

Типология мистических практик народной медицины

Галина Сергеевна Поповкина,

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, Владивосток.

E-mail: galina.popovkina@gmail.com

Андрей Владимирович Поповкин,

кандидат философских наук, руководитель научно-образовательного центра Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, Владивосток.

E-mail: andrey.popovkin@gmail.com

Изучение народной медицины и её аспектов, основанных на сакральных традициях, получило в отечественной науке новый импульс к развитию. Советская этнография, пребывая под гнётом идеологических установок, зачастую сводила магические действия знахарей, колдунов, шаманов к гипнозу или банальной мистификации пациентов. Неверно было бы отрицать факты шарлатанства в народной медицине. Однако ставить знак равенства между этими двумя явлениями нельзя, что подтверждает опыт зарубежной антропологии и современных отечественных исследований. В связи с этим возникает целый ряд сложных вопросов уже на уровне описания и типологизации практик народной медицины, особенно её мистических и магических аспектов. Обусловлено это в первую очередь тем, что понимание самими адептами своих действий не укладывается в рамки того, что знает о природе современная наука. С другой стороны, такие традиции, как знахарство и шаманизм, не имеют ясных понятий для описания собственной практики. В то же время очевидно, что научное исследование мистических практик народной медицины невозможно без её адекватного описания, а значит, и типологизации. В данной работе предлагается типология, построенная в русле феноменологического подхода, учитывающего как восприятие мистических практик самими знахарями, шаманами, колдунами, адептами восточной медицины и т.п., так и необходимость выражения этой практики на языке, приемлемом для современной антропологии.

Ключевые слова: народная медицина, знахарство, шаманизм, колдовство, мистические практики, сакральная традиция.

Typology of mystical practices in traditional medicine.

Galina Popovkina, Institute of History, Archeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, FEB RAS, Vladivostok, Russia. E-mail: galina.popovkina@gmail.com.

Andrey Popovkin, Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, FEB RAS, Vladivostok, Russia. E-mail: andrey.popovkin@gmail.com.

The study of traditional medicine and its aspects based on sacred traditions received a new impetus for the development in national science. Soviet ethnography being under the oppression of ideology often reduced magic acts of quacks, sorcerers, shamans to hypnosis or trite hoax of patients. It would be wrong to deny the facts of charlatantry in traditional medicine although it is not possible to put these two phenomena on the same level that is corroborated by foreign anthropology and recent domestic research. Thereby, there is a number of complex issues at the level of description and typologization of practices of traditional medicine, especially its mystical and magical aspects. This is primarily due to the fact that understanding of the actions by the adepts doesn't fit within the scope of what modern science knows about the nature. On the other hand, such traditions as quackery and shamanism don't possess clear notions for description of its own practice. At the same time, it is evident that the scientific study of the mystical practices of traditional medicine is not possible without adequate description and its classification. This paper proposes a typology within the framework of the phenomenological approach taking into consideration perception of the mystical practices by quacks, shamans, sorcerers, adherents of oriental medicine, etc., as well as necessity of expression of this practice in a language acceptable for modern anthropology.

Keywords: traditional medicine, quackery, shamanism, sorcery, mystical practices, sacred tradition.

Любая традиционная культура одной из главных своих задач видит продление жизни народа как в духовном, так и в биологическом смысле. Смерть как противоположность жизни и болезнь как путь, ведущий к смерти, также получают в традиционной культуре символическое осмысление и выражение. И конечно, способы борьбы со смертью и преодоления болезни, будучи практиками, совершаемыми в пограничной, а потому мистической области между жизнью и смертью, в той или иной степени обретали сакральный смысл, становились частью мистической традиции народной культуры.

Лечение человека — занятие, требующее не только обширных знаний и сложных навыков, но и большого опыта. Поэтому врачевание давно выделилось в профессию и составило особую область народных знаний. Изучение народной медицины как части народной культуры представляет собой важную, но непростую задачу. Одна из трудностей состоит в том, что в традиционной народной медицине сложно провести границу

между действиями лекаря, основанными на позитивном знании и опыте, и практиками, продиктованными сакральной традицией, которой он придерживается. Например, знахарь-травник опирается на свои ощущения магической силы лечебной травы, исходя из этого он определяет объём и состав сбора, необходимый для конкретного пациента. То есть для знахаря важен в первую очередь магический (или, как говорят современные знахари, энергетический) потенциал травы, в то время как, например, для фармацевта или современного знатока трав главное в лечебном растительном сборе — это активное вещество, способное тем или иным образом воздействовать на организм и приводить к излечению.

