем нет идеи наказания за нарушение норм поведения, которая в данной традиции основана на отношениях обмена. В отличие от других способов колдовского воздействия *сглаз* является неуправляемым со стороны субъекта действием. В нем четко не представлена поколенческая иерархия, в которой старики занимали бы важное место. Этническое противостояние выражено неотчетливо. Сюжеты о *сглазе*, в которых были бы представлены важные для марковцев противопоставления, являются маргинальными. В рассказах о нем почти не фигурирует шаманство. Все эти характеристики *сглаза* уменьшают его значение для марковского социума, основные усилия которого в данный момент направлены на воссоздание образа шаманской традиции прошлого, и отодвигают его на

задний план. Это часто проявляется в интервью, когда на вопрос о *сглазе* марковцы предпочитают рассказывать о *порче*.

В чем же заключается социальная функция этого представления? Дж. Фостер⁷⁴ в своей статье «Анатомия зависти: исследование символического поведения» (1972), определял концепт *сглаза* как культурно обусловленную форму [представлений], возникшую из боязни завистливого поведения (Foster 1972: 166). Согласно этой концепции, недавно родившиеся дети являются ценным приобретением семьи, которое может вызвать дурные мысли у чужих, обусловленные завистью. И действительно, несмотря на то, что в наших марковских материалах *сглаз* прямо не определяется как выражение зависти, она во многих случаях подразумевается. Поэтому ребенка нельзя хвалить. Похвала выделяет достоинства маленького ребенка, тем самым нарушает как бы изначально заданное нейтральное отношение к нему и может спровоцировать дурные мысли. Дурные мысли, как и дурное слово, оказываются губительными и разрушают приобретенную семьей ценность.

Дурные мысли, обусловленные завистью, может вызывать не только ребенок, но и семейные ценности:

Допустим, мы приехали, мы чужие были, другие. У нас в семье было все дружно, а кому-то не понравилось. У нас средний брат очень страдал. <...> Почему-то все на него нагоняли... Отец говорил, что наслали те-то на него... А наслали через предмет или что? Мыслями. Я прошла, сказала, допустим, – я с другого семейства, вы мне не нравитесь. Я говорю: «Да чтоб тебе там!». И все... Раньше это все было сильно...<...> Или испокон веков передается, язык у этих плохой, или глаз плохой, или что-нибудь (ЛИК-Ж-1954/1998).

И в этом случае *сглаз* можно определить как дурные мысли или слово, выраженные

⁷⁴ Дж. Фостер, выдвинувший теорию «образа ограниченного блага» («image of limited good») (Foster 1965), писал о сообществах, где эта «когнитивная ориентация» господствует, что «любая выгода, достигнутая индивидом или семьей воспринимается как потеря для других» и вызывает зависть (Foster 1972: 169). Основными объектами зависти становятся пища, дети и здоровье как наиболее важные для выживания семьи и коллектива. Но сама зависть направлена не на пищу, детей или здоровье, а на их обладателей (Там же). Представление о *сглазе* он считал одним из способов актуализации зависти (англ. **envy** от лат. **invidēre** – дурно смотреть на. Там же: 167). Таким образом, зависть и, соответственно, *сглаз* всегда предполагает сравнение одних членов сообщества с другими и является одним из механизмов их уравнивания. Теория Дж. Фостера дала толчок для выработки более общей теории «социального сравнения» («social comparison»), согласно которой чаще всего сравнение происходит внутри группы равных и обвинение в дурном *глазе* направлено на людей, находящихся в равной позиции с обвиняющими (Rubel 1977: 234-235). То есть, обвинение в *сглазе*, как правило, направлено на равных по своему положению членов сообщества.

одними взрослыми людьми по отношению к другим, и трансформировавшиеся в болезнь одного из членов семьи последнего (ребенка).

Можно отодвинуть в сторону излишний психологизм Дж. Фостера и принять во внимание только социальный аспект его теории, а именно то, что представление о *сглазе* является механизмом контроля, направленного на сохранение равных статусных отношений. Тогда получается, что объектом *сглаза* оказывается любая ценность семьи, нарушающая баланс статусных отношений в замкнутом сообществе равных, которые оно стремится сохранить. В этом случае, несмотря на то, что объектом *сглаза* являются дети, само это представление является выражением отношений между взрослыми.

Совершенно очевидно, что в случае марковцев теории Дж. Фостера для объяснения значения концепта *сглаза* недостаточно. Ведь марковское сообщество в рассказах о колдовском воздействии не является сообществом равных, что оказывается отправным пунктом теории Дж. Фостера, а предстает как стратифицированное по поколенческому признаку. При этом статус в нем во многом определяется способностью к колдовскому воздействию, поэтому способность к *сглазу* как особая сила сама по себе является показателем статуса в поколенческой иерархии.

Люди, входящие в поколенческую страту взрослых, репрезентированы в рассказах о колдовском воздействии как равные, причем, равные по силе, которая и определяет их одинаковый статус в этой группе. Представление о *сглазе* помещает всех взрослых в одну группу равных по способности к непреднамеренному губительному воздействию (и в этом случае непреднамеренность снимает моральную оценку): *сглазить* может каждый взрослый. Таким образом, в понятии *сглаза* заложены противопоставления, проводящие границы в поколенческой иерархии: все взрослые противопоставлены детям и молодым как обладающие способностью к *сглазу* (непреднамеренному колдовскому воздействию) и более сильные, а старикам – как обладающие неконтролируемой силой и более слабые. В то же время границы в «горизонтальном срезе» – между «своими» и «чужими» оказываются подвижными: чужими в разных случаях оказываются разные люди.

Концептуализация *сглаза* имеет еще один аспект, который придает ему некоторую социальную определенность и моральное измерение в контексте воспроизводящихся в рассказах отношений. По мнению марковцев, способность к *сглазу* может быть постоянным качеством определенной категории людей или даже всего рода – иметь *плохой глаз* или *злой язык* (*глазливость*). И тогда такие люди «занимаются *сглазом*». Однако это их занятие мотивируется тем, что они не могут этого не делать. И таким образом, оно отличает *глазливых* людей от тех, которые имеют шаманские способности – последние полностью

контролируют свои действия.

Плохой глаз или *злой язык* как принадлежность «определенной категории людей» и какого-то рода оказывается одной из разновидностей колдовского воздействия (как если бы это было «шаманство у них такое», хотя и гораздо слабее) и в большей степени приписывается старшим и чужим по родовому, территориальному или этническому признаку. Как постоянное качество или как преднамеренное действие, *глазливость* вызывает страх и жесткое моральное осуждение (в отличие от *порчи сильными* стариками, которая морального осуждения не вызывает). Это можно видеть в следующем рассказе:

Вот у нас такая Римма Петровна Б.⁷⁵ <...> Я один раз видела... все это. Вот пока девчонок рождала... Я никогда не верила... А девчонок родила и все как пошло, как поехало. И тогда первый раз увидела. <...> В восемьдесят пятом году я родила Люську. И мы что-то с ней [с Риммой Петровной] – я уж не знаю. В общем, она что-то начала приставать ко мне... И у нас пошло-поехало, слово за слово, в общем, всё. Мне потом девчонки сказали: «Ты смотри, – говорят, – она такая глазливая. Чего-нибудь она ребенку сделает... Она такая, – говорят, – глазливая». Не обращала внимания! И мы [женщины из одной палаты] чё-то сели чай пить... Кто увидел – я даже не знаю. <...> Тут вбегает женщина какая-то, и – главное, ко мне: «Она зашла в вашу палату!» Я как вскочила. Вроде бы не верила, не верила – вскочила и побежала. А она вот знаешь, как будто кровати протирает. И... над моей Люськой. А я: «Чё вы там делаете? Римма Петровна!» А она услышала мой голос. И тут ребенок рядом лежал. Она... К другому ребенку: «Ты такой хорошенький!» И взгляд у нее – раз на этого ребенка. И там протирает кровать и чего-то говорит. <...> Только она вышла из больницы – это в пять часов: вот с пяти и до двенадцати ночи ребенок орал не переставая. Не переставая!⁷⁶ (ВВУ-Ж-1960-1999).

Глазливость как постоянное и негативное качество противопоставлена позитивно оцениваемой способности к колдовскому воздействию (приравниваемой к шаманской способности) *сильных* стариков как более слабая по силе: «Вот в Ламутске... Там, в основном [шаманством] занимались мужчины. Вот женщины как-то там не очень. Ну, они там обычно глазливы. Могут чего-то там сказать, ну, знаешь, так это...» (ВВУ-Ж-1960/1999).

⁷⁵ Все имена изменены.

⁷⁶ Рассказ дан в сокращении.

Таким образом, она занимает промежуточное положение на шкале градации силы между способностями к непреднамеренному *сглазу* всех взрослых и способностями *сильных* стариков.

Подведу итог всему сказанному в этом параграфе. Концепт *сглаза* занимает в марковской традиции нишу, которая во многих традициях занята представлениями о колдовстве (напр., Эванс-Причард 1994: 30). Он предполагает, что один человек может принести вред другому при помощи особой силы (заключенной во взгляде, мысли, слове, действии, предмете) просто из-за своего недоброжелательного отношения к нему и из-за своей особой способности. В марковской традиции такая сила телесного воплощения злых намерений приписывается практически всем взрослым, но степень управления ею, а так же способ и цели ее использования оказываются различными. В зависимости от того, какая степень управления и цели ее использования приписываются человеку (преднамеренность – непреднамеренность), он может получить моральную оценку. В категорию оцениваемых в этом отношении людей попадают все взрослые члены коллектива. Концептуальная широта и неопределенность представления о *сглазе* делает его гибким инструментом манипуляции общественными отношениями. На основании приписываемой ему склонности к *сглазу* – *глазливости*, человек может быть исключен из социального взаимодействия. Излишне говорить, что это может зависеть от характера личных взаимоотношений. Понятие *сглаза* допускает наличие подвижных границ внутри социума и может быть эффективным механизмом маргинализации индивида или группы.

Нейтрализация колдовского воздействия

Превентивные меры

Опасения, связанные с возможностью заболеть от колдовского воздействия, приводят к разработке способов, при помощи которых его можно избежать. Эти способы включают в себя, прежде всего, правила поведения с потенциальными носителями вредоносной силы; но, кроме того, предполагают дополнительные меры, которые могут предотвратить вред.

В предыдущем разделе уже подробно говорилось о том, какие социальные отношения предполагают представления о *порче*, *родовом проклятье*, *колдовстве* и *сглазе*, и какие правила поведения они поддерживают. В данном разделе я их только напомню. Концепты *порчи* и *родового проклятья* (как ее варианта), основной идеей которых является наказание молодых за неуважение к старикам и наказание за конфликтное поведение взрослых или стариков по отношению к равным себе, содержат прескрипцию вести себя почтительно по отношению к старикам и сдержанно по отношению к равным в поколенческой иерархии, то

есть не нарушать баланс отношений. *Колдовство* и *сглаз* не осмысляются в терминах наказания, но представляются возникающими намеренно или невольно в результате контакта между противопоставленными сторонами и влекут за собой установку на ограничение этих контактов. Так, считается, что встреч с имеющими *дурной глаз* или *злой язык* лучше избегать.

Кроме установок на определенные правила социального взаимодействия между людьми, у марковцев есть представления о том, как можно защитить себя в случае несоблюдения вышеизложенных правил. Совершенно очевидно, что если правил бесконфликтного поведения при желании можно придерживаться, то следовать установке на ограничение контактов с людьми в поселке довольно сложно. Даже только что родившихся детей невозможно держать закрытыми от посторонними глаз, так как встреча новорожденных марковцев с чужими людьми, как правило, начинается уже в роддоме. И, как было показано в предыдущем разделе, его работникам тоже может приписываться склонность к *сглазу*.

По рассказам марковцев, для защиты от вредоносного воздействия существуют обереги, а также другие способы защиты.

В качестве оберегов информанты называют яркие или необычные предметы, семейные реликвии и предметы, имеющие в общем, контексте традиции ритуальную значимость. Часто такие предметы совмещают в себе эти характеристики.

Свойство ярких предметов иногда объясняется как отвлекающее первый взгляд от ребенка:

Не зря же говорят, чтоб в первые дни, в первые дни чтоб ребенка никто не видел... Вот для чего вот эти все завязки мусульманские... башикры – я видела... На руках яркие вот эти делают. Чтоб первый взгляд бросался на эти... (ЗСХ-Ж-1959/1999).

Необычным предметам приписывается способность удерживать взгляд, мысли и слова:

То она всегда меня встречала – бабка такая была глазливая. И вот она с девками ничего не могла сделать. И вот [как увидит]: «Ой, ой-ой-ой!» <...> Вот прикрепил эту брошку. Ты знаешь, я стопроцентно увидела. «Ой, какая брошка! Какая красивая брошка! Где же вы такую брошку...». Представляешь? И вот как-то, и вот она хочет что-то

сказать девочкам, знаешь... «Ой надо же, какая красивая брошка!» Ну, все, и на эту брошку... всё только эту вот брошку [смотрит]... (ВВУ-Ж-1960/1999).

Можно заметить, что, выполнив свою функцию оберега, полученная от своей «страшной бабки» (колдуньи) брошка, о которой шла речь в приведенном выше фрагменте интервью, чудесным образом исчезла.

В то же время красная материя, например, или красные нитки не должны быть видны. Им приписывается скрытая сила, помогающая слабым:

У каждого есть красная материя на любой случай. Потому что красная материя – это защита. <...> Натуральными нитками красными подол чтоб не видно было. Всё. Если ты слабый, если ты не знаешь... (ЛИК-Ж-1954/1999).

Оберегом также считается старинный американский бисер:

Вот если вы увидите у кого, знаете, старинные вот такие бисеринки, и внизу вот как бы хвостик, вот так вот нанизано – хвостик, потом бисеринки. То это тебя уже никто не станет... в общем, бисер разный... старинный, американский. Бывают толстые бисеринки, синие и всякие разные (Там же).

Семейные реликвии, можно полагать, несут в себе силу прошлых поколений. «Иконка, которая передается из поколения в поколение – это вообще оберег» (ЛИК-Ж-1954/1999). Предметы-обереги, имеющие в общем, контексте традиции ритуальную значимость, заключают в себе защитную силу, независимо от их принадлежности в прошлом кому-либо из своих родственников или предков. Их можно получить и от знакомых с предписаниями по использованию, которые, как можно видеть, необязательно соблюдаются, и благопожеланиями:

[Одна хохлушка] говорит: «Ой... она [глазливая бабка] сказала, что изведет твоего ребенка». <...> И вот она [хохлушка] мне принесла эту икону... Теперь уж сколько? Четырнадцать лет. И вот я ее все постоянно с собой вожу. И вот она принесла ее и говорит: «Вот тебе Божья Мать, ты поставь ее у изголовья, пускай, говорит, она будет с тобой, она будет тебя охранять. У меня, - говорит, - Никола, а вот тебе, говорит,

иконка». Ну, все, я ее положила в коляску ее с собой, везде – где [дочка], туда суну ее (ВВУ-Ж-1960/1999).

Предметные обереги используются для защиты «слабых» и тех, которые «не знают», то есть, как видно из описаний, как правило, – детей, от более сильных взрослых. Молодые также «не знают». Оберегаться их учат взрослые или старики своей семьи, но уже при помощи определенных действий:

Ну, знают же всех. У ламутов – та бабка. Моя мама разговаривает с нами, говорит: «Осторожно там проходите. Если что – рукой прорубайте [делает рубящие движения, как будто отделяя себя от собеседника – М. Х.]...» Некоторые порчу наводили. У нас этого не было. У чукчей тоже этого нет, они добрые. Может завистливые [порчу наводят] ... (ЛИК-Ж-1954/1998).

Молодым также приписывается неосторожность, вследствие которой они могут стать жертвами колдовского воздействия сильных: «Ну, допустим, рубил дрова. По неосторожности поворачивается спиной» (ЛИК-Ж-1954/1999); между тем для того, чтобы не дать себе нанести вред, нужно стоять лицом к потенциальному недоброжелателю лицом: «...допустим, вы меня не любите. Я к вам повернулась [спиной] и рублю дрова. А вы тут же сплюнули и все. Беззащитная... вот я знаю, что вы меня не любите, я должна стоять лицом и вас сопровождать [взглядом], пока вы прошли» (ЛИК-Ж-1954/1999).

Молодые, переходя в положение взрослых, а время «незнания» и «неверия» постепенно уходит с рождением детей (см. рассказ о порче МВЮ-Ж-1945/1998; рассказ о сглазе в роддоме ВВУ-Ж-1960/1999, рассказ о колдовстве ВВУ-Ж-1960/1999), также учатся защищаться сами, если чувствуют опасность со стороны кого-либо из окружающих:

А потом уже... я уже сама научилась. Обычно бабку эту встречу: ей сразу иторки на глаза [имеет в виду, что мысленно закрывает ей глаза – М. Х.] – бац... пошла мимо... и, слава богу! <...> Что надо делать, как надо делать, потом уже все, со страху вроде бы научилась, как надо прикрывать, как че надо делать. Придешь к Л.: «Ну, чего?» – «Так-то так-то». – «А ты откуда знаешь?» – «Я так подумала, попробовала. Получается» (ВВУ-Ж-1960/1999).

Взрослые, как следует из их рассказов, могут справиться с вредоносным воздействием равных себе и сами. По их мнению, это не значит, что они считаются шаманами или *сильными*; возвращение зла является «естественным законом природы»: *«от природы само собой получается. Делал зло – потом получаешь тройне. Отплачивает[ся]»* (см. рассказ о порче ЮБД-М-1962/1999). Тем не менее, они не полагаются на «природу» и стараются «возвратить посланное зло». Считается, что зло может возвратиться в эквивалентном размере, если пожелать обидчику того же⁷⁷. Существует также общее мнение, что зло может возвратиться умноженным, например, если *«загадать – тебе тройне еще хуже будет»* (см. рассказ о порче ЮБД-М-1962/1999). Схема защиты взрослых, таким образом, строится согласно представлению о возврате причиненного зла: *«когда разговариваешь – как будто ставить зеркало: все, что они мне желают, к ним же и возвращается»* (ЗСХ-Ж-1959/1998).

Что касается стариков, то можно думать, что марковская концептуальная система колдовского воздействия и защиты от него предполагает их достаточную личную защищенность особой *силой* и от более молодых, и от равных по статусу. Но при этом от колдовского воздействия чужих стариков не защищено молодое поколение. В связи с этим можно привести еще один рассказ, относящийся к истории межродовых и соседских отношений. В этой истории субъектами взаимодействия являются старики, а объектами колдовского воздействия оказываются их дети:

В общем, приехал в гости вот к нашему прапрадедушке приехал пра-пра-прадед Т-ва. Ну, чего... встречаешь, ну это все. Ну, поел, поспал, все... и уехал. То ли через неделю, то ли через три дня, че-то я уже не помню, вот она рассказала, у бабушки, ну это, сын стал харкать кровью. То есть он стал умирать, прямо усыхать, умирать, и быстро так скоротечно, значит, все. А они уже знают – о, опять че-то сделал. Вот он, говорит, не может, чтоб что-то не сделать. Ну, ладно, ну, все, вот умирает, умирает сын. Он говорит, он говорит: «Ну, ладно, раз ты хотел...» Ну, он какой-то обряд совершил там, всё-всё-всё, всё... И сын стал выздоравливать. Выздоровел, все, нормально. Через месяц. Через месяц приезжает этот дед. И говорит, мол, это зачем ты моего сына так? «У меня сын, - крик, - умирает». Теперь уже его сын умирает. – «А я ничего не делал». – «Ну, как,

⁷⁷ Так, по рассказу нашей информантки ЗСХ одна женщина завидовала их семье и «мечтала захватить» принадлежащее им место рыбалки. Пожелание этой женщины – *«Чтоб они там все подошли!»*, переданное ЗСХ ее знакомыми, она сумела вернуть словами *«Пусть ей все ее слова обратно вернутся!»*: через день к ней пришла невестка и спросила – не она ли ей что-то сделала? «Она лежит, не встает. Ее то в жар, то в холод бросает». А еще через день у нее сдохли все куры (ЗСХ-Ж-1959/1998).

вот у меня сын умирает, все», - говорит... А возвращается-то с двойной силой. Он, говорит: «Я, - говорит, - тебе только возвратил то, что...» (ВВУ-Ж-1960/1999).

В описанной ситуации также основной оказывается схема «возвращенного зла». Но способ обмена уже иной, нежели в рассказах о взрослых. Старик, возвращающий болезнь, проводит обряд, функцией которого одновременно является и излечение своего ребенка, и отсылка эквивалентной меры колдовского воздействия своему противнику.

Нетрудно заметить, что коммуникативные практики взрослых и стариков в случаях конфликтных ситуаций и опасности вредоносного воздействия следуют принципу обмена в контексте равных статусных отношений в поколенческой иерархии. Если равенства нет, то угроза наказать и вернуть зло может вызвать сомнения у более старшего противника. Приведу пример, являющийся продолжением истории *сглаза* в роддоме (начало см. в параграфе «Сглаз»):

...когда она [глазливая бабка] на следующий день пришла, женщины, никто не стал с ней связываться. А я чего-то говорю: «Таня, я бы на твоём месте вообще бы эту бабку придушила». Она: «Ой, не-не-не, я не буду с ней связываться. Я боюсь. Она мне еще хуже сделает». Ну, а раз так, а я-то чего? Это я потом позже начала: «Да чем вы тут занимаетесь?» – «Я? Ничего». Я говорю: «Ах, вы... вы чего тут работаете? Вы над детьми издеваетесь! <...> Вас Бог накажет! Да вы, да вы еще посмотрите, как ваши внуки будут, будут правнуки мучиться, что вы так делаете!.. Еще раз увижу, с лестницы спущу, говорю. Не посмотрю на ваш возраст. Вы у меня будете лететь и кости собирать! Ведьма, говорю, такая!.. А с моим ребенком попробуйте! Я вам так сделаю...» – «А ты умеешь?» Я говорю: «Ничего! Научусь!» Ну, мне девки говорят: «Ну... ну зачем? Она изведет твоего ребенка, изведет». Я говорю: «Во ей! Я все сделаю...Ничего, - говорю, - я шаманов своих привлеку, они что надо с ней, то и сделают». Девки тогда посмеялись: «Каких?» – «Я знаю, каких». Да так смеялись – ну... ты ничего не боишься! <...> А потом, я уже выписалась. Потом женщина... Говорит: «Ой... она сказала, что изведет твоего ребенка». А, да... «Господи, я ж ничего не умею!» – тогда молодая была, ничем не занималась (ВВУ-Ж-1960/1999).

Как видно из рассказа, попытка «выяснить отношения» с *глазливой* старухой не увенчалась успехом. Угроза со стороны младшей по статусу «сделать» не возымела своего действия и не привела к тем последствиям, которыми обычно заканчиваются подобные схватки в рассказах о «возвращенном зле». И неслучайно молодая женщина старалась

заручиться поддержкой «своих шаманов». Именно наличие «своих шаманов», то есть авторитета традиционных ценностей, стоящих за ней, как она посчитала, могло бы повысить ее статус и дать возможность успешно для себя выйти из конфликтной ситуации со старшим, которому приписывается особая, но не шаманская сила. Нужно заметить, что на момент событий, судя по ее рассказу, молодая женщина «своих шаманов», которые могли бы наказать старуху, не имела, так как далее она подробно рассказала о том, сколько болезней от *глазливой бабки* ей пришлось пережить. Иными словами, согласно марковским представлениям, она не обладала и не могла обладать *силой*, и авторитетом, которая традиционно приписывается людям более старшего возраста, а также, она была далека от традиции. Обращение к традиционным ценностям, которые могли бы ее «защитить», происходит позже.

Нужно заметить, что несмотря на то, что марковская логика накопления колдовской силы с возрастом ставит очень старых людей в особую позицию, их сила не находит эквивалентного или более сильного противодействия со стороны остальных членов сообщества. Парадокс заключается в том, что ее можно разрушить не требующим никакого особого знания или силы способом. Считается, что у особо сильных людей есть помощники, которые в данной традиции имеют материальное выражение как атрибуты колдовства. Обычно это мелкие предметы, составляющие некое множество: бусы в «чашечке-пиалке», «кости-суставчики», когти зверей, клубки шерсти. В воспоминаниях о «страшной бабке-колдунье» ее внучки – «фигурка – лодочка такая. Там сколько-то дырочек. И куколка. Она вставляется в эти дырочки». Колдовство можно предотвратить, уничтожив помощников и тем самым, лишив старика *силы*. Приведу пример:

Ну, все же знали, что бабка такая... Видимо, с собой привезла с побережья, где она жила, эти причиндалы [помощников]. Вот она [старухина падчерица] приходит... [и говорит]: «Надоело, - говорит, - всю ночь не дали спать ее кости». Я говорю: «Какие кости?» – «Ну, ее помощники». – «Что за помощники?» – «Ну, колдовать-то».

<...> ...тогда приехали в поселок. Ну, бабка напилась и давай выступать... «Я тебе, мол, то-то сделаю и твоим детям сделаю...» И какие болезни она им: «Подожди, подожди, только отрезвею и устрою». <...> Она уснула. «Я, - говорит [старухина падчерица], - залезла под ее кровать, достала мешочек в дальнем самом углу, нашла», - черный-черный. Наверное, передавался из поколения в поколение. Кожаный мешочек завязанный... «Смотрю – кости-суставчики. Всякое разное – и когти всяких зверей, и собачья шерсть, и клубочки шерсти всякой собачьей, медвежьей, сохатиной и когти волчьи, и суставчики. Суставчики

аж белые-белые, во давнишние. «Я поняла, - говорит, - с помощью этих...» – она же видела не раз: она [бабка] сядет в углу, чегой-то шепчет, говорит с ними, разговаривает, с костями, с чем-то. Это – ее помощники. «[Я] взяла тот камень». А у нас у всех почти... камень – такие круглые, на них кости долбят, потом масло делают. Взяла мешочек – и топором все раздробила, эти косточки. Затопила печку и сожгла... «Теперь, - говорит, - она ничего не сделает ни моим детям, никому. Теперь она не страшная. Будет обыкновенная бабка-старуха. Так же будет болеть, как все болят». А до этого не болела? Нет. Ни разу не болела ничем. Всю жизнь пропила – не болела ничем. Потом старая стала, рак у нее был. Утром старуха просыпается, охает вся: «Чего такое? Ой, меня всю ночь... все кости болят» (МВЮ-Ж-1945/1998).

Таким образом, если старик оказывается опасным не только для чужих, но и для своих, его можно лишить «помощников» - атрибутов силы и власти.

Итак, для каждого поколения марковцами предусмотрены свои правила защиты от колдовского воздействия, предполагающие различные способы коммуникации с опасными людьми. Эти способы коммуникации на символическом уровне часто дублируют поведенческие установки.

Детям полагается быть скрытыми от взгляда и внимания взрослых, и при помощи некоторых предметов-оберегов они оказываются скрытыми. Молодым и взрослым предписывается быть почтительными к старикам, и правило не поворачиваться к *сильному* старшему спиной и провожать его глазами на уровне поведения создает видимую форму отношений (этикетный знак), которая может прочитываться как выражение уважения (об этикетных знаках и этикетном поведении см. Байбурин, Топорков 1990: 7-16). Взрослые, основными инструментами колдовской коммуникации которых являются мысль и слово, по твердому убеждению марковцев воплощающиеся в реальность, при защите используют их. Так, чтобы уберечься от *глазливой* старухи, мысленно «набрасываются шторы» на глаза, и контакта с ней не происходит. Равным по статусу взрослым (и старикам) имплицитно предписывается равный обмен, несмотря на утверждение, что зло возвращается умноженным и предусматривается наказание нарушителя баланса отношений. И марковцы рассказывают о том, что они осуществляются при помощи обмена высказываниями, которые воплощаются в реальность. У женщины, которая послала пожелание «*Чтоб они там все подошли!*», в ответ подошли все куры, а сама она заболела. Сосед, который набросился с дракой, оказался обездвиженным – с ним случился паралич⁷⁸. У старика, вызвавшего болезнь соседского сына,

⁷⁸ О симметричности преступления и наказания в нарративах см. Штырков 2001б: 206.

заболел сын. Равный обмен не предусмотрен при общении молодых со стариками, и он не осуществляется: нарушившие правило бесконфликтных отношений молодые люди в наказание за свою горячность страдают от болезней. В то же время нарушение стариками предписания защищать своих потомков ведет к тому, что последние на символическом уровне могут лишиться власти, уничтожив помощников. Таким образом, представления о том, как должна осуществляться защита от болезнетворного воздействия, повторяют основные социальные установки, проводимые в рассказах о колдовском воздействии.

Если в контексте представлений о колдовском воздействии проследить динамику изменения способов защиты разных групп от младших к старшим, оказывается, что по мере продвижения по поколенческой лестнице идет усложнение способов коммуникации. Дети вообще не являются субъектами коммуникации с взрослыми и стариками, молодых учат соблюдать этикетные правила и другие средства защиты на акциональном уровне, взрослые включены в равную вербальную коммуникацию, а старики в качестве коммуникативных средств используют обряды.

Если посмотреть, что стоит за представлениями о наиболее действенной защите, можно видеть, что *сила* стариков во многом определяется их знанием традиции. Традиция оказывается для марковцев самым эффективным средством защиты и от колдовского воздействия, и от других несчастий: «...*надо свое знать. Потом ты будешь лучше жить, хорошо детей оберегать*» (ЛИК-Ж-1954/1999). Поэтому процесс взросления и перехода из одной поколенческой страты в следующую для многих из жителей является усвоением своей традиции через овладение способами защиты от колдовского воздействия.

Лечение

Способы нейтрализации вредоносной силы включают в себя не только превентивные меры, но и, конечно, лечение. Марковцы довольно часто рассказывают о таких случаях, когда болезнь была распознана как следствие колдовского воздействия и вылечена традиционным лекарем.

Как уже было сказано выше, не все болезни, происхождение которых объясняется марковцами колдовским воздействием, предполагают успешное лечение или лечение вообще. Прежде всего, это касается неизлечимых болезней, посланных в наказание в случае *порчи* как возвращенного (умноженного) зла и ее варианта *родового проклятья*. В этом случае рассказы о *порче* вообще не предусматривают рассказывания о лечении. Ведь основная их идея заключается в моральной оценке нарушителей социальных норм, и в данном случае неизлечимость является показателем высокой степени наказуемости

содеянного. В случае *родового проклятья* болезнь можно вылечить, если «*строго соблюсти все, буквально все-все, почти что весь обряд... трудно для современного человека*» (ЛИК-Ж-1954/1999). Но сама эта объяснительная модель возникает в случае хронических, неизлечимых нарушений здоровья или кажущихся таковыми, то есть тогда, когда лечение не приносит выздоровления. А представление о неизлечимости болезни при *родовом проклятье* опять же восходит к концептуальной схеме возвращенного (умноженного) зла. Поэтому описания лечения в случаях *порчи* как возвращенного (умноженного) зла и *родового проклятья* почти полностью отсутствуют. Один довольно краткий рассказ о неудачной попытке вылечить алкоголизм, происхождение которого было отнесено к *родовому проклятью*, был рассказан мне как подтверждение неизлечимости таких болезней. Таким образом, нарушение равных статусных отношений оказывается для марковцев практически непоправимым: оно влечет за собой серьезные последствия для здоровья нарушителя или его потомков.

Рассказы об отнятии жизни или здоровья *колдовством* также не предусматривают лечения. Их основной пафос заключается в том, что агрессивно ведущие себя старики должны быть наказаны. И как только *сила* таких стариков оказывается разрушенной, а сами они получили наказание, имплицитно предполагается, что жизнь и здоровье ребенка спасены.

В отличие от трех вышеупомянутых концептов (*порчи* как умноженного зла, *родового проклятья* и *колдовства*), *порча* младших и *сглаз* предполагают организованное определенным образом ритуальное лечение болезни. В таких случаях носители традиции особо подчеркивают важность упорядоченности и полноты лечебного обряда. При этом марковцы допускают высокую вариативность обрядовых действий. Существует мнение, что у каждой территориальной, этнической или родственной группы есть свои способы лечения.

Рассмотрим описанные марковцами способы лечения *порчи* младших и *сглаза*.

Лечение порчи

В этой главе уже приводились описания лечения *порчи* представителей младшего поколения чужими старшими (см. в параграфе «Порча» МВЮ-Ж-1945/1998; в параграфе о «Сглазе» ЛИК-Ж-1954/1998). В качестве яркого примера описания *порчи* и последующего за ней ритуального лечения приведу еще один рассказ – самой старой жительницей поселка о болезни и лечении своего младшего брата:

Были ли люди в Марково, которые умели лечить? Были. Много было. Их говорили шаманы, шаманят. Но это редко было. Говорили, три человека. Но помогали. Вот В. Б. отец. Если трудно болеет, его позовут. Вот один раз у меня брат болел. И... играли... Чукчи шли с ним по дороге, горные чукчи. Он еще парнишка был, мальчик. Он... идет по ихому [ихнему], как они шагают, передразнивает. Назавтра вдруг и заболел. А уши начали болеть. Кричит. Уши болят. Чего не делали! Ничего [не помогает]. Фельдшер был... Тер чего-то, ничего не мог. Потом мама нам говорит: «Сегодня уйдите. Вечером играйте на улице, домой не заходите. Дедушка П. Придет». «Дедушка П. придет сюда чай пить, а вы не заглядывайте». Я-то уже большая [была]. И вот он приходит. У нас такая стакан-чашка, с которой чай пьем, красивая. Целая была совсем. И слышу маме говорит [Дедушка П.]: «Воду налей! В стакан». А полога были весной, от комары ставили, защищались. У него свой полог был, у Д. [брата]. И он [Дедушка П.] туда залез. Мама-то потом рассказывала. Чего-то долго его не было. Там шоркал... самандил [шаманил], что-то делал. Вышел: «Знаешь, - говорит, - что? А чукчанка ему в уши комарей набила. Наколдовала. В уши комарей напускала. А ты эту чашку», - говорит... А она эту чашку подняла. И ему, ну, спасибо и чего-то ему дали, наверно. И у этой чашки дно-то вышло. Дно, как ножовкой резано. Он говорит: «Не жалея, выброси. Потом он поспит, и хорошо будет». И назавтра как рукой сняло. Просто маме говорит: «Налей воду, поставь и не трогай». Она, чашка, стояла полна с водой. Мы думаем, что раз он полечил, вышел, то и чашку можно убрать. А он: «Не трогай! Только приподняла, и доньшко выскочило. Вот какие люди были. <...> Мама-то моя говорила: «Не смейся над дядей П., никогда не смейся! Придет когда, вот так, напои чаем, чего есть – угости!» Он хорошее, только хорошее делал (ЕАБ-Ж-1916/1998)⁷⁹.

⁷⁹ Этот же случай был описан той же информанткой в 1999 году, а также ее внуком также во время экспедиции 1999 года. Вариант 2: А шаманы были раньше? Ой, шаманы были... шаманили. В бубны колотили... Тут в Марково? В Марково... Вот брат у меня болел – он потонул в Анадыре. И вот, в Ерополе жил старик шаман. Мама тогда позвала. Дядю В. [шамана] позвали. «Чегой-то, - grit, - мучиться, ни день, ни ночь не спит». Сильно-сильно... Он приехав вот на ночь... На ночь пришел. Он днем приехал и пришел на ночь. Мама как днем выгнала [из] дома всех на улицу... чтоб оны не смотрели. И вот. Потом мама говорит-то... Потом от... бубен он бил. В бубен бил. Залез в полог... и этого там чего-то шоркал, шаманил, кричал. Потом [мама говорит]: «Меня [мне] говорит – налей в кружку воду и поставь пока». Кружка целая – нигде не поломана. «Ну, я, - grit, - поставила». Он пошаманил, вышел... Он grit: «Постоит маленько, то вылей». – «Я, - grit, - схватила-то кружку – дно-то упало, дно упало. Чашка целая была». [Дядя В.] grit: «Ничего, потом выбросишь. Ну, сейчас-то ему надо поспать». Смотрел, смотрел туда. «Чукчи его напортили, испортили [sic!] его чукчи». Чукчанка – чукчи-то много были. Они ходят тоже – ноги-то больные. И играли. Чукчанка-то шла. А он [брат] ее дразнит... и идет как она. «Она, - grit, - комарей ему в уши напустила» (ЕАБ-Ж-1916/1999). Этот же рассказ был записан Е. П. Батьяновой в 2003 году (Батьянова 2005: 160-161).

Вариант 3 (рассказан внуком информантки ЕАБ):

В связи с рассказами о лечении *порчи* представляется важным тот факт, что, несмотря на варьирование отдельных деталей описания, в них обязательно повторяются определенные компоненты лечения на двух уровнях: на уровне социальных отношений и на уровне обрядового действия. Необходимо сразу заметить, что эти два уровня в самом обряде неотделимы друг от друга. Рассмотрение их каждого в отдельности является аналитическим способом описания, который помогает выявить наиболее важные моменты лечения.

В рассказах о *порче* в обряде лечения всегда участвуют действующие лица, находящиеся в одних и тех же социальных отношениях. Это заболевший младший член семьи и представители старшего поколения той же семьи или группы – его родители и приглашенный лекарь. Иногда роль лекаря исполняют родители.

Обязательным моментом лечения всегда является узнавание лекарем субъекта колдовского воздействия. И так как заболевшим является младший представитель своей группы – наславшим болезнь оказывается старший чужой (что соотносится с обязательным структурным соотношением между действующими лицами такого рода событий). В свою

[Ярмарка] постоянная была. Там, значит, много их приезжали – ламуты, чуванцы, чукчи. И вот у моей бабушки младший брат был Д. – ну он пацаном тогда еще был. И вот он как-то дразнил одну чукчанку. Ну, чукчанка в своей одежде идет, в керкере меховом, как гусь... как гусыня... еще так вот переваливается. Ну, он за ней идет и дразнит ее. Она на него как встала, посмотрела, и... плюнула [sic!] в его сторону. Что-то сказала и пошла дальше. И вот буквально через сутки, наверное, пацан заболел, слег. Заболел и начал... не спит, и все. На ухо жалуется. Кричит и кричит. Ну, и дядю П... то есть с ярмарки они уже когда приехали домой... вот пацан заболел. Ну, дядю П. этого позвали, шамана. Он пошел, посмотрел... ага, походил, посмотрел пацана. И начал спрашивать: «Что, - говорит, - делал?» – «Ну, игрался». Они как-то не придали значения. Он говорит – так и так. Ага... Ну, и потом... одна как раз пришла соседка: «Я, говорит, видала. Он чукчанку дразнил» – «А-а-а, - говорит, - вон оно что». Он говорит... «Ладно, - говорит, - я, - говорит, - вечером приду», - дядя П. «Я, - говорит, - вечером приду». Значит, вечером он пришел. Он ей сказал, чтоб детей никого не было. «Она [бабушка рассказчика] – пускай – большая, а детей чтобы не было, чтоб не мешали». Пришел... пришел и говорит [нрзб]. А там раньше продавали американские чашки. Как сейчас, [нрзб]. Раньше чашки был дефицит. Только самым дорогим гостям. Они очень красивые были, с золотом, золотом так расписаны. И вот, очень ценились. И вот он эту, значит, чашку, говорит матери: «Эту чашку дай мне». Она дала вот эту чашку. Он на стол ее поставил. И вот водой залил... полную. Ну, взял бубен и какую-то жидкость, и прямо к пацану туда залез. И вот до-о-олго, говорит, он там был. И говорит, это... в бубен стучит, стучит, стучит. Пацан успокоился. Пацан успокоился, вот он вылез оттуда и говорит: «Это, говорит, вот эта чукчанка ему, говорит, в уши насувала комаров и мошек». Ну и пошел спокойно. Ушел. Пошел. «Ну, - говорит, - пацан сейчас сутки будет спать. Пусть спит, - говорит, - отсыпается. Потом нормально будет». Так что удивительно: «Мать-то, - говорит [бабушка рассказчика], - чашку-то подняла – в чашке воды не оказалось, и доньшка нету». А никто и не трогал, ничего не делал. Аккуратно все было. И до сих пор так... так и не нашли. А он не сказал. Не сказал, куда это... вода, куда она испарилась. Если доньшко... «Жалко, - говорит, - чашку». Чашка-то – ладно, пацан-то [нрзб] (ЮБД-М-1962/1999).

очередь, если субъектом действия определен старший не из своей группы, болезнь приписывается, прежде всего, *порче*. А *порча* в любом случае опознается как нарушение норм поведения заболевшим по отношению к испортившему. Поэтому лекарь почти всегда объявляет (или дает понять) заболевшему и/или его родителям, что *порча* была наслана в наказание за «*обиду*» старшего. Выяснение (или воссоздание) обстоятельств колдовского воздействия в сам обряд не входит: оно может предшествовать ему или быть отложено во времени. Можно полагать, что выяснение не является необходимостью для постановки диагноза (*порчи*), так как диагноз уже задан самой структурой отношений. Но сегмент описания обстоятельств *порчи*, как правило, входит в рассказы о *порче*, так как разъясняет наказуемый проступок.

Как уже было сказано, причиной болезни оказывается нарушение статусных отношений, так как *порча*, как правило, воспринимается как ответ на их нарушение. Поэтому задачей лекаря является восстановление баланса статусных отношений. Указывая на «*обиду*» старшего чужого и определяя болезнь как *порчу*, он подтверждает его *силу* и тем самым восстанавливает его статус. Но этого оказывается недостаточно: надо также устранить болезнь. Поэтому он проводит обряд, направленный на устранение болезни.

Описания обрядовых действий во время лечения от *порчи* довольно разнообразны, поэтому выделить единую схему лечения на уровне обрядовых действий невозможно. Но нетрудно заметить, что практически во всех описаниях лечения *порчи* центральное место уделено манипуляциям с чайной посудой. Такой выбор предметного оснащения лечебного ритуала представляется неслучайным: в марковской традиции чайная посуда несет в себе высокую степень знаковой нагрузки.

Чайная посуда используется в разных гаданиях. Гадают на блюдцах, на стаканах:

...стакан соленой воды означает жизнь такую... не сладкую. Пресная вода, которая... жизнь означающая, что ничего у тебя не будет... очень серая, без приключений, без ничего. Сладкая жизнь [сладкая вода] – это богатство, и... стакан с кольцом, и пустой стакан. Стакан с кольцом – замужество, пустой стакан – это болезнь (КСВ-Ж-1971/1999).

Чайная посуда может использоваться для разного рода вредоносного колдовского воздействия – *колдовства* или *проклятия*:

Если ты хочешь, чтоб брак у тебя проклят был, тебе надо плевать в его кружку. Вот он и проклят (КСВ-Ж-1971/1999; см. также параграф «Колдовство»).

Поэтому существует запрет на то, чтобы давать чужим людям свою личную чайную посуду. Чужую посуду также не следует брать:

Мама говорит, не берите никогда чужое. Видите – пускай лежит, не поднимайте, это чужое. Надо – спросите. Если чашка или блюдце сломанное нам играть – спросите у людей (ЕАБ-Ж-1916/1999).

Разбитая посуда может восприниматься носителем традиции как знак несчастья, болезни или смерти:

Это блюдце мне мама дала, а у нее было блюдце бабушкино. Когда она [мама] заболела, оно на мелкие кусочки разбилось. Могло не разбиться – а разбилось. Это говорит о том, что она должна готовиться [к смерти (?)] (ЛИК-1954/1998).

Но поломка посуды в контексте ритуального лечения (см. выше) или поминальной обрядности, скорее всего, воспринимается как знак произошедшего контакта с иным миром:

Когда к маме ходили на кладбище. Мама любила красивую посуду, а у нас термос красивый с собой был. Он сломался там: мама, видимо, взяла себе (ЛИК-1954/1998).

Посуда как физический объект, очерченный поверхностью и полый внутри, является весьма подходящим предметом для проецирования внутренне-внешней ориентации и метафоризации человеческого тела (см. Lakoff, Johnson 1980: 29). В марковской традиции в контексте представлений о возможном использовании чайной посуды именно она становится метафорой-вместилищем человеческого тела в лечебном ритуале⁸⁰.

Сами связанные с чайной посудой действия и события, происходящие в марковских описаниях лечебного ритуала, как уже было сказано выше, сильно варьируют. В некоторых случаях из чайной посуды больного лекарь извлекает предметы, метафоризирующие болезнь (об онтологических метафорах см. Lakoff, Johnson 1980):

⁸⁰ Чайная посуда в марковской традиции лечения фигурирует неслучайно. Она является необходимым атрибутом чаепития, которое в данной традиции является необходимым действием при всех важнейших событиях – праздниках, похоронах, приеме гостей, посещении кладбища, то есть сопровождает важнейшие акты коммуникации людей как между собой, так и с обитателями иного мира (см. Хаккарайнен 2002).

Он подошел к ней, взял блюдце. Сплюнул на это блюдце, и на месте слюны – я хорошо помню, там появился большой червь белый, толстый... И только тогда... он мать отозвал и говорит: «Червь уже вырос – болезнь уже до такой степени развилась, что ее нельзя никак остановить». И это блюдце перекинул... на печку... в печку засунули, и он сказал, что никак. Я помню – белый, толстый, скрученный такой. Он потом много сидел, закрыл глаза, что-то пел он, пел. Потом сказал... Это была зима. И он сказал: “Прилетела муха...” И точно, мы видим эту муху. «Прилетит муха, сказал, значит, все – мы не сможем ей помочь» (ЛИК 1954/1998, см. также параграф «Порча» МВЮ-1945/1998).

Между этими марковскими рассказами и описаниями шаманских ритуалов лечения болезней, которые объясняются вселением болезнетворного духа в тело больного, можно провести прямую аналогию: на уровне обрядовых действий шаман извлекает из тела пациента источник болезни, которая очень часто представлена осязаемым предметом – клубком шерсти, насекомым и пр. (см. напр., Новик 1984: 42-43).

Можно полагать, что в рассказе о лечении мальчика, передразнивавшего чукчанку, чудесным образом разрезанная чашка или исчезновение из нее воды (как уже было упомянуто выше) являются знаками произошедшего контакта с иным миром и случившейся перемены состояния больного⁸¹.

В некоторых случаях лечения использование посуды в качестве предметного заместителя тела больного совершенно неочевидно. Но можно полагать, что в общем контексте представлений о возможном ритуальном использовании чайной посуды и в этих случаях она несет коннотации, связанные с телом больного.

Итак, наиболее устойчивыми в марковских описаниях обрядов лечения от *порчи* оказываются действия лекаря, направленные на восстановление заданных в сообществе социальных отношений (ср. синтагматическая структура шаманских обрядов: Новик 1984: 54-58). А процедуры устранения самой болезни, которые на символическом уровне предусматривают манипуляции с телом больного, оказываются в рамках социально необходимых действий значительно варьирующими. Такое моделирование лечебного обряда свойственно шаманским ритуалам, значительное варьирование которых в рамках синтагматической структуры, по мнению Е. С. Новик, является «своего рода законом бытования обрядово традиции» (Новик 1984: 97).

⁸¹ Это «превращение» чашки можно сравнить с рассказом о шаманском лечении у атапасков Аляски. В последнем случае содержимое стакана – чистая вода – «чудесным образом» меняет цвет (Дзенискевич 1992: 149).

Но если сравнивать марковские лечебные ритуалы устранения *порчи* с аналогичными шаманскими ритуалами (по Е. С. Новик синтагматическая схема ПБ: Новик 1984: 57), они представляют собой шаманские обряды «в миниатюре»: обрядовое пространство в них как бы сжато, начиная с мира, в котором происходит противостояние сторон, и кончая телом человека. Таким образом, вся коллизия (болезнь и лечения) смещена в сторону отношений в мире людей.

Лечение сглаза

Уже Н. П. Сокольников в своей работе уделил представлению о *сглазе* у марковцев, больше внимания, чем *порче*, лечение от которой совсем не представлено в его статье. Он писал: «Если ребенок начинает сильно плакать, и у него вместе с тем начинают болеть глазки, то говорят, что это “уроки”, т.-е., что его кто-то сглазил. Иногда от сглазу он просто “лихостица”, (нездоровится). Когда не могут додуматься, кто мог сглазить, то промывают глазки водой и вытирают передом подола материнской рубахи; некоторые делают на лбу младенца 3 креста материнскими “красками”⁸², а если все это не помогает, то отщепляют кусочек церковного порога, через который уж, наверное, переходил сглазивший, и часть этой щепочки кладут в чашку с водой, служащей для промывания больных глазок...»⁸³ (Сокольников 1911: 164). Если же сглазивший был известен, то в тайне от него доставали его стельку или лоскут одежды и, поджигая их, окуривали ребенка (Там же).

В современном Маркове *сглазом* может объясняться целый спектр болезней, и не только у детей. Лечение может быть разным. Например, в качестве средства от *сглаза* ребенка используется широко распространенное во многих локальных традициях умывание «святой» водой, получаемой в результате полоскания пропущенных через дверную ручку двенадцати ложек, и вытирание подолом материнской рубашки:

Ну, святой водой обычно умывают через порог... Святой водой через порог. Именно через порог. Любой вот порог. И вот так вот, чтобы кто-нибудь за порогом держал, ну там... и водичкой через порог... Или как... меня учила, 12 ложек... [лицо умывают]. Потом

⁸² Тут – менструальная кровь (см. Словарь... 1979: 177).

⁸³ Н. П. Сокольников описывает этот обряд как «магическое» действие «по смежности», хотя и не называет это таким образом. Но церковный порог также имеет значение пограничной области между профанным и сакральным пространствами. Поэтому вода при соприкосновении с церковным порогом становилась «святой» (ср. также с обмыванием двенадцати ложек) (о пограничных областях в ритуале и обществе см. Геннеп 1999: 19-28; Дуглас 2000: гл. 7). Ритуальные лечебные практики марковцев находились в иерархических отношениях друг к другу. После лечения «святой» водой нельзя было проводить лечения материнскими «красками» или рубахой, так как последние средства считались нечистыми.

вот... мне рассказала – 12 ложек через дверную ручку пропускаешь, и потом это моешь в воде, если нету это... святой воды. 12 ложек полоскаешь в этой воде и потом этой водой обмываешь, и мать должна исподней... из-под рубашки вытереть (ВВУ-1962/1999).

Сглаз можно вылечить и при помощи отвара растений, считающихся сильным средством против аллергии, лечение которыми может быть усилено произнесением определенных слов:

А как вылечили [кожную болезнь ребенка, возникшую от сглаза]? Ну, рододендрон. Ну, вот, бабка там что-то шептала, ходила, говорила (ЛИК-1954/1999).

Могут применяться и другие очистительные процедуры:

Какой глаз плохой? Допустим, у меня был случай. Родилась дочка у меня. Приходит женщина и говорит: я подарю тебе шапочку. Я эту шапочку кое-как сняла потом. Она [дочка] у меня тут же покрылась болячками, тут же открылись ранки, болячки, и я кое-как сняла эту шапочку. Пришла моя мама. Я говорю – так и так... Она: «Кто приходил?» – «Ну, приходила женщина та и та». Она говорит: «Давай эту шапочку». Мы сожгли. Она сожгла, мама, эту шапочку, что-то поделала. Тут же этот пепел мы разбросали. Очистили дом и все. [Выбросили] за пределы дома (ЛИК-1954/1998)⁸⁴.

Как видно, способы лечения сглаза могут быть различными и меняться со временем. Но всех их объединяет единый принцип: они расположены на оси координат, которую можно обозначить как «чистое-нечистое». Все способы лечения, будь то омывание,

⁸⁴ Тут нужно заметить, что информантка рассказывает о том же случае, что и в предыдущем отрывке. Можно заметить, что она описывает совершенно разные способы лечения.

своеобразное «помазание»⁸⁵, обтирание⁸⁶ или окуривание и сожжение подарка являются очистительными процедурами. Очевидно, что *сглаз* устойчиво ассоциировался и ассоциируется с нечистотой.

Почему же *сглаз* попадает в категорию нечистого? Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо вспомнить исследование Мэри Дуглас «Чистота и опасность» (Дуглас 2000 [1970]). В этой работе она показала, что нечистота приписывается тому, что противостоит «совокупности упорядоченных отношений», «отклоняющемуся» от нее (Дуглас 2000: 65), а также тому, что не поддается однозначной классификации, т. е. «неоднозначному» (Там же: 68).

Концепт *сглаза* в марковской традиции является «отклоняющимся» и «неоднозначным» по многим своим параметрам. Можно вспомнить, что он характеризуется расплывчатостью границ – сглазить может любой взрослый почти каждого как угодно и с какими угодно последствиями для здоровья. *Сглаз* по многим своим характеристикам пересекается с другими способами колдовского воздействия и находится как бы между ними. Способность к *сглазу* оказывается пограничной между обычными свойствами человека и особой *силой* стариков. *Сглаз* характеризуется непреднамеренностью и беспричинностью и этим он противоречит принципу необходимой социальной причинности, лежащей в основе шаманистских представлений о происхождении болезней (см. Новик 1984: 56). Как было показано ранее, все это затрудняет однозначную категоризацию этой причины болезней со стороны носителей марковской традиции. Поэтому *сглаз* ощущается как бы чуждым и избыточным концептом, который постоянно сдвигается в сторону других категорий колдовского воздействия. Для некоторых марковцев понятие *сглаза* вообще кажется пришедшим из книг и появившимся в обиходе недавно:

⁸⁵ Материнские «краски» и подол исподней рубахи в марковской традиции, как и во многих других, считались «нечистыми» (см. Сокольников 1911: 136-137), но в контексте лечения от сглаза они воспринимаются сильными очистительными средствами. М. Дуглас писала о чистом и нечистом: «То, что является чистым по отношению к одним вещам, по отношению к другим будет нечистым, и наоборот» (Дуглас 2000: 31). Если рассматривать лечение материнскими «красками» в контексте социальных отношений, то мать по отношению к ребенку занимает место покровителя. Поэтому нечистота женских «красок» для взрослых является лечебной очистительной силой материнских «красок» для ребенка так же, как в приведенном М. Дуглас примере из Э. Харпера: нечистый в общем контексте традиции навоз оказывается сильным очистительным средством, если он принадлежит почитаемому животному – корове (см. Дуглас 2000: 32).

⁸⁶ Такое лечение многие отечественные исследователи интерпретируют как обряд перерождения ребенка (см. Байбурин. 1993: 53; Кабакова 2001: 44). Его можно интерпретировать так же, как и лечение «красками».

«Это потом уже, когда... они стали и грамотные, и там читать про все это – сглаз, еще чего-то – мне кажется, началось там. А так вот, именно, чтобы вот наши бабки говорили, моя мама – такого вот нету. Вот именно с этим словом» (ВНК-1961/1999).

Ко всему прочему можно добавить неопределенность субъекта *сглаза*: во многих случаях он остается неизвестным для пострадавшей стороны и не названным (ср. Galt 1982: 666). Все это приводит к тому, что при диагнозе *сглаза* марковцы сталкиваются с вредоносным воздействием, концептуальное ядро которого включает в себе обобщенное и часто деперсонифицированное действие. Вполне закономерно, что само вредоносное действие оказывается редуцированным до заражения нечистым. Поэтому выбор самих способов лечения часто является стандартной очистительной процедурой.

При этом в большинстве случаев оказывается необходимым некоторое участие матери ребенка (материнский подол, материнские «*краски*») или самого *сглазившего* (церковный порог, через который проходил *сглазивший*, или его одежда) (ср. Galt 1982: 670). Но чаще всего происходит обращение к более сильным и общим средствам – «*святой*» воде или ее аналогам (ср. Galt 1982: 666). В случае *сглаза* помощником в лечении могут быть и другие сильные инстанции:

А как лечат от сглаза? <...> В тундру ходят, в лес ходят, чего-нибудь бросают... Говорят – это Хозяину (ВПБ-1923/1999).

Таким образом, в отличие от *порчи*, хотя концепт *сглаза* и имеет корни в человеческих взаимоотношениях, на уровне лечения его концептуализация носит общий и неперсонифицированный характер. Лечение болезней от *сглаза* предполагает обращение к лечащим инстанциям, находящимся за пределами мира людей и их социальных отношений, через принадлежащие этим инстанциям атрибуты.

В завершение этого раздела я хочу привести рассказ о спонтанно возникшем ритуале самоизлечения от тяжелой болезни, причина которой была приписана *сглазу*. Лечение состоит в символическом очищении от болезни.

[Болела] полгода. Но там, – скорее всего, сглазили... В Анадырь ездила, меня там лечили гормональными препаратами – у меня не проходило. Я умирала. <...> Я уж думала – рак... Надо же было полгода промучиться, чтоб в один прекрасный момент стукнуло в башку, как надо делать. <...> А-а, все уснули все ... и тут сразу раз... а я уже засыпала. И

вдруг я встала, пошла, взяла икону вот эту вот маленькую, легла и опять откуда-то вот это вот пошло-пошло-пошло. <...> Ну, там видишь прямо, видишь прямо, вот я видела черное такое. А тут все светлое, и вот я сжигала это черное пятно. И чем дальше сжигаешь... вот эта вот молитва, вот это вот действие и там прямо видишь пятно это уменьшается и сгорает. А потом что со мною было! Это ужас какой-то. Отсюда... ну, потом, знаете, когда очнулся после этого. <...> вроде как я, очнувшись, – господи, уже ничего не помню. Да. Думаю, куда же мне эту икону положить? Я взяла и под подушку [икону] положила. <...> [На следующее утро] А я все думаю, а что мне теперь с ней-то делать? С этой иконкой? Ой, че-то она, наверное, зараженная, вот, думала, что-то такое... И вечером, тоже вот так вот, все ушли. И солнце на закате и вдруг я пошла, взяла эту икону, и на закат ее поставила и чего-то опять, какие-то слова раз... сказала. И... все (ВВУ-1960/1999).

В данном случае очищение производится дважды. Сначала больная женщина берет подаренную ей икону, которую она также использовала в качестве оберега от *сглаза* для детей, и «выжигает» этой иконой и «молитвой» «черное пятно» болезни, чем отделяет болезнь от своего тела, перенося его на икону. Но для нее как носителя неправославной традиции икона не является достаточно сильным средством очищения, нейтрализующим болезнь полностью. Она тоже подвержена загрязнению. Поэтому на втором этапе лечения проводится второе очищение – очищение солнцем «зараженной» иконы, которая в данном случае выступает в роли наиболее сильной инстанции сакрального мира и может уничтожить болезнь совсем⁸⁷.

Описания лечебных процедур от *сглаза* дают основания полагать, что заложенный в этом понятии принцип «чистоты-нечистоты» может реализовываться в лечении разными способами. В обычной ситуации болезни детей он представлен стандартным и распространенным повсеместно способом лечения, в случае тяжелой болезни ребенка или взрослого он может конструироваться заново в рамках заданной оппозиции при помощи релевантных символических средств.

Рассказы и различные высказывания о *порче, родовом проклятье, колдовстве* и *сглазе* не существуют в марковском сообществе изолированно. Они являются частью традиционалистского дискурса, который определяет ценностные ориентиры.

⁸⁷ По марковским представлениям раньше их предки поклонялись солнцу.

Прежде всего, в рассказах о колдовском воздействии воспроизводится картина местного сообщества, живущего по законам традиции. Оно представлено в них как замкнутое целое, отгороженное от других жителей поселка: приезжие жители почти полностью исключены из этих отношений.

Система концептов колдовского воздействия на когнитивном уровне охватывает значимые отношения в традиционном сообществе и приписывает статусные позиции в нем. Внутри выстраивается поколенческая иерархия – дети, молодые, взрослые и старики. Эти страты характеризуются каждая своим отношением к колдовскому воздействию – степенью защищенности от него и степенью способности к нему. Наверху иерархии оказываются старики, обладающие контролируемой ими лекарской или колдовской силой, приравненной к шаманской. Им противопоставлены молодые люди, которые не обладают особой силой – «не знают» и, более того, «не верят» в нее. Поэтому они часто нарушают заданные статусные отношения со стариками и оказываются жертвами своего незнания и неверия. Между этими противопоставленными поколенческими стратами находятся взрослые. Взрослые – это те, которые верят в силу стариков и стараются не вступать в опасные отношения с ними (поэтому редко оказываются их жертвами). Более того, они сами умеют отражать посланное зло равных им. Взрослые также имеют неконтролируемую способность болезнетворно влиять на других. Дети могут быть жертвами колдовского воздействия как стариков, так и взрослых, но сами способностью к колдовскому воздействию не обладают⁸⁸. Для марковцев защищенность от колдовского воздействия и способность к нему являются выражением особой силы, находящей свое телесное воплощение. По мере продвижения человека из одной поколенческой группы в следующую происходит приобретение знаний о защите и постепенное усиление способностей к колдовскому воздействию.

Рассказы о колдовском воздействии подчеркивают значимые отношения в традиционном сообществе и направлены на их регулирование. Каждый способ колдовского воздействия представляет определенные отношения, которые могут возникнуть между равными и неравными по статусу в поколенческой иерархии людьми: *порча* как наказание за обиду старших – между стариками и молодыми; *порча* как «возвращенное зло» – между взрослыми соседями; *родовое проклятье* – между стариками-соседями в прошлом; *колдовство* – между стариками, с одной стороны, и детьми и взрослыми – с другой; *сглаз* – между взрослыми разных групп, а также взрослыми и детьми. *Порча*, *родовое проклятье* и *колдовство* предполагают моральное осуждение: первые два – нарушивших нормы социальных отношений потерпевших, последний – носителей вредоносной силы. *Сглаз*

⁸⁸ Зато дети, в отличие от молодых людей, имеют способность видеть духов, о чем пойдет речь в следующей главе.

определяется двойственной позицией в общем, поле моральных установок: в зависимости от приписываемой степени его использования он может быть морально нейтральным или осуждаемым. *Порча и родовое проклятье* заключают в себе образцы наказуемого поведения и прескрипцию не нарушать поведенческих норм.

Одновременно в рассказах локальное сообщество представлено как этнически неоднородное и включает в себя группы коренных народов, населяющих территорию марковского куста – чуванцев, ламутов и чукчей. Этническое противопоставление проводится между чуванцами и чукчами, а также между чуванцами и ламутами. Таким образом, основная граница проходит между чуванцами и остальными этническими группами, проживающими на территории Марковского куста. Концепт *сглаза* в большей степени проводит границы между более мелкими (чаще всего семейными) группами, причем эти границы в каждом конкретном случае могут быть разными.

Рассказы о колдовском воздействии всегда повествуют о нарушении именно здоровья. В большинстве случаев они представляют собой истории, в которых отвергается «неверие» в силу стариков – носителей традиций коренного населения. Рассказы утверждают необходимость накопления основной традиционной ценности – особой (приравниваемой к шаманской) *силы*. В представлениях марковцев эта сила оказывается взаимобратимой со здоровьем (т. е. жизненной силой): в течение человеческой жизни жизненная сила постепенно трансформируется в особую силу стариков и затем умерших; сила умерших помогает восполнять свое здоровье живым (см. главу 3 и 4); жизненная сила, отнятая у ребенка, может увеличить шаманскую силу; проявление особой силы «чужим» ведет к ухудшению здоровья «своего» и наоборот, и пр. Представления об опасности колдовского воздействия мотивируют марковцев, особенно женщин, накапливать свою защитную силу, то есть по сути дела накапливать необходимую для жизнедеятельности общности силу, основанную на знании шаманистской традиции.

ГЛАВА 3

ОСОБЫЕ ТЕЛЕСНО-МЕНТАЛЬНЫЕ СОСТОЯНИЯ: ЛЮДИ И ПРЕДКИ

В настоящей главе речь пойдет о том, что социальное пространство марковцев включает в себя не только людей и их взаимодействие, но также обитателей иного мира – умерших, духов, хозяев мест – и отношения людей с ними. В традиции этим отношениям приписываются особые телесные и сопровождающие их ментальные проявления. Это влечет за собой два следствия. С одной стороны, некоторые специфические телесно-ментальные состояния объясняются влиянием этих существ. С другой стороны, люди иногда испытывают потребность вступить в непосредственный контакт с иным миром и сознательно или бессознательно стремятся достичь особых телесно-ментальных состояний для осуществления этой цели. И в том, и в другом случае они иногда могут восприниматься как болезни. Особые телесно-ментальные состояния и представления о них, которые я хочу рассмотреть в данной главе, носят институциональный характер. В рассматриваемой традиции они имеют специфическую закрепленную форму. Некоторые из этих состояний терминологически определены.

В антропологической литературе любые состояния, отличающиеся от обычного бодрствования повседневной жизни, принято называть измененными состояниями сознания (ИСС)⁸⁹ (см. напр., Bourguignon 1973: 6-15; Siikala 1987 [1978]: 31-52). Они характеризуются отличным от повседневного восприятием мира, измененными физическими состояниями с особым поведением (Siikala 1987: 32, 35-36), достигнутыми разными способами. Состояния, которым сообщества приписывается взаимодействие с различными существами иного мира, также включены в эту категорию и часто определяются как одержимость духами⁹⁰.

⁸⁹ Термин ИСС не очень удачен, так как он является продуктом «картезианского дуализма» и разбивает «телесно-ментальное единство» человека – указывает на изменение сознания, но исключает телесность. Эта односторонность ограничивает перспективы исследования таких явлений. В современных работах термин ИСС используется ограниченно. Были предприняты попытки разработать новую терминологию по отношению к меняющимся телесно-ментальным состояниям: например, Дж. Сэмьюэл предложил термин «модальные состояния», которые он применил и для описания шаманизма (Samuel 1990: 106-135). Однако, мне не пришлось встречать этот термин в работах других исследователей. Видимо, как исследовательский инструмент он не получил распространения. Я предпочитаю вместо ИСС использовать термин «особые телесно-ментальные состояния». В данном случае необходимо помнить, что они имеют и поведенческий, то есть внешний аспект. Поведение при болезни включает в себя способы реакции человека на телесные ощущения, которыми он показывает другим, что болен. Поведение при болезни (*illness behaviour*) включает в себя манеру внешне выражать свою болезнь, способ описания и интерпретации своей болезни, лечение и обращение за помощью (Mechanic 1986: 101).

⁹⁰ В англоязычной литературе – *spirit possession*.

Они могут иметь разные характеристики и рассматриваться на разных уровнях: как символическое выражение социальной структуры общества, как способ принятия индивидом не характерной для него в обычном состоянии роли, как возможность взаимодействия с чужим или опасным (Bourguignon 1973: 23).

В антропологии существуют разные подходы к изучению измененных состояний сознания, основным дискуссионным вопросом оказывается вопрос об их социокультурной функции. Исходной посылкой является то, что люди сознательно или бессознательно стремятся достичь институционально закрепленные ИСС. Таким образом, они являются не случайно возникающими, но практикуемыми для достижения каких-либо целей (иными словами, у них есть социально обусловленные причины и целеполагание, которое самими практикующими может и не осознаваться). М. Дуглас связывает ИСС с социальным контролем и особое внимание обращает на отношение к таким практикам внутри сообщества (Douglas 1970). И. Льюис рассматривает их как способ сопротивления подавляемых групп населения (Lewis 1993). Группа исследователей, выпустивших монографию «Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change», особое внимание обращает на соотношение между институциональными ИСС и социальными изменениями (Bourguignon 1973: 29). Общей для большинства современных работ на эту тему оказывается положение, что одержимость духами является одним из выражений отношений власти, а также способом их перераспределения (Lewis 1993 [1971], Derret 1979, Lambek 1980, Boddy 1988, Ong 1988, Boddy 1994 и др.). Нужно заметить, что, несмотря на разнообразие мнений, с исследователями, которые хорошо аргументируют свои позиции и зачастую подтверждают их собственным и весьма конкретным полевым материалом, трудно спорить (да и вряд ли нужно). Скорее всего, резонно предположить, что социокультурные функции таких практик могут быть различными не только в разных конкретных сообществах, но могут меняться в одном сообществе в зависимости от социальной ситуации. Единственно, на основании чего можно объединить, на мой взгляд, сообщества, использующие ИСС в разных целях, это на основании того, что такого рода практики поддерживают символическую идентичность практикующих (Karferer 1983: 92-110). Именно этот тезис я хочу продемонстрировать на примере марковцев.

Марковские представления об общении с существами иного мира, а также их практики такого общения, воплощенные в особых телесно-ментальных состояниях, необходимо рассматривать в общем контексте шаманистских традиций народов северо-восточной Сибири. Ведь, несмотря на то, что согласно многим этнографическим свидетельствам в марковском сообществе давно уже не было своих шаманов, представления

о шаманах и их особой силе, а также практики общения с умершими, духами, хозяевами мест в контексте этих представлений, занимают в нем очень важное место до сих пор.

В этой главе я предлагаю рассмотреть социальную и культурную обусловленность существования специфических телесно-ментальных состояний и особых форм поведения марковцев в контексте шаманистских практик в исторической ретроспективе. При этом я хочу обратиться к описаниям этих состояний и практик, сделанным как сторонними наблюдателями, так и самими носителями традиции в XIX – XX веках; посмотреть, каким существам и какое влияние марковцы приписывают в случаях контакта с ними; выяснить, какие культурные и социальные функции в марковской общности имели и имеют взаимоотношения с ними; и, наконец, кому приписывает или предписывает сообщество функцию общения с этими существами.

Особые телесно-ментальные состояния и шаманистские практики нешаманов в северо-восточных сибирских общностях прошлого

Шаманистские представления и практики народов Сибири издавна привлекали внимание европейцев. О сибирском шаманстве существует достаточно много научной литературы, основной интерес, в которой обычно сфокусирован на практиках шаманов – главных ритуальных специалистов шаманистских сообществ, на их роли и функциях в обществе. Между тем, Д. А. Функ писал в своей книге «Телеутское шаманство»: «Все исследователям шаманства, безусловно, известно о существовании лиц, относящихся к различным категориям шаманствующих, способных тем или иным образом общаться с духами, влиять на них, излечивая людей, узнавая будущее, изменяя погоду и т. д. и т. п.» (Функ 1997: 15). Существование разных категорий шаманствующих говорит о том, что отправление многих особых ритуальных практик не являлось исключительной привилегией шаманов. В зависимости от различных факторов они могли быть распределены между разными людьми. Эти люди и их роль в коллективе привлекали гораздо меньше внимания исследователей.

Еще одним характерным моментом для работ о шаманстве является тот, что картина шаманистских сообществ с шаманами во главе предстает перед читателем статичной. Но время, на которое приходится описание этих сообществ, отличалось особым динамизмом: колонизация и христианизация народов Сибири приводила к столкновению различных мировоззрений и социальных систем, а также к установлению новых властных отношений. Все это не могло не повлиять на распределение и перераспределение социальных ролей и функций членов шаманистских сообществ, включая шаманов и шаманствующих.

В этом параграфе я предлагаю посмотреть, какие практики нешаманов, выразившиеся в особых телесно-ментальных состояниях, существовали в северо-восточных сибирских общностях, какова была их функция в традиции, и как эти практики распределялись и перераспределялись в результате колонизации и христианизации края.

Одержимость духами: гендерное распределение

В прошлом отклоняющееся от некоей нормы поведение или восприятие окружающей действительности, сопровождающееся особыми телесно-ментальными состояниями, зафиксированные в шаманистских общностях Сибири, исследователи относили к особым нервным болезням. В этнографической и медицинской литературе «нервные болезни» рядовых членов шаманистских общностей (нешаманов) можно встретить под разными названиями: *анадырская болезнь, арктическая истерия, менерик, эмиряченье (имирияченье, мираченье, мираченье), припадки*⁹¹.

Местное население объясняло особое поведение и специфические состояния этих людей тем, что на них «пал» дух, который начинал их мучить: человек как бы вдруг (спонтанно) становился одержимым духом. Он мог вести себя, как шаман, но при этом шаманом не считался.

Изменения телесно-ментальных состояний, – а именно к ним можно отнести одержимость духом (см. Lewis 1993: 44) – широко использовались во всех аборигенных традициях северо-восточной Сибири, как для решения индивидуальных проблем, так и в целях разрешения кризисных ситуаций всего коллектива. Можно думать, что в каждой отдельно взятой общности они имели свои специфические черты. Тем не менее, в этнографических описаниях практик изменения сознания у народов северо-восточной Сибири находится и много общего. Среди них можно выделить три основных вида одержимости духами людей, которых не относили к шаманам – *шаманскую болезнь, эмиряченье и мэнэрик*.

Шаманская болезнь – период избранничества будущих шаманов духами, являлась первым этапом шаманской инициации. «Обреченный на шаманство начинает бесноваться; он внезапно впадает в беспамятство, бежит по лесам, питается древесной корой, мечется в

⁹¹ Исследователи описывали такие состояния в психиатрических терминах. В создании вокруг этих явлений «этно-медицинского» дискурса, в рамках которого обсуждались проблемы психического здоровья колонизированных сибирских народов не последнюю роль сыграли работавшие среди туземного населения медики. Наиболее известные и обстоятельные работы на эту тему были выполнены врачами – «Меряченье и болезнь судорожных подергиваний» А. А. Токарского (1893), «Санитарная обстановка и болезни полярных стран» Н. В. Кириллова (1908), «Мэнэрик и эмиряченье. Формы истерии в Колымском крае» С. И. Мицкевича (1929) и др.

огонь и в воду, хватается за оружие, колет себя так, что родственники за ним присматривают и по этим признакам узнают, что он будет шаманом и призывают старого шамана...», - писал В. М. Михайловский о болеющих *шаманской болезнью* (Михайловский 1892: 73). Во время *шаманской болезни* больной видел духов. Его поведение характеризовалось повышенной нервностью и пугливостью, иногда повторением за людьми и/или духами услышанного или увиденного (эхолалия, эхопраксия), особого рода пением. *Шаманская болезнь* часто описывалась как мужская практика вступления на путь шамана⁹². Упоминаний о том, что женщины болели шаманской болезнью и проходили шаманское посвящение для приобретения статуса шаманок, в этнографических материалах содержится крайне мало.

К *эмиряченью* (якутск. *өмүрэх*⁹³) можно отнести состояние, на поведенческом уровне проявлявшееся как повышенная нервозность и пугливость, «вздрагивание», непроизвольное подражание воспринимаемым в окружающем пространстве звукам и движениям (эхолалия, эхопраксия), безоговорочное исполнение приказаний окружающих людей. Кроме того, поведение эмирячащих женщин часто сопровождалось вызывающим поведением, связанным с сексуальной сферой – выкрикиванием абсценных слов и выражений⁹⁴, воспроизведением непристойных жестов и телодвижений⁹⁵, то есть *эмиряченье* часто проявлялось как неконтролируемая женская сексуальность (ср. Boddy 1988: 7-8).

Состояние *мэнэрика* (якутск. *мэнэрик*⁹⁶) предполагало пение и бормотание на разных незнакомых человеку языках (глоссолалия), видение духов, а также могло включать в себя симптомы *эмиряченья* (см. Виташевский 1911, Мицкевич 1929).

⁹² Подробнее о шаманской болезни и шаманской инициации см. напр., Новик 1984: 191-205.

⁹³ *Омюр* – по-якутски означает вздрогнуть (Иохельсон 2005: 74).

⁹⁴ Например, В. И. Иохельсон приводит восклицания «П...а раскололась», юкагирское «“*Читнэйэ ичи хóдол!*” (там лежит большой пенис)» и др. (Иохельсон 2005: 75).

⁹⁵ Тут также можно привести свидетельство В. И. Иохельсона: «Однажды она [женщина, страдавшая арктической истерией – М. Х.] рассказывала мне якутскую сказку... Сказка имела непристойный характер, и всякий раз, когда женщина говорила о женском половом органе, она показывала на свой, чем вызывала смех у слушателей, а ее взрослый сын, краснея от стыда, просил ее не делать так» (Иохельсон 2005: 78). Он пишет о непристойном поведении эмирячек: «Такая бессознательная эротическая реакция, вызванная испугом, – явление труднообъяснимое» (Иохельсон 2005: 75). С. И. Мицкевич тоже упоминает о том, что женщины принимали «страстные позы» и раздевались до гола, но при «второй степени истерии» – «мэнэрике» (Мицкевич 1929: 11). Тут необходимо заметить, что у очевидцев этого явления не было единого мнения, что к какой стадии относить и как называть (ср. Виташевский 1911, Мицкевич 1929).

⁹⁶ Ксенофонов объяснял происхождение термина «менерик» через «мэнэрийр» - слово, «которое употребляется в отношении к пению женщин, одержимым припадками истерии. Это, по-видимому, более древнее, слово имеет тот же смысл, что и “кутурар”, так как в древности души умерших по преимуществу шаманов, называли “мэнгэ”, отсюда “мэнэрик” – тоже одержимый душой» (Ксенофонов 1928: 70).

Эмиряченье и *мэнэрик* исследователи объединяли в единый «симптомокомплекс», который врач С. И. Мицкевич, изучавший это явление непосредственно среди населения Якутии, назвал просто *эмиряченьем* (Мицкевич 1929: 29). «Симптомокомплекс» *эмиряченье* в большей степени наблюдался у женщин и в меньшей – у мужчин. Врач Н. В. Слюнин описал его под названием *анадырской болезни* следующим образом: «Анадырская болезнь начинается обыкновенно неожиданно, вдруг, после неожиданного испуга, внезапного стука, при появлении невиданного, страшного предмета, и бывает только у женщин молодых, хотя ее наблюдали и у 70-тилетних старух. Больная попадает в бессознательное состояние; хотя видит и слышит, но она не осознает окружающей обстановки и не узнает родных и знакомых; закричав неистовым голосом «абас» или «бабат» (якутские инвективы – М. Х.), она повторяет это слово десятки раз, потом более спокойно начинает сама с собой разговаривать и рассказывать кому-нибудь такие события или свои похождения, которые, по уверению ее родных и знакомых, никогда с ней не были. Повторяет слова и длинные фразы на другом языке, которого она никогда не знала; требует вещи, внешний вид и местонахождение которых подробно описывает. Неисполнение желания больной приводит ее в бешенство; она рвет на себе платье, волосы, начинаются судороги, глаза бывают в это время с диким выражением; удержать ее нет никакой возможности... <...> Это состояние исступления кончается продолжительным сном, после которого больная чувствует себя сильно утомленной и разбитой и обыкновенно ничего не помнит о происшедшем.

Иногда картина анадырской болезни варьирует: именно, после того, когда больная потеряла сознание и пришла в исступленное состояние, она механически начинает повторять фразы и проделывать движения, какие она видит и слышит. Этим иногда молодежь пользуется, проделывая перед ней всевозможные комичные телодвижения, которые она повторяет с фотографической точностью; она, не зная языка коряков и ламутов, повторяет длинные тирады на этом языке; пляшет до упада сил, ходит на голове, копирует гримасы и пр.» (Слюнин 1895: 33-34).

В фольклорных текстах действия и способности *менеряков* сближаются с шаманскими: «Про “мэнэряков” ходят среди населения разные рассказы, например, что они могут прокалывать себя насквозь ножом, и это не оставляет следов, могут плавать, не умея плавать в обычном состоянии, петь на незнакомом языке, предсказывать будущее. Больной одержим духом, как шаман, и может иметь ту же силу, что и шаман. Это сближает в глазах населения “мэнэрик” с шаманством. Русские прямо говорят про больного припадками “мэнэрик”, что он “шаманит”» (Мицкевич 1929: 12-13).

Несмотря на то, что начальные припадки *шаманской болезни* и *эмиряченья* описывались в сходных терминах (см. также Алексеев 1984: 99), между ними были и существенные различия. Будущего шамана посещали видения и сны, в которых он проходил посвящение через умирание и возрождение в новом качестве. Видения *эмирячек/мэнэриков* не осмыслились как избранничество и посвящение в шаманы. Соответственно, с течением времени подверженные припадкам одержимости – *шаманской болезни* и *эмиряченью* – приходили к различному с точки зрения социальной значимости результату.