В результате имеет место противоречие во взглядах на народную медицину с позиции учёных-этнологов и носителей традиционного знания, которое ставит под вопрос адекватность научного описания рассматриваемого феномена. Так, в советское время, ввиду идеологических причин бытовал подход, опирающийся на выявление материальных факторов, используемых в народной медицине: лечебных веществ в травах, приёмов массажа у костоправов и т.п. Мистический аспект, которому сама народная традиция отводила ключевую роль в лечении, чаще всего списывался на воздействие гипноза со стороны шамана или знахаря на пациента. Однако, если мы хотим понять народную медицину как целостную традицию, нам следует рассмотреть, как её переживают и понимают сами носители. Для этого требуется уделить более пристальное внимание представлениям, которые отражают проявление сакрального в народной медицине.

В данной работе мы намеренно не будем рассматривать лечебные практики и чудесные исцеления в христианстве, исламе, буддизме и других религиозных традициях, имеющих ясное и чётко оформленное нормативное самоописание, выраженное в религиозной догматике, богословских трудах, житиях святых и т.п. Установление этими традициями собственных смыслов болезни, смерти и исцеления, включённость этих смыслов в систему религиозных понятий и норм не позволяет при их исследовании ограничиваться дескриптивным описанием¹, которое даёт хорошие результаты при исследовании традиций знахарства и шаманизма, обладающих меньшей саморефлексией. Попытки ограничиться дескриптивным подходом чреваты ошибочными выводами и обобщениями. Так, например, авторитетный учёный, востоковед, исследователь религии

¹ Мы будем различать дескриптивное и нормативное описания традиционной медицины. В дескриптивном подходе традиция врачевания описывается с точки зрения стороннего наблюдателя, ключевое значение имеют отмечаемые им особенности, типы и различия, а собственные понятия и нормы традиции не считаются существенными. В нормативном описании, напротив, собственные нормы, понятия и различия играют ключевую роль в описании. Например, в дескриптивном описании христианская молитва и заговор трудноразличимы (особенно если в последнем используются христианские образы, слова из молитв и т.п.), однако в нормативном описании, учитывающем христианские нормы, догматы и принятые богословские учения, это принципиально различные действия.

Е.В. Торчинов, основываясь на своих исследованиях шаманизма, проводит весьма сомнительную параллель между массовой экзальтацией, возникающей во время камлания, с одной стороны, и литургией, практикой общей исповеди, введённой Иоанном Кронштадтским, намазом, совместной молитвой в синагоге [12, с. 295]. Для внешнего взгляда (и дескриптивного подхода) сходства действительно просматриваются: в обоих случаях имеет место массовое соучастие в обращении к мистическим силам. Однако важно понимать, что, например, сама христианская традиция очень чётко отличает и даже противопоставляет свои богослужения, и в особенности литургию, по смыслу происходящего шаманского камлания и обращения к духам. Не учитывать этот факт в феноменологическом исследовании мистического опыта, в т.ч. практик сакральной (т.е. построенной на обращении к высшим силам) медицины, невозможно.

Мы сосредоточим своё внимание именно на практиках народной медицины, построенных на обращении к мистическим, т.е. неизвестным современной науке силам. В настоящее время собран значительный массив антропологических наблюдений и описаний этих практик. Насущной задачей является обобщение и осмысление собранного материала, его типологизация.

Типологию мистических практик народной медицины предлагали разные исследователи, например, К. Леви-Строс выделяет три способа шаманского врачевания. Первый — «физическое воздействие на больной орган... имеющее целью удалить причину заболевания, обычно извлечь шип, осколок камня, перо». Второй способ «в своей главной части имитирует битву со злыми духами». Третий способ — когда «врачеватель произносит различные заклинания и предписывает различные действия... непосредственной связи которых с подлежащим излечению заболеванием проследить не удаётся» [5, с. 197—198]. Хотя данная типология выстроена на обширном антропологическом материале, сам К. Леви-Строс занимает подчёркнуто (порой — чрезмерно) дескриптивную позицию, которая делает соотношение элементов его типологии логически неясным. Например, не вполне понятно, почему следует различать заклинательную практику и противостояние духам. Тем более это проблематично, если мы попробуем применить типологию К. Леви-Строса к другим традициям, например знахарству или магическим практикам даосизма, где противостояние духам болезни всегда сопровождается заговорно-заклинательными практиками.

В нашем исследовании мы в первую очередь будем различать мистическую² и бытовую (профанную) традиционную медицину. Последняя доступна для изучения и практики любому человеку и основана на житейском опыте, накопленном поколениями. Напротив, практики мистической

² В некоторых случаях можно говорить о сакральной медицине — медицине, построенной на обращении к высшим силам: Богу или святым в христианстве, великим духам в шаманизме, архатам в буддизме и т.д. Мистическая медицина — более широкое понятие, чем сакральная.

медицины — прерогатива в основном посвящённых в сакральные традиции, например шаманов, колдунов или знахарей. Их становление обычно требует не только особых ритуалов, приобщения к лично передаваемой традиции и личного взаимодействия с мистическими силами, но также особых врождённых качеств, которыми чаще всего обладает небольшая группа лиц.

Однако мистическая медицина отличается не только свойствами субъекта (лекаря), но и своими особыми практиками, которые могут быть в первом приближении разделены на *две больших категории*. Первая состоит в обращении к *персонафицированным сверхъестественным силам*, например духам болезни, богам и т.п. Вторая — в обращении к *неперсонафицированным сверхъестественным силам*, которые неизвестны или не признаются современной наукой; к ним относится уже упомянутая жизненная энергия, магическая сила (мана) и т.п. Такое различие особенно важно при феноменологическом подходе к изучению мистической медицины, поскольку позволяет типологизировать то, как переживают и воспринимают практики врачевания сами носители традиции.

Приведём примеры из лечебных практик славян и восточной медицины³. К приёмам обращения к *персонафицированным сверхъестественным силам* можно отнести, прежде всего, заговорно-заклинательную практику восточных славян. Отличительной чертой заговоров является персональное обращение к *духам болезни* («рожа, ты, рожа», «лишай-лишаище», «колос, возьми свой волос»), обилие описаний болезни и эпитетов (в заговоре от какой-либо одной болезни могут перечисляться несколько её видов, они же могут являться и причинами болезни): «Рожа, ты, рожа, рожа белая, рожа синяя, рожа красная, рожа нагаданная, от чёрного глаза, от худого часу...»⁴. Заговаривающий изгоняет болезнь, уничтожая её, либо возвращая туда, откуда она пришла, либо прогоняя в гиблое или, наоборот, привлекательное для неё место, обращается к ней как к субъекту: «Иди ты, рожа, в тёмные леса, на гнилые колоды, там для тебя, рожа, мягкая постель и тёплая квартира...» [ФА. 1979 г. п. 2, т. 9]; «...Я тебе ссылаю на перекрёсток дорог, где коня ходят, про тебя говорят. Они тебя копытами забьют, хвостом заметут и лишай пропадут. Аминь» [ФА. 1981 г., п. 1, т. 7]. Как правило, в заговорах болезнь предстаёт как некая зоо- или антропоморфная сущность, которую необходимо удалить из мест локализации в человеческом организме.

³ Восточная медицина представляет собой достаточно сложный феномен. С одной стороны, в ней можно выделить совокупность практик, типологически близких к знахарству: она построена в основном на мировоззренческих основаниях шаманизма и сянь-даосизма. С другой — существует довольно высокоразвитая, в т.ч. в понятийно-мировоззренческом аспекте, медицина, практиковавшаяся в буддизме, даосизме, а также основанная на Аюр-веде.

⁴ В славянских заговорах болезнь характеризуется многими признаками. См.: Агапкина Т.А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010. 824 с.

Как следствие вмешательства вредоносных духов рассматриваются в славянской традиции и многие случаи психических заболеваний. Так, этнографами неоднократно давались описания кликушества, или «икоты», среди славянского населения России — болезни, которой чаще всего были подвержены женщины («кликуши»), реже — мужчины («миряки»). Считалось, что в этом случае в больного вселялся злой дух, из-за чего с человеком случались припадки, во время которых он бился о землю, кричал по-звериному, бранился, богохульствовал и т.д. Вселение злого духа могло произойти в результате колдовского воздействия [8, с. 301, 316], в некоторых случаях — если человек согрешил, например выругался или осудил кого-либо. Болезнь, когда человек «сохнет», тоскует и из-за этого может и умереть, также может быть следствием контактов с враждебными духами [2; 3, с. 26—27].