Прошедшие институализацию через шаманскую болезнь, а затем через различные общественные церемонии шаманского посвящения мужчины «выздоровливали» и становились разной степени силы шаманами. Хотя некоторые одержимые мужчины могли и не проходить институализацию через шаманское посвящение, и тогда становились «мелкими неважными шаманами, восприняв болезнь кликушества и истерии от обыкновенных духов» (Ксенофонов 1928: 17).

«Одержимые» женщины со временем также могли стать шаманками (Островских 1903: 18). Но, как правило, они все-таки ими не становились. Внутри сообщества женская одержимость духом болезнью (в европейском понимании этого слова) не считалась (Янковский 1885: 201, Кириллов 1908: 1793-4 и др.), и «выздоровления» она не предусматривала. Напротив, практически у всех женщин развивалась склонность к регулярно повторяющимся (хроническим) «спонтанным» припадкам одержимости духом (*эмиряченью/мэнэрику*), так как практика эмиряченья в сообществе культивировалась (см., напр., Сокольников 1911: 117).

Во время припадков *эмиряченья* (анадырской болезни) одержимые «шаманили». При этом они выполняли особые функции, которые можно отнести к сфере деятельности традиционного ритуального специалиста. Якуты приписывали хроническим *мэнэрякам* способность определять вселившегося в человека духа и умение изгонять его (Виташевский 1911: 194); есть указания на то, что *мэнэряки* могли лечить некоторые болезни (Ионов 1918а: 159; Виташевский 1918: 168 и др.) и вызывать для лечения несильных духов (Ионов 1918б: 186).

Наиболее распространенной деятельностью *эмирячащих* женщин было получение знания о тех событиях и вещах, которые находились за пределами данного социума в пространственном и временном отношении (мантическая функция). Во время припадков они предсказывали – кто приедет, уедет, умрет, что делается в соседнем селении и пр. Именно эту функцию, прежде всего, упоминали первые исследователи сибирских народов, когда

писали о шаманских женских ритуальных практиках⁹⁷.

Любопытный рассказ о такой способности предсказывать будущее приводит в своих путевых записках Н. В. Слюнин: «В других случаях анадырской болезни больная начинает рассказывать, что делается в другой юрте, что случится через несколько дней. Казаки и два коряка из Гижиги убеждали меня, что все такие предсказания положительно сбываются, и как доказательство этому, приводили предсказание одной чукчанки во время приступа анадырской болезни за три дня до нашего прихода. Она сказала, что приплывет большая рыба с женской головой («Якут»⁹⁸ прежде назывался «Oithona» т.е. русалка), принесет большого, чужого тайона⁹⁹, через три дня, к вечеру, но он никакого зла чукчам не сделает, а привезет подарки. Все случилось с буквальной точностью. Через три дня, в 4 ч. веч., мы пришли с медалями для чукчей и привезли окружного начальника Камчатки для ревизии дел Ново-Мариинского поста. Болезнь эта носит название эмеряк, а больная называется эмерячкой» (Слюнин 1895: 34-35).

Местное население различало практики одержимых и настоящих шаманов: «... при припадках “мэнэрик” - бес, дьявол, дух (аба^сгы) вселяется против воли больного и мучит его, а шаман по своей воле призывает духов и может повелевать ими. Картина же экстаза у шамана, по описаниям, очень похожа на “мэнэрик”...» (Мицкевич 1929: 13). Таким образом, признанные в сообществе шаманы управляли духами, которых они призывали по своей воле – в этом проявлялась их сила, в то время как одержимость *эмирячек/мэнэриков* была неуправляемой, что ставило их на более низкую ступень шаманской иерархической лестницы. Так, В. М. Михайловский писал, что у якутов шаманы подразделялись на великих, средних и последних, среди которых «[п]оследние – это собственно не шаманы, а разные истеричные, полуумные, юродивые и вообще странные люди. Они могут толковать сны,

⁹⁷ Ритуальная деятельность женщин и мужчин в описаниях народов Сибири часто разграничивается через их различное именование. Например, в переводе на русский язык «Сибирской истории» И. Е. Фишера читаем: «В 7115 [1607] году из разных народов, из Вогуличей, Остяков и Самояди собралось до 2000 человек, с твердым намерением, чтобы разорить город Березов, в чем утвердились еще больше, как от своих *предсказательниц* и *жрецов бога Шайтана* непременно уверены были, что их предприятия благополучно кончатся» (Фишер 1774: 250; курсив мой. – М.Х.). Степан Крашенинников отличал «волхвов и толкователей снов» у камчадалов от шаманов «других тамошних народов», причем их занятия коррелируют с гендерной идентификацией: «У Камчадалов нет особливых *шаманов*, как у других тамошних народов, но всякая *баба* а наипаче старуха, и всякой *Коехчуч* (Коехчучи – мужчины, «...которые и в женском платье ходят, и женскую работу отправляют, му[ж]ской отнюдь не прикасаясь. До них же касается, красить выделанные кожи, также лечить и шаманить» - Крашенинников 1994: 40) *волхвом* и *толкователем снов* почитается» (Крашенинников 1994 [1755] 2: 81; курсив мой. – М.Х.).

⁹⁸ Название судна, на котором путешествовал Н. В. Слюнин.

⁹⁹ Господин (*якутск.*).

ворожить, лечить мелкие болезни, но не справляют больших шаманских действий, так как у них нет своего духа покровителя» (Михайловский 1892: 88).

Спонтанная одержимость как ритуальная практика (чаще у женщин) оценивалась сообществом как менее значимая, нежели шаманский ритуал контролируемого общения с духами прошедших через обряд посвящения, и тем самым институализацию специалистов (чаще мужчин). В результате шаманы-мужчины и шаманствующие женщины оказывались на разных ступеньках шаманской иерархической лестницы, определявшей силу и, соответственно, статус специалиста по общению с духами.

*Женщины в шаманстве*¹⁰⁰

Причины вышеизложенного распределения ритуальной деятельности между мужчинами и женщинами в отправлении шаманских культов могут лежать в отношении к гендерной группе находящихся в фертильном возрасте женщин. Обычно в традиционном сообществе женщины через репродуктивную функцию выделяются в сакрализованную группу (подробнее об этом см. Cucchiari 1996: 51). Поэтому они считаются, с одной стороны, очень сильными, с другой – нечистыми и опасными¹⁰¹. Последнее обстоятельство существенно ограничивало участие женщин во многих коллективных ритуальных практиках шаманистских общностей. Например, у чукчей считалось, что «[ж]енщина от природы шаманка, ей нечего готовиться» (Богораз 1910: 10) и что женщины по своей природе сильнее мужчин. Но рождение детей разрушает их шаманскую силу. Кроме того, женщины во время месячных очищений не могли прикасаться к бубну (Богораз 1910: 10-11). В некоторых других северо-восточных сибирских традициях шаманки также считались сильнее мужчин (напр., Ионов 1918а: 160). Однако на практике их ритуальная деятельность была ограничена и строго регламентирована. К женщинам-шаманкам обращались «если рядом нет кудесника

¹⁰⁰ Опозиция *женщины – мужчины* является в данном случае осью, на которой может строиться более сложная гендерная иерархия. Например, у чукчей исследователи выделяют семь гендерных групп: кроме нормативных групп мужчин и женщин, есть три группы мужчин, стремящихся к достижению «женского» статуса, и две группы женщин, стремящихся к достижению «мужского» (Cucchiari 1996: 34). В зависимости от принадлежности к одной из групп этим людям могут приписываться разные функции ритуальных специалистов. Соответственно, так как границы гендерных групп и групп мужчин и женщин не совпадают, строгой соотнесенности между мужскими и женскими практиками и практиками разных типов ритуальных специалистов в отправлении шаманских культов нет. Тем не менее, тенденция к поляризации явно выражена.

¹⁰¹ Ср. «...священные вещи и люди могли превратить в священное все, с чем они соприкасались, но такая сила, за пределами обычного контроля, также имела разрушительный заряд. Таким образом, многие первобытные ритуалы направлены на изоляцию этого оскверняющего аспекта от профанных (несвященных) сфер жизни» (Cucchiary 1996: 51).

мужчины»: «Чаще всего они предсказывают будущее или отыскивают потерянные и украденные вещи. Только во время душевных болезней шаманки предпочитают шаманам» (Михайловский 1892: 88). Можно предположить, что сильными шаманками женщины могли быть в том случае, если они выходили за пределы нормативной группы находящихся в брачном (фертильном) периоде женщин или как-то отклонялись от нее, то есть относились к иной гендерной группе¹⁰².

Другим ограничивающим ритуальную деятельность женщин фактором могло быть еще и распределение между женщинами и мужчинами общественной и семейной сфер деятельности и социального контроля в целом. Сферы контроля между мужчинами и женщинами были распределены таким образом, что женщина владела «домашними чарами» (см. Богораз 1910: 9), в то время как деятельность мужчин часто осуществлялась за пределами домашнего пространства¹⁰³. Не имеющие статуса ритуального специалиста женщины могли «шаманить» индивидуально для удовлетворения повседневных потребностей в пределах домашнего пространства. В то же время роль ритуальных специалистов в проведении коллективных шаманских ритуалов, направленных на благополучие всего сообщества, чаще принадлежала шаманам-мужчинам.

Маргинализация и приватизация шаманских практик в христианизированных сообществах: гендерный сдвиг

По мнению авторов многих работ о женской спонтанной одержимости, это явление было широко распространено по всей Сибири. Хочу подчеркнуть, что это мнение не соотносится с конкретными этнографическими данными. Согласно непосредственным свидетельствам, спонтанная одержимость была особенно ярко выражена и терминологически определена в общностях, возникших в результате интенсивных контактов русских переселенцев и инородцев¹⁰⁴, т.е. в результате колонизации края. На северо-востоке Сибири

¹⁰² Ср.: «У индейцев Аляски женщины в шаманстве были равноправны с мужчинами, но среди практикующих шаманов мужчин оказывалось значительно больше. Как правило, в роли шаманов выступали только женщины преклонного возраста. У тлинкитов было распространено поверье, что духи, якобы, стараются избегать женщин, особенно женщин молодых, менструирующих. Считалось поэтому, что пока женщина молодая, ей не удастся получить духов-помощников, и лишь после 50 лет она может рассчитывать на союз с ними» (Дзенискевич 1998: 88).

¹⁰³ Ш. Ортнер и Х. Уайтхэд, ссылаясь на М. Розальдо, пишут о том, что распределение домашней и публичной сфер между женщинами и мужчинами, где первые соблюдают интересы семьи и вторые выражают «универсалистские» интересы, распространено почти повсеместно (nearly universally) (Ortner, Whitehead 1996: 7).

¹⁰⁴ Тут и далее используется как термин, определяющий сословную позицию коренного населения Сибири в Российской империи.

эмиряченье/мэнэрик как женские практики были зафиксированы в якутских городках у живших в них местных русских, эвенков, эвенов и якутов (Токарский 1893; Виташевский 1911; Мицкевич 1929; Одулок 1933). *Имиряченью/припадкам* были подвержено также почти все женское населения Маркова, где население состояло из отчасти усвоивших образ жизни русских юкагиров, эвенов, чуванцев и из русских (Дьячков 1992; Сокольников 1911) и т. д. Во всех этих общностях местное население исповедовало православие одновременно с местными шаманскими культурами. Причем, люди часто сами проводили деление между русскими православными и местными практиками.

В то же время свидетельства об *эмиряченьи* среди коренных жителей северо-восточной Сибири, которые были относительно обособленными от русских и не подверглись массовой христианизации, неопределенны и противоречивы. Например, В. И. Иохельсон, хотя и предполагал, что все народы северо-восточной Сибири подвержены состояниям *арктической истерии*, однако среди коряков ярких проявлений *мэнэрика* он не наблюдал (Иохельсон 1997: 27). Отчетливо выраженной спонтанной одержимости, по мнению очевидцев, не было у чукчей, ведущих традиционный для них образ жизни. Приведу некоторые свидетельства: «Из всех народов Колымского округа чукчи представляют единственное племя, свободное от нервных болезней; чукотские женщины, напр., совсем не поддаются особой форме истерии (миряченье), которою русские и ламутские женщины страдают почти поголовно» (Богораз 1900: 17). «Чукчи, оленные коряки и эскимосы «имирячат» в самой незначительной степени, да и то только исключительно женщины. Несколько больше «имирячат» сидячие народы коряцкого племени, живущие по побережьям Берингова моря, на юге от Анадырского залива» (Сокольников 1911: 115). «Я давно собирался поговорить с этим казаком об «анадырской болезни», которую описал Кеннан, но о которой не упоминает ни Нейман, долго живший в Чукотии, ни д-р Маркотун; Дионео даже думает, что эта нервная болезнь не свойственна аборигенам полярных стран» (Слюнин 1895: 33). Противоречивость свидетельств, по-видимому, можно рассматривать как доказательство ситуативной обусловленности этих состояний.

Можно полагать, что для активного проявления женской спонтанной *одержимости* был важным фактор колонизации и христианизации. Необходимым условием для бытования этих практик было одновременное наличие в общности местных шаманских культов и воспринятого населением православия – религии государства, и занимающих более высокие позиции в социальной структуре людей.

Напомню, что колонизация северо-восточных областей Сибири русскими начинается в XVII веке. С приходом русских колонистов «[в] жизнь сибирских инородцев входит и, чем

дальше, тем глубже, целый новый мир понятий, идей, привычек, приемов, и в их стране, рядом с ними возникает новая жизнь, жизнь пришельцев...», - писал о процессе колонизации историк Н. Н. Фирсов (Фирсов 1915: 45). Новый мир создавал новое жизненное пространство, в котором имперская администрация, церковные власти, торговые люди постоянно имели дело с коренными жителями. Сначала это пространство ограничивалось маленькими островами-острожками, но затем выросло в поселки и городки с оседлым населением, с администрацией и церковным причтом, а также распространялось и за их пределы. Интенсивные контакты вели к столкновению и смешению разных жизненных укладов – коренных жителей, с одной стороны, и пришельцев, с другой (напр., Сарычев 1952: 67; Ядринцев 1891: 168; Патканов 1911: 139; Сокольников 1911 и др.)¹⁰⁵. В результате в новом социальном пространстве образовывались «смешанные» сообщества.

Неотъемлемым аспектом колонизации являлся и христианизация коренного населения. Несмотря на то, что на протяжении всего периода укрепления Российским государством своих позиций на северо-востоке политика христианизации коренного населения проводилась неравномерно и не всегда последовательно, преобладала основная линия всеобщего обращения в православие и борьбы с язычеством. С самого начала колонизации борьба с шаманскими практиками велась в административных центрах. Уже в XVII веке официальные лица запрещали шаманские камлания на территории городов. С. А. Токарев приводит документ 1663 года, в котором отражены материалы дознания по делу участников камлания и записано решение якутского воеводы о наказании шамана – «платье [шаманское] взять в казну, чтоб впредь неповадно в городе и слободах шаманить; а по своей им вере шаманить в волостях, от города в дальних местах» (Токарев 1939: 102). Со временем борьба духовенства и администрации против шаманства стала распространяться за пределы городов.

В конце XIX и в начале XX веков в считающемся христианским обществе преследование шаманов со стороны российской администрации и духовенства продолжалось. Православные священнослужители, объезжая свой приход, иногда добивались до самых отдаленных поселений. Поэтому шаманам приходилось скрываться. Так, М. Вруцевич писал о якутских шаманах: «Тип этот [«оюн» (шаман) – М. Х.] всегда скрывается в тени, боясь преследований со стороны духовенства. Доступ к оюну труден, и он проделывает свои эксперименты над суеверными с большими предосторожностями» (Вруцевич 1891: 21).

Активность практиковавших шаманские камлания, по-видимому, напрямую зависела

¹⁰⁵ Подробнее см. Вахтин 1999: 17-24.

от того, находились ли они в пределах досягаемости духовных и светских властей. Постоянный контроль со стороны церковных служителей и администрации затруднял деятельность шаманов. Ослабление контроля приводило к противоположному результату. Убывание количества активно действующих шаманов по мере движения от окраин к административному центру было зафиксировано в 1868 году И. А. Худяковым: «Число шаманов уменьшается по мере приближения к городу, так в Усть-Янском улусе почти все домохозяева считаются шаманами, в Жиганском и Эльгецком улусах их очень много, в Верхоянском же улусе считается всего около 20 шаманов и только две шаманки. Если шаман предсказывает в русском доме, то это большей частью бывает неудачно. Такие неудачи шаманы объясняют тем, что в русских домах косяки с порогом и дверь не лежащая (на косяках), как в якутских юртах, а потому черти не могут войти в русский дом» (Худяков 1969: 311).

Можно видеть, что и сами носители местных традиций ставили в зависимость успех, а, следовательно, и целесообразность, камланий от присутствия пришлого «русского элемента» в окружающем ритуал пространстве¹⁰⁶. Таким образом, шаманские практики постепенно вытеснялись из коллективного пространства «смешанных» сообществ как внешними силами, так и изнутри. В данном случае можно говорить о том, что сообщества, в которых последовательно проводилась политика христианизации, предоставляли мало возможностей для поддержания коллективных шаманских практик. Скорее всего, институциональное шаманство внутри таких сообществ со временем перестает воспроизводиться. Шаманские ритуальные практики начинают занимать маргинальную позицию: они уходят в частную сферу¹⁰⁷. Имеющие статус шамана оказываются за пределами таких групп, на периферии социального пространства поселений со смешанным населением, а именно в соседних общностях, в которых шаманы оставались основным ритуальными специалистами¹⁰⁸. В отличие от мужских шаманских практик, которые преследовались, женские – сохранялись. Женщины, практики которых не имели особого статуса и не выходили за рамки приватного пространства, были вольны «шаманить» для своих нужд. При этом они, по-видимому, брали на себя отдельные функции, которые в благоприятных для шаманов условиях относились к сфере деятельности последних.

¹⁰⁶ «Шаманы не любят шаманить перед приезжими русскими, говоря, что их боги не любят “русского духа”. Кроме того, шаманов преследует администрация и духовенство, ... и шаманы боятся обнаружить свою профессию перед официальными лицами, каким, между прочим, является и окружной врач» (Мицкевич 1929: 13).

¹⁰⁷ Например У. Г. Попова пишет о христианизированных эвенах, что в связи с гонениями на шаманов шаманство у них приняло семейный характер (Попова 1981: 172)

¹⁰⁸ «...среди бродячих юкагиров и ламутов, живущих в наихудших и наиболее первобытных условиях <...> больше шаманов, есть и мужчины эмиряки...» (Мицкевич 1929: 28).

В недавно христианизированных шаманистских сообществах женская одержимость безусловно была противопоставлена управляемым практикам шаманов как «неуправляемая». Она представлялась неструктурированной, «начинающейся вдруг», а потому неподконтрольной ни самим одержимым, ни окружающему сообществу. Таким образом, прежде мотивированные и ритуально упорядоченные при помощи традиционного ритуального специалиста практики общения с духами перестают быть таковыми и оцениваются как социально неуправляемые, а потому нежелательные или даже опасные. Они часто воспринимаются как болезнь. В контексте колонизации и христианизации одержимость духом переосмыслялась в традиционных терминах пришлого населения – «порчи» и одержимости «нечистой силой», от нее пытались избавиться разными способами.

Противопоставление *эмиряченья* как шаманству, так и православию приводило к тому, что отношение самого населения к нему было крайне противоречиво: «Население приписывает эти припадки порче («бес мучает», «дух мучает»). Считается, что не следует мешать полному проявлению припадка: не следует больную удерживать, когда она скачет, бьется, рвет на себе волосы, не следует лечиться у врача. Тут может помочь или шаман, или поп, смотря по тому, кто в кого больше верит. Шаман или поп заклинают и выгоняют беса. Больные тоже считают себя “одержимыми”» (Мицкевич 1929: 12).

В связи с выше сказанным необходимо отметить, что процесс столкновения социальных и культурных систем сам по себе не был безболезненным для жителей региона, он вел к перераспределению властных отношений и социальных, в том числе и гендерных, ролей и создавал общую обстановку нестабильности¹⁰⁹. По мнению многих современных ученых, исследовавших сходные с *эмиряченьем* явления у подвергшихся европейской колонизации народов, ситуация социальной нестабильности сама по себе может вести к активизации практик изменения состояния сознания как способу разрешения кризисных

¹⁰⁹ В прошлом исследователи отмечали особенно тяжелое положение женщин в Сибири (Шашков 1872, Вруцевич 1891: 24, Фирсов 1915: 73). Таким образом, ухудшение с приходом новой власти позиции женщин, могло быть еще одной причиной активизации именно женской спонтанной одержимости духами. Исходя из этого, *эмиряченье* можно рассматривать как стратегию наиболее подавляемой части населения (женщин), дающей возможность выйти из-под социального контроля и повышающей при помощи особых практик свой статус внутри локальных сообществ. Этой концепции, как уже говорилось выше, придерживался И. Льюис. Он считал одержимость (*spirit possession*) стратегией сопротивления подавляемых групп населения (Lewis 1993). Для своей аргументации он использовал оппозицию «центральные – периферийные культы», в рамках которой И. Льюис противопоставляет неконтролируемую «периферийную одержимость» (*peripheral possession*) женщины, признанной в традиции нормой контролируемой, одержимости мужчин-шаманов. Важной характеристикой такой одержимости в интерпретации исследователя оказывается признание ее в сообществе болезнью (1993: 3, 26-31, 44-50 и т.д.).

ситуаций¹¹⁰.

«Нервные болезни» в селе Марково в прошлом

Социально-религиозная ситуация в Маркове конца XIX – начала XX веков вполне укладывается в общий контекст «смешанных» общностей северо-восточной Сибири: жители исповедовали православие и одновременно придерживались местных представлений и практик, которые устойчиво ассоциировались с шаманством.

Отношение к шаманским практикам со стороны марковских жителей было неоднозначным: с одной стороны, участие в жизни сообщества шаманов в некоторых случаях представлялось необходимым (например, при лечении болезней от «нечистой силы» или для избавления семьи от несчастья), с другой стороны, марковцы отчасти разделяли точку зрения церковных властей о несовместимости православия с шаманской деятельностью, что приводило самих марковцев к отказу от нее. Такое восприятие шаманства обуславливало не столько полное вытеснение, сколько маргинализацию шаманских отправлений. Шаманы оставались ритуальными специалистами с высоким статусом, но существовали на периферии сообщества среди некрещеных чукчей, с которыми марковцы поддерживали постоянные контакты. Внутри самого сообщества шаманские практики сохранялись в приватной сфере: они находили свое выражение в особых телесно-ментальных состояниях, имевших определенные функции.

Н. П. Сокольников в своем описании марковской народной медицины уделил довольно большое внимание особым телесно-ментальным состояниям, которые в духе своего времени он причислял к «нервным болезням»¹¹¹. В этот список главное место занимают три типа особых телесно-ментальных состояний: «*глухие припадки*»; разнообразные состояния, которые марковцы называли общим термином «*припадки*»; а также *имираченье*. Кроме того, он очень коротко упоминает «*хождение во сне*» и некоторые другие. Об особых телесно-ментальных состояниях у анадырцев коротко писали также В. Г. Богораз (Богораз 1910: 8) и А. Е. Дьячков (Дьячков 1992: 227).

¹¹⁰ Подробно историографию вопроса см. у Л. Дика (Dick 1995).

¹¹¹ Читая описания «нервных болезней», нетрудно увидеть, что в их разряд попадали явления разного порядка. Некоторые оказались в списке просто по неведению автора и из-за его стремления все объяснить в естественнонаучных терминах. Например, Н. П. Сокольников не распознавал фольклорные сюжеты о «цюдинко» (чудинко), о кладах или о святых, которые в фольклористике и этнографии того времени определялись как поверья, объяснял их существование нервным расстройством и галлюцинациями. Их бытование в локальных традициях в качестве народных когнитивных моделей взаимодействия с сакральным до сих пор широко распространено (напр., на Северо-Западе России – см. Штырков 2001a: 5).

«Припадки»

Согласно Н. П. Сокольникову все *припадки* марковцы считали *вразьима*¹¹², то есть приписывали действию существ иного мира. Их можно разделить на те, во время которых люди налаживали общение со сверхчеловеческими существами и те, при которых это общение представлялось невозможным. К последним можно отнести *глухие припадки* взрослых (и детский *родимец* – Сокольников 1911: 160; или *родимчик* – Дьячков 1992: 226). Они характеризовались неспособностью воспринимать окружающий мир и судорогами тела и конечностей (*дергат, тянёт*). *Глухие припадки* (как и *родимец*) считались в марковском сообществе опасными болезнями, которые лечили нешаманскими способами¹¹³. В данной работе они рассматриваться не будут.

Просто *припадками* называли различные телесно-ментальные состояния: погружение человека в сон или в особое состояние, в котором он «пел по-шаманьи»; *ицется* (икота), *пьянитца* (человек чувствует себя пьяным без употребления алкоголя), *цюдинье* или видение *цюдинко* (считалось, что *цюдинко* может увести человека далеко от дома и мешает найти обратную дорогу, а также может показать что-то страшное и этим испугать), *дикованьё* или *ум терятца* («мания преследования и что-то вроде буйного помешательства» – Сокольников 1911: 121, по описанию похожее на шаманскую болезнь). Все эти состояния вели к поведению, которое могло восприниматься как коммуникация человека с обитателями иного мира (хотя из свидетельств Н. П. Сокольникова это не всегда прямо следует).

Из описания Н. П. Сокольникова нетрудно заметить, что *припадки* часто возникали тогда, когда марковцы должны были решить какую-либо сложную проблему – узнать о том, что происходит за пределами поселка, а также в случае тяжелой болезни или родов. Можно полагать, что в этих случаях припадки становились способом нахождения решения этой проблемы. Таким образом, сами эти состояния не требовали лечения, но наоборот были желаемыми: в это время люди обращались к за помощью к *врагонькам*, от которых получали помощь.

«*Врагоньки*» не обязательно воспринимались только как благожелательные помощники, переходящие по наследству от предков. Не зря они определялись как «враги» и «нечистые духи». Они могли «приступить к человеку» и для того, чтобы склонить его стать

¹¹² То есть *вразьими* от *враги, врагоньки. Врагоньками* (или «врагами, т. е. бесами» – Дьячков 1992: 234-235) называли «нечистых духов-помощников» шамана. Они переходили от марковских предков-шаманов к их потомкам.

¹¹³ Применяли способ, распространенный у русских для лечения особо тяжелых болезней (обычно детей) – родительским нижним бельем или продергиванием между ног матери, как бы «перерождая» человека заново (см. о перерождении заново в русской традиции – Байбурин 1993: 53; Кабакова 2001: 44; ср. Тэрнер 1983: 122).

шаманом, тем самым, вызвав шаманскую болезнь: «Инородцы говорят, что шаман не рождается шаманом, а враги (т. е. бесы) приступают к человеку не вдруг, а по его возрасту. Сначала они являются будущему шаману во сне, потом уже наяву; приказывают ему исполнить то и другое по их желанию; если он не исполняет, то они принуждают его к бесовским действием или наводят на него изнурительные болезни» (Дьячков 1992: 234-235; ср. Ксенофонов 1928: 21). А. Е. Дьячков относит такое общение с духами к инородческим практикам, что вполне соотносилось с религиозными настроениями в поселке того времени: марковцы придерживались православия, и не должны были становиться шаманами. Поэтому одержимость духами, структурированная по схеме «шаманской болезни», для марковцев уже не была возможной.

Противоречие между присутствием в социальном пространстве марковского сообщества шаманских духов, выбирающих себе среди людей партнеров по коммуникации, и невозможностью становиться шаманами особо проявляется в отношениях марковцев с персонажем, который называли «*страшная*» и которому приписывали способность вселяться в человека и вызывать у него тяжелую болезнь: «Припадком здесь называют болезнь, во время которой человек делается подобным шаману. Эту болезнь приписывают какой-то злой женщине, которую называют *страшная*, будто бы она вселяется в человека и он делается бесноватым и опасно больным. Она требует от человека подарков, угрожая в противном случае смертью. Она говорит через обладаемого ею человека, чтобы дали ей то дорогую одежду, то хорошую собаку, то ценный платок, то серебряную монету, и этим повергает человека в большие убытки. Иногда он действительно выздоравливает после приобретения той или другой вещи, а иногда, сколько бы он ни купил подобных вещей, а все-таки умирает. Когда человек заболевает припадком, то первый совет семейству больного, чтобы не спрашивали, что надо злomu духу, живущему в больном в образе женщины. Больной во время припадка поет и разговаривает по-якутски, по-оматски¹¹⁴ и по-юкагирски, т. е. на тех языках, которых он в трезвом виде не знает. Если человек по требованию страшной (так называют припадочную боль) приобрел несколько одежд, то во время припадка больной все их надевает на себя, а если есть собака, то ее приводят к нему ближе, больной на нее кладет руки и ноги, как будто бы его дух ездит на ней, куда ему вздумается», пишет А. Е. Дьячков и затем доваляет - «Некоторые люди, немного пообразованнее, таковой злой женский дух

¹¹⁴ Скорее всего, тут имеется в виду, что говорили по-омокски, т. е. по-юкагирски. А. Е. Дьячков пишет, что юкагиры, жившие в Колымском округе, официально назывались «*омоками*» (Дьячков 1992: 201).

называют жиганкой» (Дьячков 1992: 227)¹¹⁵. Как видно, отношения со «страшной» воспринимались как опасная болезнь, которая могла иметь непредсказуемые последствия.

В приведенном выше рассказе о *страшной* А. Е. Дьячков сообщает, что она требовала себе подарков в виде необычных или ценных предметов. Они были как бы своеобразным выкупом, за который больной мог получить покой от беспокоящего его духа. Н. П. Сокольников писал, что такие предметы называли *надобным*. В соответствии с его описанием *надобное* часто использовали не только для избавления от *припадка*. Больной (часто от имени вселившегося в него духа) назначал его в качестве лечебного средства от болезни, которую этот *припадок* сопровождал, а в дальнейшем и от других болезней. Эти вещи после смерти их владельца клали с ним в могилу, могли отдать церкви в уплату за поминальную молитву, а также они могли оставаться в семье и переходить по наследству в том же качестве *надобного* (Сокольников 1911: 125). Очевидно, *надобное* было одновременно и даром шаманскому духу за покой или за помощь в тяжелой болезни, и ценной личной вещью находящегося под опекой духа-помощника человека, служившей лечебным средством¹¹⁶.

Возникновение *припадков* приписывали не только влиянию шаманских духов, но и «*цюдинко*». «*Цюдинко*» был представителем необжитого человеком пространства, будь то его ближнее (в пределах дома чердак) или дальнее окружение (лес)¹¹⁷. Неожиданное

¹¹⁵ Г. А. Сарычев в конце XVIII века писал о жителях Якутии: «Многие болезни приписывают колдовству и верят, что иногда на людей нападает злой дух. Особливо боятся одной якутки Аграфены Жиганской, славной шаманки, которая умерла лет за тридцать назад. Думают, что она вселяется в людей и мучит их. Почему все здешние жители боготворят эту колдунью и приносят ей жертвы. Якутское правительство сколько ни пыталось истребить сие предрассуждение, но не имело успеха. Наконец послано было строгое повеление в город Жиганск, чтобы, отыскав место, где похоронена Аграфена, сожечь ее тело. Но и тем ничего не преуспели в умах суеверного народа. Здешние якутские шаманы поддерживают славу сей чародейки и уверяют, что без принесения прежде ей жертвы не смеют они делать призывания духов, ибо в случае такого упущения она вселится в них и будет мучить» (Сарычев 1952: 67).

¹¹⁶ Такое «совладение» дает основания полагать, что шаманские духи-помощники воспринимались марковцами как неотъемлемая часть человека (см. далее о современных марковцах).

¹¹⁷ Любопытно, что «*цюдинко*» имеет европейский вид: это незнакомый человек, одетый в платье со светлыми пуговицами, то есть в одежду европейского фасона. В связи с таким европейским видом *цюдинко* можно вспомнить, что духи, вызывавшие припадки у эмирячек якутских поселений часто описывались как одетые в русскую одежду. В данном случае пространственной чужести приданы и русские черты, то есть она этнизирована. Ср.: у якутов *чудинка* находится за пределами обжитой людьми территории – в преданиях дух, который начинает ходить перед эпидемией оспы. Он появляется на кладбище и в заброшенных жилищах (Гурвич 1974: 253). Как известно, местными жителями этих областей оспа воспринималась как болезнь, завезенная русскими. У колымчан *чудинка* являлся домашним духом (Богораз 1901: 157); но по современным данным «*Чуденка* – это как бы ведьма»

столкновение с ним, которое считалось опасным, также могло вызвать припадки, сопровождавшиеся предсказаниями.

Припадки в марковском сообществе можно отнести к шаманским практикам нешаманов – обычно женщин, которым в якутских городках соответствовал *мэнэрик*. Согласно описаниям, на Анадыре женские *припадки* выполняли две основных функции. Во-первых, женщины в это время получали знание о событиях и вещах, которые находятся за пределами своего социума в пространственном и временном отношении (мантическая функция). Во-вторых, *припадок* был способом самолечения от тяжелого недуга. Этому можно найти подтверждение и у В. Г. Богораза: «У обруселых инородцев и у русских метисов на реке Колыме и Анадыре шаманство почти исчезло. Однако, среди женщин очень распространен особый лечебный прием, который тоже определяется глаголом: шаманить. Женщины, больные сильными формами истерии, которые объединяются вместе под общим именем “припадка”, ложатся в постель, начинают голосить на разные лады, произносят звуки почти непонятные и нечленораздельные, последние остатки прежних заклинаний, мечутся, бьются об стены, потом затихают и чувствуют облегчение. Такие “припадочные” пытаются также предсказывать будущее, более или менее неискусно, в отличие от шаманов» (Богораз 1910: 8; см. также Слюнин 1895: 34-35; Сокольников 1911: 118-119).

Итак, в марковской традиции отношение к «*припадкам*» было неоднозначным: с одной стороны, они были востребованы сообществом, с другой – противоречили православным установкам в нем.

Имиряченье (имеряченье, меряченье)

Еще одной формой проявления особых телесно-ментальных состояний у марковцев было *эмиряченье* (*имиряченье, имеряченье, меряченье*).

А. Е. Дьячков писал: «На Анадыре много больных, называемых *имерячками*, которые от малейшего стука или крика пугаются и произносят различные восклицания, например, “о мохнатый, о кунка¹¹⁸, кунка упала, кунка приехала” и другие. Они подражают телодвижениям посторонних лиц, которые нарочно ради потехи, их пугают» (Дьячков 1992: 226).

В. Г. Богораз в своем «Областном словаре колымского русского наречия» давал этому явлению следующее определение: «Мерячить (мейячить) – страдать особой формой

(Головки 1999: 89). Богораз в рассказе “Yukaghir manners” переводит на английский язык чудинко (Literally “phantom”) (пужанко – literally “fright”) как «evil spirit». Повстречавшегося с чудинко человека спасает его предок «grandfather» (Bogoras 1918: 102-103).

¹¹⁸ Кунка – женский половой орган (Словарь... 1980: 93).

истерии, чрезвычайно распространённой среди русских, ламутских, юкагирских и якутских женщин. Больные склонны повторять каждое, внезапно поразившее их слух слово. Мерячка – женщина, больная болезнью мерьяченья» (Богораз 1901: 81).

Н. П. Сокольников выделял среди марковских нервных болезней *имиряченье* как «явление своеобразное, встречающееся только, кажется, на здешнем северо-востоке» (Сокольников 1911: 114). К *имиряченью*, он относил повышенную пугливость, «вздрагивание», подражание воспринимаемым звукам и движениям (эхолалию, эхопраксию), безоговорочное исполнение приказаний и приступы внезапной агрессии.

Можно видеть, что в описании всех трех непосредственных очевидцев этого явления, *имиряченье* (*имеряченье*, *меряченье*), распространенное на Анадыре, по своим внешним проявлениям ничем не отличается от *эмиряченья* в других северо-восточных общностях¹¹⁹.

Имирячили в Маркове в большинстве случаев женщины: «В настоящее время здесь “имирячат” сорок одна женщина, т. е. большинство пожилых женщин и старух, и всего один старик», - писал об этом явлении Н. П. Сокольников (Сокольников 1911: 115). Он оставил ценное свидетельство о том, что поведение имирячек усваивалось девочками через игру уже в детстве и культивировалось в сообществе: «Мне не раз приходилось наблюдать, как девочки играют в “имирячек”, отлично их, копируя и потешая тем взрослых. Эта забава, как мне кажется, не остается без влияния на позднейшее развитие “имиряченья”. <...> Есть и такие [женщины М. Х.], которые, рассердившись не “имирячат”. Серьезно больные тоже не “имирячат”. Затем заметно, что “имирячки” сами иногда не прочь служить потехой для окружающих. Из всего этого можно, пожалуй, заключить, что “имиряченье” развивается отчасти искусственно, и что его до некоторой степени, утрируют» (Сокольников 1911: 117).

Судя по свидетельствам *имиряченье* марковской традиции (как и других в северо-восточных локальных традициях) болезнью не считалось. Во всяком случае, никаких лечебных мер к таким состояниям не применялось. А само такое поведение, как уже было сказано выше, провоцировалось и поощрялось.

Ни А. Е. Дьячков, ни В. Г. Богораз, ни Н. П. Сокольников не упоминают о том, что *имиряченье* имело какое-либо отношение к общению с духами или шаманским функциям¹²⁰. Сообществом оно воспринималось как помеха в повседневных делах или как игровая ситуация с заданной эмирячке ролью – служить потехой для окружающих.

¹¹⁹ Наиболее подробный разбор эмиряченья сделан С. И. Мицкевичем, который наблюдал его на реке Колыме (Мицкевич 1929).

¹²⁰ Только врач Н. В. Слюнин в своем отчете на Чукотку объединяет состояния *имиряченья* и *припадков* в одно явление под общим названием «*анадырская болезнь*» (см. выше). Но, судя приведенному выше описанию, Н. В. Слюнин сильно обобщает услышанную от очевидцев или прочитанную им информацию и допускает много неточностей.

Как уже было сказано выше, *имиряченье* как форма определенного поведения напоминало шаманскую болезнь с той разницей, что при шаманской болезни человек подчинялся духам, а имерячка подчинялась людям. Оно характеризовалось двумя противоположными поведенческими стратегиями: с одной стороны, полным снятием с себя человеческих признаков – уподоблением животным, агрессией, сексуальной неводержанностью; с другой стороны, полным подчинением социальному окружению – беспрекословным выполнением приказаний и невозможностью вести себя самостоятельно, выраженной в эхоталии и эхопраксии. Таким образом, во время этих приступов происходило снятие с человека признаков его социальности и переход в лиминальное состояние. Можно высказать предположение, что приступы *имиряченья* предваряли период умения общаться с духами и сопутствовали ему как необходимая составляющая.

Связь между марковскими *имиряченьем* и *припадками* можно воссоздать, опираясь и на косвенные источники, – на описания С. И. Мицкевича и Н. А. Виташевского, касающиеся смешанных якутских общностей. Можно вспомнить свидетельство Виташевского, согласно которому становление *мáнэрик*’ов обязательно включало в себя предварительный период болезни – припадки *öмүрэх*. Причем, уже происхождение припадков первого периода приписывали видению духов (Мицкевич 1929; Виташевский 1911: 194). Также, по мнению Мицкевича (как уже было сказано выше) *эмиряченье* и *мэнэрик* являлись единым «симптомокомплексом», который включал в себя общение с духами. Связь между видением духов и *имиряченьем* (*мираченьем*) хорошо прослеживается и на современных материалах (см. ниже).