В восточнославянской традиции считалось, что колдуны имеют духов-помощников, данных им нечистой силой. «Помощники у колдунов бывают различные по качеству и количеству. Ими бывают черти, кикимора, коргуруши или коловерти и нечистые покойники», — пишет этнограф Н.А. Никитина [8, с. 311]. Эти духи столь свирепы, что требуют от своего хозяина постоянной работы, т.е. «позволения мучить болезнями людей... Опытные колдуны, чтобы черти от них отстали, если нет настоящего дела, заставляют чертей вить верёвки из пыли, считать песок или колышущиеся при ветре листья осины и т.п.» [8, с. 313]. Эти же сведения можно найти и у многих других исследователей, например: «Если предавшийся чернокнижию не найдёт во всякое время немедленно работы чертям, кои являются к услугам его, то они его растерзают» [3, с. 24]. Для излечения от порчи, насланной колдуном, прибегают к помощи другого колдуна/колдуньи.

В практике китайских «врачующих магов причудливо сочетались приёмы акупунктуры и фармакологические средства с терапией магического свойства... *изгнание болезнетворных духов, призывание души...* а также использование магических талисманов, амулетов и *реестров с именами божеств* (курсив наш — Г.П. и А.П.), подчинённых магу (практика, впоследствии получившая широкое распространение в религиозном даосизме)» [4, с. 84]. В современном Китае в даосские монастыри люди приходят, чтобы «поклониться духам предков либо *очиститься от вредоносных духов*», в чём им помогают монахи, а мистический компонент общения с духами в даосизме «стал основным источником всех современных концепций каллиграфии. Так или иначе, они сводятся к методам установления „письменного“ общения с духами, при этом каллиграфически написанные манускрипты являлись особой формой обращения к духам» [7, с. 73, 71].

В традиционной культуре народов Севера и Дальнего Востока России бытуют представления о вредоносных духах, способных насылать болезни, о духах охоты и др., способствующих либо препятствующих удачному промыслу. Для успешного взаимодействия с ними существуют специальные обряды, ритуалы, иногда проводятся процедуры шаманских камланий.

Взаимодействовать с духами могли не только шаманы, «но и простые люди, особенно старики, зачастую умели общаться как с болезнетворными, так и с различными другими духами, причём отдельные лица обладали в этой области большими познаниями» [11, с. 42]. Известный исследователь шаманизма А.В. Смоляк указывает, что «простые люди могли лечить не всех больных. Обычно старики знали, какие духи „выпускают“ из себя ответвления дурных свойств, с которыми могли бороться только шаманы. Взаимодействия простых людей с духами отличались от действий шаманов и тем, что шаман имел духов-помощников, бывших всюду и сообщавших шаману множество сведений, которые простому смертному были недоступны. Кроме того, с их помощью он сам якобы: летал в различные миры, где непосредственно соприкасался с духами. Действия же нешаманов с духами были односторонними, они просили духа о том или другом — и только, стараясь воздействовать на него своими средствами» и т.д. [11, с. 44]. Здесь же даны описания лечебных обрядов: сначала с помощью гадания выясняется, какой дух повинен в заболевании, затем изготавливается фигурка этого духа и совершается обряд вселения духа в это вместилище [11, с. 43].

Как видим, примеры лечебных приёмов, включающих обращение к *персонифицированным сверхъестественным силам*, легко можно найти в широко распространённых на территории России традициях знахарства/колдовства у славян, шаманизма у народов Севера и Дальнего Востока, в даосизме. В целом можно утверждать, что представления о духах (вредоносных или благотворных) встречаются практически повсеместно.

Рассмотрим методы и приёмы лечебных практик, состоящих в обращении к *неперсонифицированным сверхъестественным силам*. Эти методы отчётливо видны, например, в деятельности современных биоэнерготерапевтов, которые лечат с помощью «энергетического» воздействия на пациента, устраняя некие энергетические блоки, зажимы, поправляя течение собственной энергии больного⁵. Не только для биоэнерготерапии, но и для любого вида знахарской «специализации» характерно понимание процесса лечения как энергетического воздействия, исправления нарушенного энергетического баланса организма человека: костоправ рукой ощущает больное место (как «холодное» или «горячее» и т.п.) и степень необходимого давления на него, шептун воздействует на жизненную силу человека с помощью обрядов и заговоров, а травник чувствует «энергию» травы (её жизненную, или лечебную силу, необходимые компоненты для составления сбора и их количество для каждого пациента. То есть даже в таком, казалось бы, позитивно-рациональном виде лечебного воздействия, как травяной сбор, знахарская практика опирается на представления об энергиях, доступных в полной мере только людям, обладающим особыми магическими способностями и посвящённым в традицию.

⁵ Такие «специалисты» есть, например, и в традиционной медицине восточных славян. См.: Поповкина Г.С. Знахари и знахарство у восточных славян юга Дальнего Востока России. Владивосток: Дальнаука, 2008. С. 120.

На энергетику травы, по мнению знахарей-травников, способны влиять как природные, так и сверхъестественные факторы. К природным можно отнести, к примеру, фазы луны, период заготовки лекарственных растений. Некоторые травы собирают и вовсе один день в году, а «на полную луну или на ущерб сила у травы разная». С другой стороны, учитываются и такие факторы как религиозные праздники (языческие или христианские). Например, правильным считается сбор трав «на Троицу или на седьмое июля (день Ивана Купалы), на росе» [10, с. 121]. В конце XIX—XX вв. русские европейской части России собирали лекарственные травы обычно в июне, накануне Иванова дня (24 июня) [13, с. 123], сибиряки-старожилы день Ивана Купалы считали днём «знатких» людей и полагали, что «ивановские» растения (собранные на этот праздник) и роса целительны для людей и домашнего скота, а освящённая в Троицу «зелень» имеет лекарственное действие [6, с. 232, 234].

Подобное же отношение мы находим и у представителей китайской медицины, говорящих о течении *ци* и лекарствах. Хотя древние китайские врачи в своих трактатах не всегда говорили об особенностях *ци* лечебного снадобья: «...под названиями всех лекарств не описывается характер их *ци* и другие аспекты воздействия на организм, а даётся только описание их вкуса, ведь так как лекарство сперва попадает в рот, следовательно, его вкус уже в глубокой древности описывается в первую очередь» [16, с. 41]. Однако, по их мнению, вкус лекарственной травы способен поведать о её *ци* и нюансах воздействия. Так, в повествовании о священномудром Шэнь Нуне говорится: «Он мог пробовать эти травы только на вкус и на основании вкусовых ощущений получать знания относительно *ци* и характера лекарств, их движения и воздействия на каналы тела, определяя основные показания к лечению» [16, с. 41]. Таким образом, терапия травами и другими лекарственными веществами осмысливается и воспринимается как китайскими врачевателями, так и восточнославянскими знахарями в контексте мистико-магических представлений об энергиях и жизненной силе, лежащих в основе всего сущего.

Рассмотрим теперь практику костоправов у восточных славян. Диагностическое и лечебное воздействие в ней во многом основывается на ощущениях знахаря, в т.ч. чувствовании им жизненной силы пациента («жиры», «энергии»). Так, костоправ способен определить, сколько времени назад и какой степени тяжести пациент получил травму и какое воздействие необходимо для излечения. С помощью сверхчувственных «энергетических» ощущений он находит проблемы в состоянии внутренних органов (всевозможные опущения, «перетяжки» и т.п.). В то же время основными методами лечения являются массаж и прочие процедуры мануальной терапии, которые можно описать в терминах современной позитивной науки. Например, знахарка лечит у больного воспаление поджелудочной железы, «распутывая перетяжку» жёлчного пузыря с помощью особых приёмов массажа [10, с. 112].

Задействуют энергии своего организма, по-видимому, не только костоправы, но и знахари других специализаций. Так, в ходе сбора полевых материалов выяснялось, что знахари-шептуны нередко рассуждают о необходимой энергетике рук и препятствиях для неё: «Какая может быть энергетика рук, когда на них кольца нанизаны» [10, с. 72].

Для знахарей-биоэнерготерапевтов (в восточнославянской традиции) и цигун-терапевтов (в китайской традиции) основным способом лечебного воздействия является собственная энергия организма: исправление неполадок в здоровье пациента связано с «настройкой» его собственной энергетике путём прямого энергетического воздействия лекаря [10, с. 118—119]. Особое развитие такие практики целительства и самоцелительства, связанные с представлениями о потоках «жизненной энергии», получили на Востоке: цигун-терапия, йога, некоторые разновидности тибетской медицины. Проводимые в них манипуляции позволяют наладить поток жизненной энергии *ци*, затруднённый в связи с наличием «энергетических блоков», «зажимов» и т.п. В случае освоения энергетических техник самооздоровления человек обязательно обучается методам управления течением *ци*, установления связи с больным органом и т.п. Для этого используется большое количество способов: техника расслабления «внутренняя улыбка», медитации «микrokосмическая орбита» и «исцеляющие руки» [14, с. 92—106], шесть целительных звуков, воздействие на точки с помощью надавливания [15, с. 187—195] и др.