«Хождение во сне»

Н. П. Сокольников довольно краток в своем описании «хождения во сне»: «Есть вскакивающие и *ходящие во сне* по избе. Окликаая их, зовут чужими именами. Прийдя в себя, они не падают» (Сокольников 1911: 128). Носитель марковской традиции А. Е. Дьячков пишет об этом чуть больше: «О лунатиках есть немало рассказов не только на Анадыре, но и по другим местам. Говорят, что человек, одержимый лунатизмом, в ночное время, в самые сильные морозы, в одной сорочке или без нее и босый выйдет из дому и пойдет в лес или куда ему придется, потом возвратится домой с мерзлыми руками и ногами, по полу постукивает, как сапогами, но поутру, проспавшись, встает как ни в чем не бывало, также и отмороженные члены остаются здоровыми. Что младенцы, отроки, одержимые лунатизмом, по ночам встают, ходят по избе взад и вперед и разговаривают, при этом ничего не чувствуя,

а также наваливания на спящего человека здесь приписываются домовому, которого называют *соседком*» (Дьячков 1992: 226).

Согласно описанию А. Е. Дьячкова детское или отроческое «хождение во сне» воспринималось как его общение с *«соседкой»*. В своей книге он описывает *«соседку»*, *«дедушку-соседушку»*, *«дедушку-доможилушку»*, *«деда»* как хозяина домашнего пространства, который имел непосредственную связь с домашним очагом: «Если когда очень сильно в доме щелкнет, то говорят, что дед есть просит, и тогда бросают в огонь лакомый кусок от пищи и табак» (Дьячков 1992: 226-227)¹²¹. Влиянию *«соседки»* анадырцы приписывали также ощущение беспокойства и «какой-то невидимой тяжести» во сне у взрослого: «Иногда человек во сне мечется и на него наваливается какая-то невидимая тяжесть, то это приписывается домовому-соседке и говорят: “соседка меня давил”. Если на губе окажется пузырек, то приписывают поцелую соседки» (Дьячков 1992: 227-227).

Можно полагать, что хождение во сне, во время которого, по мнению марковцев, происходил контакт с *«соседкой»*, болезнью не считалось. Среди жителей северо-востока оно ассоциировалось с шаманскими способностями¹²².

Итак, в конце XIX – начале XX веков существа иного мира занимали большое место в марковском социальном пространстве. Они подразделялись на пространственных духов-хозяев и на шаманских духов, связывавших марковцев с шаманским прошлым их предков.

Пространственные духи-хозяева подразделялись на своего домового духа *«соседку»* и чужого – *«цюдинко»*. Отношения со своим духом, которым приписывали определенные телесные и ментальные состояния человека, болезнью, по-видимому, не считались. Встреча с чужим духом могла привести к *припадку* от испуга.

¹²¹ Параллели с анадырским представлением о *«соседке»* были зафиксированы в XIX веке и у русских колымчан, и у юкагиров, ближайших к ним групп северо-восточного ареала, с которыми марковцев есть много общего. В. И. Иохельсон писал о двух домашних духах – о живущей в избе *«суседке»*, которая как у тех, так и у других является вредоносным существом (колымчане ей приписывали паралич у собак), а также о Хозяине огня у юкагиров, который, в отличие от *«суседки»*, является охранителем семейного домашнего очага и перемещается вместе со своими охраняемыми (Иохельсон 2005: 220).

¹²² Подтверждение этому находится, например, в сказке “(A Shaman and a Boy)”, записанной В. Г. Богоразом на реке Молонда в 1895 году. На вопрос шамана встретившемуся мальчику «Ты кто? Может быть, ты шаман?» последний отвечает: «Каким я могу быть шаманом? Хотя, действительно, во время сна я, бывает, встаю и хожу во сне». В этой сказке происходит состязание между шаманом и мальчиком. Помощник мальчика, вошь, побеждает помощника шамана, плевков. Таким образом, мальчик, ходящий во сне, побеждает шамана (Bogoras 1918: 35-36).

Шаманские духи могли восприниматься как насильно склонявшие к шаманству: в этом случае для православных марковцев такое вмешательство в жизнь человека оказывалось опасным – оно воспринималось как тяжелая болезнь. К представляющим угрозу человеку существам относили, прежде всего, *страшную*, которая не идентифицировалась с предками, то есть по сути дела считалась чужой. Но шаманские духи, непосредственно перешедшие от своих предков, осознавались как помощники, хотя в структуре христианского миропорядка и относились к нечистым существам. Телесно-ментальные состояния, во время которых происходило общение с ними, были желаемыми и не требовали лечебного вмешательства. Такое подразделение шаманских духов на семейных покровителей (своих), и склонявших к запрещенной в рамках доминирующей религиозной идеологии деятельности (чужих), является символическим выражением двойственной идентичности самих марковцев.

Таким образом, все существа иного мира, с которыми марковцы имели дело, считались способными оказывать влияние на телесно-ментальные состояния людей. Упорядоченное по определенным правилам общение с духами, даже если оно сопровождалось особыми состояниями, выключавшими человека из повседневного мировосприятия, с нарушением здоровья не связывалось. Несанкционированное со стороны людей вмешательство духов в жизнь человека, которые вырывали его из привычной повседневной деятельности и нарушали социальный порядок в общности, относили к болезни.

В христианизированном марковском сообществе отношения людей с духами были инкорпорированы в телесно-ментальное «я» человека, как и во многих шаманистских общностях. Воплощение отношений с духами в телесно-ментальных идиомах имело для марковского социума довольно важное следствие: многие особые телесно-ментальные состояния воспринимались марковцами как влияние существ иного мира; в свою очередь, достижение определенных телесно-ментальных состояний было способом войти с ними в контакт. При этом свои шаманские духи сохраняли за собой статус сильной лечащей инстанции. Поэтому, несмотря на довольно развитые техники лечения болезней автономного от социальных отношений физического тела, в случае тяжелых и затяжных болезней марковцы обращались к ним. В этих случаях основными коммуникантами с духами были женщины.

Обитатели иного мира в жизни современных марковцев

Обитатели иного мира в социальном пространстве марковцев занимают большое место и сегодня. Нужно сразу отметить, что современные местные жители не считают, что причиной болезни может стать какой-либо болезнетворный дух. На вопрос о существовании таких духов информанты обычно отвечают отрицательно, предполагая, что они могут быть где-то далеко – у эскимосов или у чукчей «на побережье». Современные марковцы, как уже было рассказано в предыдущей главе, склонны считать причиной болезней, скорее, влияние людей, нежели духов. Мне также не приходилось слышать о склоняющей к шаманству «страшной», которой анадырцы так боялись сто с лишним лет назад. Сегодня, рассказывая о болезнях и традиционном лечении, «страшной» люди называют не так давно умершую «старуху чистокровную чукчанку» (о ней речь шла в предыдущей главе в рассказе о порче), которой приписываются особо сильные прижизненные колдовские способности.

Для современных марковцев важными оказываются отношения с Хозяином (тундры, леса, реки), с хозяевами мест за пределами обжитой человеком территории – *чудинками*, с Домовым хозяином и с недавно умершими. Общение с Хозяином (тундры, леса, реки), *чудинками* и Домовым хозяином характеризуются закрепленной пространственной локализацией. За коммуникацией с недавно умершими особого пространства не закреплено. Место недавно умерших находится не в горизонтальном срезе пространственных отношений, но в генеалогии ныне живущих людей. При этом эта генеалогия выстраивается в вертикальную иерархию, где они занимают по отношению к ныне живущим людям более высокую статусную позицию.

Взаимодействие людей с обитателями чужого пространства: Хозяин и «чудинки»

Марковцы считают, что в тундре и в лесу есть Хозяин. Отношения с Хозяином важны для жителей поселка в связи с промыслами. По их мнению, Хозяин места, при условии соблюдения правил взаимоотношений с ним, не причиняет людям вреда. Взаимоотношения людей и Хозяина предполагают обмен, а «общение» происходит опосредованно через приношение отсутствующих в его пространстве продуктов – чая, сахара, табака, и алкоголя; а также подарков, которые обладают в данной культуре особой символической ценностью – например, старинных американских бус. Взамен марковцы «берут у Хозяина» необходимые продукты:

...прежде, чем ягоды собирать, надо сначала Хозяина отдать. И не заблудишься, и Хозяин будет доволен. А Хозяин, это кто? В тундре... И в лес если пойдешь. Прежде, чем

взять у Хозяина, ему надо сначала отдать. Потом с него брать ягоды, грибы. Или огонь разжигаете – сразу не кусают [кушают]. Огонь разжег – надо сначала в огонь что-нибудь бросить там, что у тебя есть, потом уже кусать [кушать]: папиросу или чай, как у тебя с собой еда. Сразу надо бросить. <...> [Хозяин в тундре и в лесу один]... Не видят его. Просто говорят, что Хозяин, есть Хозяин. А сами его не видят. Если к нему сами с добром – и он с добром (ВПБ-1923/1998).

Отношения с Хозяином характеризуются бесконтактностью, а сфера его влияния является узко специализированной: он осуществляет контроль за соблюдением правил промыслов и обменных отношений людей с окружающим их природным пространством. Хозяин не дает о себе знать, если люди соблюдают правила обмена, в который они должны вступить первыми. Но, если эти правила не соблюдаются, он может наказать неудачей в промыслах, болезнью или иным несчастьем. Иногда к нему могут обращаться за помощью в случае *сглаза* (см. выше).

Общее пространство тундры, принадлежащее Хозяину, является также и пространством живших на территории в прошлом «старинных людей».

Знаю, что огонь разжигали на природе в первую очередь. В огонь бросить [надо] потом только садиться кусать [кушать], или на тундру посól [пошел] – так надо бросить что-нибудь в кармане специально держать надо... потом уже собирать ягоду. Особенно, если старинные люди где-нибудь живут, и там у них крест старинный... то обязательно туда надо бросить. Хоть не на могилу, в другое место хоть. Потому что говорят, старинные люди везде жили, везде ходили. Поэтому велят бросать. <...> Чтобы помянули их, вспоминали, как они жили, ходили (ВПБ-1923/1998).

Таким образом, общее пространство тундры оказывается дифференцированным. В нем выделены особые места – Старушка, Ворожея и др., отмеченные пребыванием разных духов «старинных людей». Например:

Старушка – на тундре там. Туда ходим за ягодой, за морошкой. Как попадешь на тундру – сразу надо что-нибудь бросить... Старушка умерла, похоронили – назвали. Старушка старинная умерла (ВПБ-1923/1998).

«Старинные люди», которых называют также *чудинками*¹²³, осуществляют контроль за поведением людей, пришедших на места жизни людей в прошлом, то есть по сути дела на всей посещаемой нынешними людьми территории. В случае нарушения людьми правил поведения духи могут проявить свое недовольство:

[Духи] конечно есть. Вот про Ворожею, там настолько все пропитано, там, если что-то не сделал, сразу будет наказание... Дух один на месте, в другом месте другой... Если с хорошими намерениями приехал... а если пьянствуешь, материшься, ну, мужики... то потом не оберешься. Будешь ехать – ломаться, не дай Бог... Вот я приехала в то место, и сразу развожу костер там, еду бросаем, в реку бросаем, иду за ягодой – в лесу бросаю. Я же пришла не к себе, а к тому, кто здесь обитает. Могут тебя пугать, если не соблюдаешь. Так напугают, дар речи потеряется. <...> Ну и с хорошими намерениями, если тоже – что-то будет. Им тоже любопытно... Чудинки. Те, которые там живут (ЛИК-1954/1998).

На Пеледоне есть место, где останавливается бригада десятая, они там стоят... А олени пасутся рядом. Вот если вечером там остановиться, там может быть все. Вот я буду лежать и слышать – там кто-то ходит, потому что там рядом кресты, там люди похоронены. Вот кто-то ходит, может тебя закрыть в палатке. Дрова наколют, положат – вот они дровами могут тебя закрыть. Что-то вкусненькое съесть. Они сгуценку сколько раз открывали. Я сама слышала – кто-то кашляет, разговаривает. Ну, не слышно сильно, но разговаривают. Там сразу все делают [по правилам]. Там они же, [старинные] люди, и охраняют оленей. Не дадут никуда... Там люди хорошие похоронены. Это когда безалаберные приезжают, вот молодежь, не сделают, что положено, могут просто напугать хождением по палатке, начнут трясти – напугаешься. Или кашляет. Чайником греметь или кастрюлей – тоже страшно. Такие вот места есть (ЛИК-1954/1998).

Как видно, способ общения со «старинными людьми», которые не только как бы санкционируют пребывание в их пространстве, но и помогают в хозяйственной деятельности в пределах этого пространства, также основан на отношениях обмена. Обмен, как и в случае с Хозяином, осуществляется через кормление огня. В то же время, кормление огня, а также нормативное поведение в местах пребывания духов воспринимаются как поминальные

¹²³ *Чудинками* современные марковцы называют разных персонажей – «Эти большие люди людей забирают. Часто ходят. Эти – чудинка, говорят» (ВПБ-Ж-1923/1998), а также и духов в лесу (ЛИК-Ж-1954/1998).

практики. Отсутствие уважения к этим духам со стороны людей и нарушение регламентированного взаимодействия с ними влечет за собой недовольство «старинных людей» и вызывает их активность. Это недовольство выражается в наказаниях, которые (в отличие от наказаний Хозяина тундры – болезни, несчастья, неудачи в промыслах) отчетливо несут в себе игровой компонент, окрашенный святочной символикой и игривым настроением. Духи начинают, как будто шутить – закладывают дымоход, закрывают палатку или заваливают ее дровами, съедают принадлежащие людям сладости и стараются всячески испугать нарушителей (ЛИК-1954/1998)¹²⁴. Создается впечатление, что они не столько их наказывают, сколько заигрывают с ними, требуя при этом внимания и уважения к себе.

Идентичность *чудинок* складывается из двух компонентов. Они, во-первых, являются существами, которые живут на территории, не освоенной людьми в настоящем. Во-вторых, они не встроены в генеалогию жителей поселка. И в этом смысле, по отношению к ныне живущим *чудинки* являются чужими. Но, в отличие от Хозяина, они происходят от людей и поэтому гораздо ближе к людям: *чудинки* ведут себя, как люди.

Как видно, общение с «чужими» существами иного мира – Хозяином и «старинными людьми» организовано определенным образом. При этом их влияние для марковцев отражается на повседневной деятельности людей. Обращение к этим существам не требует от людей достижения особых состояний.

Измененные телесно-ментальные состояния: взаимодействие с предками

Отклонение от нормативного состояния сознания бодрствующего человека марковцы до сих пор связывают с провидческими способностями. Так, существует мнение, что слабоумные люди, которых марковцы называют «*дикоплэшими*», «все знали наперед»:

Дикоплэши. Дикие такие. Раньше же не говорили «дурачок», у русских такое, а у нас разговорный – дикоплэший, не все дома. Были, конечно. Но что характерно, они все знали наперед. Чувствует он... По нему определяли погоду. Если он живет в поселке. Замкнулся, сидит – перемена погоды обязательно. И уже знают, в какую погоду он веселый, в какую грустный, грозный там (ЛИК-1954/1998).

¹²⁴ Поведение духов похоже на игры людей перед Новым годом – святочная обрядность приурочивается современными марковцами именно к Новому году. Но *чудинки* ведут себя в большем соответствии с этнографическими описаниями святочных обрядов.

Существуют рассказы о местных «одичавших» шаманах, которые вели отшельнический образ жизни, и которые предсказали появление сильных шаманов в будущем:

...просто по рассказам... что в то время он [шаман] ушел... по пояс раздетый и все. Пропал. Через три года его недалеко от Чуванска нашли. Н: Мертвый? Нет, живой. Одичал. Самое главное, что штаны, в которых он уходил, все это (нрзб) и осталось на нем. Правда, одичал, перестал разговаривать. Его поймали, связали, потащили... самого здорового [самому здоровому] дали – он потащил. Тащил-тащил, тащил-тащил, весь... разворачивается – одну пустую веревку тащит и все. [Смеется] М: Нету? Нету. Через полгода они его опять нашли. Поймали... уже со всех сторон окружили, поймали, к нарте привязали и следящего еще оставили. Ну, в общем, притащили. Какое-то время вообще не разговаривал ни с кем. И вдруг он перед смертью сказал: «Через два поколения после меня будет сильный шаман». <...> Ну вот... сейчас пацан родился, у него характер такой боевой, да... Во-первых, он у нас очень умный, улавливает информацию прямо на лету буквально... (АВШ-1971/1999).

Особые болезненные телесно-ментальные состояния также связываются с традицией и утраченным особым традиционным знанием:

А юкагирский язык, это наверно ведь... Здесь одна бабка была – она умерла... Она эпилептик, у ней эпилепсия. Так как ее припадок схватит, она упадет и по-юкагирски быстро говорит-говорит-говорит. А чего говорит – они уже потеряли (ЮБД-1962/1999).

Нетрудно заметить, что приведенные выше характеристики телесно-ментальных состояний во многом напоминают описанные Н. П. Сокольниковым «припадки». Но рассказы марковцев о *дикоплеших*, одичавших отшельниках-шаманах и «припадках» обычно относятся к прошлому и направлены на воссоздание картины былых времен. К современным людям такие описания не применяются.

Тем не менее, особые телесно-ментальные состояния оказываются важными для современных жителей поселка и в настоящее время. И их также, как и в прошлом, объясняют отношениями с обитателями иного мира. В одних случаях вторжение в жизнь людей этих существ воспринимается как нежелательное. Соответственно, есть практики избавления от их вмешательства, которые можно квалифицировать как лечение. В других случаях

коммуникация людей с существами иного мира может восприниматься как желаемая: последние могут помогать людям в трудных жизненных ситуациях, в том числе и в болезни. И тогда особое телесно-ментальное состояние является условием для контакта с такими помощниками.

В марковской современной традиции этим случаям соответствуют два культурных феномена, которые, на мой взгляд, являются трансформированным продолжением практик общения с духами в прошлом. Первым является представление о *мираченье*, вторым – практика лечения и самолечения от болезни.

«Мираченье»

В словаре современных марковцев глагол *мирачить*¹²⁵ сохранился и используется для описания определенных состояний человека:

[Когда я был маленький] пятна бегущие по дому видел ночью... <...> Ну вот ночью проснулся... и вот видел, что так от стены раз – переместилось, раз, переместилось. Не спал. Утром всем рассказал. Сказали: «Не может быть, мирачишь...» Я не знаю, может, домового видел, может, еще что-то такое... темное пятно, вот типа такого, такое типа как животное, видел (АВШ-1971/1999).

Мираченье – это когда вам кажется. У больных, у пьяниц это называется «белая горячка». А у здоровых: допустим, я буду сидеть в комнате, и я буду видеть что-то вот здесь, кто-то что-то делает – мирачит. <...> Если что-то там показалось, то там страшно. Там можешь увидеть человека, можешь бежать к нему и не добежать. Можешь увидеть дом. Может, кто-то с тобой разговаривает, и ты будешь тоже бояться. Можешь увидеть две луны – испугаешься (ЛИК-1954/1998).

Типа того, что глюки ему... глюки приходят. Глюкуешь, типа того... мирачить, значит, типа того... Смотри, понятие такое... Ну это, типа того, что у человека галлюцинации. Олень взбесился и начинает ни с того, ни с сего метаться. И вот мирачит – понятие такое получается. Или на собаке... Хотят охотиться, а не на кого. Начинают подлаивать: «А, мирачить начали». Типа того, что выдумывают себе что-то, проявляют

¹²⁵В словаре В. Г. Богораза многие слова обнаруживают более твёрдое произношение нормативно мягкого в русском языке «р»: *обрад* (обряд), *обэрэмиться* (забеременеть), *подрад* (подряд), *подрадиться* (подрядиться) и пр. Можно полагать, что современное марковское произношение глагола *мерячить* следует за этой тенденцией (Богораз 1901).

свои... Или у самого человека, начинается там что-то... <...> И вот начинается и в ушах звенеть, и голоса доносятся, и вот это все... <...> Может духи, действительно. Потому что голоса доносились до меня... Вот слышу – бах, кто-то меня позвал. <...> бах... проснулся, чувствую, что бегу. <...> Хочется куда-то бежать, бежать и бежать. Вот это понятие это все и вмещает (АВШ-1971/1999).

Как видно из приведенных фрагментов интервью, по мнению многих марковцев, глагол *мирачить* определяет состояние испуга, который вызывают «галлюцинации» или видение явлений, существующими за пределами повседневной реальности. Это состояние может возникнуть как у здорового человека, так и у больного.

Одновременно «галлюцинации» и странные явления устойчиво связываются жителями поселка с видением духов. Видение духов и состояние испуга, которое обычно происходит в ночное время, прежде всего, приписываются детям. Если ребенок кричит по ночам, «ходит-бродит», пугается, его поведение определяют глаголом *мирачить*:

И этот [младший] у меня ночами просыпается, кричит-ревет и все время что-то видит... Он просыпается в одно и то же время с часу до полвторого. Таким диким криком кричит и что-то боится. И все время показывает мне в одно место: «Мама, вон там». А что – не рассказывает <...> [Эти приступы у него особенно обострились в полнолуние. Родители старались закрыть плотно окна, чтобы свет не попадал]. Он на меня смотрит – и не видит. Это так страшно! Я [его по имени зову]. И холодной водой его полью, и всё. Минут десять так проходит. Он ходит, не просыпается. Я просыпаюсь от того, что что-то не так. Смотрю – он стоит в углу, или открывает дверь шкафа, ищет чего-то и кричит: «Не надо!» Ой, нет, это жутко. У меня такого никогда в детстве не было. Было у моего младшего брата, но немного по-другому (ЗСХ-1959/1998).

Марковский концепт детского *мираченья* включает в себя не только ночное беспокойство ребенка, но и возможность узнавания детских видений матерью. Считается, что между ней и ребенком долго сохраняется «биологическая связь». Поэтому мать может проникнуть в сознание ребенка и увидеть виновника детского испуга. Но ей для этого нужно войти в особое состояние, граничащее со сном:

...у меня же [сын] мирачил и... все время ходит, бродит. А она [знакомая] говорит – ты подключись к нему...: «Ну вот... на голову положи... какую-то там задачу поставь,

чтобы увидеть». И я один раз так сделала. И я увидела, действительно, что там его пугает. В тот момент, когда он начинает кричать, и я сама проснулась... такие два глаза желтые-желтые... блестящие, и как будто из-за угла откуда-то раз вот так вот эти два глаза... и по краям какое-то черное (ЗСХ-1959/1999).

Мать в особом состоянии видит существо, которое является ребенку. Такие существа определяются «опытными в традиции» людьми как духи, которые «ведут» ребенка во время *мираченья* и делают его знающим, «ведуном»:

А мне женщина одна – она ламутка, в ней что-то есть... не колдовское, не знаю... народное, наверное. Поверий она много знает, и она мне все говорила: «Ты зря так сделала». Я к ней пришла, потому что меня это беспокоит, я ему уже и таблетки даю. А она говорит: «Он, наверное, у тебя ведун». Я говорю: «Как ведун?» – «Его, - говорит, - ведут. Зря ты убрала эти глаза». Так он до сих пор во сне ходит – опять началось. Ходит, смотрит (ЗСХ-1959/1998).

Марковские дети, которых «ведут» духи, являются проводниками недоступной для взрослого человека в обычном состоянии информации – им приписываются сообществом особые провидческие способности (ср. Дьячков 1992: 222). Информант, рассказавший о своем детском опыте видения духов, считал, что в детстве он имел способность предсказывать изменения погоды. Женщины, дети которых *мирачат*, рассказывают об их умении предсказывать болезнь родных, дальнейшее путешествие или долгожданное получение денег, то есть сообщают своим родителями и близкими информацию о жизненно важных событиях, которые должны произойти в ближайшем будущем.

Согласно рассказам марковцев, *мирачащий* человек может видеть разных духов, в зависимости от того, в каком пространстве он находится. Видения детей, которые обычно *мирачат* в домашнем пространстве, как правило, осмысляются марковцами как видение ими домашнего духа. Приведу отрывок из интервью, в котором выстраивается изоморфизм между домашним духом и будущим ребенком информантки, которому впоследствии стали приписывать способность *мирачить*:

Интернат мне снился. У нас одно время тут что-то появилось типа барабашки, в одной комнате. Я была беременная младшим, и мне снится сон, что меня зовут дети: «... мы боимся зайти в комнату». – «А что случилось?» - «Да там что-то непонятное, стучит

в дверь, в шкафу». Я говорю: «Ладно, я зайду сейчас, посмотрю...» Открываю, захожу – и правда, кто-то стучит. Я опустила глаза – стоит человек [показывает рукой от пола рост ок. 70 см], в кухлянке¹²⁶, в торбазиках¹²⁷. И похож на [сына] моего сейчас – но тогда у меня его еще не было. А я начинаю креститься. А он мне мотает головой – мол, не надо. Я плюнула на все, думаю, чего же я боюсь, руки протянула – мол, иди сюда. И я так ясно слышала топот этот, ведь во сне иногда не слышат. Видишь, и все. А тут я слышу – мягкий топот, в этих торбазиках бежит, и прыгнул ко мне на руки, я чувствую этот ворс. <...> А там, в интернете, кто-то стучал, бегал, барабашечка. Когда приехали сюда священники, их сюда приводили школу освящать. Наверное, прогнали. Я не верю, но женщина одна мне говорит – правда. Этот маленький не говорил ничего? Нет, он вроде как улыбался. Я спрашивала одну женщину, она говорит: «Это, наверное, какой-то местный домовик к тебе приходил» <...> Я, когда родила, года через два-три вспомнила этот сон, это лицо – совсем [сына] лицо (ЗСХ-1959/1998).

В данном случае приснившийся беременной женщине *барабашка* или *домовик* в рассказе трансформируется в ее ребенка, что в свете представлений о возрождении в детях предков указывает на его отношения с живыми – *домовик* занимает место предка (ср. в русской традиции, например, Виноградова 2000: 271). В этом описании можно также видеть, что живущий в домашнем пространстве дух идентифицирован как местный житель – он одет в национальную одежду. Он также не одобряет попытки видящей сон защитить себя крестным знаменем и, таким образом, ему приписана религиозная принадлежность, которая противопоставлена православию.

Объектом активного вмешательства домашнего духа может стать и взрослый человек, если он обладает особыми способностями:

Она [знакомая женщина] тоже видела домового, хозяина. Но женщина эта была, наверное, колдунья. Что-то в ней было такое. «Ко мне, - говорит, - приходил, только большой. Вёл меня. Я, - говорит, - проснулась у двери, он меня вел куда-то, и я проснулась, держась за дверь» (Там же).

Итак, хождение во время сна осмысливается марковцами как контакт с домашним духом, который «ведет» человека, то есть дает ему особое знание. Взрослые сами могут определить свое хождение во сне как последствие влияния на них домашнего духа. В этом

¹²⁶ Кухлянка – чукотская меховая одежда.

¹²⁷ Торбаза – чукотская меховая обувь.

случае им приписываются колдовские способности. Причины хождения во сне детей – опять же влияние домашних духов – определяются их матерями через «подключение» к ребенку. В последнем случае ребенку приписываются провидческие способности. Можно полагать, что марковцы видят детей в качестве коммуникантов с домашними духами гораздо чаще, чем взрослых. *Мираченье* современных марковских детей, а также видение домового взрослым соответствует этнографическим описаниям «хождения во сне» Н. П. Сокольникова и «лунатизма» А. Е. Дьячкова.

Отношение к детскому *мираченью* в современном Маркове оценивается двояко. С одной стороны, дети являются проводниками информации, которая исходит от духов, ассоциирующихся с предками. С другой стороны, *мираченье* вызывает озабоченность родителей по поводу состояния своих детей – оно может оцениваться как детская болезнь, требующая даже медикаментозного вмешательства. Но, как следует, из свидетельств информантов, в этих случаях они обычно используют практики избавления от мешающих духов, которые возводят к шаманистской традиции.

Способы лечения и самолечения

Способ избавления детей от духов можно отнести к лекарской практике, по описанию соотносящейся с практикой получения знания о болезни и способе ее лечения шаманами в состоянии сна: *«[шаман] поспит, сон увидит – и все узнает: чем болеет, и как вылечить»* (ПВК-1932/1998).

Выше уже был приведен пример того, как мать, чтобы понять причину беспокойства ребенка и избавить его от этого, «подключается» к ребенку. «Подключение» предполагает вхождение матери в состояние, которое определяется носителями традиции как *сон*. Приведу рассказ еще одной женщины об избавлении своего ребенка от беспокоящих его духов:

[Дочке было] полтора года, и что-то она у нас стала прямо просыпаться и орать благим матом. Вот встанет вот, орет... Просыпаюсь – она вся-вся-вся трясется... И вот это каждый день... Что только не делали! Бесполезно! <...> «Че[го] же мне, - говорю, - делать?» Заснула, и вижу... <...> Я говорю: «Ну, ладно, попробую я войти в ее сон, посмотреть, что это такое?» Ну, вот... она так спит, и я взяла свой лоб вот так к ее лбу приставила. <...> И сразу дала себе команду спать... И все, и я увидела, кто ее пугал (ВВУ-1960/1999).

В состоянии сна происходит расширение социального пространства ныне живущих людей за пределы их мира. Его границы во сне снимаются: разъединенные в реальном пространстве (пространстве бодрствования) миры объединяются в более широкую иерархическую социальную структуру, в которой появляется возможность взаимодействия между членами всего мыслимого социума – и ныне живущими людьми, и их предками, и будущими членами сообщества, и другими существами (ср., например, Успенский 2002: 26-28). (Сюжеты снов, рассказываемых марковцами, вообще часто воспроизводят ситуацию общения с умершими, которые контролируют их поступки и помогают им в земных делах).

Пространство сна осознается марковцами как место пребывания «верхних людей»:

А про верхних людей рассказывали? Нет... Вот только вот это в снах приходит. Я вот прибегаю к Розе – много знает про это... Ну, она-то всегда мне говорит про верхних людей... «Во, во, пришли», - говорит. Ну, она мне как всегда говорит? «У тебя связь с верхними людьми». <...> Приснился мне, правда, странный, совсем такой странный сон. <...> И вот я слышу – меня зовут... бабка тоже... И она давным-давно умерла. Руку тянет – помоги... Я так руку – подвинула, вытащила. Улыбается мне. [Роза говорит]: «Ой, как хорошо – о, бабушку вытащила». Я говорю: «Откуда?» «Оттуда вытащила наверх» – «Куда?» – «Ну, говорит, в этот мир, говорит, ее вытащила». А я говорю: «А как это?» - «Ай, да это долго объяснять! Вытащила ты ее!» <...> «Вишь, ты у нее на дороге очутилась, ты ей помогла. И все. И ей хорошо» (ВВУ-1960/1999).

В приведенном выше сне ситуация общения с «верхними людьми» моделируется как помощь умершей женщине в ее продвижении вверх по иерархической лестнице иного мира со стороны сновидицы. В свою очередь, рассказавшая этот сон женщина часто просит помощи от обитателей этого пространства. Также и в случае, когда ей нужно избавить своего ребенка от духов, она получает знание и способность противостоять им от людей, появляющихся во сне:

Там во сне... темно, ходит народ, много народу ходит, и я... захожу. Мне сказали... куда идти, кто знает. Я говорю: «Вы не знаете... не знаете? Кто-то пугает, - говорю, - я хочу узнать. Где мне узнать?» И мне показали – вот эта женщина жила <...>: «Иди к ней». Я иду к ней. Стучусь к ней... Я говорю: «Вы знаете... кто ж пугает-то, ходит? Я хочу узнать. Мне сказали обратиться в этот дом». «Чего? Показать?» Я говорю: «Покажите,

конечно». И они, правда, показали. С ножонками... Такой маленький... такой маленький, наподобие щелкунчика, но еще страшнее... (ВВУ-1960/1999).

Состояние, называемое информантами *сном* в случае избавления детей от *мираченья*, является условием, в котором возможен непосредственный контакт и коммуникация лечащих женщин с наиболее авторитетными, знающими и лечащими инстанциями, обычно со своими предками. Оно оказывается необходимым и в других случаях: лечения других людей, кроме своих детей и самолечения, которое носители традиции описывают как их лечение умершими (о чем речь пойдет в последней главе).

Состояние, в котором происходит лечение или самолечение, иногда называемое информантами *сном*, чаще всего описывается ими как полусон-полубодствование или бессознательное состояние: *«упал без сознания»* (ОПА-1938/1999); *«как будто я засыпала»* (ЗСХ-1959/1999). Иногда такое состояние описывается как телесно очень интенсивно переживаемое: *«Я думала – у меня голова туда улетит...»* (ВВУ-1960/1999), сопровождаемое подчас очень сильным эмоциональным напряжением, которое завершается сном.

Ощущения людей, которые занимаются в поселке лечением – а источник их умения также находится за пределами мира живых, иногда описываются как измененное телесное состояние¹²⁸:

Сначала чувствовала... Вот у меня руки... в одном месте. Если я чувствую, что у кого-то что-то начинает болеть, у меня в одном месте пульс появляется. Вот в этом месте пульсирует прямо, пульсирует... вот руки вот так дрожать [начинают], потом меня колотит... (ЗСХ-1959/1999).

На них похожи описания состояний, которым приписываются переживанию “открытия” или “закрытия” особого знания:

Я... у меня была такая адская боль, что как будто вот тут [в голове] мне решетку вставили... Я тогда орала диким голосом. <...> А у меня давление ух – туда вообще вниз упало. <...> Ой, мне тогда плохо было! <...> Там закрывалось, что-ли... (ВВУ-1960/1999).

¹²⁸ Ср. Csordas 1993.

Описываемые современными марковцами практики лечения, заставляют вспомнить старые техники самолечения – особые телесно-ментальные состояния, отнесенные этнографами прошлых времен к «*припадкам*» и «нервным болезням», во время которых люди, как можно полагать, налаживали контакт с духами-помощниками предков-шаманов (Богораз 1910: 8; Сокольников 1911: 118-128). Так же, как и раньше, лечение или самолечение требует особых телесно-ментальных состояний и участия предков. Именно общение с предками, то есть с существами иного мира, находящимися в отношениях родовой и/или территориальной (что для марковцев почти одно и то же) преемственности с ныне живущими людьми предполагает особые телесно-ментальные состояния (в отличие от общения с духами-хозяевами чужого пространства – тундры, леса, реки, которое строится по другому принципу). В случае ночного беспокойства ребенка такое состояние воспринимается как проявление активности духов. Если взрослый (в данном случае мать) хочет сам войти в контакт с духом ему, в свою очередь, необходимо войти в особое телесно-ментальное состояние. И в том, и в другом случае духи, с которыми происходит коммуникация, оказываются духами умерших жителей территории или предков. В связи с этим необходимо подчеркнуть, что, таким образом, именно отношения с умершими родителями и предками оказываются инкорпорированными в физическое тело.

Возрастная динамика и гендерное распределение общения с духами

Возможность столкновения с различными существами иного мира в разных жизненных ситуациях существует для всех членов марковского социума. Но коммуникация с ними для разных поколенческих и гендерных групп имеет разное качество. На имеющихся материалах можно проследить возрастную динамику и гендерные особенности этой коммуникации.

Общение марковцев с духами, ассоциирующимися с предками, начинается с детского возраста: уже маленькому ребенку приписывается эта способность. Уже в процессе первичной социализации ребенок «приобретает» себе духа. При этом по описаниям, *мирачащие* дети видят духов, которые характеризуются аморфностью. Это могут быть темныедвигающиеся пятна, «типа как животное», желтые блестящие глаза, кто-то маленький «с ножонками наподобие щелкунчика». Этим существам приписывается активность – духи сами пытаются наладить контакт с людьми через детей. Духи являются без видимой причины, как будто напоминая о себе и своей значимости оказанием важных «информационных услуг», причем, не столько детям, сколько взрослым членам семьи (тем самым как бы заботясь о том, чтобы люди их не забыли и не разуверились в их

существовании). После того, как мать ребенка узнала причину испуга и увидела духа (т. е., по сути дела, признала его существование), тот на время «успокаивается» и перестает являться.

С возрастом влияние духов на человека уменьшается: способность видеть домашних духов и воспринимать предлагаемое ими знание прекращается. Взрослые сталкиваются с духами обычно в двух ситуациях. Во-первых, если они, так или иначе, нарушают заданный порядок на чужой территории: восстановление порядка часто требует вмешательства авторитетных и могучих сил, которые представлены Хозяином и «хозяевами» мест – «старинными людьми». Во-вторых, духи предков приходят на выручку людям, оказавшимся в трудном положении. При этом восприятие этих персонажей взрослыми уже иное. Человек может видеть, что «кто-то что-то делает», видеть и слышать человеческую речь. К взрослому приходят умершие родственники и предки, а также сильные в прошлом шаманы, которые проводят обряды излечения или помогают найти необходимое для излечения знание. Таким образом, являющиеся взрослым существа, как правило, воспринимаются уже антропоморфными. Происходит как бы становление сопровождающих человека духов вместе с ним.

Можно заметить, что духи, по представлениям марковцев, поддерживают связь с людьми на протяжении всей жизни последних, живут и развиваются вместе с ними. Духа-двойника, который всегда сопровождает человека и может помочь ему в тяжелых жизненных ситуациях, иногда называют «Товарищ» (ОПА-1938/1999). При этом, именно люди оказываются подконтрольными духам, но не наоборот.

Обратная связь – активное обращение к духам и возможность вступать с ними в контакт в случае необходимости оказывается привилегией женщин (и шаманов, которые жили в прошлом). Способность марковских женщин первыми вступать в контакт с духами в настоящее время обосновывается ими их материнством и необходимостью защищать детей от различных болезнетворных влияний. Кроме того, мать через свои способности также обеспечивает проявление особых (связанных с шаманством) способностей ребенка¹²⁹. Идея материнства является движущей силой для активности женщин, а еще не утратившие связи с предками маленькие дети оказываются каналом, через который коммуникация с миром предков становится для женщин возможной.

¹²⁹ Так, моя информантка ВВУ рассказывала о своем путешествии во сне: *«Ну, мне Роза говорит: “Это, скорее всего... это не твое [дочки твоей]... ты, говорит, как проводник идешь. А она-то еще, - говорит, - еще ребенок. А ты, получается...” - А я же ее грудью кормила... - “...через тебя, говорит, проходит в нее. А, может, говорит, тебя решили... тебя, а потом ее”. <...> Потому что... общаемся...»* (ВВУ-Ж-1960/1999).

Можно полагать, что через практику избавления своих детей от беспокойства духов происходит становление женщин в качестве активных коммуникантов с духами предков, к которым они начинают обращаться и в других случаях. В данном случае материнство оказывается фактором, открывающим для марковских женщин возможность контролировать свое общение с обитателями иного мира и тем самым удерживать за собой позицию наделенной особыми способностями группы людей. Кроме того, женщины, выступая в роли защищающих своих детей матерей, устанавливают контакт с духом, который сопровождает человека на протяжении всей жизни. Получается, что именно они наделяют людей появляющимися в трудных жизненных ситуациях помощниками. Способность обращаться к духам, которая является для нынешних коренных жителей поселка ценностью, унаследованной от шаманистской традиции, таким образом, оказывается безусловной и изначально заданной, так как обосновывается в сообществе (вполне в духе времени) биологическими факторами.

Нетрудно заметить, что идея материнства является современной модификацией представлений об отношении женщин к сакральному, когда через способность к деторождению им приписывается их безусловная способность самим поддерживать контакт с иным миром. В то же время идея материнства подчеркивает позитивную сторону этого контакта и исключает вторую половину женской сакральности, а именно ее нечистоту¹³⁰. В подтверждение этому можно добавить, что старая практика *эмиряченья*, которая часто проявлялась как неконтролируемая негативная женская сексуальность, в настоящее время в Маркове больше не встречается.

Итак, в настоящее время в марковской традиции представления об обитателях иного мира занимают важное место в жизни людей, но практики общения с ними за последние сто лет подверглись перераспределению, качественным изменениям, а также переоценке, переинтерпретации и переименованиям. Таким образом, определенные представления и практики остаются, но их значение и функции меняются в зависимости от социального контекста.