Интересный пример представляет иглорефлексотерапия. Она хотя и признана современной научной медициной, в своей традиционной форме является методом лечения, основанным на обращении к неперсонифицированным сверхприродным силам: за счёт введения иглы в акупунктурную точку налаживается поток собственной энергии пациента, что приводит к избавлению от проблем со здоровьем. Причём на Востоке, в отличие от Запада, часто придают значение тому, из какого металла сделана игла.

Почти все практики восточной медицины рассматривают человека, с одной стороны, как неотъемлемую часть, а с другой — как отражение Вселенной [14, с. 27] (микrokосм), в связи с чем человек должен суметь наладить правильный поток энергии как внутри себя, так и во взаимодействии своего организма с окружающим миром. Однако связь человека со Вселенной может устанавливаться двояко: через открытие себя миру, как в даосизме, либо, напротив, через мистическое погружение в глубины собственного «я». Второй путь реализуется в известной и широко распространённой сейчас практике йоги. Там жизненная сила человека используется для своеобразного «замыкания» его как микrokосма в себе, и в этом замыкании происходит слияние индивидуального «я» с Абсолютом — Пурушей. На пути к самоотождествлению с Пурушей посвящённый (йогин) проходит этапы овладения особыми (экстрасенсорными) способностями, именуемыми в индийской традиции сидхи, обретаемыми «благодаря регуляции

процессов, ответственных за жизнедеятельность» [9, с. 61]. Чаще всего исследователями этот процесс трактуется как растворение субъекта (человеческого) в Абсолюте, достижение безличностного состояния сознания.

Мы рассмотрели примеры различных типов обращения к сверхъестественным силам в мистических традициях народной медицины. Однако важно не только то, к каким силам обращается лекарь, но и сам акт обращения, способность адепта к нему. В феноменологии традиционнo обращения сознания к предмету называется интенцией. Поэтому мы, следуя данной традиции, будем различать *магические воздействия, носящие существенно интенциональный характер*, т.е. прямо зависящие от способности адепта к концентрации внимания и своих душевных сил, и, условно, «механические» — те, которые практически не зависят от силы личности и концентрации душевных сил колдуна или знахаря. Пример последнего — заговоры или рецепты для несложных случаев магического вмешательства, когда достаточно знать слова и обстоятельства их произнесения, порядок сбора и употребления лечебной травы и т.д. (хотя для исполнения большинства магических обрядов всё же требуются особые качества исполнителя). Так, заговорить ребёнку грыжу может любой знахарь — это достаточно простая манипуляция для посвящённого в традицию, не требующая особых способностей и усилий. Подобные феномены наблюдаются и в культурах, придерживающихся шаманизма: даже обычные люди могут исцелять некоторые болезни, обращаясь к духам [11, с. 43].

В то же время в знахарской традиции считается, что от таких серьёзных недугов, как порча, могут исцелить только «сильные» знахари. В шаманизме также имеются представления о слабых шаманах, имеющих слабых духов-помощников, и сильных шаманах, владеющих сильными духами-помощниками и способных, соответственно, на более сложные обряды, вплоть до оживления душ [11, с. 51—52]. Эта колдовская сила определяется как магическим даром адепта, так и его способностями этот дар использовать. К сожалению, большая часть собранного антропологического материала, посвящённого мистической народной медицине, не акцентирует внимание на этих аспектах. Тем не менее иногда удаётся довольно отчётливо проследить признаки особой сосредоточенности знахаря при проведении лечебной процедуры. Беседа с пациентом, предварительные мероприятия (разогрев воска, подготовка необходимых материалов и т.п.) вводят знахаря в особое состояние (становится заметным изменение дыхания, взгляда и т.п.). Одна из наших информанток Г.Е. Ефимова перед началом сеанса биоэнерготерапевтического лечения довольно долго беседовала с пациенткой. После этого приступила к подготовительным манипуляциям: сначала долго причёсывалась, пока не осталась удовлетворена своим внешним видом, потом достала свечи, книги с молитвами — было видно, что в течение всего этого времени она сосредоточивалась для проведения предстоящей процедуры. Чтение знахаркой предварительных молитв перед иконами прерывалось вопросами

к пациентке. По мере продолжения подготовки, дыхание становилось глубоким и равномерным, взгляд — сосредоточенным. В какой-то момент (по-видимому, когда её состояние отвечало поставленной цели) знахарка начала лечение и уже не прерывалась. К концу процедуры её дыхание стало тяжёлым, была заметна усталость целительницы. Для возвращения к обычному состоянию знахарке потребовалось несколько минут⁶.