В результате христианизации населения северо-востока Сибири практики общения с духами, целью которых было обеспечение некоторых жизненно важных потребностей,

¹³⁰ Апелляция к материнской заботе как к основному легитимирующему силу женщины фактору в данном случае представляется неслучайной. Нужно заметить, что за время Советской власти положение женщин в России изменилось кардинальным образом. Советская идеология повлияла на гендерный порядок, в результате чего доминирующим идеалом женщины в обществе стала работающая женщина-мать (см. Темкина, Роткирх 2002).

заняли место в приватной сфере и стали осуществляться женщинами. То есть произошло их перераспределение внутри сообщества, которое можно обозначить как «гендерный сдвиг». Картина оказалась как бы «перевернутой»: до «гендерного сдвига» женщинам прошлого приписывалась особая шаманская сила, но шаманами были в основном мужчины. Можно полагать, что на когнитивном уровне такое их распределение обеспечивало баланс гендерных отношений, а представление о способности женщин заниматься шаманскими ритуалами в случае необходимости без какой-либо особой подготовки было как бы «запасным ресурсом» шаманистских сообществ. В результате христианизации этот ресурс и был реализован. Можно предположить, что картина распределения гендерных ролей в отправлении шаманистских практик в советское время не менялась: шаманы, как были преследуемы в досоветское время, так и оставались гонимой группой и в советский период, хотя уже на иных основаниях. Однако точных сведений об этом периоде у нас нет.

За последний, постсоветский, период положение изменилось. Традиции коренных народов Сибири постепенно перестают считаться подлежащей преодолению отсталостью и начинают восприниматься как особое преимущество людей, находящихся в ладу и с природным окружением, и с собой. А большинство сибирских сообществ коренных народов основой своей традиции признают шаманизм. Во многих сообществах это ведет к попыткам возродить институт шаманства, но уже в новом социальном контексте. В марковском сообществе, как уже было сказано выше, традиции коренных народов региона также являются особой ценностью. В этом контексте позиция современных марковских женщин, которым приписывается способность общаться с духами, уже иная: она выступает в позитивном свете. Поэтому, хотя жившим в прошлом мужчинам приписываются способности настоящих шаманов в большей степени, женщины стараются постичь особое знание общения с духами, мотивируя его, прежде всего, сохранением здоровья своих детей. При этом эти женские практики не ограничиваются только спонтанными (а способность к спонтанному общению с этими существами приписывается всем членам сообщества), но часто являются целенаправленным поиском контакта с потусторонним.

Современные марковские женские способы коммуникации с духами вообще на сегодняшний день невозможно назвать *одержимостью*, при которой дух полностью овладевает человеком, что ведет к отказу последнего от собственного я. Женская практика *эмиряченья*, которую можно было бы квалифицировать таким образом, исчезла из марковской жизни. Глагол *«мирачить»* используется в основном по отношению к детям, которые «ходят во сне». Детское хождение во сне – «мираченье», если оно неподконтрольно взрослым, воспринимается как болезнь; если оно мотивировано общением с духами и

подконтрольно – отношение к нему может измениться в положительную сторону. Описанные жителями поселка современные практики общения с духами взрослых людей не определяются ими глаголом *шаманить*, хотя способность к такому общению объясняется наличием шаманов в роду практикующих. Они также утратили названием «*припадки*», который в современном русском языке несет в себе негативные коннотации. В описаниях практик лечения и самолечения через общение с духами не отражается отрицательного отношения к ним со стороны практикующих, и сами эти действия не воспринимаются ими как болезнь. Напротив, умение получать шаманское знание и силу от своих предков, особенно в случае тяжелой болезни, воспринимается как преимущество коренных жителей территории перед приезжими и оказывается маркером их идентичности.

Мне хотелось бы обратить внимание и на тесную взаимосвязь между практиками коммуникации с духами предков и изменением телесно-ментальных состояний. Марковские практики общения с существами иного мира показывают, что непосредственной необходимости в такой связи нет – взаимодействие между людьми и персонажами иного мира может происходить и без каких-либо телесно-ментальных изменений. Между тем, именно в общении со своими предками наблюдается обратная связь с особыми телесно-ментальными состояниями. И то, что марковская репрезентация телесности включает в себя именно позитивные отношения с предками, на мой взгляд, говорит о том, что в настоящее время для марковцев преемственность с прошлым оказывается важнейшим способом выстраивания себя и своей идентичности коренных жителей региона. Неудивительно, что эта практика оказывается одним из самых важных для современных марковцев способов традиционного лечения.

Глава 4

Знание и люди: статус лекаря в традиции

Знание, к которому апеллируют марковцы, рассказывая о своей традиции лечения, представляется неоднородным. Во-первых, качество этого знания оказывается различным. Во-вторых, оно распределено в социуме неравномерно. В-третьих, право пользоваться им зависит от позиции человека в сообществе, которая, в свою очередь, определяется многими критериями – происхождением, местом в поколенческой иерархии, отношением к традиции и другими.

Из работы Н. П. Сокольникова можно вынести некоторое представление об общей структуре лечебного знания, актуального для марковцев в конце XIX - начале XX века, и его распределении между различными инстанциями. В прошлом марковцы обращались к помощи официальной медицины, представленной медицинским персоналом и бесплатной аптекой. Но если они не чувствовали облегчения от лекарств, то прибегали к «своим «сресвам»» (Сокольников 1991: 77). Знание о бытовых лечебных средствах было распространено среди анадырских жителей довольно равномерно, а лечение повседневных телесных недугов носило семейный характер, то есть осуществлялась самими больными и их близкими. Круг участников лечения мог быть определен по точным критериям в силу специфики некоторых лечебных процедур (например, в лечении *уцюна* и *летуцега огня* участвовали крайние по возрасту дети, члены семьи больного – первенец и последыш), но мог строго и не определяться. Большинство описанных Н. П. Сокольниковым способов лечения не требовало вмешательства особых специалистов. Тем не менее, в рамках сообщества своими умениями выделялись *опытные* люди, имевшие навыки лечения определенных недомоганий и знавшие довольно сложную и длительную последовательность лечебных процедур, например, при *косьевой боли* и *церноты*¹³¹, умевших вскрывать нарывы, делавших массаж в случае женских болезней, недомоганий при беременности и при родах. Так, при первых признаках беременности марковские женщины сразу же заручались специалистом – *бабушкой*, которая также проводила роды и наблюдала женщину и ребенка в послеродовой период. Исповедовавшие православие марковцы в случае тяжелых родов обращались к священнику, чтобы он открыл Царские Врата и отслужил молебен Богородице (Сокольников 1911: 143).

К помощи особого специалиста обращались в случае болезни, если в качестве ее причины подозревали вселение «нечистой силы» или *порчу*: в таких случаях «как к

¹³¹Болезнь, характеризовавшаяся тем, что больные чернели и покрывались черным пушком. Некоторые симптомы были сходны с сифилисом. Считалась простудной. Принцип лечения был тот же, что и при сифилисе (Сокольников 1911: 87-89).

последней инстанции», обращались «при возможности, к чукотскому шаману или ламутскому шаману или наговорщику» (Сокольников 1911: 77), то есть к специалистам из соседних этнических групп. Наговорщики занимали более скромное положение, нежели шаманы. Да и шаманы различались по своей силе (Сокольников 1911: 130).

«Не так давно, - писал Н. П. Сокольников в примечании, - у марковцев было достаточно и своих шаманов и наговорщиков, в 1897 г. из них я застал в живых трех шаманов, одного наговорщика и двух наговорщиц; шаманы эти и одна из наговорщиц вскоре примерли; другая наговорщица умерла летом 1906 г., а наговорщик, пожилой чуванец Ив. Шарыпов здравствует и поныне. Есть еще старик чуванец Сем. Шарыпов, бывший долгое время шаманом; лет 15 тому назад, покаявшись, он это занятие бросил; он грамотен и достаточно толков. Он умер осенью 1907 г.» (Сокольников 1911: 77).

Таким образом, согласно Н. П. Сокольникову, в качестве особых людей, которые могли помочь в случае болезни, марковские жители признавали медицинский персонал, священника, наговорщиков и шаманов, а также своих *опытных* людей, каждый из которых специализировался в своей сфере деятельности. Из своих специалистов по лечению болезней они признавали не только *опытных* людей, но наговорщиков и практиковавших в прошлом шаманов. Однако основной «специализацией» марковцев, при этом, нужно все-таки признать хорошо разработанное знание медицины, имеющей основания в русской традиции.

Со времени наблюдения марковской народной медицины Н. П. Сокольниковым прошло более ста лет. Прежде всего, следует заметить, что за время советской власти изменилось отношение местных жителей к православной церкви – ее роль в жизни поселка совершенно не заметна. Поэтому можно считать, что она выпала из общей структуры институтов, в которые марковцы в случае болезней обращаются за помощью. Марковская народная традиция также утратила многие свои позиции. Во-первых, лечение большинства болезней, находившихся сто лет назад в ведении *опытных* людей, на сегодняшний день отошло к официальной медицине, которая в настоящее время в поселке представлена и поликлиникой, и больницей городского типа с надлежащим медицинским персоналом. Да и сама старая система знаний о болезнях ушла в прошлое (как и некоторые болезни, например, сифилис). Во-вторых, медицинские практики, основанные на русской традиции, в современном контексте уже не воспринимаются как нечто исключительное и ценное. Особенно это касается использования лекарственных растений. Если в конце XIX – начале XX века марковская медицина привлекала пациентов из соседних групп населения, а также обращала на себя внимание бытописателей и как полезное в условиях ограниченной врачебной помощи знание, и как культурный феномен (именно в этом своем качестве она

оказалась представленной на суд читателей «Этнографического обозрения» в статье Н. П. Сокольниковой), то в настоящее время она не считается чем-то достойным отдельного внимания ни приезжими, ни самими местными. Вот каким образом отзывается о марковской медицинской традиции приехавший с материка главный врач марковской больницы:

Народной медицины как таковой нет. Шаманов нет. Старики собирают травы – но принцип тот же, что и на материке. Здесь все материковские травы растут, ничего особенного. Единственное – используется золотой корень. Заговоров, заклинаний не встречал. Что ламуты, что чуванцы – крещеные, к шаманам не обращаются. Поранился, ушиб, затемпературил – народ привык к врачам обращаться (КИЕ-М-1966/1998).

Существование медицинской традиции и традиционных специалистов-лекарей в марковском сообществе отрицают не только приезжие врачи, которые не находят отвечающих их представлениям о народной медицине практик: заговоров, заклинаний или шаманских камланий. Несмотря на то, что в поселке некоторые люди занимаются лечением вне официальных здравоохранительных структур, сами коренные марковцы также отрицают свое знание и наличие традиционных специалистов-лекарей среди ныне живущих жителей поселка. Они предполагают их существование в национальных поселках, среди людей, связанных с тундрой и оленеводством – «в Ламутском, в Чуванском, в Березово... вот те люди... они всю жизнь в табунах... Они с природой все время, на природе живут...» (ВПБ-Ж-1923/1999). Оленеводы, живущие, по мнению марковцев, в большем согласии с природой и традицией, должны знать и уметь гораздо больше их (ср. Vakhtin, Grupnik 1999).

Каким же представляется современным марковцами поле традиционного медицинского знания и лекарское знание? Каким образом это знание распределено в социуме? Кто является обладателем лекарского знания в марковском социуме? На основании каких критериев присваивается статус специалиста-лекаря?

Шаманы и их знание

Прежде, чем обратиться к репрезентациям своего лечебного знания марковскими жителями, необходимо остановиться на традиционалистском и шаманистском дискурсе, занимающем довольно важное место в жизни сообщества. Ведь представления о традиционных способах лечения и рассказы о местных лекарях марковцев не существуют сами по себе. Они функционируют именно в контексте шаманистского дискурса и являются его неотъемлемой частью.

Шаманистский дискурс выстраивает шаманское прошлое марковского сообщества, на

которое ориентируются многие коренные жители поселка; таким образом, это прошлое является неотъемлемой частью их настоящего. Важнейшей частью этого дискурса являются рассказы о шаманах, живших когда-то в прошлом. Рассказы о шаманах можно выделить в особую группу текстов, которые используются для конструирования минувших событий локальной общности. В качестве яркого примера можно привести рассказ о соревновании Шамана и Черта, в котором Шаман является позитивной и созидающей силой, несущей процветание и знание людям во времена творения перед лицом Божественного начала, и противостоит Черту, олицетворяющему в себе зло и глупость:

Черт и Шаман спорили – кто же будет хозяином земли. <...> Ну, Черт говорит: “Если я буду хозяином земли, то все будут болеть. Света дня вообще не будет, только ночь будет, и холодно будет”. А Шаман наоборот говорит: “Нет, если я буду хозяином земли, всей земли, то наоборот, тепло, цветы будут цвести, люди будут долго жить, ничего... войн не будет”. Спорили-спорили, а Владыка оттуда говорит... чуть не до драки спорят. Он [Владыка] говорит: “Я рассужу ваш спор”. Они – вверх... они ж... не видно кто такой, как Бог. “А как ты рассудишь?” “Вот я, - говорит, - дам вам маленького ребеночка, вот который уже бегаёт. <...> Кто из вас с утра, - г[овор]ит, - за этим ребенком сможет повторять, весь день, и не устанет, тот и будет хозяином земли. А кто не сможет, - г[овор]ит, - всё, уйдёт. Ну, Черт говорит: “Я первый, я первый! Этот Шаман, - г[овор]ит, - не сможет, а я смогу. Я первый!” Ну, Шаман к этому более или менее спокойно... Посмотрел, говорит: “Ну, ладно, - г[овор]ит, - раз ты первый, пробуй!” Ну, ребеночка [Бог] дал такого шустрого. Ну, а дети, ты посмотри, сколько они за день движений делают! Тысячу движений! <...> Сто[ль]ко энергии. И давай Шаман [Черт]... как ребенок кувырится, все движения, чего он делает... это до полдня смог, а с полдня стал уже психовать на этого ребенка, орать: “Надоел ты...” – Черт? – Ага, на ребенка: “Надоел ты уже-таки, хватит, спи давай!” <...> Короче, не смог он. И упал, выдохся. И утащили его. Тут Шаман вышел. Ребенок плачет. Вышел. Дал ему игрушку: “Посмотри – вот игрушка. Сейчас я тебя научу”. Начал игрушку показывать. Как играть, как что делать, как петли ставить. Танцы давай показывать какие-то: “За мной повторяй!” Ребенок – давай за ним. И вот он ему песен напел потихоньку. И это ребенка надо занять, в чем смысл. Надо его занять, а не повторять. И так и вот так – ребенок уснул. Шаман выиграл. [Смеется] (ЮБД-М-1962/1999).

В рассказах и рассуждениях марковцев о прошлой жизни общности шаманы всегда

наделяются идеализированными характеристиками. По мнению марковцев, они обладали высокими моральными качествами, твердым характером и физической силой¹³². Способности, знание, умения и моральные качества живших встарину шаманов оказываются для местных жителей культурной ценностью, необходимой для поддержания жизнеспособности и здоровья как всего коллектива, так и отдельных людей. Поэтому в рассказах жителей именно шаманы предстают в качестве идеальных лекарей прошлого. Они видели болезни и могли с ними справляться своими особыми средствами¹³³.

Шаманам приписываются лекарское знание и умения, охватывающее все возможные способы лечения. В представлениях рассказчиков у них были свои особые, подчас весьма необычные, но имеющие непосредственную связь с традицией, способы точной диагностики болезней¹³⁴. Шаманы отлично знали лекарственные травы, во множестве произрастающие на обширной территории края. Они умели лечить голову массажем при сильных болях и проводить операции. В случае тяжелых недугов шаманы проводили лечебные ритуалы, которые в рассказах дополняются элементами чудесного¹³⁵.

¹³² Например: «...так их [шаманов раньше] полно было... Сейчас! Все вымерли. А может кому передалось... [Шаман] – человек слова. <...> Шаманы же балаболками не бывают. Сказал – отрезал. Вот чтоб я могла прийти, поверить ему. Вот он сказал, что он [пациент] сегодня подыметя, ну, больной – поднялся. Не поднялся – все уже. Вера [пропала]. <...> И какие качества должны быть у человека? Характер. Ну, физически сильный – это обязательно» (ЛИК-Ж-1954/1999).

¹³³ Кто болеет – идет туда как врач. У него в яранге [чукотское жилище – М. Х.] тут все... И вот [кто] болеет – всё поправляет. Ну, раньше болезнь отходит – видно. Шаман видит – о-о идут, болезни идут. Наверху они тут. В землю упадет, в землю – не видно... [как черви]. Много. Если на землю упадет – плохо. Болезни... Ну он берет... Ножом отрезает. И на огонь бросит. Потом – нормально (ВГТ-М-1941/1999).

¹³⁴ Человека садили на ярар – на бубен вот этот... <...> Значит... садил этот на ярар, на бубен, шаман и вот так его вот качал. Если он смог его так качнуть вот, то он уже сто процентов... знал, что он этого человека вы... излечит. Если же вот так он его... то есть этот сел на ярар, а он не смог его приподнять, то он уже чувствует... что вот этот шаман или вот лечащий человек, что вот он вылечить не может. Знаешь, он тогда не брался за это... за лечение. То есть там какие болезни были, неизученные ну как... как сейчас рак... Бесплезно лечить... Раньше такое было, что... ну тот же как раньше сифилис, он же не излечивался (ЮБД-М-1962/1999).

¹³⁵ Например: ...женщины рассказывали такой случай... значит к шаману... мужчине-шаману... это было в районе Ваег или Ламутска – уже не помню – тоже... это мне И. рассказывала. Говорит, привезли мальчишку, и у него сильно-сильно живот болел. <...> Старик шаман был. Начал камлать и это... он камлал очень долго. Мальчика на живот положил... у него живот болел – на живот положил. Камлал, камлал. А потом, когда он закончил... он закончил, он сам без сил упал и... мальчик ровно дышал. <...> Женщины вошли в палатку, посмотрели мальчика... и нечаянно от света открытого входа упал на бубен, а в бубне... гной был, как будто бы кровь льется там... они испугались, мальчика забрали, а старик остался лежать. Потом через несколько часов, ну... через пять-шесть часов старик выходит... ну он уже бледный такой был... какая-то женщина пошла, отнесла ему, ну... чего там... куска мяса... что-то там... Заходит, смотрит, а бубен чистый (КСВ-Ж-

Шаманам приписывается владение не только лекарским знанием. Они знали, что происходило во вселенной, на земле, в воде и в небе (ЮБД-М-1962/1999). Их знание в рассказах носителей марковской традиции охватывает все жизненно важные для социума сферы – понимание окружающей людей природы, условий охоты и рыболовства.

Шаман является лучшим представителем культуры коренных народов Чукотки. В рассуждениях марковцев его деятельность разворачивается на фоне традиционного быта местных жителей Прианадырья и определена через специфические для местного ритуального специалиста предметы¹³⁶. В то же время выстраивание образа шамана как культурного героя и в качестве ценностного образца происходит через его встраивание в рассуждения об общечеловеческих культурных ценностях и дискуссии о происхождении творческой личности. Утверждение особых знания и способностей шаманов происходит в терминах традиционализма – коллективного и индивидуального опыта многих поколений жителей территории, в научно-популярных и квазинаучных терминах генетической предрасположенности или космического влияния, а также в терминах мистического избранничества¹³⁷. Фигура шамана выполняет роль символа «великого прошлого», мифологизируя его.

Шаманское знание представляется жителям поселка тайным и закрытым: никто из

1971/1999).

¹³⁶ Он [шаман] подготовит все атрибуты. Я даже помню. Обязательно там костер горит, обязательно свечи, или жирник, или лампа керосиновая. Жирники у нас же последнее время не было, у нас керосиновая лампа, пузатенькие американские. Обязательно лопатка зайца, куропатки... Его кости – это уже его атрибуты. Гадает. Или же по-другому. Он к этому времени подготовится и примет к этому времени мухомор. И уже потом сидит, рассказывает, что тебя ожидает, или у тебя болеет родственник, и ты сидишь, ждешь, что он тебе скажет. Вот, допустим, у местных, у чуванцев, у чукчей вот так, такое принято (ЛИК-Ж-1954/1999). Шаманы предстают особыми людьми не только в рассказах марковцев, но и представителей других групп чукотского населения: «Шаман у нас – лекарь, вестник, предсказатель и так далее. <...> Но быть шаманом может не каждый. Это дается» (Чукчанка, записано в Анадыре, 1996. Вахтин 1996: 8). Такое отношение к шаманам характерно для многих современных общностей Севера: для построения своей «северной» идентичности они прежде всего обращаются к шаманизму как основному культурному маркеру (см. Pentikäinen 1997).

¹³⁷ Ну, шаманы, наверное... где-то сверху, наверное, сверху какие-то посланные люди. Как мы... инопланетяне – так считаем. Инопланетяне. Шаманом же не каждый человек может. По версии... то, что шаманы... шаманы [нрзб] потом передавалось из поколения в поколение. Человек... маленький ребенок... маленькому ребенку делали маленький ярар. Изучали, какая трава... какой травой нужно лечить, какие, значит, где основной ход, допустим, оленей там, где рыба в основном... ну, шаманы же должны все это должны знать – какая погода, север-юг, какие ну вот эти... из поколения в поколение, туда еще генами... так же если считать – Высоцкий тот же шаман, так ведь? Тож же сверху откуда-то данный человек, да? Или откуда этот дар приходит – писатель, поэт, Пушкин. Это значит сверху откуда-то, как столб [?] идет. Именно [на] этого человека пало. Чтоб ему быть вот таким (ЮБД-М-1962/1999).

посторонних не должен быть посвящен в него, никто не должен о нем спрашивать. Нарушение тайны приводит к утрате шаманом лекарственных способностей¹³⁸. Знание также предполагает особые способы передачи. Оно должно передаваться избраннику с самого детства, причем шаман сам определяет преемника, способного продолжить его дело. Передача знания по представлению марковцев происходит скрыто.

Таким образом, шаманы представлены не только как ритуальные специалисты, но и люди, знание которых достигает космических масштабов и имеет универсальную ценность. При этом шаманское знание не только более обширное и значимое, нежели знание обычных людей. Оно имеет совершенно иное качество и сообщает его владельцам особые способности.

В рассказах марковцев шаман очень часто имеет черты *колдуна*, как он часто представляется в русской традиции: важной его особенностью оказывается вынужденная необходимость передачи особого знания воспреемнику. Иначе он *«будет долго умирать три-четыре дня, если не передаст»* (ЛИК-Ж-1954/1998)¹³⁹. Иногда можно услышать мнение, что *«шаман – тот же колдун»* (Там же).

Особое знание часто воспринимается в традиционных сообществах имеющим потенцию быть и благотворным, и опасным: «кто мог лечить, мог также и убить» (Douglas 1991: 728). Марковцами особое знание и способности также могут восприниматься как позитивные или негативные в зависимости от их использования. Вредоносные действия *колдуна*, обусловленные только его злой волей, считаются предосудительными и наказуемыми. Поэтому *колдун* как бы скрывает свои действия, в отличие от шамана, необходимые для сообщества, способности которого известны людям. И в этом смысле *шаман* и *колдун* могут противопоставляться друг другу.

Тем не менее, шаманы объединяют в себе все знание и все свойства особых людей, которые они умеют правильно распределять и использовать в случае необходимости:

А вот как вот они делали, шаманы, да? Парапсихология. Сверху дано... Они же,

¹³⁸ *Умельцы были. Не важно, кто – ламут или чукча, или там кто. Уже знали, кто что умеет делать. Посылали за ним, если кто заболел. И этот старик, шаман, идет туда. И ведь лечили, и притом быстро. Меня самого два раза лечили. Первый раз – я не помню, а второй раз – помню. Аппендицит у меня был, в тундре. Самолеты еще не летали. Старушка одна вылечила, до сих пор у меня не резаный аппендицит. Как вылечила? Не знаю, я ведь не спрашивал. Нельзя спрашивать: тайну раскроют, и не будут лечить. Они все умели лечить, как хирурги. По рассказам... раньше сильные были шаманы. Сейчас нет их (ПВК-М-1933/1998).*

¹³⁹ Об обязательной передаче знания колдунами в русской традиции см., напр., Арсенова 1999: 188-189; Мазалова 2001: 162-163.

шаманы, наверное, тоже распределялись, да? Те, которые лечат, допустим, от... от чего там... от живота, головы, и те, допустим, которые вправляют кости. <...> Чародей... кто такой чародей? Кто такой колдун? Кто такой знахарь, кто такой шаман? Ты же знаешь, да? Ну... это одни и те же люди, да? Как ты считаешь? Одни и те же... Не знаю. Не знаешь... [смеется]. Значит, смотри, тоже получается что... знахарь лечит людей, правильно? Колдун насылает невзгоды на врагов [!]. Теперь кто у нас еще... знахарь, колдун... Чародей – вот это тоже фокусник. А шаман – на все случаи... Все свойства этих людей: чародем быть, колдуном, знахарем (ЮБД-М-1962/1999).

Итак, в рассказах и рассуждениях марковцев о шаманах, живших когда-то в прошлом, они представлены избранными свыше людьми, обладающими универсальным и вневременным, простирающимся на прошлое, настоящее и будущее, знанием. Их образ мифологизируется и приобретает черты всемогущего и всеведущего культурного героя. В рассказах для конструирования образа шамана его признаки, обычно описываемые в этнографической литературе, оказываются неважными: в марковских рассуждениях о шаманах прошлого практически не фигурируют ни шаманская болезнь, ни духи-помощники, ни умение путешествовать в другие миры. Все эти сюжеты и мотивы рассредоточены помимо рассказов о шаманах в общем, дискурсивном поле, характеризующем марковских жителей и их традицию в целом, и создающем шаманистский контекст.

Рассказы о шаманах повествуют о лечащих специалистах не просто далекого прошлого, но именно неопределенного, мифологического, прошлого. Их образ выстраивается марковцами вне конкретного социального контекста современной поселковой жизни. Эти люди, как правило, выведены за пределы социальной структуры сообщества – их родовая принадлежность никак не определена, а родственные связи с ними ныне живущих людей никак не обозначены. В отличие от своих умерших родственников и односельчан, которых марковцы включают в современную жизнь в качестве действующих лиц, они не выполняют роль лекарей по отношению к ныне живущим. Но в целом жившие когда-то шаманы связаны с культурой и традицией коренных народов, проживающих на этой территории – с оленеводами национальных поселков, с которыми коренные марковцы связаны родственными узами.

По мнению марковцев, раньше шаманов было очень много, но среди ныне живущих в поселке людей их нет. Существование шаманов и жители Марково, и жители национальных поселков Чуванского и Ламутского, с которыми я беседовала, относят к старым временам, или выносят за пределы своей территории, куда-нибудь «на север», «на побережье». Иногда

жители Марковского куста предполагают, что шаманы могут появиться в будущем.

В данном случае можно говорить о том, что обобщенный образ шаманов мифологического прошлого функционирует в качестве ценностного образца, а их деяния являются системой референций, по отношению к которой современные марковцы определяют лечебную деятельность членов своего сообщества.

Два типа лечебного знания: повседневное и особое

В контексте шаманистского дискурса традиционное знание о болезнях и лечении, о котором рассказывают марковцы, можно поделить на две составляющих, которые противопоставлены друг другу – это бытовая медицина ныне живущих людей и особое знание шаманов, живших в мифологическом прошлом. Бытовая медицина – это профанное знание, которое растворено в современной повседневности всех жителей поселка, независимо от их принадлежности к местному сообществу. Конечно, это специализированное знание – оно относится к сфере здоровья и актуализируется во время болезни, и этим выделяется из каждодневной деятельности людей. Но оно не является знанием специалистов. Второе – вневременное и сакральное знание. Оно воспринимается как особая ценность, принадлежащая именно этой общности людей, связанных своей историей и традицией с шаманизмом местных коренных народов. Противопоставление этих двух типов знания выстраивается как противостояние традиционных ценностей прошлого реалиям современности.

Повседневное медицинское знание

Как и в любой другой общности, все взрослые жители, живущие в настоящее время в поселке Марково, в большей или меньшей степени обладают бытовым медицинским знанием. Большинство из них, так или иначе, пользуются многими домашними средствами для лечения или облегчения своего состояния во время болезни. Отвечая на вопрос о традиционных способах лечения, все марковские информанты – и мужчины, и женщины, прежде всего, начинали рассказывать об использовании лекарственных растений¹⁴⁰.

¹⁴⁰Нужно заметить, что кочевые соседи марковцев также используют довольно много растений. Но, концепция использования жителями Марковского куста полезных растений качественно отличается от жителей Чукотки, ведущих свое происхождение от кочевых чукчей-оленоводов. В рассказах чукчей о своей традиционной медицине использование трав выступает практически всегда как диетарное знание, направленное на профилактику болезней, но не на лечение. И в этом смысле представления марковцев об использовании растений в народной медицине в качестве лекарственных препаратов, отличаются от представлений о полезных и используемых в традиционном рационе растениях их соседей-палеоазиатов (см. также гл. 1).

Сбором лекарственных растений занимаются как местные, так и приезжие жители поселка. Они сами и собирают их, и используют при легких недомоганиях и для профилактики болезней, а также дают советы менее сведущим, которые тоже хотят обратиться к травной терапии. Лекарственные травы не обязательно собирать самому, их можно и купить. Некоторые люди выращивают нужные растения у себя дома на подоконнике.

Каждый из интервьюированных жителей поселка продемонстрировал знание небольшого набора трав и лекарственных средств, которое было активизировано в процессе интервьюирования, то есть в ситуации медицински не обусловленной. Можно полагать, что в случае болезни арсенал лечебных средств – растений и *materia medica*, может быть расширен за счет актуализации латентно существующего знания лечащего и поступления сведений со стороны, например, во время обсуждения болезни с кем-то из знакомых. Таким образом, знание о травах можно получить из разных устных и письменных источников.

Кроме лекарственных трав в лечебный арсенал марковцев входят продукты растительного и животного происхождения, входящие в рацион местных жителей, а также вещества минерального происхождения.

Бытовое медицинское знание марковцев, как и сто лет назад, в основном базируется на принципах гуморальной медицины: болезни и их лечение травами и другими веществами, прежде всего определяются в рамках оппозиции *горячее-холодное*¹⁴¹.

Многие болезни, например, проявляющиеся болью в спине – болезнь почек, боли в пояснице, а также бесплодие и другие – марковцы приписывают простуде. Эти болезни лечатся внутренним и внешним прогреванием с применением соответствующих случаю растений – березовых почек, *лопусков*, *вилок* (хвои) кедрача.

Кедрачом парились. Вилки [хвою] насобирают в мешочек, потом завяжут и в горячую воду: и купались от простуды. [Раньше много простужались] (ВПБ-Ж-1923/1998).

...если женщина вот простудилась, вот это... ольховые листья-то. В тундре растет, такие широкие. И вот собирают, когда цветет, и набивают... надевают такие... штаны. Одевают, и носят, может быть, в течение недели. Например, и бесплодие – тоже.

¹⁴¹ С. Хелман считает, что система оппозиций *горячее-холодное* и *сухое-влажное* при бытовом определении болезней устойчива по двум причинам: во-первых, она функциональна (Helman 1978: 108); во-вторых, она постоянно подтверждается и даже утверждается официальной медициной, так как врачи разговаривают с пациентами на их языке (там же: 132-133). Кроме того, врачи сами являются носителями повседневного медицинского знания (Laughlin 1963). Я думаю, что эти утверждения относятся также и к официальной медицине в России.

Говорят: «Почему не рождает? А может, простудилась». И вот летом вот, его набивают (ОПА-Ж-1938/1999).

В Ерополе есть глина красная. Старики разогреют и ее делали... мазали спину, если болит (ЛИК-Ж-1954/1998).

Болезни, локализованные в области груди и горла, например кашель, также приписываются простуде и требуют прогревания – питья горячих отваров березовых почек, шиповника, багульника, шишек и хвои кедрача.

Шиповник пили, кашель когда. Настаивали, горячий, теплый пили – отхаркивающее (ВПБ-Ж-1923/1998).

От кашля также предписывается общепринятое использование продуктов животного происхождения. Например:

Ну, сейчас вот, если мед есть, стараешься мед с чаем заваривать. Потом вот медвежий жир внутренний, самый хороший... бронхит... [медвежье мясо] силы дает (ОПА-Ж-1938/1999).

Болезни, при которых предполагается жар, предписывается лечить охлаждением. При этом внутренними прохладительными средствами являются кислые или мерзлые ягоды. Их употребляют внутрь при высокой температуре и головной боли. Внешними охлаждающими средствами являются щука – ее прикладывали к подошвам ног; сырые листья подорожника, ольхи, багульника, *любые листья* (ЛИК-Ж-1954/1998) прикладывают к местам локализации жара – к ранам, укусам, ожогам, к больной голове.

...если температура большая – щуку разделяют, кожу-то снимут, вот эту мякоть прикладывают сюда на подошвы. И раздевали догола, в постель холодную; [нрзб] окутывают затем... И потом бруснику или немного мерзлую без сахара [если температура] (ВПБ-Ж-1923/1998).

Это голова когда болит или там рана какая, прикладывали подорожник, ольховые листья. <...> Если палец нарываяет... подорожник, листья ольховые жар вытягивают, гной

вытягивают (Там же).

Если ожоги то я знаю, что ольха – кипятком заварят, охладят, кладут. Быстро заживает <...> Раны ольховыми и всякими такими листьями лечили (Там же).

Укусы всякие ольховыми листьями прикладывают... От комаров, и как их, эти, осы... Нет, как это пчела-то... варили и прикладывали. Потом вот багульник собирали и прикладывали. И как его, смола от стланика (Там же).

Применение большей части лекарственных растений определяется по больному органу или части тела, в соответствии с обыденным знанием анатомии:

Морошка сейчас пойдет. Мы листы берем, чашелистики заворачиваем... Чай для сосудов для кровеносных. Для головного мозга. <...> Потом рябина <...> от желудка (ЛИК-Ж-1954/1999).

Шишки собирали, [если] желудок заболит, или горло. Шишки насобирают, потом их бьют молотком. <...> Потом кипятят. В чайнике – [как] коровье молоко получается. Без сахара, без всего. <...> А потом если желудок болит сильно, надо... только одна рыба была-от да ягода... Мы ее называли кiслица... Ну, белая такая. Ну, ягодка белая кислая. Теперь как ее сказать? Не брусника, ну, черная смородина – она белая была, не поспелая. Вот соберите немножко, я отварю с рыбой вместе и вот [в рыбу] бросим вместо крупы. Ну, вот попьешь, тоже легче стало (ЕАБ-Ж-1916/999).

[Если живот болит] картошку, говорили, надо сырую кiсать [кушать]. <...> Чай, заварку пить и сухой чай кiсать [кушать]. Заварку сухую, или заварить его и пить, картошку сырую... (ВПБ-Ж-1923/1998).

Ягуду-бруснику листья заваривали, от почек пили. <...> Полынь-траву тоже сушили от желудка. Березовые почки, бруснику – листья от почек <...> Березовые почки заваривали от чего-то. Ягуду-бруснику листья заваривали, от почек пили (ПМВ-Ж-1928/1998).

Потом вот иголки от лиственницы зеленые – хорошее сердечное (ОПА-Ж-1938/1999).

Можно полагать, что локализация недомогания в определенной части тела в сочетании с категоризацией болезни и лекарственного средства в терминах оппозиции *горячее-холодное* является ключом к его применению. Кроме лечебных, важными для марковцев оказываются свойства растений *тонизировать* или *давать силы*¹⁴². Некоторым растениям и веществам приписываются также очищающие свойства:

По рододендрону, аллергия, если страшная, все умываешь. Вот ты ее прокипятил. Кипяченой водой заливаешь, густая, коричневая, листья (ЛИК-Ж-1954/1999).

Ну, подорожник – это раны, ромашка – антисептик, но это такие вот самые... <... > А я еще люблю... покупаю растения... не растения, а листья там, что-нибудь... антисептическое... (КСВ-Ж-1971/1999).

Жители современного Маркова, рассказывая о лечении телесных недугов травами и другими *materia medica*, называют – *бесплодие* (женская простуда), *головные боли*, *женские болезни*, *кашель*, *рвоту*, *температуру*, *усталость*; изменения или поражения поверхности тела – *аллергия*, *раны*, *ожоги*, *укусы*. Некоторые недомогания определены только через их локализацию – *от головы*, *от желудка*, *от почек*. При этом каждый из информантов предлагает свой «мини-травник», который характеризуется индивидуальными предпочтениями. Всего в интервью было названо более сорока лекарственных трав и других лекарственных средств, включая некоторые аптечные препараты. Аптечные препараты иногда противопоставляются травам как традиционным средствам, но могут быть перечислены в одном ряду с ними. Женщины обычно называют больше лекарственных трав и *materia medica*, чем мужчины.

Современные жители поселка свободно оперируют, квазинаучными (для неспециалистов), медицинскими определениями болезней – *абсцесс*, *аллергия*, *бронхит*, *грипп*, *остеохондроз* и пр. Они также используют анатомические термины, принятые в современной повседневности: информанты говорят о *сосудах*, *желудке*, *опорно-двигательной системе* и пр.

Знание о физическом теле, именование болезней и описания их лечения в марковской бытовой медицинской практике не показывает никаких локальных особенностей. Способы лечения повседневных недомоганий почти полностью скорректированы в соответствии с

¹⁴² Ср. Helman 1978: 131-132.

общепринятым бытовым натуралистическим медицинским знанием, которое можно обнаружить на всей территории проживания русскоязычного населения.

Представители старшего поколения марковцев считают использование лекарственных растений отличительной чертой марковской медицины при сопоставлении с медицинскими практиками кочевых оленеводов национальных поселков: «...говорили так – вот этим бубном шаман-то. А у нас-то травы всякие...» (ВПБ-Ж-1923/1998). Однако при этом жители Маркова относятся к знанию о лекарственных растениях и *materia medica* как к обыденному и общедоступному: оно передается в повседневном общении, оно открыто для наблюдения и описания всем. Знание лекарственных растений как бы никому конкретно не принадлежит, его может получить любой человек. Собирающих травы людей, которые знают способы медицинского применения, не относят к особой категории специалистов только на основании знания ими растений, как это часто бывает в других традициях.

Марковцы, рассказывая о местных способах лечения, обязательно вспоминают правку головы, которая используется для лечения сильных головных болей не только в Марково¹⁴³. Марковцы об этом не осведомлены и считают умение править голову своим местным способом, его всегда охотно приводят в пример как сохранившееся традиционное лечение. Правка головы так же, как и знание лекарственных растений, оказывается общеизвестной и общедоступной, а процедура, включающая в себя измерение и массаж, как правило, излагается подробно и последовательно:

Измеряется, берется обязательно красная тряпочка, делаются черточки – где уши, здесь, посредине [на лбу] и на затылке. Если нормальное состояние человека, все эти дольки должны совпасть – четыре доли. А если страшные головные боли, обязательно не совпадает. И если долю, которая больше... начинают поправлять (ЛИК-Ж-1954/1998).

По рассказам информантов правку головы могут практиковать обычные люди – для этого не нужно быть специалистом, хотя само это умение требует технического навыка и некоторых особых качеств. Обычно такое умение и особые качества приписываются старшим:

Голову – да [правили]. Болит – специальная мерка вот такая. И опять-таки знающий, у кого, говорят, легкая мягкая рука. Вот знают, к ей надо обратиться. <...> Ну,

¹⁴³ В частности, Е. В. Лярская сообщила мне, что ей лечили голову аналогичным с марковской правкой головы образом во время ее экспедиции к ямальским ненцам в 2001 году.

старшие умеют (ОПА-Ж-1938/1999).

Из других местных практик лечения механическим воздействием на тело иногда упоминается правка конечностей.

Специальным знанием старших женщин считается родовспоможение. Несмотря на то, что в настоящее время, как правило, эти функции выполняются медицинскими учреждениями, некоторые женщины умеют принимать роды в соответствии с традиционными правилами. Знание о проведении родов и послеродовом уходе за женщинами лежит в сфере повседневности, но в то же время это – специализированное знание. Повседневным это знание представляется потому, что женщины рассказывают о собственном опыте родов без посторонней помощи как об изначально присущем им обычном умении. В случае если во время родов поблизости не оказалось тех, которые могли бы оказать помощь, женщины могут справиться и сами (ПД-Ж-1949/1999)¹⁴⁴. С другой стороны, оказание помощи другим является специальным знанием старших женщин, освященным традицией:

...она [знакомая молодая женщина] в тундре была беременная. И получилось так, что тундра есть тундра – это тундра... и там была [моя] мама. А у нее [молодой женщины] начались роды. Мама ей... именно она проводила ей роды, так как сама она знает [и как ее научила старшая в семье женщина – М. Х.]. Вот. Точно также завязала она волосы на пупе и перевязала... пеплом и все... и она родила... (ВНК-Ж-1961/1999).

Старшие женщины (*бабушки*) могут обеспечить начальный уход не только за родильницей, но и за новорожденным. В прошлом, как следует из воспоминаний людей старшего поколения, бабушки занимались не только тем, что помогали роженицам и умели помочь в уходе за беспокойным ребенком, но лечили и остальных членов семьи. Так, по словам одной из жительниц:

Когда болят – брызгают, пить дают. Что-то говорят – не знаю, нашептывают. Кто лечит? Были бабушки, которых звали. Они нашептывали (ПМВ-Ж-1928/1998).

По свидетельствам местных жителей, в настоящее время умеющих *нашептывать*

¹⁴⁴ Конкретный случай проведения своих родов был описан мне женщиной из пос. Усть-Белая, жители которого похожи на группу марковцев по своим культурным характеристикам.

бабушек-специалисток, которых приглашали бы к заболевшему специально, в поселке больше нет. Но можно полагать, что функции ухода за больными и лечения старшие женщины выполняют в семье до сих пор.

Знание стариков

Своим старикам марковцы отводят роль хранителей традиционных ценностей. Знание стариков является для жителей Маркова, прежде всего, знанием традиции коренных народов данной территории. Оно включает в себя понимание окружающей среды и свойств природных объектов: старики знали, как ориентироваться и вести себя в опасных местах – на крутом повороте реки, в тундре, в местах присутствия духов. Старики умели правильно одеваться в более приспособленную к северным условиям одежду; их рацион также был соответствующим местным условиям. Старые люди знали традиционные способы ведения хозяйства. Они умели говорить на местных языках и были включены в отношения с носителями настоящего традиционного знания – коренными жителями. Конечно же, старикам было известно и традиционное лекарское знание: им приписывается умение проводить точную диагностику болезней и знание традиционных способов лечения. Таким образом, лекарские способности стариков в представлениях современных марковцев неотделимы от знания традиционного образа жизни коренного населения территории:

В Ламутском был С. И. У-й, у него всегда были самые хорошие санки, самые хорошие собаки, лодки, олени. А потом, уже при советской власти, у него же была самая крепкая бригада. Человек старой закалки, у него все крепко получалось (ЛИК-Ж-1954/1998);

...он [С. И. У-й] лечил тоже словом, руками лечил, узнавал болезни, в какой стадии (ЛИК-Ж-1954/1999).

Старикам всегда приписывается гораздо более полное, чем получаемое в повседневном общении или через современные письменные источники, знание. Они разбираются в растениях, которые обычно не употребляются:

Ядовитую ягоду – и собирали. Интересно, для чего? Тогда по молодости не задумываешься для чего. Надо – так надо, собирают и собирают, а для чего... значит, что-то они знают, знали они... значит... поэтому и собирали. Значит, знали, какая трава для чего (АВШ-М-1971/1999).

Знание стариками лекарственных растений, противопоставленное современному общераспространенному медицинскому, по мнению информантов, помогало им оставаться здоровыми до преклонного возраста:

Ну, мой отец прожил столько лет [более ста – М. Х.]. Если у него начинает чего-то болеть, они же пили отвары морошки, листья варят, княжнику, листья рододендрона. Ничего сверхъестественного, чтобы антибиотики... Это мы сейчас бросились – аспирин Упса пьем, а раньше этого не было (ЛИК-Ж-1954/1999).

В рассказах марковцев именно старики являются хранителями здоровья младших членов своей семьи. Как уже было сказано выше, старшие женщины в семье умели править голову и конечности, знали многие способы ухода за больными членами семьи. По воспоминаниям многих информантов именно бабушка умела лечить практически все повседневные недомогания:

У нас [бабушка] все лечит. Она не отказывалась, если головные боли... ну, [головные боли] у нас почти что все снимали. Ну и все остальные болезни. И ногу выправит, и руку, и ожог снимет (ЛИК-Ж-1954/1998).

Независимо оттого, что лечебные средства современных людей и живших в прошлом стариков могут быть названы одними и теми же, использование их стариками все равно представляется марковцам более действенным. Ведь принадлежность к старшему поколению сама по себе подразумевает особое знание и силу: старикам приписываются способности *сильных, колдунов, знающих*. Если эти сила и знание, по мнению информанта, не реализуется, то это объясняется в терминах потери:

Мой отец тоже немножко лечил, но стал выпивать, и прошел этот дар (МВЮ-Ж-1945/1998).

Во второй главе уже шла речь о том, что *сильные* старики представляют непосредственную опасность, если принадлежат другому роду. Старшие чужого рода, которым также как и своим, приписывается особое знание и сила, для группы «своих» всегда являются потенциальными *колдунами*: они могут навести и *порчу*, и *колдовство*. Чужих

стариков в поселке боялись и боятся до сих пор:

...если человек плохо относится – они и испортят. А кто это были? Ну, это были все [старики] (ЕАБ-Ж-1916/1999).

Сильные люди, старики своей семьи, напротив, защищают своих младших, излечивают их от недугов, хотя любой, даже свой *сильный* старик, может быть назван *колдуном*. Таким образом, так же, как и шаманы, старики в представлениях марковцев являлись и *колдунами*, и лекарями одновременно. Их сила и знание воспринимаются позитивными или негативными в зависимости от того, являются ли они своими или чужими.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что в непосредственной связи с колдовской силой *сильных* стариков находится их особая роль в случае тяжелой и трудно поддающейся лечению болезни, которая осмысливается в терминах колдовского воздействия, нарушения равновесия отношений в социальном универсуме. Восстановление отношений требует участия своего старшего, обладающего особым знанием. Поэтому рассказы о тяжелых болезнях являются, прежде всего, рассказами о своих стариках. В случае *колдовства* или *порчи* свои старики учат, как себя надо вести, чтобы не заболеть, они узнают причину болезни, они лечат, если кто-то болеет, то есть осуществляют контроль над всей семьей. У них есть необходимое знание для лечения тяжелых болезней, есть право старшего проводить ритуалы лечения, есть достаточная сила для урегулирования конфликта с чужими *сильными*, и таким образом они контролируют отношения во всем сообществе. Осуществляя контроль над действиями своих младших и негоциацию с чужими старшими, они оказываются хранителями сбалансированных отношений в социуме.

Марковские старики не только знали традицию, они владели и особым шаманским знанием:

Здесь местные сами, у них шаманы. Они сами зубную боль удаляли. Мама рассказывала – закрывали окна, темно делали, и он там что-то там делает [показывает на рот], шаманит. А потом заставляют выплюнуть – оттуда вылетало, как червь. Это, может, нерв? Мама говорила...Потом спит сутки, и все проходит. Это мамин отец так делал, он тоже умел (ЛНВ-Ж-1938/1998).

По мнению большинства моих информантов, традиционное знание, которым владели старики, оказалось утраченным современными жителями в силу многих причин. К ним, во-

первых, относят отсутствие интереса молодых людей к своей традиции – к образу жизни и языку своих предков, их ориентацию на современные ценности, на «цивилизацию». Во-вторых, по словам многих информантов, старики при своей жизни сами отказывались передавать традиционное знание принадлежащим современному «цивилизованному» миру молодым, считая его для них бесполезным. Поэтому они уносили свои «секреты» с собой. В-третьих, знание в марковской традиции считается принципиально закрытым и не передаваемым обычным путем через коммуникацию в процессе повседневного общения, иначе оно перестает быть особым:

ЖК: Такие люди [лекари] – секрет у них – уносят.

ПК: А-а, никто не должен знать.

ЖК: Я же с... разговаривала. Все же по-разному делали. Кто хорошо делал... мы тогда смеялись: “Ты, передай молодому своему”. “Не-ет, я, - говорит, - все унесу с собой в могилу, чтоб никто не знал” (ЖК-Ж-1999; ПВК-М-1932/1999).

Шаманское знание и сила, которые у многих стариков были заключены в шаманских вещах – косточках, фигурках и других ритуальных принадлежностях, и которые могли быть переданы детям через эти принадлежности, также ушли в мир иной со смертью последних *сильных* стариков:

...в Ламутске. Это было вот в восемьдесят первом году. Вот Иван Иванович. Вот я говорю – самый сильный, последний человек, шаман... А у него были какие-то свои помощники, да? Или он просто так... А я не знаю. Мне просто сказали, что он сильный. А помощники... вот... тетя Л. говорила, что вот эти может быть все, которые передавались. ... Говорят, Иван Иванович с собой... забрал. С собой забрал (ВВУ-Ж-1960/1999).

Чтоб никому не досталось, чтоб никто не испортил, чтоб никто не испортил. Есть [нрзб – хозяйева?] – с собой забирают. Говорят, Иван Иванович с собой какой-то забрал. С собой забрал. То есть его похоронили с ними? Угу. Ну, тетя Лида говорит – каждый со своим... Он должен тогда сам уж. Вот мама сожгла... (Там же).

Дети сами уничтожали традиционные родовые принадлежности, если думали, что не могут за ними ухаживать. Ведь, так как их никто из родителей не учил соблюдать обычаи,

они принадлежали уже миру современности и часто были оторваны от своих родных мест:

У нас идолы... когда мама живая была – мне давала, так как я младшая была – осенний забой, кормить предков. Я кормила. Когда заболела она [мама], она [старшей дочери] отдала: “Ты лучше, говорит, будешь соблюдать эти обычаи”. [Сестра] – ее бабушка учила, а нас уже никто ничему не учил. Потом уже [сестра] умерла... то... [я] сожгла. <...> А почему сжигают? Зачем чтобы кидали их? Не знаю, у нас сжигают. Умирают если и уже некому ухаживать за ними. Мне-то мама не доверила. И чтобы я тут... Она как будто и знала, что я уеду (МВЮ-Ж-1945/1998).

Предполагается, что неправильный уход за родовыми принадлежностями может вести к тому, что они нарушают покой и благополучие оставшихся людей.

Итак, в марковской традиции считается, что старики обладают способностью лечить членов своей семьи. Они владеют повседневным медицинским знанием и традиционными способами лечения, они являются экспертами в отношениях между людьми. Им также приписывается особая сила и знание. Тем не менее, все действие в рассказах о *знающих* и *сильных* стариках происходит в прошлом. Таким образом, старики принадлежат прошлому.

Особое знание живших в прошлом стариков, как уже было сказано выше, приравнивается к шаманскому. Поэтому марковские старики, занимавшиеся при жизни лечением, очень часто после своей смерти приобретают в глазах поселкового сообщества статус шамана.

Особой славой среди жителей Маркова до сих пор пользуется знаменитый в прошлом лекарь Прокопий Чаин. Вот что рассказала о лекарской деятельности своего отца его дочка В. П. Б.:

Отец мой [травы] собирал, а мы-то сами не знали, какие он травы собирает (ВПБ-Ж-1923/1998);

[Папа] собирал травы, листья собирал. Людей он лечил – голова, если болит, поясница, или палец там нарывает – он давал советы. <...> Он им советовал, показывал листья какие собирать. [Специально ходил за травами] - сумочка такая тряпочная - туда собирал шушил [сушил], заваривал, процеживал... Приходили, он советовал как делать, чего собирать... листья, травы собирал, [слов или заклинаний никаких не знал] (Там же);

Шаманом называли. [Смеется]. Бубена-то у него не было, да и саманить [шаманить] он не знал (ВПБ-Ж-1923/1999).

Жители поселка, однако, совсем иного мнения о способностях их односельчанина:

Вот В. Б-на – отец знахарь был... шаман-от. Она-то говорит – он не шаман был. Шаман! Шаман! (ЕАБ-Ж-1916/1999);

Обращались к отцу В. Б-ой – он лечил. Мама говорит – колдун был. Он не только травы собирал, он еще колдовал. Сестра-то в Сеймчане была. [Болела]. Мама пошла, хотела, чтобы он наколдовал (МЕЧ-Ж-1933/1998).

В рассказах жителей поселка Прокопий Чаин обладает способностями, далеко выходящими за рамки обычного лекарского искусства. Он имеет сверхчеловеческие способности – может оказывать содействие в промыслах¹⁴⁵, обладает способностями знать будущее:

[Дядя П.] после свадьбы пришел как-то в гости. В гости-то как-то. Он пришел к нам в гости. – “Чай есть?” Я г[ово]рю: “Есть”. Давай чаем поить. Тогда [жили] бедно. Ну, чаем угостили. “А ты замуж, - г[ово]рит, - вышла? А долго, - г[ово]рит, - тебе со своим не

¹⁴⁵ Например: «[Был один старик] Приехал, наловил много рыбы, а... когда много наловил рыбы, тогда всем раздал. А... вот этому... дяде Поне, шаману – забыл. Забыл чё-то про него. И как раз он его встретил по дороге... Грит: “О-о, говорят, ты много наловил...” “Да я... о я, говорит, я тебя забыл”. “Ничего, мы с тобой потом там на рыбалке встретимся”. Он же не со зла говорил. “В следующий раз я тебе завезу...” “А, г[ово]рит, ладно...””. Завезу то есть – рыбу. “Ну, мы с тобой там на рыбалке встретимся”, – зимой уже дело было. Потом, говорит, поехал, говорит, не поверишь, как в сказке... ну, как в сказке было, г[ово]рит. Приехали туда. Он пошел, чтобы продолбить лед. Шоб [чтобы] сетку поставить. Лед начал долбить, и вдруг под ним вот этот вот – где он долбил – она провалилась. И, он говорит, он на дно пошел вместе с этой льдиной. И смотрит там – чисто-чистое дно, и вот этот старик стоит, дядя Поня. Ему говорит: “От щас [сейчас] вот много рыбы наловишь! Смотри, меня не забывай!” И вдруг оттуда как воздухом – вжих – назад выкинула его. И он прибежал, г[ово]рит, волосы дыбом. Старухе рассказывает: “Вот так и так, не знаю, что со мной было, чего... он г[ово]рит, не пили, ничего... Ладно б, с пьянки бы там. А я, говорит, пока, говорит, начал долбить, от меня, г[ово]рит, проломило, и на дно, говорит, чистое-чистое... и старик там стоит и говорит: “Смотри, меня не забывай! А рыбы, г[ово]рит, много поймаешь”. И назад так выбросило, как пробкой. Он [нрзб] огонь, костер все как...И, г[ово]рит, действительно, наловили рыбы море. Так он подъехал ему – целую нарту сразу старику. Ну, старик этот стал... он стал давать, а старик этот ему и говорит – ему аж страшно стало: “Я, говорит, тебе говорил, что там встретимся, возле реки?” (ЮБД-М-1962/1999).

жить... умрет... Он, - г[ово]рит, - он те[бе] станет, тебе будет изменять. А потом два года будете жить... Останешься одна". "Останусь [совсем] одна?" "Нет, г[ово]рит, выйдешь [замуж еще раз]." Правду [сказал]! (ЕАБ-Ж-1916/1999).

Вокруг фигуры знаменитого лекаря образуется целая сеть рассказов, которые приписывают ему особые, в том числе и шаманские способности и таким образом выстраивают образ своего, марковского, сильного шамана¹⁴⁶.

Несмотря на то, что местные лекари прошлого часто приобретают атрибуты и характеристики *шамана*, определение их статуса во многом зависит от позиции по отношению к нему рассказчика, от дистанции между ними. Жители поселка не называют *шаманами* своих прямых ближайших родственников или членов семьи, в которой они живут. Прямых родственников – старших, которые лечили и которые теперь не принадлежат миру живых, они обычно называют *сильными*. Термин *сильный* безусловно отсылает к традиционному делению шаманов (и колдунов) на сильных и слабых (см. Hultkrantz, 1978: 34), но в марковской традиции он имеет свое особое применение – им называют своих стариков, которым уже при жизни предписываются особое знание в силу их принадлежности к старшему поколению. При этом оказывается, что, несмотря на предписанные старикам силу и знание, статусные границы лекаря-шамана оказываются подвижными и зависят от включенности или невключенности старика в семью рассказчика.

Более жесткая и устойчивая граница, разделяющая обычных людей и особых специалистов, лежит между миром живых и миром умерших.

Статус лекаря в сообществе: умершие

Сильные старики, лечившие людей в недавнем прошлом, на сегодняшний день принадлежат миру мертвых. При этом они принимают непосредственное участие в жизни ныне живущих марковцев: обладают высоким авторитетом и довольно активно вмешиваются в дела живых, контролируя их действия. Потомки, обращаясь к своим умершим, могут получать от них целебную силу или лекарское знание непосредственно в процессе коммуникации во сне или во время особого телесно-ментального состояния: предки помогают им совершать лечение или самолечение.

Умершие родители проводят лечение, сообразно способам традиционного марковского лечения, *поправляют голову*:

¹⁴⁶ Рассказы о «дядюшке Проне» были записаны также Е. П. Батяновой в 2003 году (Батянова 2005: 160-163).

У меня часто бывают сильные головные боли. Я вижу маму, она приходит [ночью], мне поправляет голову. [Муж] боится, потому что я не сплю... до четырех. В пять минут пятого все прекращается. Я вижу маму, не знаю что, вижу, она идет ко мне, шаркает, поправляет голову довольная, говорит: “Ты то-то неправильно сделала в этот месяц”. И я тут же моментально засыпаю. Это уже не раз было. Она идет, ворчит, говорит: нужно было так-то поступить. Остерегает меня (ЛИК-Ж-1954/1998).

Умершие свойственники дают знание о правильном способе лечения:

...вот я, например, когда болела полгода, я думала – я умру. Все уже, говорю... Все уже к кому только не обращалась и чего только мне не было. И к матери [мужа] обращалась. [Показывает на портрет умершей матери мужа]. У меня как отсюда вот... но она... я не знаю вот. А может она всю информацию вытянула. Потому что с меня проходило – кошмар. Я думала у меня голова туда улетит в эту фотографию. Я просто не знаю, что она делала потом. <...> Может быть, она информацию-то забрала, а потом информацию вернула – что и как мне надо делать (ВВУ-Ж-1960/1999).

Умершие знающие старики, жившие на территории Марковского куста, проводят шаманские ритуалы над больными:

Вот брата старшего – он заболел в тундре. И упал без сознания. Говорит: “Смотрю – там очнулся. Вышел старик, - говорит. - Вижу – могилы старинные. Вышел старик высокий, белый... все одежда. И с яраром. И <...> стал в этот ярар стучать. И я, - говорит, - очнулся”. И посмотрел: и, правда – вот могилка. “Он, - говорит, - меня вернул... Если бы... то бы умер”. И вот он... Стали вспоминать. И вот старшая сестра говорит: “А-а-а. Вот там старик... старика похоронили. А дед-то, - говорит, - К-ев... вот он тоже знал, умел шаманить” (ОПА-Ж-1938/1999).

Умершие наставляют своих потомков и являются хранителями последующих поколений жителей территории и они всегда благосклонны к своим потомкам¹⁴⁷. Именно они

¹⁴⁷ Предки не только проводят лечение, но и помогают им в трудных жизненных ситуациях: *Ну вот тоже сын у меня тогда. Говорит: “Темно в тундре. Один”, - говорит. В Чуванске потерялся, на охоту ушел, вот недавно – три года назад. Десять дней не был. Мы вот думали, все уже. И вот пошел на сопку. Говорит: “Посмотрю на высокое место, костер зажгу. Костер на высоком-то. И вот сижу... как-то не по себе. Страшно, темно, кругом стланик. А только... и вот страха уже нет. Посмотрел, тут уже рассвет немножко”. А*

являются хранителями особого, приравняемого к шаманскому, знания, которым современные жители поселка не располагают. Не оставив детям это особое знание при своей жизни, *сильные* старики могут передавать его потомкам после своей смерти.

Таким образом, статус знающих и сильных лекарей в марковском сообществе принадлежит умершим¹⁴⁸. Само особое шаманское знание, необходимое для лечения тяжелых болезней, остается скрытым от живых людей. В рассказах марковцев о способах особого ритуального лечения всегда присутствует закрытый для аудитории сегмент, на месте которого в рассказах о шаманском лечении соседних с марковцами народов, приводимых в этнографической литературе, стоит эпизод переговоров и обмена с причинившими болезнь духами. Марковские жители всегда как бы оказываются «незнающими» бессознательными пользователями или проводниками шаманского знания. Но, несмотря на неведение современных людей, при помощи предков главное условие, считающиеся марковцами важными для лечения тяжелых болезней - «*нужно строго соблюсти все, буквально все-все, почти что весь обряд... трудно для современного человека*» (ЛИК-Ж-1954/1999), - сохраняется.

Итак, обладавшие настоящим, приравняемым к шаманскому, лекарским знанием умершие *сильные* старики в рассказах марковцев принадлежат традиции и прошлому. Это объединяет их с шаманами, жившими в давнее мифологическое время. Однако, в отличие от шаманов *сильные* старики – это свои традиционные лекари недавнего, обозримого прошлого. Они имеют групповую принадлежность, которая определяется их родственными и соседскими связями с живущими. *Сильные* старики встроены в прямые родственные отношения со своими ныне живущими потомками и являются частью биографии рассказчиков, истории их семьи и истории местного сообщества. Таким образом, они занимают промежуточное положение между мифологическими шаманами и современными людьми. В качестве умерших они приходят к ныне живущим людям и выполняют роль связующего звена между прошлым и настоящим, между ушедшей традицией и современностью.

Три примера реализации лекарских способностей и статуса знающего

там старушка похоронена, которая родня наша. Как бабушкой приходится. Я говорю: “Вот там-то прабабушка похоронена”. “А, вот она мне говорила – не бойся! Как страх потерял”, - говорит... И сидел вот так до рассвета (ОПА-Ж-1938/1999).

¹⁴⁸ Такой порядок присвоения статуса особого специалиста можно сравнить с порядком у верхнеколымских юкагиров, о котором писал Т. Одулок (Н. Спиридонов) – живущий человек не имел способностей шамана, но приобретал их посмертно, переходя в разряд предков (Спиридонов 1930: 207).

Из всех опрошенных жителей поселка три женщины рассказали, что они практикуют лечение, которое основывается не столько на их повседневном бытовом медицинском знании, сколько на унаследованных от предков особых способностях, знании или силе. Каждая из них описала свой опыт и свои техники лечения, которые оказались разными и в разной степени соотносящимися с описаниями традиционного лекарского умения. Лекарские способности и лекарская деятельность, о которых рассказали три марковские женщины, на мой взгляд, определяются традиционными марковскими представлениями о лекаре и лекарском знании. Поэтому мне представляется необходимым рассмотреть их лекарский опыт в связи с представлениями об особом знании и статусе лечащего.

Роза¹⁴⁹: прямая преемственность поколений

Роза является признанным в своем сообществе авторитетным знатоком традиции. К ней часто обращаются за советом в сложных жизненных ситуациях, к ней ходят за толкованием непонятных снов, за гаданием. Именно она считает, что не следует избавлять ребенка от *мираченья* – нельзя противиться духам, которые дают особое знание.

Отец Розы умер совсем недавно в возрасте ста двух лет. Она была самым младшим ребенком в семье и поэтому по возрасту еще не относится к поколению стариков. Тем не менее, по занимаемой ею позиции в поколенческой структуре своей семьи Роза уже довольно близка к старшему поколению – родители ее умерли от старости, дети вошли в брачный возраст.

Роза возводит свое происхождение к известному в марковском сообществе корякскому роду, который, по ее мнению, до сих пор определяет отношения и должный порядок в одном из национальных поселков Марковского куста. Среди жителей Маркова ходят рассказы, что старики этого рода были знающими (*знали*), и их хоронили по «чукотскому шаманскому» обычаю (ВВУ-Ж-1960/1999).

Сама Роза считает, что ее предки и родственники обладали и обладают особыми способностями, о чем она рассказывает с гордостью: *Недавно слышала, что в нашей семье одни колдуны. Не колдуны, но просто мы все [обладаем знанием?]*... (1998)¹⁵⁰. Но при этом они «не колдовали против людей», «некоторые порчу наводили, у нас этого не было» (1998).

Родители Розы были *сильными* и *знающими*. Мать умела лечить от *порчи* и *сглаза* и знала, как *оберегаться*; она была *верующей* и старалась привить детям «из покоя веков» идущую традицию молиться, то есть поддерживать связь с сакральным миром (независимо

¹⁴⁹ Все имена изменены.

¹⁵⁰ С Розой были записаны интервью в 1998 и 1999 годах, которые и обозначены в конце цитат.

от его принадлежности православию или шаманству). В поселке, из которого она была родом, жило много *верующих*, и поэтому «*это там всё осело, порядочность*» (1999). «*Отец очень много знал*» (1998); он был полностью включен в многонациональную традицию народов территории, так как владел местными языками: «*Мы [в семье] говорили на корякском. Отец у меня чукотский знал, ламутский знал, русский знал*» (1999). Он умел лечить от порчи, «*потому что это все отцу передалось, как бы знание... бабушки*» (1999).

Роза часто противопоставляет себя как получившую традиционное знание от своих родителей другим жителям, которые не взяли знание от своих предков, несмотря на то, что в их родах тоже были *сильные* люди. Свое особое положение Роза видит в том, что она получила от родителей знание традиции еще при их жизни: она «*знает свое*». Она умеет прочесть в нужный момент молитву, чему учила ее мать. Она говорит на языке своих предков – по-корякски, которого остальные жители поселка не понимают. Отец много ей рассказывал, учил охотиться. Она хранит родовые ритуальные принадлежности – бабушкину чайную посуду, платок и бусы, которые используются в лечении. Родители научили ее и ее братьев понимать приметы, соблюдать обычаи, а также лечить людей.

Отец очень много знал и передал среднему брату. Я тоже голову могу любому поправить, в смысле – головные боли. Я могу снять... <...> Я много, что умею. Мама, отец научили (1998).

В трудных жизненных ситуациях родители помогают Розе и ее братьям и после своей смерти. Они являются для того, чтобы помочь своим детям:

...мама. Да... бабушка [приходят]. Но очень редко. В самые трудное, когда уже все, не можешь выйти из какого-то положения. Когда решение приходит так... Сидишь уже, не на что надеяться. Ну, у братьев то же самое. <...> Вот у моего брата был случай. Они готовились когда к соревнованиям, и [брат] говорит, что все готово было. И все в напряжении. И сидит [брат]. И говорит: “Я прямо вижу, мать мне машет рукой”. Он даже не придал никакого значения. Но он уже второй год первое место занимает (1998).

Рассказывая о марковской медицине и практиках лечения, Роза всегда апеллирует к событиям как очевидец или соучастник лекарского действия. Однако, она практически ничего не рассказывает, о своем лекарском опыте. По ее мнению о своем особом лекарском знании и умении не нужно и даже нельзя никому рассказывать. Особое знание не нужно

передавать потому, что «у каждого свои», проверенные опытом и подходящие только ему способы лечения:

Допустим, моей семье помогает. Вот, моя семья там же не передаст семье ламутов, правильно? У них совсем другой подход (1999).

Особое знание нельзя раскрывать *безалаберным*, так как они его могут неправильно употребить и тем испортить (1999). Особое знание нельзя показывать, потому, что «если будешь говорить» – «сила уйдет, ты ее расплескаешь, выльешь; а это должно быть в своем мире, замкнуто» (1998); «убывает же сила» (1999).

Способами предотвращения болезни и лечения, о которых упоминает Роза как об известных ей, являются правка головы, предотвращение колдовского воздействия, лечение *сглаза*, снятие *порчи*, указание на неправильное поведение. Ее личный лекарский опыт при этом остается в тени. Нежелание рассказывать о нем она мотивирует страхом:

Это я здесь такая стала, тоже. Мало, что могу рассказать, потому что я боюсь. А вдруг потом я буду болеть, и мне никто не поможет (1999).

Случай Розы является ярким примером конструирования своего статуса знающего человека через отношение к традиции и отчасти позицию в поколенческой иерархии. Она ни разу не заявила открыто о том, что занимается лечением людей, используя особую силу и знание. По существу, по данным собранных интервью довольно трудно однозначно сказать, практикует ли Роза лечение своих односельчан как специалист, знакомый с ритуальными способами лечения. Впрочем, некоторыми своими высказываниями и своим замечанием в связи с умением лечить о том, что она «*может сделать другим хорошее, но своим не может*» (1998), она дает основания воспринимать себя как практикующего за пределами своей семьи приглашаемого ритуального специалиста.

Нина: наследница шаманов

От Нины было записано одно интервью¹⁵¹, в котором она подробно рассказала о своем опыте лечения детей и самой себя в ситуациях, которые она считала безвыходными – официальная медицина не могла помочь.

Родители Нины и она сама до того, как переехать в Марково, жили в одном из

¹⁵¹ Интервью было записано в 1999 году.

ближайших национальных поселков. Свое происхождение она возводит, с одной стороны, к корякам, с другой стороны, к русским переселенцам. Себя она считает чуванкой, так как чуванцы, по ее мнению – это метисы. В то же время ее мать была сиротой и воспитывалась *чистокровной чукчанкой*. Нина относится к среднему поколению при наличии в семье старшего – матери, которая *«тоже знает эти все дела, потому что у нас бабка, которая ее воспитывала, та вообще была – ой. Вообще страшная была бабка. Ее весь поселок боялся»*. Однако связь между поколениями нарушена: Нина не знает чукотского языка, а ее мать плохо говорит по-русски.

По словам Нины, источником ее сведений о лекарствах прошлого и их способов лечения была тетя Люба – одна из старых жительниц поселка Чуванское, на авторитет которой она постоянно ссылается. Тетя Люба разговаривала и по-чукотски, и по-корякски, и по-русски; она знала старых женщин, которые занимались шаманством – *«многих бабок знала, кто че там»*. Родители тети Любы были сильными и знающими. Мать этой женщины *«занималась этим... она могла привораживать»* и хотела передать свое знание дочери, так как особое знание в семье *«по женской линии передавалось»*. Но настоящее знание, которое должно было быть передано ритуальным путем передачи родовых обрядовых принадлежностей, она получать отказалась, так как в молодости не ориентировалась на традиционные ценности:

Мама хотела ей передать, вот эту... [показывает руками как лодочку, в которую в отверстия вставляются куклы]. Лодочку? Лодочку. Сколько там кукол? У кого одна. <...> а вот это... а у тети Любы вот мама передавала, передавала. Тетя Люба отказалась. “Ну, хорошо... Не хочешь...” - Она одна осталась, дочка. - “Не хочешь? Значит – все” .

У ней мама такая была, она ее учила. “А я, - говорит, - не запоминала. Я же, - говорит, - была пионеркой, комсомолкой, не воспринимала...” Их же там пропагандировали, чтобы шаманство... [чтобы они отказывались от шаманства – М. Х.]

Тем не менее, по мнению Нины, тетя Люба очень много знает. Она помнит, что было ушедшее с приходом советской власти время маленьких людей-гномиков, охраняющих оленьи стада, и время великанов-снежных людей. Она помнит много старых историй и *«всегда складно рассказывает»*. Она помнит, как ее саму лечили по-шамански и может описать ключевые моменты лечения, хотя была тогда еще ребенком.

То ли ей двенадцать лет было, то ли... в общем, сильно, говорит, заболела. В общем, почти что умирала. Позвали дедушку... Так, она говорит так: “При полной... ждут луну... полная. Она должна стоять еще на какой-то стороне”, – не знаю. Обязательно на какой-

то стороне должна стоять. На эту полную луну... не днем! Именно ночью! На эту полную луну, когда она светит, забивают полностью белого оленя, полностью, без единого пятнышка... Забивают как-то по ритуалу. <...> И, она говорит: “Хорошо помню – там вытаскивают все внутренности, чтоб не повредить их...” И говорит: “Вот так развесили эти, и меня, - говорит, - протаскивали через эти киш[ки]... Я, - говорит, - помню, что мне так противно, а я же пионерка была, я же... Все ко мне пристают – чтоб никто ничего, не [знал]... Ой, - говорит, - я так не хотела... Меня через эти внутренности проводят. Ну, там что-то говорят они это там, дед там че-то делал, я уже, - говорит, - не помню. Я помню, говорит, мне там потом плохо стало все...” “Через три дня, - говорит [дедушка], - после того, когда луна будет убывать, она все, - говорит, - заберет”. Вот луна стала убывать и она говорит: “И я выздоровела” .

Общение с тетей Любой было для Нины чрезвычайно значимым: *«Вот если б она [тетя Люба] мне все это не рассказывала, я бы вообще не знала, что, где, когда, как»*. Именно в этом общении Нина узнала о старой традиции и шаманских способностях своих предков. И все-таки она не уверена в том, насколько правильно она помнит то, что ей рассказала тетя Люба. Она не чувствует себя компетентной в традиции. Поэтому она часто обращается к Розе, которая объясняет значение приснившихся Нине снов и дает советы, как нужно поступить в случае болезни ее детей.

Сны для Нины являются способом поддерживать связь с *«верхними людьми»*. Но, как объяснила ей Роза, происходящее во снах – *«не её»*; она является только проводником знания, которым обладает ее умеющая предсказывать будущее малолетняя дочь.

По мнению Нины, она *обладает* некоей способностью к лечению и может защитить себя и своих близких от болезнетворного воздействия чужих стариков, так как среди ее предков были шаманы, которых она в случае необходимости *может привлечь*. О своей предрасположенности к шаманству она слышала также от одного известного, ныне покойного, старика-шамана, который, по ее словам, мог бы ей много передать, если бы она разговаривала по-чукотски. Однако, она не получила ни от него, ни от своих родителей ни знания традиции, ни шаманского знания. Она предполагает, что в их роду особое знание передавалось по *мужской линии* и было утрачено в связи с нежеланием ее отца заниматься шаманством. Мать также не захотела ей ничего передавать.

В случаях тяжелой болезни Нина обращается за помощью к умершим старикам, которые часто приходят к ней во сне:

Бывает, что я призываю, кто бы мне помог. И своих тоже стариков... Потому что

там есть связь между людьми...

Умершие старики, предки, дают ей знание, которого Нина не получила от родителей. Они являются хранителями знания о том, как проводить ритуалы излечения. Приходящее к ней от предков знание о способах излечения от болезни, описывается ею открывающимся само собой, а необходимые ритуалы оказываются для нее спонтанно возникающими. Решение о способе лечения приходит как бы внезапно, в результате сильного эмоционального напряжения:

А у [дочки] грыжа была пупочная... Ее посмотрели и сказали – оперировать. Я [думаю]: “Надо же, маленький ребенок, что же она... Думала каждый день. Если каждый день думать об одном и том же это... И какой-то вот момент приходит, наверное, когда вот... открывается что-то такое... Дома никого не было. [Дочка] была маленькая, лежала. Солнце, помню, светило. И я думаю, чего ж... чего ж с ней делать, операция опять ... да зачем ей это все? И вдруг вот вот отсюда откуда-то, бысть [может быть] – откуда-то отсюда [приходит знание или сила]... И я вдруг ее раздела, вот все какие-то произвольные движения какие-то начала... руку вот так вот поставила ей. Еще попробовала, так вот посмотрела это, ну, так вот попружинила ... над ее животом... и как... и сама рука идет и так вот три раза. Прочла какое-то стихотворение – я и не помню... какое-то складное – молитва какая-то. Сказала три раза, сделала, потом, раз – попробовала, смотрю – она уже проходит это... на третий раз лучше – уже все, уходит. На следующий день грыжу – как рукой слизало.

В рассказах о лечении своих детей Нина особо подчеркивает, что лекарское знание и умение принадлежат не ей. Она получает его извне:

...раз стукнуло где-то там, и все само-само-само, ну очень складно, и, правда, какую-то молитву произносишь, произносишь [сейчас] ничего не помню, хоть убей! Ни одного слова вообще, даже полслова не могу вспомнить, что я говорила...

Причем главным моментом лечебного ритуала оказываются для Нины каждый раз забываемые ею слова:

“Ты, - говорят, - записывай!” А как их запишешь? Ты через пять минут это... чисто как робот это сделал... а через пять минут забыл – что было, как было. Ну, одно только

действие помнишь, а что бы слова именно – [не помнишь]... Там все-таки все зависит от слов. Я поняла, что как их произносишь, вот эта последовательность, наверное, слов.

Способность Нины к лечению, безусловно, является для нее особой ценностью, унаследованной от предков. В то же время опыт лечения оказывается для нее столкновением со своей традицией, которая как будто ей не совсем знакома. Ведь до какого-то момента своей жизни она воспринимала рассказы старых людей о жизни коренных жителей как невероятные истории, *сказки*. Сомнение в знании традиции придает Нине некоторую неуверенность в своих силах: она убеждена в том, что окружающий ее мир упорядочен по местным традиционным правилам; но она не всегда может осмыслить происходящее вокруг в терминах традиции, а потому как будто плохо контролирует происходящие с ней выходящие за рамки ее повседневной жизни явления. Ее рассказы о своем лекарском опыте являются яркой тому иллюстрацией. Они изобилуют не сформулированными до конца высказываниями и неопределенными суждениями, вопросами и сомнениями.

Немаловажным фактором для сомнений Нины в непреложной ценности своего обладания особыми лекарскими способностями, как мне кажется, является и общее в марковской традиции отношение к особой силе. По мнению марковских жителей, особая сила может быть разрушительной и вредить умеющему лечить.

Для лечащего, как считают некоторые информанты, существует опасность в результате лечения заболеть самому, так как *«он вбирает чужую болезнь в себя»* (ЗСХ-Ж-1959/1999) и не всегда справляется с ней. Невозможность справиться с болезнью может объясняться обыденной недостаточностью знания – всему нужно учиться (Там же). Но сама идея поглощения лекарем болезни, высказанная в знакомых для каждого терминах общераспространенных современных дискуссий об «экстраспособностях» человека, выстраивает между лекарем и болезнью отношения, вполне соответствующие описаниями шаманского лечения и соотносится с шаманистским дискурсом: «Если шаман определяет, что дающие ему чудодейственную силу его “враги” сильны настолько, чтобы преодолеть данную болезнь, посланную злым духом или человеком, то берется за лечение. В противном же случае говорит, что надо искать шамана более “сильного”. Иногда, впрочем, по излишней самонадеянности, шаман берется выгнать болезнь, посланную и “сильнейшем” его, но считается, что при этом он рискует, потому что болезнь, выйдя из пациента, может вселиться в него самого» (Сокольников 1911: 130).

Марковская традиция (как и многие другие) предписывает знающим обязательное использование своей особой силы и, таким образом, непрекращающуюся деятельность в

качестве особых специалистов: имеющий особое знание и способности – колдун или шаман, не может отказаться от их использования в сообществе под страхом болезни и даже смерти его самого или его родных. Например, так объяснила свое хроническое состояние нездоровья одна из жительниц поселка Чуванское:

Раньше я много гадала и по руке и на картах. Все знала, что будет. А это ведь страшно знать наперед. Вот... Я в себе задавила это. Давила-давила и задавила. А говорят – нельзя это давить. Вот, видимо, организм и стал разрушаться – болеть стала (И-Ж-1960/1999).

Собственные представления Нины о людях с особой силой довольно противоречивы и не совсем ясны: в них переплетаются традиционные понятия и ее довольно трудный жизненный опыт. Особая сила человека, по словам Нины, как бы *проходит испытания*: «человек должен побороть в себе злого духа», а добрые духи испытывают человека – «может ли он помочь» и «можно ли ему довериться или нет», они «не спрашивают, силен ты, не силен», «добрые духи проверяют – силен, значит, можешь ты помочь, значит, ты делаешь... испытывают».