Особенности шаманской практики многократно описаны в научной литературе. Большинство исследователей делали акцент на телесных состояниях шамана при проведении лечения. Так, ещё В.Г. Богораз наблюдал операцию, проводимую известной чукотской шаманкой, во время которой шаманка «вела себя так, будто находилась под воздействием сильного жара, и постоянно пила воду» [12, с. 101]. Известный исследователь шаманизма А.В. Смоляк даёт в своей книге расшифровку аудиозаписи камланий шаманки, её общения с духами в это время (просьбы, веления, указание пути и т.п.). Автор книги сопровождает расшифровку своими комментариями и комментариями информантки. Один из них демонстрирует явные признаки особых душевных усилий, совершаемых камлающей «Шаманка несколько раз сильно кричит, её трясёт, мне говорит: „Когда приходят духи — терпенья нет, кричу, душа волнуется!“» [11, с. 187]. Подобные описания нередко встречаются в этнографической литературе. Отметим, что обряды, требующие интенционального усилия, «включения», «погружения» (исцеления от «порчи», изгнания бесов и т.п.), при использовании профаном или слабым колдуном/знахарем могут иметь фатальные последствия для него самого.

Подводя итог, отметим, что, опираясь на феноменологический подход, учитывающий восприятие и понимание мистических аспектов медицины самими её адептами, мы получили достаточно ясную типологию, применимую к различным этническим культурам. Приведём её в форме таблицы.

Таблица 1

Традиционная медицина

Мистическая		Бытовая (Профанная)	
По типу мистических сил		По характеру действий адепта	
Обращение к персонифицированным сверхъестественным силам (духам)	Обращение к неперсонифицированным сверхъестественным силам (жизненной силе, «энергии», пране, ци и т.п.)	Интенциональные практики (требуют особого сосредоточения, волевых качеств и т.п.)	«Механические» (безразличны к сосредоточению, не требуют особых личных усилий, достаточно владения сакральными знаниями)

⁶ Подробнее наблюдения за изменением состояния лекарей уже были зафиксированы автором в книге: Поповкина Г.С. Указ. соч. С. 146—148.

Представленная типология, конечно, требует дальнейшей проверки на антропологическом материале. Кроме того, представляет интерес выделение области собственно сакральной медицины, построенной на религиозных воззрениях христианства, ислама и буддизма, и его соотнесение с мистическими практиками народной медицины.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Агапкина Т.А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: сюжетики и образ мира. М.: Индрик, 2010. 824 с.
2. Виноградова Л.Н. Сексуальные связи человека с демоническими существами // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М.: Ладомир, 1996. С. 207—224.
3. Даль В.И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа // Русское колдовство. М.: Эксмо; СПб.: TerraFantastica, 2002. С. 7—116.
4. Ермаков М.Е. Магия Китая. Введение в традиционные науки и практики. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2003. 208 с.
5. Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Эксмо-Пресс, 2001. 512 с.
6. Макаренко А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния. СПб.: Гос. тип., 1913. 293 с.
7. Маслов А.А. Китай: колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала. М.: Алетейя, 2005. 376 с.
8. Никитина Н.А. К вопросу о русских колдунах // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л.: Изд-во АН СССР, 1928. Т. 7. С. 299—325.
9. Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1992. 260 с.
10. Поповкина Г.С. Знахари и знахарство у восточных славян юга Дальнего Востока России. Владивосток: Дальнаука, 2008. 200 с.
11. Смоляк А.В. Шаман: Личность, функции, мировоззрение. М.: Наука, 1991. 280 с.
12. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. 384 с.
13. Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб.: Литера, 1996. 496 с.
14. Чиа М. Ци-нэйцзан. Ци-массаж внутренних органов. К.: София, 2001. Ч. I. 464 с.
15. Чиа М. Ци-нэйцзан. Ци-массаж внутренних органов. К.: София, 2001. Ч. II. 464 с.
16. Чэнь Син-сюань. Изложение высшей сущности профессионального понимания древнекитайской медицины. М.: Профит Стайл, 2002. 312 с.
17. ФА (Фольклорный архив кафедры русского языка и литературы Школы региональных и международных исследований Дальневосточного федерального университета).