Отношение Нины к возможности стать врачом амбивалентно. С одной стороны, она не очень стремится стать особым специалистом:

А мне Роза всегда говорит: “Чего ты всем рассказываешь? Нельзя рассказывать – ты силы теряешь”. “Да, говорю, господи. Есть – так есть, нету – так и нету. Чего ж теперь делать?” <...> “Я, - говорю, - не собираюсь этим заниматься” .

С другой стороны, уже состоявшийся лекарский опыт как бы закладывает основу ее умениям, которые она старается применять для защиты и лечения своей семьи. Она старается на него опираться при повторном лечении и, таким образом, развивает свое лекарское умение. В поселке некоторые жители ее боятся, так как считают обладающей достаточной силой, чтобы принести вред.

Необходимо отметить, что источником знания Нины о *потустороннем мире* является не только локальная традиция. Она, как и некоторые другие жители поселка, читает сочинения Е. Блаватской, имеет доступ к средствам массовой информации, общается с приезжими жителями поселка. На примере лекарственных практик Нины видно, что традиция в ее семье оказалась прерванной. Нина в своем осмыслении нездоровья опирается на

концептуальную систему марковской традиции, но лекарские практики ей приходится как бы заново «собирать» из имеющихся в ее распоряжении и пришедших из разных источников компонентов. Для становления ее лекарского умения и статуса имеет большое значение общая установка локальной традиции: получение знания и силы может происходить не только от живущих родителей, но и от сильных предков.

Антонина: без преемственности

Антонина родилась и всю свою жизнь живет в поселке Марково, очень любит свой поселок и интересуется марковской историей. Несмотря на это, при общении с Антониной складывалось впечатление, что в своей лекарской деятельности она не ориентируется на марковскую традицию. В рассказах о себе и своих способностях лечить людей она никогда не ссылается на знание и умения местных стариков – *сильных* или *шаманов*. Это вполне можно объяснить тем, что с прежними жителями Марковского куста Антонину не связывают родственные отношения.

Себя она считает чукчанкой. Ее мать была «чукчанкой с побережья», отец приехал «с материка». Мать Антонины разговаривала по-чукотски с местными женщинами, но своих детей чукотскому языку специально не учила. Она умерла, когда Антонина еще училась в начальной школе. После смерти матери Антонину воспитывал отец. Поэтому она говорит только по-русски. Несмотря на то, что родители Антонины уже умерли, по своей позиции в поколенческой структуре она, как и Нина, принадлежит к среднему поколению.

Антонина считает, что обладает необычными способностями и может лечить людей. Она также считает, что свои способности унаследовала от родителей:

Может, от мамы или от папы. У отца в роду цыгане. Он гадал хорошо... (1998)¹⁵².

Антонина *лечила руками* и тем, что могла выслушивать больного:

Во-первых, я могу слушать. Человек может мне высказаться, когда ему плохо. <...> Потом пробовала руками лечить – в общем, получается. Чего только я не пробовала! (1998).

Она пережила увлечение *экстрасенсией*, много читала о возможностях лечить людей в книгах и газетах, много экспериментировала:

¹⁵² С Антониной были записаны интервью в 1998 и 1999 годах, которые и обозначены в конце цитат.

Ой, чего мы только ни придумывали! Всякое разное придумывали... Лечение это. И в газетах чего только ни читали, все делали (1999).

Но позже она стала болеть. Случившуюся с ней болезнь Антонина считает следствием своей лекарской практики, поэтому она перестала заниматься лечением:

Раньше я этому не верила, а потом стала осторожно с этим делом [обращаться]. Когда началось все это, с экстрасенсией, меня тоже на это потянуло. Мне ведь надо все попробовать! Я пробовала на себе – на мне это отразилось не очень хорошо: я года два промучилась, в больнице пролежала. А потом мне объяснили, что я беру все на себя. И я с этим завязала (1998).

По мнению Антонины, при лечении она «берет болезнь на себя», «вбирает чужую болезнь в себя», принимает на себя «грязную энергию» и предполагает, что не может справиться с ней, так как ей не хватает знания. Этому предположению, как и своим особым способностям, Антонина находит подтверждение во снах:

Один раз мне приснилось: снится гора, такая сопка, покрытая галькой, на этой сопке стоит дом. И я вроде кого-то ищу, и захожу в эту комнату, или дом. А за столом сидят две женщины, местные – одна молодая, одна старушка. И она мне говорит... что вот секрет всего этого мне надо искать там, где была мама, где-то там в тундре, где-то в стаде. Она мне вот что сказала: “Ты можешь гадать, ты можешь лечить, но сначала надо узнать...” Что-то мне надо было узнать, где-то очень далеко. Эта женщина местная [подчеркивает голосом] сидела. И я долго помнила этот сон (1998).

Из своих снов она как будто узнает, что настоящего знания еще не получила:

Как-то мне раз приснилось... Мама-то у меня побережная чукча, с побережья. Приснилось мне... по-моему, тоже... берег, чисто, галька чистая-чистая. И дом стоит. И вроде, как меня в этот дом зовут, и я захожу. Смотрю – женщина сидит одна, старая-старая. Чукчанка. Рядом с ней молодая сидит. <...> И вот меня спрашивает: “Ты Антонина?” Я говорю: “Да, я Антонина”. “А я, говорит, твою маму знала. Знала твою маму и... она сирота, сиротой [была]. И родственников твоих скажу... покажу. И что-то они там мне еще говорили – что “я чему-то тебя там научу”. <...> И так она... чего-то не

получилось... кто-то ей помешал, кто-то вошел вдруг. Так она и про маму мне ничего не рассказала. Вот... а научить, так и не научила (1999).

Антонина, как и многие марковцы, получает из снов закрытое в повседневной жизни знание, которое передают ей умершие родственники. Но рассказываемые Антониной сны имеют лично для нее особое значение. Сны часто включают в себя не характерные для местной традиции религиозно-мистические и фантастически окрашенные сюжеты. Видение таких снов Антонина, безусловно, воспринимает как подтверждение своей особости. Из рассказываемых Антониной снов можно заключить, что для нее очень важно ее чукотское происхождение. В представлениях Антонины особое знание, несомненно, связано с традицией коренных народов и с природой Чукотки – оно находится *«там, где была мама, где-то там в тундре, где-то в стаде»*. Кроме того, сны оказываются для нее единственным каналом получения связанного с традицией особого знания, которого она не получила ни от родителей, ни от кого-либо из стариков при их жизни.

Представленные выше три примера реализации лекарской деятельности показывают, какие основания выбирают марковские жители для конструирования статуса знающего лекаря и присвоения особых лекарственных способностей в отношении к ныне живущим людям, практикующим лечение.

Полноценный статус знающего остается привилегией стариков прошлого – они владели лекарским знанием в полной мере, начиная от повседневного лечения травами и кончая шаманскими лекарскими обрядами. Знание живущих в поселке в настоящее время ограничено, но ограничено в разной мере. Их лекарская деятельность реализуется в контексте социальной структуры и в контексте местной традиции, которые определяют право людей на использование знания и присваивают им лекарские способности и умения.

Очевидно, что необходимым фактором для присвоения человеку определенных лекарственных способностей и умений является его позиция в поколенческой структуре семьи и сообщества. Человеку, занимающему место в поколении стариков, приписывается более полное знание, чем тем, кого относят к среднему поколению. Тем не менее, потенциал лекаря, владеющего определенными приемами, наращивается уже в среднем возрасте. И тут оказывается чрезвычайно значимым отношение человека к местной традиции.

Для присвоения себе лекарственных способностей и особого знания всем трем, занимающимся лечением, женщинам важно их происхождение: во всех трех случаях реализуются общие традиционные установки на получение особых способностей и знания – от своих родителей и предков, которые как коренные жители Чукотки, безусловно, обладали

особым, часто приравненным к шаманскому, знанием. Как потомки коренных жителей Роза, Нина и Антонина считают себя обладающими полученными от предков особыми способностями. Каждая из них полагает, что может вступить в контакт со своими умершими и получить особое закрытое знание, необходимое для умения лечить. Но лекарское знание получено ими в разном объеме и разными способами, что является важным фактором для осознания ими своего права лечить.

Для Розы и Нины одинаково важным является знание местной традиции – знание *своих стариков*, живших в прошлом на территории Марковского куста. Но из рассказов этих двух женщин можно видеть, что знание о местной традиции получено ими разными путями. Установка на то, что особое знание закрыто, является собственностью семьи и, скорее всего, бесполезно для чужих, определяет способ приобретения традиционного знания – знание должно быть получено от родственников. Поэтому на общем фоне сожаления по поводу межпоколенческого разрыва преемственности традиции коренных народов Чукотки, Роза считает полученное напрямую от родителей знание о местной традиции своим безусловным преимуществом. Нине, напротив, услышанные не от родителей и по-русски истории о местных стариках и шаманах, как будто не дают права чувствовать себя компетентной в своей традиции. И Роза, и Нина, рассказывая о лечении, совершенно очевидно опираются на местную нарративную традицию. Собственные, описанные ими, способы лечения точно не повторяют ритуальных способов лечения лекарей прошлого; да в этом, по-видимому, и нет необходимости: ведь, по их мнению, у каждой семьи есть свои способы лечения. Они оказываются как бы скомпилированными из представленных в нарративах компонентов.

Антонина как будто совсем не включена в нарративную марковскую традицию, в которой важное место отводится роли местных *стариков* и *шаманов*. Описанные ею практики лечения не показывают, что она опирается в них на рассказы о местных ритуальных практиках. Это, видимо, определяется и ее происхождением – ведь ее родители не местные. Скорее, она старается учиться разным способам лечения «энергией», во множестве представленных в средствах массовой информации. В случае с Антониной можно видеть, что чем сильнее оторван лечащий от нарративной традиции, от своего семейного знания и знания предков, тем более неопределенной и общей оказывается используемая им обрядовая структура лечения.

Концепция особой силы в традиции

В рассказах о традиционном лечении и традиционных лекарях актуализируется очень важная для марковского сообщества концепция, согласно которой особое (сакральное)

знание соотнесено с особой силой. Именно особая сила оказывается необходимой для того, чтобы воздействовать на здоровье (жизненную силу) других людей и оставаться здоровым (сохранять свою жизненную силу) самому. Каждый член сообщества в разные периоды своего жизненного цикла обладает различным количеством этой силы. Нулевой точкой в этом смысле оказывается время, когда человек принадлежит поколению молодых. Этот период жизни характеризуется незнанием и неверием в особую силу, которой обладают старики. Вступая на путь взросления, молодые люди отказываются от неверия и постепенно начинают набирать необходимые знания и силу. Взрослым уже приписывается обладание некоторой силой, которая определяется не столько через их принадлежность к этому поколению, сколько через происхождение и знание своей традиции. Поэтому многие взрослые марковцы стремятся узнать как можно больше о своей традиции, а также наладить контакт со своими предками (см. гл. 3). Со временем они становятся стариками, которые в силу своей принадлежности к этому поколению считаются знающими и сильными. В связи с этим необходимо отметить, что в случае конкретных марковских жителей принадлежность к поколению стариков как к особой группе знающих не зависит от их возраста. Даже люди, которые в настоящее время принадлежат старшему поколению, рассказывая о традиции, апеллируют к «своим старикам», не причисляя себя к данной категории. С точки зрения каждого конкретного марковского жителя старики – это всегда предшествующее им поколение. Однако, *сильные* старики как поколенческая категория с высоким статусом занимают важное место в выстраиваемой марковцами картине своего традиционного сообщества. Старики после смерти становятся недавно умершими покровителями живых потомков – в этот период их существования члены марковского сообщества оказываются наиболее знающими и сильными. Через какое-то время умершие возрождаются в детях, которые сохраняют связь с предками и являются каналом получения знания сообществом (см. гл. 3), но со временем опять становятся молодыми, которые «не знают» и «не верят».

Таким образом, в структуре социальной иерархии марковского сообщества – как она репрезентируется местными жителями – с переходом из одного поколения к другому происходит аккумуляция и трансформация знания и силы в шаманскую¹⁵³ а затем через новое рождение человека в жизненную. Идя по жизни и утрачивая жизненную силу, человек накапливает силу особую. Традиционное марковское сообщество при этом представляется в виде круговой поколенческой структуры, в которой эта сила циркулирует. Таким образом, в концептуальной системе марковцев особая сила, оказывается необходимым компонентом не только для лечения, но и в более широком смысле для воспроизводства всего сообщества.

¹⁵³ Представления о возможности трансформации жизненной силы в шаманскую особенно видны в рассказах о колдовстве.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Настоящее диссертационное исследование было посвящено традиционным представлениям о болезнях и лечении в отдельно взятой локальной общности поселка Марково Чукотского автономного округа. По его результатам можно с уверенностью говорить, что представления о болезни и лечении не являются только автономно существующим знанием, направленным исключительно на сохранение и поддержание здоровья. Это целый комплекс здравоохранительного знания, который инкорпорирован в представления людей о своем сообществе и затрагивает все важные для этого социума отношения. Более того, анализ медицинских представлений и практик показывает, что система традиционных медицинских представлений не только интегрирована в социальные отношения, но и сама втягивает в себя социальные отношения. Телесное здоровье или недомогание индивида оказывается не только и не столько состоянием его физического тела в окружающем внесоциальном пространстве, сколько совокупностью сбалансированных или нарушенных отношений между значимыми социальными единицами. В качестве значимых социальных единиц могут выступать и живые люди, и их предки, и духи, и сами болезни.

Как часть социальной и культурной реальности традиционные представления о болезнях и лечении многофункциональны. Через репрезентацию этого знания, марковцы выстраивают картину традиционного сообщества, которое на сегодняшний день живет современным образом жизни в окружении приезжих: они проводят границу между своим обществом и остальным социумом, проводят внутренние границы сообщества между группами (этническими, локальными, родственными) подчеркивают значимые отношения внутри социума, между разными группами людей, между людьми и существами иного мира, выстраивают социальную иерархию. В свою очередь, они также определяют индивида и его позицию в сообществе, включают его в сообщество или исключают из него, переводят его на более высокую ступень иерархической лестницы или наоборот.

Кроме того, многие представления о болезнях и здоровье бытуют как дидактические рассказы, наставления и рассказы о наказании за нарушение поведенческих норм и таким образом являются способом описания нормативного поведения и руководством к усвоению определенных правил межличностного взаимодействия. Таким образом, они направлены на регуляцию поведенческих норм в социуме. Поэтому совершенно очевидно, что выстраиваемая через коллективные представления взаимосвязь между телесным состоянием и социальными отношениями является мощным средством контроля над поведением отдельного человека в социуме, то есть средством, заставляющим его подчиняться правилам взаимоотношений и моральным нормам данного сообщества. Представления о здоровье и

болезни являются также той сферой, через которую утверждаются эти правила и нормы. В настоящей работе был рассмотрен только один из возможных способов такого контроля – осмысление социального дисбаланса в терминах колдовского воздействия, как наиболее ярко выраженного в данной традиции. Между тем, в той же традиции представления о здоровье-болезни касаются и других сфер жизни; они соотносятся с брачными правилами, с отношением к традиции, с нормами взаимодействия с природным окружением и промысловыми животными. Эти представления рассыпаны в форме различных высказываний и рассуждений в интервью и большей частью относятся к повседневному бытовому дискурсу. В данной работе я их почти не касалась, так как они не были представлены ярко и последовательно. Между тем, они являются неотъемлемой составляющей идеологии здоровья и требуют отдельного изучения.

Историческая перспектива дает возможность увидеть, что представления о болезнях и лечении не являются неизменными, а оказываются чувствительными к социально-историческому контексту. Конфигурация этого знания, то есть как представления о болезнях, так и представления о способах лечения, на протяжении определенного времени может меняться. И в том, и в другом случае они неразрывно связаны с культурной идентичностью человека, идентичности коллективной и индивидуальной. В случае марковцев можно видеть, что усвоение русской медицинской традиции приближает их к русским колонистам, а сохранение местных практик общения с духами, которые одновременно могут восприниматься как болезнь и как способ от ее избавления, дают возможность ощущать себя коренными жителями. В зависимости от того, репрезентируются ли марковцы в данном социальном контексте как русские или как коренные жители региона, та или иная часть их здравоохранительного знания выводится на поверхность и служит маркером их идентичности.

В представлениях о болезнях и лечении довольно отчетливо определяются ценностные ориентиры. Для марковского локального сообщества основным ценностным ориентиром в данном случае оказываются местные традиции, связанные с шаманизмом. При этом в настоящее время основной ценностью – как можно видеть из здравоохранительных представлений марковцев – является особая сила, идея которой и воплощает в себе традиционное знание коренных народов региона. Согласно концептуальной системе марковцев эта сила является не только необходимой для жизнедеятельности сообщества в том виде, в котором оно есть, но также является стимулом для индивидуального развития членов сообщества.

И, наконец, несколько слов о перспективах дальнейших исследований в этой области.

В российской этнографической традиции довольно длительное время в изучении представлений о болезнях и о лечении преобладала ориентация на их сопоставление с научной медициной. При этом работа этнографа сводилась к перечислению и описанию существующих представлений о болезнях и лечебных приемов, а выводы зачастую носили оценочный характер. При таком подходе от исследователей ускользала внутренняя логика функционирования и причины устойчивости многих представлений и практик в традиции. Между тем, более перспективным можно считать подход, в соответствии с которым здравоохранительное знание рассматривается как система, элементы которой не существуют независимо друг от друга и организуются определенным образом. Работа по выявлению внутренних связей между элементами дает возможность проследить общие принципы структурирования знания о болезнях и лечении, а также схемы, на основании которых это знание заново воспроизводится.

Тяжелые, затяжные и остро проходящие болезни во многих традициях, часто ретроспективно, осмысляются как нарушение социальных отношений, у марковцев выражаемых в традиционных терминах колдовского воздействия – в данной традиции *порчи, колдовства, сглаза, родового проклятья*. В свою очередь, не следует исключать возможности обратной зависимости – сформулированные определенным образом и переживаемые индивидом социальные отношения имеют свою, иногда специфически выраженную, телесную репрезентацию. В марковской традиции примером этому могут служить *эмиряченье* и *припадки* у марковских женщин в прошлом или телесно-ментальные состояния современных марковчанок во время лечения и самолечения. В данном случае я не берусь судить о том, где кончается социальное измерение человека и начинается биологическое. Решение этой проблемы не входило в задачи настоящей работы. Однако изучение репрезентаций и телесного опыта при лечении представляется мне одной из возможных и важных направлений антропологических исследований народной медицины и медицины вообще (см. Csordas 1993).

В заключение мне бы хотелось еще раз подчеркнуть, что представления о здоровье, болезни и лечении не имеют прямой соотнесенности с действиями людей в конкретном случае болезни. Поэтому на основании данного исследования нельзя делать выводы о прямой корреляции между существующими представлениями и реальным поведением. Соответствие между представлениями и реальным поведением людей является особой темой для дальнейшего исследования, а изучение представлений является только одной его частью.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев 1984 – Алексеев Н. А. Шаманизм тюрко-язычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск: Наука, 1984. 233 с.
2. Андерсон 2001 – Андерсон Д. Практика народного врачевания у коренных малочисленных народов Средней Сибири // Сельское здравоохранение у малочисленных народов Севера Канады и России. Ч. 2. «Народная медицина» / Отв. ред. Д. Дж. Андерсон. Новосибирск, 2001. С. 122-151.
3. Антропова 1957 – Антропова В. В. Вопросы военной организации и военного дела у народов крайнего Северо-востока Сибири // Сибирский этнографический сборник 2. М., Л.: Изд. АН СССР, 1957. С. 99-245. (Труды Ин-та этнографии, новая серия. Т. 35).
4. Аргентов 1862 – Аргентов А. И. О растениях, употребляемых в пищу в приполярной полосе Якутской области // Акклиматизация. М., 1862. Т. 3. Вып. 1. С. 337-357.
5. Арсенова 1999 – Арсенова Е. В. Представления об «особом» знании и способах его передачи у восточных славян // Проблемы социального и гуманитарного знания: Сб. научных работ. СПб.: «Дмитрий Буланин», 1999. Вып. 1. С. 185-194. (Европейский университет в Санкт-Петербурге).
6. Афанасьев 1994 [1865-1869] – Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М.: Индрик, 1994. Т. 1-3.
7. Афанасьева, Симченко 1993 – Афанасьева Г. М., Симченко Ю. Б. Традиционная пища береговых и оленных чукчей // Народы Сибири. Кн. 1. Сибирский этнографический сборник. Вып. 6. / Ред. Ю.Б. Симченко. М., 1993. С. 56-100.
8. Байбурин 1989 – Байбурин А. К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств в культуре / Отв. ред. А. С. Мыльников. Л.: Наука, 1989. С. 63-88.
9. Байбурин 1993 – Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ славянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
10. Байбурин 1998 – Байбурин А. К. Обрядовое перераспределение доли у русских // Судьбы традиционной культуры: Сб. статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой / Ред.-сост. В. Д. Кен. СПб.: «Дмитрий Буланин». 1998. С. 78-82.
11. Байбурин, Топорков 1990 – Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. Этнографические очерки. Л.: Наука. 1990. 166 с.
12. Батьянова 2005 – Батьянова Е. П. К портретам сибирских шаманов // Полевые исследования Института этнологии и антропологии 2003 г. М.: Наука, 2005. С. 150-165.

13. Бахрушин 1927 – Бахрушин С. В. Очерки по истории колонизации Сибири в XVI и XVII вв. М.: Изд. М. и С. Сабашниковых. 1927. 198 с.
14. Беликов 1928 – Беликов С. Усть-Белая Анадырского уезда // Экономическая жизнь Дальнего Востока. Хабаровск, 1928. №4-5. С. 154-161.
15. Бергер, Лукман 1995 [1966] – Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания. М.: Academia-Центр; Медиум, 1995. 323 с.
16. Беретти 1929 – Беретти Н. Н. На крайнем Северо-востоке // Зап. Вост. отд. РГО. Владивосток, 1929. Т. 4. Вып. 2. 192 с.
17. Бирюкович 1893 – Бирюкович В. В. Народная медицина // Русская мысль. 1893, апрель. С. 67-82.
18. Богораз 1901 – Богораз В. Г. Областной словарь колымского русского наречия. СПб., 1901. 346 с.
19. Богораз 1910 – Богораз В. Г. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // Этнографическое обозрение. 1910. Т. 84-85. Кн. 1-2. С.1-36.
20. Богораз 1934 – Богораз В. Г. Чукчи I. Л.: Изд. Ин-та Народов Севера ЦИК СССР, 1934. 192 с.
21. Богораз 1939 – Богораз В.Г. Чукчи II. Религия / Авт. перевод с англ. под ред. Ю. П. Францова. Л.: Издательство Главсевморпути, 1939. 195 с.
22. Богораз В. Г. Краткий отчет об исследовании чукоч Колымского края // Изв. Вост.-Сиб. отд. ИРГО. Иркутск, 1900. Т. 30. Вып. 1. С. 1-51.
23. Браславец 1968 – Браславец К. М. Фонетические черты говора обрусевших чуванцев // Материалы межвузовской конференции по проблемам советской литературы, фольклора и говоров Дальнего Востока. Хабаровск, 1968.
24. Браславец 1975 – Браславец К. М. О фольклоре обрусевших чуванцев села Марково на Анадыре // Вопросы теории русского языка и диалектологии. Хабаровск, 1975. С. 166-183.
25. Бромлей 1975 – Бромлей Ю. В. Вступительное слово (Пленарное заседание) // Этнографические аспекты изучения народной медицины. Тезисы научн. конф. 10-12 марта 1975 года. Л.: Наука. С. 3-4.
26. Буссе 1992 [1893] – Буссе Ф. Приложение к рукописи А.Е. Дьячкова. Статистика христианского населения Анадырского округа // Дьячков А. Е. Анадырский край. Магадан: кн. изд-во, 1992. С. 163-267.
27. Буцинский 1889 – Буцинский П. Н. Заселение Сибири и быт первых ее насельников. Харьков, 1889. iv, 345 с.

28. Васильев 1935 – Васильев В. Н. Полезные дикорастущие растения Анадырского края // Советская Арктика. 1935. № 3. С. 51-53.
29. Васильев 1936 – Васильев В. Н. Оленьи пастбища Анадырского края // Труды арктического института. Л., 1936. Т. 62. С. 9-104.
30. Вахтин 1999 – Вахтин Н. Б. Село Марково и его обитатели. Предварительный вариант отчета по проекту «Креольские общности северо-востока Сибири: история, этничность, политика. СПб., 1999. 68 с. [Машинопись].
31. Вахтин 2001 – Вахтин Н. Б. «Языковая смерть» в функциональном аспекте: особенности функционирования марковского говора // Труды факультета этнологии / Отв. ред. А. К. Байбурин. СПб., 2001. Вып. 1. С. 272-291. (Европейский университет в Санкт-Петербурге).
32. Вахтин, Головкин, Швайцер 2004 – Вахтин Н. Б., Головкин Е. В., Швайцер П. Русские старожилы Сибири: социальные и символические аспекты самосознания. М.: Новое изд-во, 2004. 292 с.
33. Вдовин 1965 – Вдовин И. С. Очерки истории и этнографии чукчей. М., Л.: Наука, 1965. 403 с.
34. Вдовин 1972 – Вдовин И. С. Юкагиры в этнической истории коряков и чукчей // Этническая история народов Азии: Сб. статей / Отв. ред. С. М. Абрамзон, Р. Ф. Итс. М., 1972. С. 99-112.
35. Вдовин 1976 – Вдовин И. С. Природа и человек в религиозных воззрениях чукчей // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.) / Отв. ред. И. С. Вдовин. Л.: Наука. С. 217-253.
36. Вдовин 1981 – Проблемы истории общественного сознания народов Сибири (По материалам второй половины XIX – начала XX в.) / Отв. ред. И. С. Вдовин. Л.: Наука, 1981. 284 с.
37. Вдовин 1984 – Вдовин И. С. Из истории русских на Анадыре в XVII-XVIII вв. // Этнокультурные контакты народов Сибири / Ред. Ч. М. Таксами. Л.: Наука, 1984. С. 5-13.
38. Виноградова 2000 – Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. 432 с.
39. Виташевский 1911 – Виташевский Н. Из области первобытного психонейроза // Этнографическое обозрение. 1911. № 1-2. С. 180-228.
40. Виташевский 1918 – Виташевский Н. А. Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями // Сб. Музея Антропологии и Этнографии им. имп. Петра Великого при РАН. Пг., 1918. Т. 5. Вып. 1. С. 165-188.

41. Вруцевич 1891 – Вруцевич М. С. Обитатели, культура и жизнь в Якутской области // Зап. ИРГО по отд. этнографии. СПб., 1891. Т. 18. Вып. 2. С 1-41.
42. Высоцкий 1911 – Высоцкий Н. Ф. Очерки нашей народной медицины // Зап. Московского археологического института. 1911. Т. 11. С. 1-168.
43. Геннеп 1999 [1909] – Геннеп ван А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Вост. лит., 1999. 198 с.
44. Герасимов 1898 – Герасимов М. К. Материалы по народной медицине и акушерству в Череповецком уезде, Новгородской губернии // Живая старина. 1898. Вып. 2. С. 158-183.
45. Гирц 1997 [1973] – Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры / Отв. ред и сост. Л. А. Мостова. СПб.: Университетская книга, 1997. Т. 1. С. 171-200.
46. Гондатти 1897а – Гондатти Н. Л. Поездка из с. Марково на р. Анадырь, в бухту Провидения (Берингов пролив) // Зап. Приамурского отд. ИРГО. Хабаровск, 1898. Т. 4. Вып. 1. С. 1-42.
47. Гондатти 1897б – Гондатти Н. Л. Сведения о поселениях по Анадырю // Зап. Приамурского отд. ИРГО. Хабаровск, 1897. Т. 3. Вып. 1. С. 71-110.
48. Горст 1894 – Горст М. Материалы для исследования народных лекарственных растений Томской губернии // Труды Томского общества естествоиспытателей и врачей. Год четвертый [1892/1893]. Томск, 1894. С. 340-382.
49. Гурвич 1966 – Гурвич И. С. Этническая история Северо-востока Сибири // Труды института этнографии. М.: Наука, 1966. Новая серия. Т. 89. 276 с.
50. Гурвич 1974 – Гурвич И. С. Якутско-юкагирские предания об оспе (к вопросу о путях формирования демонологических образов) // Социальная организация и культура народов Севера / Отв. ред. И. С. Гурвич. М.: Наука, 1974. С. 249-269.
51. Гурвич 1975 – Гурвич И. С. Юкагирская проблема в свете этнографических данных // Юкагиры (Историко-этнографический очерк) / Отв. ред. А. П. Окладников. Новосибирск: Наука, 1975. С. 12-83.
52. Даль 1980 – Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. М.: Русск. яз., 1978-1980.
53. Демич 1889а – Демич В. Ф. Очерки русской народной медицины. Акушерство // Врач. 1889. Т. 10, №7. С. 181-183.
54. Демич 1889б – Демич В. Ф. Очерки русской народной медицины. Акушерство и гинекология // Медицина. Газета для практических врачей. 1889. №33. С. 1-3; №23. С. 5-

- 7; №26. С. 3-6; №32. С. 4-6; №33. С. 4-7; №37. С. 5-7; №38. С. 4-8; №39. С. 1-5; №40. С. 1-2.
55. Демич 1891 – Демич В. Ф. Педиатрия у русского народа // Вестник общественной гигиены, судебной и практической медицины. СПб., 1891. Т. 12, кн. I-3. С. 66-76, 111-123, 169-186.
56. Демич 1894 – Демич В. Ф. Лихорадочные заболевание и их лечение у русского народа // Вестник общественной гигиены, судебной и практической медицины. СПб., 1894. Т. 22, кн. 3. С. 133-169.
57. Демич 1904 – Демич В. Ф. Алкоголизм и его лечение у русского народа // Труды общества киевских врачей... за 1903-1904 гг. Киев. 1904. Т. 7. Вып. 1. С. 122-146.
58. Дерикер 1866 – Дерикер В. Сборник народноврачебных средств, знахарями в России употребляемых. СПб., 1866. 257 с.
59. Дзенискевич 1992 – Дзенискевич Г. И. Сказания о шаманах в современном фольклоре атапасков Аляски // Фольклор и этнографическая действительность / Отв. ред. А. К. Байбурин. СПб.: Наука, 1992. С. 147-155.
60. Дзенискевич 1998 – Дзенискевич Г. И. Шаманские предметы из коллекции Г. Чудновского // Американские аборигены и их культура / Отв. ред. Г. И. Дзенискевич, А. Д. Дридзе. СПб.: МАЭ РАН, 1998. С. 82-99.
61. Диков 1989 – История Чукотки с древнейших времен до наших дней / Ред. Н. Н. Диков. М.: Мысль, 1989. 492 с.
62. Добротворский 1874 – Добротворский М. М. Русская простонародная медицина сравнительно с народною медициною сахалинских айнов. Казань, 1874. 48 с.
63. Долгих 1960 – Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М.: Изд. АН СССР, 1960. 622 с. (Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия, т. 55).
64. Дуглас 2000 [1970] – Дуглас М. Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000. 286 с.
65. Дьячков 1992 [1893] – Дьячков А. Е. Анадырский край. Магадан: Кн. изд-во, 1992. С. 163-267.
66. Енгальчев 1799 – Простонародный лечебник, содержащий в себе пользование разных часто приключающихся болезней домашними средствами без помощи лекаря, своего здравия. М., 1799. xii, 152 с.
67. Енгальчев 1848 – Енгальчев П. О продолжении человеческой жизни, или домашний лечебник. В 7 ч. 6-е изд. СПб., 1848. 246 с.; 226 с.; 246, 21 с.; 120, 9 с.

68. Жихарев 1992 – Жихарев Н. А. Повесть об Афанасии Дьячкове, жителе села Марково, учителе, историке-краеведе, этнографе (1840-1907 гг.). Магадан: Кн. изд-во, 1992. С. 5-159.
69. Зеленин 1935 – Зеленин Д. К. Идеология сибирского шаманства // Известия АН СССР, VII сер., отд. общественных наук. М.; Л.: Издательство АН СССР. 1935. №8. С. 709-743.
70. Зеленин 1936 – Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов // Труды Института антропологии, археологии и этнографии, 14. Этнографическая серия, вып. 3. М., Л.: Изд. АН СССР, 1936. 436 с.
71. Зотов 1963 – Зотов Г. В. К изучению русских говоров Магаданской области (Отчет о диалектологической поездке в с. Марково Анадырского района Магаданской области) // Уч. зап. Магаданского пединститута. 1963. Вып. 1, ч. 1. С. 3-23.
72. Зуев 1998 – Зуев А. С. Немирных чукчей искоренить вовсе... // Версия в электронном журнале «Сибирская заимка». 1998. http://www.zaimka.ru/to_sun/chukchi.shtml
73. Зуев 2001 – Зуев А. С. Поход Д. И. Павлуцкого на Чукотку в 1731 г. // Актуальные проблемы социально-политической истории Сибири (XVII-XX вв.). Бахрушинские чтения 1998 г.: Межвуз. сб. науч. тр. / Ред. В. И. Шишкина; Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 2001. С. 3–38; Версия в электронном журнале «Сибирская заимка». 2001. №7. http://www.zaimka.ru/to_sun/zuev2.shtml.
74. Зуев 2002 – Зуев А. С. Начало деятельности Анадырской партии и русско-корякские отношения в 1730-х годах // Сибирская заимка. 2002. № 5. http://www.zaimka.ru/05_2002/zuev_koryak/
75. Ионов 1918а – Ионов В. М. К вопросу о дохристианских верований якутов // Сб. Музея Антропологии и этнографии им. императора Петра Великого при Российской Академии наук. Пг., 1918. Т. 5. Вып. 1. С. 155-164.
76. Ионов 1918б – Ионов В. М. Примечания к статье Н.А. Виташевского «Из наблюдений над Якутскими шаманскими действиями» // Сб. Музея Антропологии и этнографии им. императора Петра Великого при Российской Академии наук. Пг., 1918. Т. 5. Вып. 1. С. 185-188.
77. Иохельсон 1997 [1908] – Иохельсон В. И. Коряки: Материальная культура и социальная организация. СПб.: Наука, 1997. 237 с.
78. Иохельсон 2005 [1926] – Иохельсон В. И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. Новосибирск: Наука, 2005. 674 с.
79. Кабакова 2001 – Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. М.: Ладомир, 2001. 336 с.

80. Кеннан 1896 – Кеннан Г. Кочевая жизнь в Сибири: Приключения среди коряков и других инородцев / Пер. с англ. СПб.: Изд. книгопродавца И. И. Иванова, 1896. 384 с.
81. Кириллов 1908 – Кириллов Н. В. Санитарная обстановка и болезни полярных стран. (Преимущественно северо-востока Азии) // Вестник общественной гигиены, судебной и практической медицины. 1908, ноябрь. С. 1769-1799.
82. Клакхон 1998 – Клакхон К. К. М. Зеркало для человека: введение в антропологию. СПб.: Евразия, 1998. 351 с.
83. Коваленко 1891б – Коваленко Г. К. К народной медицине малоруссов // Этнографическое обозрение. 1891. №4. С. 169-183.
84. Красноженова 1911 – Красноженова М. В. Материалы по народной медицине Енисейской губернии // Изв. Вост.-Сиб. отд. ИРГО. Иркутск, 1911. Т. 42. С. 65-86.
85. Крашенинников 1994 [1755] – Описание земли Камчатки, сочиненное Степаном Крашенинниковым, Академии Наук Профессором. СПб.; Петропавловск-Камчатский: Наука; Камшат. 1994. Т. 2. 319 с.
86. Кроки 1896 – Кроки маршрута от Анюйска до Устья Анадыря // Зап. Приамурского отд. ИРГО. СПб., 1896. Т. 2. Вып. 1.
87. Крузенштерн 1823 – Взгляд на торговлю, производимую через Охотский порт (отрывок из записок о Северо-восточной Сибири). Путеш. Капит. Крузенштерна вокруг света, ч. 2 // Северный Архив. 1823, №13. С. 28-45.
88. Крылов 1876 – Крылов П. О народных лекарственных растениях, употребляемых в Пермской губернии // Труды общества естествоиспытателей при Казанском Университете. 1876. Т. 5. Вып. 2. 131 с.
89. Крылов 1882 – Крылов П. Некоторые сведения о народных лекарственных средствах, употребляемых в Казанской губернии // Труды общества естествоиспытателей при Казанском Университете. Казань, 1882. Т. 9. Вып. 4. 77, viii с.
90. Ксенофонтов 1928 – Ксенофонтов Г. В. Легенды о шаманах. Иркутск: Власть труда, 1928. 77 с. (Якутская секция ВСОРГО).
91. Лавров 2000 – Лавров А. С. Колдовство и религия в России 1700-1740 гг. М.: «Древлехранилище», 2000. 574 с.
92. Лебедева 1985 – Лебедева Ж. К. Песенное наследие потомков казаков-землепроходцев Чукотки // Фольклор народов РСФСР: Межвузовский научн. сб. Уфа, 1985. Вып.12. С. 133-138.

93. Левинтон 1988 – Левинтон Г. А. К вопросу о «малых» фольклорных жанрах: их функция, их связь с ритуалом // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора (Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму). М., 1988. С. 148-152.
94. Левит 1974 – Левит М. М. Становление общественной медицины в России. М.: Медицина, 1974. 232 с.
95. Лепехин 1821 – Записки путешествия Академика Лепехина // Полное собрание ученых путешествий по России, издаваемое Императорскою Академией Наук, по предложению ее президента. СПб., 1821. Т. 3. 540 с.
96. Линденау 1983а – Линденау Я. И. Описание пеших тунгусов или так называемых ламутов, в Охотске 1742 // Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан: Кн. изд-во, 1983. С. 53-76.
97. Линденау 1983б – Линденау Я. И. Описание тунгусов, которые живут у Удского острога... 1744-1745 гг // Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан: Кн. изд-во, 1983. С. 77-101.
98. Линденау 1983в – Линденау Я. И. Описание коряков, их нравов и обычаев по личным наблюдениям автора и по сведениям, полученным от других. 1743 // Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан: Кн. изд-во, 1983. С. 102-135.
99. Линденау 1983г – Линденау Я. И. Описание якутов. Материалы, собранные с 1741 по 1745 г. // Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан: Магаданское книжное издательство, 1983. С. 17-52.
100. Липинская 1995 – Липинская В. А. Народные лечебные средства сибиряков // От Урала до Енисея. (Народы Западной и Средней Сибири). Кн. 1. Томск: Изд. Томского ун-та, 1995. С. 76-99.
101. Лярская 2004 – Лярская Е. В. Северные интернаты и трансформация традиционной культуры (на примере ненцев Ямала): Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. СПб., 2003. [Рукопись].
102. Мазалова 1994 – Мазалова Н. Е. Физические особенности человека в представлениях русских // Кунсткамера. Этнографич. тетради. Вып. 5-6. СПб., 1994. С. 149-155.
103. Мазалова 1995 – Мазалова Н. Е. Народная медицина локальных групп Севера // Русский Север: к проблеме локальных групп / Ред.-сост. Т. А. Бернштам. Л., 1995. С. 63-109.

- 104.Мазалова 1996 – Мазалова Н. Е. Народная медицина в традиционной русской культуре // Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб.: Литера, 1996. С. 478-489.
- 105.Мазалова 2001 – Мазалова Н. Е. Состав человеческий: человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб.: Центр востоковедения (МАЭ РАН), 2001. 188 с.
- 106.Майдель 1894 – Майдель Г. Путешествие по северо-восточной части Якутской области в 1868-1870 годах / Пер. с немецкого. СПб., 1894. xiv, 599 с.
- 107.Макаренко 1897 – Макаренко А. Материалы по народной медицине Ужурской волости, Ачинского округа, Енисейской губернии // Живая старина. 1897. Вып. 1. С. 57-100; Вып. 2. С. 230-246; Вып. 3-4. С. 380-438.
- 108.Макеенко 1929 – Макеенко А. И. Санитарный быт народностей Чукотского полуострова. (Из деятельности врачебного пункта) // Гигиена и эпидемиология. 1929. №10. С. 87-95.
- 109.Мартьянов 1893 – Мартьянов Н. Каталог народно-медицинских средств, находящихся в Музее. Красноярск, 1893. 38 с. (Этнографич. отд. Минусинского местного музея).
- 110.Мелетинский 1975 – Мелетинский Е. М. Структурно-типологический анализ мифов северо-восточный палеоазиатов. (Вороний цикл) // Типологические исследования по фольклору: Сб. статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895-1970). М.: Гл. ред. вост. лит., 1975. С. 92-140.
- 111.Меновщиков 1974 – Меновщиков Г. А. Дикие растения в рационе коренных жителей Чукотки // Советская этнография. 1974. №2. С. 93-99.
- 112.Меркер 1998 – Меркер П. По следам первопроходцев // Мир Севера. 1998. № 4. С. 60-63.
- 113.Меркулова 1969 – Меркулова В. А. Народные названия болезней I (на материале русского языка) // Этимология 1967: Материалы международного симпозиума «Проблемы славянских этимологических исследований в связи с общей проблематикой современной этимологии». 24-31 января 1967 г. / Отв. ред. О. Н. Трубачев. М.: Наука, 1969. С. 158-172.
- 114.Мерло-Понти 1999 [1945] – Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр.; под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999. 607 с.
- 115.Миллер 1787 – Миллер Г. Ф. Описание Сибирского Царства и всех произшедших в нем дел от начала, а особливо от покорения его Российскрй Державе по сии времена; сочинено Герардом Фридериком Миллером, Историографом и Профессором Университета Академии Наук и Социетета Аглинского Членом. СПб.: Имп. АН, 1787. 368, 30 с.

- 116.Миненко 1983 – Миненко Н. А. К истории русской народной медицины в Сибири XVIII-первой половины XIX в. // Традиции и инновации в быту и культуре народов Сибири / Отв. ред. Л. М. Русакова. Новосибирск, 1983. С. 88-103.
- 117.Михайлов 1987 – Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987. 288 с.
- 118.Михайловский 1892 – Михайловский В. М. Шаманство. (Сравнительно-этнографические очерки), Вып. 1 // Изв. ИОЛЕАЭ. Т. 75. Труды этнографического отд. Т. 12. М., 1892. 115 с.
- 119.Мицкевич 1929 – Мицкевич С. И. Мэнэрик и эмиряченье. Формы истерии в Колымском крае. Л.: АН СССР 1929. 53 с. (Материалы комиссии по изучению Якутской АССР, вып.15).
- 120.Моллесон 1869 – Моллесон И. Очерк народной медицины в России // Архив судебной медицины и общественной гигиены. СПб., 1869. Год пятый. Кн. 4, декабрь. С. 1-19.
- 121.Мосс – 1996 [1936] – Мосс М. Техники тела. Общества, обмен, личность: труды по социальной антропологии. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1996. С. 242-263.
- 122.Неклепаев 1900 – Народная медицина в Сургутском крае И. Я. Неклепаева. СПб., 1900. 31 с.
- 123.Нефедкин 2003 – Нефедкин А. К. Военное дело чукчей (середина XVII – начало XX в.). СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. 347 с.
- 124.Новик 1984 – Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. (Опыт сопоставления структур) / Отв. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Наука (Гл. ред. вост. лит.), 1984. 304 с.
- 125.Норденшельд 1936 – Норденшельд А.Е. Плавание на Веге / Пер. со шведского А. Бонди. Под ред. В. Ю. Визе. Л.: Изд. Главсевморпути, 1936. В 2-х т. Т. 1. - 478 с.; Т. 2. - 503 с.
- 126.О гарантиях 1999 – О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации. 1999. № 18, ст. 2208.
- 127.О древней 2001 – О древней медицине // Гиппократ. Этика и общая медицина. СПб.: Азбука, 2001. С. 105-125.
- 128.О природе 2001 – О природе человека // Гиппократ. Этика и общая медицина. СПб.: Азбука, 2001. С. 126-143.
- 129.О священной 2001 – О священной болезни // Гиппократ. Этика и общая медицина. СПб.: Азбука, 2001. С. 271-291.
- 130.Огородников 1922 – Огородников В. И. Из истории покорения Сибири. Покорение Юкагирской земли. Чита, 1922. 104 с.

131. Огородников 1924 – Огородников Вл. И. Очерк истории Сибири до начала XIX стол. Ч. II. Вып. 1. Завоевание русскими Сибири. Владивосток, 1924. 8, 109 с.
132. Одулок 1933 – Одулок Текки (Николай Спиридонов). На крайнем Севере. М.: ОГИЗ; Молодая гвардия, 1933. 175 с.
133. Олсуфьев 1896 – Олсуфьев А. В. Общий очерк Анадырской округи, ее экономического состояния и быта населения с картой // Зап. Приамурского отд. ИРГО. СПб., 1896. Т. 2. Вып. 1. 245 с.
134. Ордынский 1888 – Ордынский А. Целебные растения Сибири // Сибирская газета. 1888. №40, №51.
135. Орловский 1928 – Орловский П. Н. Год анадырско-чукотского оленевода // Северная Азия. 1928. №2. С. 61-70.
136. Островских 1903 – Островских П. Е. О положении женщины у инородцев Туруханского края // Изв. Красноярского подотд. ВСОИРГО. Красноярск, 1903. Т. 1. Вып. 5. С. 13-22.
137. Патканов 1906 – Патканов С. Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири. На основании данных переписи населения 1897 г. и других источников и Приложением к 2 ч. Трех племенных карт. Ч. 1: Тунгусы собственно. Вып. 1-2. СПб., 1906. xii, 375, 4 с.
138. Патканов 1911 – Патканов С. О приросте инородческого населения Сибири. Статистические материалы для освещения вопроса о вымирании первобытных племен. СПб.: Издание Имп. АН, 1911. 206 с.
139. Патканов 1912 – Патканов С. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев // Зап. ИРГО по отд. статистики. Т. 11. Вып. 3. СПб., 1912. 433-999 с.
140. Попов 1903 – Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1903. 404 с.
141. Попов 1976 – Попов А. А. Душа и смерть по воззрениям нганасанов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. (Вторая половина XIX – начало XX в.) / Отв. ред. И. С. Вдовин. Л.: Наука, 1976. С. 31-43.
142. Попов 1996 [1903] – Попов Г. И. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева // Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб.: Литера, 1996. С. 278-477.
143. Попова 1981 – Попова У. Г. Эвены Магаданской области. Очерки истории, хозяйства и культуры эвенов Охотского побережья 1917-1977 гг. М.: Наука, 1981. 304 с. (АН СССР. Дальневост. науч. центр. Северо-вост. комплексный ин-т).

- 144.Постановление 2000 – Постановление Правительства РФ о едином перечне коренных малочисленных народов РФ, Единый перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации, от 24 марта 2000 г. № 255
http://council.gov.ru/kom_home/_155/ssi/npa/kmns.shtml
- 145.Потапов 1991 – Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321с.
- 146.Прейн 1898 – Прейн Я. П. Материалы для флоры народно-медицинских растений Восточной Сибири // Изв. Вост.-Сиб. отд. ИРГО. Иркутск, 1899. Т. 29, №1. С. 1-8.
- 147.Приходько 1927 – Приходько П. Т. К вопросу о приемах народной медицины в деревнях Томского края // Труды Томского краевого музея. Т. 1. Томск, 1927. С. 110-123.
- 148.Прогностика // Гиппократ. Этика и общая медицина. СПб.: Азбука, 2001. С. 184-204.
- 149.Рейн 1889 – Рейн Г. Е. Речь о русском народном акушерстве // Дневник Третьего съезда Общества русских врачей. 1889, №6. С. 187-199.
- 150.Ресин 1888 – Ресин А. А. Очерк инородцев русского побережья Тихого океана // Изв. ИРГО. СПб., 1888. Т. 24. Вып. 3. С.120-198.
- 151.Российский 1956 – Российский Д. М. История всеобщей и отечественной медицины и здравоохранения: Библиография (996-1954) / Под ред. Б. Д. Петрова. М.: Медгиз, 1956. 935 с.
- 152.Рудинский 1896 – Рудинский Николай. Знахарство в Скопинском и Данковском уездах Рязанской губернии // Живая старина. 1896. Вып. 2. С. 169-201.
- 153.Сарычев 1952 – Сарычев Г. А. Путешествие по северо-восточной части Сибири, Ледовитому морю и Восточному океану / Ред. Н. Н. Зубова. М.: Гос. изд-во геогр. лит., 1952. 325 с.
- 154.Свешникова 1993а – Свешникова Т. Н. Формулы отсылки болезней в восточнороманских заговорных текстах // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов / Отв. ред. С. М. Толстая, Т. В. Цивьян. М.: Наука, 1993. С. 160-170.
- 155.Свешникова 1993б – Свешникова Т. Н. Структура восточнороманского заговора в сопоставлении с восточнославянским (формулы отсылки болезни) // Исследования в области балтославянской духовной культуры: Заговор / Отв. ред. В. В. Иванов, Т. Н. Свешникова. М., 1993. С. 139-149.
- 156.Седакова 1990 – Седакова О. А. Тема “доли” в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд / Отв. ред. В. В. Иванов, Л. Г. Невская. М., 1990. С. 54-63.
- 157.Серошевский 1993 [1896] – Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. М., 1993. 713 с.

158. Сильницкий 1897 – Сильницкий А. П. Поездка в Камчатку и на р. Анадырь // Зап. Приамурского отд. ИРГО. Т. 2. Вып. 3. Хабаровск, 1897. 79 с.
159. Симченко 1996 – Симченко Ю. Б. Традиционные верования нганасан. Библиотека российского этнографа. М., 1996. Ч. 1. 215 с.
160. Скалозубов 1904-5 – Скалозубов Н. Л. Материалы к вопросу о народной медицине. Народная медицина в Тобольской губернии // Ежегодник Тобольского Губернского Музея. Тобольск, 1904-5. Вып. 24. С. 1-30.
161. Словарь... 1979 – Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф. П. Филин; ред. Ф. П. Сороколетов. Вып. 15. Л.: Наука, 1979. (Ин-т русс. языка АН СССР, словарный сектор).
162. Словарь... 1980 – Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф. П. Филин; ред. Ф. П. Сороколетов. Вып. 15. Л.: Наука, 1980. (Ин-т русс. языка АН СССР, словарный сектор).
163. Словцов 1886 [1838-1844] – Словцов П. А. Историческое обозрение Сибири. СПб., 1886. 769 с.
164. Слюнин 1882 – Слюнин Н. В. Материалы для изучения народной медицины в России // Труды общества русских врачей в С.-Петербурге с приложением протоколов заседаний общества за 1881-1882 г. СПб., 1882. Вып. 3. С. 307-398.
165. Слюнин 1895 – Слюнин Н. В. Среди чукчей // Землеведение. М., 1895. Кн. 4. С. 1-46.
166. Смоляк 1991 – Смоляк А. В. Шаман: Личность, функции, мировоззрение. М.: Наука, 1991. 280 с.
167. Сокольников 1911 – Сокольников Н. П. Болезни и рождение человека в селе Маркове на Анадыре // Этнографическое обозрение, 1911. Кн. 90–91, вып. 3–4. С. 71–172.
168. Спиридонов 1930 – Спиридонов Н. И. Одулы (юкагиры) Колымского округа // Советский Север. 1930. №9-12. С. 166-214.
169. Страхов 1856 – Страхов П. О русских простонародных парных банях // Московский врачебный журнал, 1856. С. 9-63.
170. Темкина, Роткирх 2002 – Темкина А., Роткирх А. Советские гендерные контракты и их трансформация в современной России // Социс. 2002. № 11. С. 4-15.
171. Терновская 1988 – Терновская О. А. Структура активной формы (на примере народных врачеваний) // Фольклор. Проблемы сохранения, изучения и пропаганды. Всесоюзная научно-практическая конференция 25-28 апреля. Тезисы. М., 1988. С. 177-179.
172. Токарев 1939 – Токарев С. А. Шаманство у якутов в XVII в. // Советская этнография, 1939. №2. С. 88-103.
173. Токарский 1893 – Токарский А. А. Меряченье и болезнь судорожных подергиваний. М., 1893. 4, 99 с.

- 174.Торэн 1953 – Торэн М. Д. Народные способы лечения русских, украинцев и белорусов в XIX веке: Автореферат на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Л., 1953. 18 с. [Рукопись].
- 175.Торэн 1996 – Торэн М. Д. Русская народная медицина XIX – начала XX вв. // Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб.: Литера, 1996. С. 9-276.
- 176.Трохачев 2001 – Трохачев С. Ю. Потомок Асклепия // Гиппократ. Этика и общая медицина. СПб.: Азбука, 2001. С. 5-42.
- 177.Туголуков 1975 – Туголуков В. А. Поездка к чуванцам // Полевые исследования Института этнографии 1974. М.: Наука, 1975. С. 180-189.
- 178.Тэрнер 1983 [1969] – Тэрнер В. Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // Символ и ритуал / Отв. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Наука, 1983. С. 104-264.
- 179.Усачева 1988 – Усачева В. В. Словесные формулы в народной медицине славян // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора / Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. С. 88-92.
- 180.Усачева 1994 – Усачева В. В. Вокативные формулы народного врачевания у славян // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал / Отв. ред. Н. И. Толстой. М.: Наука, 1994. С. 222-240.
- 181.Усачева 1996 – Усачева В. В. Ритуальный обман в народной медицине // Живая старина. 1996. №1. С. 29.
- 182.Успенский 2002 – Успенский Б. А. Вместо введения. История и семиотика. *Восприятие времени как семиотическая проблема* // Успенский Б. А. Этюды о русской истории. СПб.: Азбука, 2002. С. 9-76.
- 183.Фирсов 1915 – Фирсов Н. Н. Чтения по истории Сибири. М., 1915. Вып. 1. 86 с.
- 184.Фишер 1774 – Фишер И. Е. Сибирская история с самого открытия до завоевания сей земли Российским оружием, сочиненная на немецком языке и в собрании академическом читанная членом Санктпетербургской Академии наук и профессором древностей и истории, также членом исторического Геттингского собрания Иоганном Ебергардом Фишером. СПб., 1774. 631 с.
- 185.Флоринский 1879 – Книга глаголемая «Прохладный Вертоград» (Hortus Amoenus) 1672 г. // Флоринский В. М. Русские простонародные травники и лечебники. Собрание медицинских рукописей XVI и XVII столетия. Казань, 1879. С. 17-184.
- 186.Флоринский 1908 – Домашняя медицина. Лечебник для народного употребления, написанный орд. проф. Имп. Казанск. Ун-та В. М. Флоринским. Изд. 9-е. СПб.: А. С. Суворин, 1908. XXIV, 488 с.

- 187.Фуко 1996 [1971] – Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности / Сост., пер. с фр., коммент. и послесл. С. Табачниковой. М.: Магистериум М. Касталь, 1996. 447 с.
- 188.Фуко 1998 [1963] – Фуко М. Рождение клиники / Пер. с фр., научн. ред. и предисл. А. Ш. Тхостова. М.: Смысл, 1998. 310 с.
- 189.Функ 1997 – Функ Д. А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности / Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам, т. 2. М., 1997. 268 с.
- 190.Хаккарайнен 2002 – Хаккарайнен М. В. Ритуальное лечение в контексте символических ценностей локальной общности // Антропология, фольклористика, лингвистика. Сб. статей / Отв. ред. С. А. Штырков, В. Б. Колосова. СПб., 2002. Вып. 2. С. 263-284.
- 191.Худяков 1969 – Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Л.: Наука, 1969. 439 с. (АН СССР, Ин-т русск. лит. (Пушкинский дом), Ин-т истории, языка и лит. Якутского фил. Сиб. отд.).
- 192.Чеканинский 1914а – Чеканинский И. М. Материалы по народной медицине Енисейской губернии // Сибирский архив. Минусинск, 1914. Кн. 6. С. 267-282.
- 193.Чеканинский 1914б – Чеканинский Ив. Следы шаманского культа в русско-тунгусских поселениях по реке Чуне в Енисейской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. №3-4. С. 61-80.
- 194.Шаховской 1822 – Шаховской А. Известия о Гижигинской крепости // Северный Архив. Журнал истории, статистики и путешествий, издаваемый Ф. Булгариным. Ч. 3. СПб., 1822. №22. С. 283-296.
- 195.Шашков 1864 – Шашков С. Шаманство в Сибири // Зап. ИРГО. СПб., 1864. Кн. 2. С. 1-105.
- 196.Шашков 1872 – Шашков С. С. Рабство в Сибири // Шашков С. С. Исторические этюды. СПб., 1872. Т. 2. С. 97-166.
- 197.Шидловский 1883-1884 – Шидловский К. К характеристике народных воззрений на этиологию, сущность и терапию болезней. (Из наблюдений земского врача) // Медицинский вестник. 1883. №51. С. 826; №52. С. 841-842; 1884. №1. С. 7-8; №2. С. 22-23; №3. С. 39-40.
- 198.Штырков 2001а – Штырков С. А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах северо-восточной Новгородчины): Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. 2001. [Рукопись].

- 199.Штырков 2001б – Штырков С. А. Наказание святотатцев: фольклорный мотив и нарративная схема // Труды факультета этнологии / Отв. ред. А. К. Байбурин. СПб., 2001. Вып. 1. С. 198-210. (Европейский университет в Санкт-Петербурге).
- 200.Щапова 2001 – Щапова Диана А. Эвенкийская народная медицина // Сельское здравоохранение у малочисленных народов Севера Канады и России. Ч. 2. «Народная медицина» / Отв. ред. Дэвид Дж. Андерсон. Новосибирск, 2001. С. 176-179.
- 201.Эванс-Притчард 1994 [1937] – Эванс-Причард Э. Э. Колдовство, оракулы и магия у азанде // Магический кристалл / Сост. и общ. ред. И. Т. Касавина. М.: Республика, 1994. С. 30-83.
- 202.Ядринцев 1891 – Ядринцев Н. М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб., 1891. 6, 308 с.
- 203.Янковский 1885 – Янковский. Странная болезнь // Русское богатство. 1885. № 8. С. 199-202.
204. Atkinson 1992 – Atkinson J. M. Shamanisms Today // *Annual Review of Anthropology*. 1992. Vol. 21. P. 307-330.
205. Barth 1969 – Barth F. Introduction // *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* / Ed. by F. Barth. Waveland Press, Inc, 1969. P. 9-38.
206. Boddy 1988 – Boddy J. Spirits and Selves in Northern Sudan: The Cultural Therapeutics of Possession and Trance // *American Ethnologist*. 1988. Vol.15. Iss. 1, February. P. 4-27.
207. Boddy 1994 – Boddy J. Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality // *Annual Review of Anthropology*. 1994. Vol. 23. P. 407-434.
208. Bogoras 1918 – Bogoras W. Tales of Yukaghir, Lamut, and Russianized Natives of Eastern Siberia. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*. New York: Order of the Trustees, 1918. Vol. XX, Part 1. 149 p.
209. Bourdieu 1986 [1977] – Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice / Transl. R. Nice. Cambridge Univ. Press, 1986. 248 p.
210. Bourguignon 1973 – Bourguignon E. Introduction: A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness // *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change* / Ed. by E. Bourguignon. Ohio State Univ. Press, 1973. P. 3-35.
211. Clement 1989 [1982] – Clement D. C. Samoan Folk Knowledge of Mental Disorders // *Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy* / Ed. by Marsella A. J. and G. M. White. Dordrecht; Boston; Lancaster: D. Reidel Publishing Company, 1982. P. 193-213. (Culture, Illness, and Healing 4. Studies in Comparative Cross-Cultural Research).

- 212.Clements 1932 – Clements F. E. Primitive Concepts of Disease // University of California Publications in American Archeology and Ethnology. Berkeley, California: Univ. of California Press, 1932. Vol. 32, No. 2. P. 185-252, 4 maps.
- 213.Comaroff, Comaroff 1992 – Comaroff J., Comaroff J. Ethnography and the Historical Imagination. Boulder; San Francisco; Oxford: Westview Press, 1992. 326 p.
- 214.Csordas 1993 – Csordas Th. J. Somatic Modes of Attention // Cultural Anthropology. 1993. Vol. 8, Iss. 2, May. P. 135-156.
- 215.Csordas 1994 – Csordas Th. J. Introduction: the body as representation and being-in-the-world // Embodiment and Experience / Ed. by Th. J. Csordas. Cambridge Univ. Press, 1994. P. 1-24. (Cambridge studies in Medical Anthropology, 2).
- 216.Csordas 2002 – Csordas Th. J. Body / Meaning / Healing (Contemporary anthropology of Religion). Palgrave, 2002. 321 p.
- 217.Cucchiary 1996 [1981] – Cucchiary S. The Gender Revolution and the Transition from Bisexual Horde to Patrilocality Band: the Origins of Gender Hierarchy // Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender Sexuality / Ed. by Sh. Ortner, H. Whitehead. Cambridge Univ. Press, 1996. P. 31-79.
- 218.D'Andrade 1994 [1984] – D'Andrade R. G. Cultural meaning systems // Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion / Ed. by R.A.Schweder, R.A. LeVine. Cambridge Univ. Press, 1994. P. 88-119.
- 219.Derret 1979 – Derret J. D. M. Spirit-Possession and the Gerasene Demoniac // Man. 1979. New Series. Vol. 14, Iss. 2, Jun. P. 286-293.
- 220.Dick 1995 – Dick L. 'Pibloktoq' (Arctic Hysteria): A Construction of European-Inuit Relations? // Arctic Anthropology. 1995. Vol. 32, No. 2. P. 1-42.
- 221.Douglas 1970 – Douglas M. Natural Symbols: Explorations in Cosmology. London: Barrie & Rockliff; The Cresset Press, 1970. 177 p.
- 222.Douglas 1991 – Douglas M. Witchcraft and Leprosy: Two Strategies of Exclusion // Man. 1991. Vol. 26, No. 4, December. P. 273-276.
- 223.Fabrega, Silver 1973 – Fabrega H., Silver D. Illness and Shamanistic Curing in Zinacantan: An Ethnomedical Analysis. Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 1973. xii, 285 p.
- 224.Farmer, Good 1991 – Farmer P., Good B. J. Illness Representations in Medical Anthropology: A Critical Review and a Case Study of the Representation of AIDS in Haiti // Mental Representations in Health and Illness / Ed. by A. J. Skelton, R. T. Croyle. New York; Berlin; Heidelberg; London; Paris; Tokyo; Hong Kong; Barcelona: Springer-Verlag, 1991. P. 132-162, with 20 ill.

225. Fortune 1977 [1963] – Fortune R. F. Sorcery and Sickness in Dobu // Culture, Disease, and Healing: Studies in Medical Anthropology / Ed. by D. Landy. New York; London: Macmillan Publ. Co., Inc.; Collier Macmillan Publishers, 1977. P. 198-209.
226. Foster 1965 – Foster G. M. Peasant Society and the Image of Limited Good. American Anthropologist. 1965. New Series. Vol. 67, Iss. 2, Apr. P. 293-315.
227. Foster 1972 – Foster G. M. The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior. Current Anthropology. 1972. Vol. 13, Iss. 2, Apr. P. 165-202.
228. Foster 1987 – Foster G. M. On origin of Humoral Medicine in Latin America // Medical Anthropology Quarterly. 1987. New Series. Vol. 1, Iss. 4, Dec. P. 355-393.
229. Frake 1977 [1961] – Frake Ch. O. The Diagnosis of Disease Among the Subanun of Mindanao // Culture, Disease, and Healing: Studies in Medical Anthropology / Ed. by D. Landy. New York; London: Macmillan Publ. Co., Inc.; Collier Macmillan Publishers, 1977. P. 183-194.
230. Friedman 1994 – Friedman J. Cultural Identity and Global Process. London; Thousand Oaks; New Dehli: Sage Publications, 1994. 270 p.
231. Galt 1982 – Galt A. H. The Evil Eye as Synthetic Image and Its Meaning on the Island of Pantelleria, Italy // American Ethnologist. 1982. Vol. 9, Iss. 4. Symbolism and Cognition II. Nov. P. 664-681.
232. Good, Good 1989 [1982] – Good B. J., Good M.-J. D. Toward a Meaning-Centered Analysis of Popular Illness Categories: “Fright Illness” and “Heart Distress” in Iran // Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy / Ed. by A. J. Marsella, G. M. White. Dordrecht; Boston; Lancaster: D. Reidel Publishing Company. 1982. P. 141-166. (Culture, Illness, and Healing 4. Studies in Comparative Cross-Cultural Research).
233. Gupta, Ferguson 1992 – Gupta A., Ferguson J. Beyond “Culture”: Space, Identity, and Politics of Difference // Cultural Anthropology. 1992. Vol. 7, No. 1. Space, Identity, and the Politics of Difference. Feb. P. 6-23.
234. Hallowell 1955 – Hallowell I. A. The Self in Its Behavioral Environment // Culture and Experience. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1955. P. 75-110.
235. Hallowell 1977 [1941] – Hallowell I. A. The Social Function of Anxiety in Primitive Society // Culture, Disease and Healing: Studies in Medical Anthropology. / Ed. by D. Landy. New York; London: Macmillan Publ. Co., Inc.; Collier Macmillan Publishers, 1977. P. 132-138.
236. Hannerz 1996 – Hannerz U. Transnational connections: Culture, People, Places. London, New York: Routledge, 1996. 201 p.

237. Harwood 1977 – Harwood A. Some Social Structural Consequences of Divination as Diagnosis among the Safwa // *Culture, Disease and Healing: Studies in Medical Anthropology*. Ed. by D. Landy. New York; London: Macmillan Publ. Co., Inc.; Collier Macmillan Publishers, 1977. P. 171-175.
238. Helman 1978 – Helman C. G. “Feed a Cold, Starve a Fever” – Folk Models of Infection in an English Suburban Community, and Their Relations to Medical Treatment // *Culture, Medicine and Psychiatry*. 1978. Vol. 2, No. 2. P. 107-137.
239. Helman 1990 – Helman C. G. *Culture, Health and Illness*. 1990. 328 p.
240. Hobsbawm, Ranger 1983 – *The Invention of Tradition* / Ed. by Hobsbawm E., T. Ranger. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1983. 328 p.
241. Honko 1959 – Honko L. Maailman järjestyksen palauttamisen aate parannusriiteissä. Verba Docent. Juhlakirja Lauri Hakulisen 60-vuotispäiväksi 6. 10.1959. Helsinki: SKS, 1959. S. 599-613. (Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 263).
242. Hultkrantz 1978 – Hultkrantz Å. *Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism // Shamanism in Siberia* / Ed. by V. Diószegi, M. Hoppál. Budapest: Akadémiai kiadó, 1978. P. 27-58.
243. Kapferer 1983 – Kapferer B. *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1983. 293 p.
244. King 1998 – King H. *Hippocrates’ Woman: Reading the female body in Ancient Greece*. London, New York: Routledge, 1998. 322 p.
245. Kleinman 1980 – Kleinman A. *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*. Berkeley; Los Angeles; London: Univ. of California Press, 1980. xvi, 427 p.
246. Lakoff, Johnson 1980 – Lakoff G., Johnson M. *Metaphors We Live By*. Chicago; London: The Univ. of Chicago Press, 1980. 242 p.
247. Lambek 1980 – Lambek M. Spirit and Spouses as a System of Communication among the Malagasy Speakers of Mayotte // *American Ethnologist*. 1980, Vol. 7. Iss. 2, May. P. 318-331.
248. Laughlin 1963 – Laughlin W. S. *Primitive Theory of Medicine: Empirical Knowledge // Man’s Image in Medical Anthropology* / Ed. by I. Galdson. New York: International Univ. Press, 1963. P.116-140.
249. Leete 2004 – Leete A. Invasion of Materialism into Soviet North: Sedenterisation, Development of Professional Medicine and Hygiene in the 1920-40s // *Studies in Folk culture (Everyday Life and Cultural Patterns)* / Ed. by E. Kõresaar, A. Leete. Tartu: Tartu Univ. Press. 2004. Vol. 3. P. 69-86.

250. Leslie 1986 – Leslie Ch. Introduction // *Asian Medical Systems: A Comparative Study* / Ed. by Ch. Leslie. Berkeley; Los Angeles; London: Univ. of California Press, 1986. P. 1-12.
251. Lewis 1993 [1989] – Lewis I. M. *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. Second edition; the first ed. 1971. London; New York: Routledge, 1993. 200 p.
252. Lieban 1962 – Lieban R. W. *The Dangerous Inkgantos: Illness and Social Control in Philippine Community* // *American Anthropologist*. 1962. Vol. 64, No. 2. P. 306-312.
253. Lock 1978 – Lock M. M. *Scars of Experience: The Art of Moxibustion in Japanese Medicine and Society* // *Culture, Medicine and Psychiatry*. 1978. Vol. 2. No. 2. P. 151-175.
254. Lock, Nichter 2002 – Lock M., Nichter M. Introduction // *New Horizons in Medical Anthropology* / Ed. by M. Lock, M. Nichter. London; New York: Routledge, 2002. P.1-34.
255. Lock, Scheper-Hughes 1990 – Lock M., Scheper-Hughes N. *A Critical-Interpretive Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent*. *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method* / Ed. by Th. M. Johnson, C. F. Sargent. New York: Praeger Publishers, 1990. P. 47-72.
256. Mackenzie 1977 – Mackenzie M. *Mana in Maori Medicine – Rarotonga, Oceania* // *The Anthropology of Power: Ethnographic Studies from Asia, Oceania, and the New World* / Ed. by R. D. Fogelson, R. N. Adams. New York; San Francisco; London: Academic Press, Inc, 1977. P. 45-56.
257. Marsh, Laughlin 1956 – Marsh G. H., Laughlin W. S. *Human Anatomical Knowledge among the Aleutian Islanders* // Reprint from “*Southwestern Journal of Anthropology*”. 1956. Vol. 12, No. 1, Spring. P. 38-78.
258. Mechanic 1986 – Mechanic D. *Illness Behaviour: An Overview* // *Illness Behaviour: A Multidisciplinary Model* / Ed. by Sean McHugh, T. Michael Vallis. New York; London: Plenum Press, 1986. P. 101-109.
259. Nadasdy 1999 – Nadasdy P. *The Politics of TEK: Power and the “Integration” of Knowledge* // *Arctic Anthropology*. 1999. Vol.36, No. 1-2. P. 1-18.
260. Ohnuki-Tierney 1981 – Ohnuki-Tierney E. *Illness and Healing among the Sakhalin Ainu: A Symbolic Interpretation*. Cambridge; New York; New Rochelle; Melburn; Sydney: Cambridge Univ. Press, 1981. 245 p.
261. Ong 1988 – Ong A. *The Production of Possession: Spirits and the Multinational Corporation in Malaysia* // *American Ethnologist*. 1988. Vol.15, Iss. 1, February. P. 28-42.
262. Ortner, Whitehead 1996 [1981] – Ortner Sh., Whitehead H. Introduction: *Account for Sexual Meaning* // *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender Sexuality* / Ed. by Sh. Ortner, H. Whitehead. Cambridge Univ. Press, 1996. P. 1-27.

263. Pentikäinen 1997 – Pentikäinen J. *The Revival of Shamanism in the Contemporary North // Shamanism and Culture*. Helsinki: Etnika Co., 1997. P. 86-99.
264. Pike 1967 [1954] – Pike K. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. Part 1. Glendale: Summer Institute of Linguistics, 1967.
265. Razumova 2005 – Razumova I. *On the problems of local identity and contemporary Russian “migratory texts” (with reference to the Northwestern region of Russia) // Moving in the USSR: Western anomalies and Northern wilderness / Ed. by P. Hakamies*. Tampere: SKS, 2005. P. 110-129.
266. Reminick 1977 [1974] – Reminick R. A. *The Evil Eye Belief among the Amhara of Ethiopia // Culture, Disease, and Healing: Studies in Medical Anthropology / Ed. by D. Landy*. New York; London: Macmillan Publ. Co., Inc.; Collier Macmillan Publishers, 1977. P. 218-226.
267. Rivers 1920 – Rivers W.H.R. *Mind and Medicine. A Lecture delivered in the John Rylands Library on the 9th April, 1919*. 2nd ed. Manchester: At the Univ. Press; Longmans, Green & Company, 1920. 23 p.
268. Rubel 1977 – Rubel A. J. “Limited Good” and “Social Comparison”. *Ethos*. 1977. Vol. 5, Iss. 2, Summer. P. 224-238.
269. Rubel, Hass 1990 – Rubel A., M. Hass. *Ethnomedicine // Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method / Ed. by Th. Johnson, C. Sargent*. New York: Praeger Publish., 1990. P. 115-131.
270. Samuel 1990 – Samuel, J. *Mind, Body and Culture*. Cambridge Univ. Press, 1990. 192 p.
271. Scheper-Hughes, Lock 1987 – Scheper-Hughes N., Lock M. *The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology // Medical Anthropology Quarterly*. 1987. New Series. Vol. 1, No.1, Mar. P. 6-41.
272. Scott 1990 – Scott J. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, London: Yale Univ. Press, 1990. 251 p.
273. Siikala 1987 [1978] – Siikala A.-L. *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1987. 385 p. (FFC. Vol. XCIII2, № 220).
274. Slezkine 1994 – Slezkine Y. *Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North*. Cornell Univ. Press, 1994. 445 p.
275. Stewart, Strathern 2001 – Stewart P. J., Strathern A. *Humors and Substances: Ideas of the Body in New Guinea*. Bergin and Garvey, 2001. 155 p.
276. Strathern 1999 [1996] – Strathern A. J. *Body Thoughts*. Ann Arbor (MI): Univ. of Michigan Press, 1996. vi, 222 p.

277. Tambiah 1990 [1984] – Tambiah S. J. *Magic, Religion, and the Scope of Rationality*. (The Lewis Henry Morgan Lectures 1984, presented at the University of Rochester). Cambridge; New York; Port Chester; Melburn; Sydney: Cambridge Univ. Press, 1990. 187 p.
278. Thomas 1992 – Thomas N. *The Inversion of Tradition* // *American Ethnologist*. 1992. Vol. 19, No. 2, May. P. 213-232.
279. Turner 1968 – Turner V. W. *The Drums of Affliction*. Oxford: Clarendon Press, 1968. xiii, 326 p.
280. White, Marsella 1989 [1982] – White G. M., Marsella A. J. Introduction: Cultural conceptions in Mental Health Research and Practice // *Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy* / Ed. by A. J. Marsella, G. M. White. Dordrecht; Boston; Lancaster: D. Reidel Publ. Company, 1989. P. 3-38. (Culture, Illness, and Healing 4. Studies in Comparative Cross-Cultural Research).
- 281.** Whiting 1977 [1950] – Whiting B. B. *Paiut Sorcery: Sickness and Social Control* // *Culture, Disease and Healing: Studies in Medical Anthropology*. / Ed. by D. Landy. New York; London: Macmillan Publ. Co., Inc.; Collier Macmillan Publishers, 1977. P. 210-230.
282. Worsley 1982 – Worsley P. *Non-Western Medical Systems* // *Annual Review of Anthropology*. 1982. Vol. 11. P. 315-348.

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ МАТЕРИАЛЫ:

Вахтин – 1996. Вахтин Н. Б. Материалы экспедиции 1996. Машинопись.

Головко – 1998. Головко Е. В. Полевые материвлы экспедиции 1998 года. Машинопись.

Головко – 1999. Головко Е. В. Полевые материалы экспедиции 1999 года. Машинопись.

Материалы Государственного окружного Архива Чукотского Автономного Округа – Арх. ЧАО .

Материалы экспедиции в ЧАО 1998 (участники Н. Б. Вахтин и М.В. Хаккарайнен) и полевые материалы автора и 1999 годов (участник М. В. Хаккарайнен) – ПМА. Находятся в архиве автора и на факультете этнологии Европейского Университета в Санкт-Петербурге.

Список информантов:

1. Алин Александр Николаевич, 1932, р. в Ерополе, (Марково, 1998).
2. Алин Феофан Ионович, 1926, р. в Марково (Марково, 1998)
3. Алина Ольга Пантелеевна, 1938, р. в Чуванском (Марково, 1998, 1999)
4. Березкина Екатерина Андриановна, 1916, р. в Марково (Марково, 1998, 1999)
5. Брагина Вера Прокопьевна, 1923, р. в Осёлкино (Марково, 1998, 1999)
6. Вартакьян Лидия Николаевна, 1939, р. в Марково (Марково, 1998)
7. Восьмячкина Полина Мартыновна, 1928, р. в Оселкино (Марково, 1998)
8. Вуквукай Клавдия Сергеевна, 1974, р. в Чуванском (Марково, 1998, 1999)
9. Выквырагтыгыргина Лариса, 1960, чукчанка, р. в Рыркайпий (Анадырь, 1998)
10. Гиукай Розалия Васильевна, 1938, чукчанка (Марково 1999)
11. Делянский Федор Гаврилович, 1960, ламут, р. в Ламутском (Марково, 1998)
12. Дьячков Юрий Борисович, 1962, юкагир, р. в Марково (Марково, 1999)
13. Дьячкова Марина Вячеславовна, 1971, чукчанка, р. в Рыркайпий (Марково, 1999)
14. Елисеев Константин Иванович, 1966, русский, в Марково с 1996 г. (Марково, 1998, 1999)
15. Елисеева Наталья Ивановна, ок. 1966 г.р., русская, приезжая (Марково 1999)
16. Зюзин Альберт Митрофанович, 1940, р. в Марково (Марково, 1998)
17. Кевеулин Петр Васильевич, 1932, чукча, р. в тундре (Марково, 1998, 1999)
18. Кевеулина – имя и отчество не зафиксировано. Жена П. В. Кевеулина. Приезжая. Приехала на Чукотку в 1952 году (Марково, 1999)
19. Кену Валентина Николаевна, 1961, р. в Чуванском (Марково, 1999)
20. Коравье Фёдор (отчества нет), 1949, р. в Ламутском (Марково, 1999)
21. Корегина Лина Ивановна, 1954, р. в Ерополе (Марково, 1998, 1999)

22. Маргарита – фамилия неизвестна, ок. 1985, р. в Чуванском (Марково 1999)
23. Маклакова (Черногор) Матрена Егоровна, 1933, р. в Марково (Марково, 1998)
24. Меркер (Тынгэнгы) Нина Николаевна, 1961, р. в Кончалане (Анадырь, 1999)
25. Наталья Александровна, фамилия не зафиксирована, ок. 1949, из Усть-Белой (Анадырь 1999)
26. Пижанкова Татьяна Владимировна, 1953, р. в Марково, родители приезжие (Марково, 1998)
27. Созыкин Виктор Иванович, 1948, р. в Марково (Марково, 1998)
28. Тыняскин Виктор Гаврилович, 1941, р. в Ламутском, чукча (Марково, 1999)
29. Упчина Вера Владимировна, 1960, р. в Чуванском (Марково, 1999)
30. Уяганская Анна Ивановна, ок. 1938, р. в Ламутском (Анадырь, 1998)
31. Хажиева Зинаида Сергеевна, 1959, р. в Марково (Марково, 1998, 1999)
32. Чаин Владимир Владимирович, 1960, ламут, р. в Ламутском (Марково, 1999)
33. Шарыпов Алексей Владимирович, ок. 1971, чуванец, р. в Чуванском (?) (Марково 1999)
34. Шитикова Эмма Борисовна, 1939, р. в Марково (Анадырь, 1998)
35. Юговитина Мария Васильевна, 1945, р. в Чуванске (Марково, 1998)
36. Ирина ок. 1960 г.р., р. в Чуванске (Марково, 1999)