REFERENCES

1. Agapkina T.A. *Vostochnoslavjanskije lechebnyje zagovoryi v sravnitel'nom osveshenii: syuzhetika i obraz mira* [East Slavic medical spells in comparative interpretation: plot and world image]. Moscow, Indrik Publ., 2010, 824 p. (In Russ.)
2. Vinogradova L.N. *Seksualnyje svyazi cheloveka s demonicheskimi suschestvami* [Sexual relations of a man with demonic creatures]. *Seks i erotika v russkoj traditsionnoj culture* [Sex and erotic in Russian traditional culture]. Moscow, Ladomir Publ., 1996, pp. 207–224. (In Russ.)
3. Dal V.I. *O poveryah, sueveriyah i predrassudkah russkogo naroda* [About popular beliefs, superstitions, and prejudices of Russian people]. *Russkoe koldovstvo* [Russian sorcery]. Moscow, Eksmo Publ.; Saint Petersburg, Terra Fantastica Publ., 2002, pp. 7–116. (In Russ.)
4. Ermakov M.E. *Magiya Kitaya. Vvedenie v traditsionnyje nauki i praktiki* [China's magic. Introduction in traditional sciences and practices]. Saint Petersburg, Azbuka-klassika Publ., Peterburgskoe Vostokovedenie Publ., 2003, 208 p. (In Russ.)
5. Levi-Stros K. *Strukturnaya antropologiya* [Structural anthropology]. Moscow, Eksmo-Press Publ., 2001, 512 p. (In Russ.)
6. Makarenko A. *Sibirskiy narodnyiy kalendar v etnograficheskom otnoshenii. Vostochnaya Sibir. Eniseyskaya guberniya* [Siberian popular calendar in ethnography. East Siberia. Yenisei province]. Saint Petersburg, Gos. tip. Publ., 1913, 293 p. (In Russ.)
7. Maslov A.A. *Kitay: kolokoltsa v pyli. Stranstviyamaga i intellektuala* [China: bells in dust. Travels of a wizard and intellectual]. Moscow: Aleteyya Publ., 2005, 376 p. (In Russ.)
8. Nikitina N.A. *K voprosu o russkikh koldunakh* [To the question about Russian sorcerers]. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of Museum of anthropology and ethnography]. Leningrad, Izd-vo AN SSSR Publ., 1928, T. 7, pp. 299–325. (In Russ.)
9. Ostrovskaya E.P., Rudoy V.I. *Klassicheskaya yoga ("Yoga-sutry" Patandzhali i "Viasa-bkhashia")* [Classic yoga (Yoga Sūtras of Patañjali and Vyasa-Bhasya)]. Moscow, Nauka Publ., Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury Publ., 1992, 260 p. (In Russ.)
10. Popovkina G.S. *Znakhari i znakharstvo u vostochnykh slavyan yuga Dalnego Vostoka Rossii* [Quacks and quackery among the East Slavs in the South of the Russian Far East]. Vladivostok, Dalnauka Publ., 2008, 200 p. (In Russ.)
11. Smolyak A.V. *Shaman: Lichnost, funktsii, mirovozzreniye* [Shaman: Personality, functions, world view]. Moscow, Nauka Publ., 1991, 280 p. (In Russ.)
12. Torchinov E.A. *Religii mira: Opyt zapredelnogo. Psikhotehnika i transpersonalnyye sostoyaniya* [World religions: Experience of what is beyond the bounds. Psychotechnics and transpersonal condition]. Saint Petersburg, Peterburgskoye vostokovedeniye Publ., 2000, 384 p. (In Russ.)
13. Toren M.D. *Russkaya narodnaya meditsina i psikhoterapiya* [Russian traditional medicine and psychotherapy]. Saint Petersburg, Litera, 1996, 496 p. (In Russ.)
14. Chia M. *Tsi-neytszan. Tsi-massazh vnutrennikh organov* [Chi-massage of viscera]. Kiev, Sofiya, 2001, Ch. I, 464 p. (In Russ.)
15. Chia M. *Tsi-neytszan. Tsi-massazh vnutrennikh organov* [Chi-massage of viscera]. Kiev, Sofiya, 2001, Ch. II, 464 p. (In Russ.)
16. Chen Sin-syuan. *Izlozheniye vysshey sushchnosti professionalnogo ponimaniya drevnekitayskoy meditsiny* [Description of the highest point of professional understanding of ancient Chinese medicine]. Moscow, Profit Stayl Publ., 2002, 312 p. (In Russ.)