

М. В. Хаккарайнен

РИТУАЛЬНОЕ ЛЕЧЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ СИМВОЛИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ ЛОКАЛЬНОЙ ОБЩНОСТИ

I. Введение

В этой работе мне хотелось бы продемонстрировать, каким образом повседневные практики могут стать символической ценностью локальной общности. В ходе демонстрации этнографического материала мне бы хотелось показать, каким образом эти практики трансформируются в ритуальные действия, то есть проследить путь их перетекания из обыденности в сакральную сферу, а также посмотреть, каким образом рассредоточенные в повседневности смыслы могут сгуститься и обрести телесную форму в лечебных ритуалах. В результате хотелось бы выявить, каким образом «власть символов, генерируемых в определенном социальном окружении, осуществляет контроль над ним» (Douglas 1970: xiv), и попробовать определить, каким образом разрозненные в повседневности смыслы сконцентрировались в форму, отличающую марковскую общность от других традиционных общностей.

Необходимо сразу оговорить, что те лекари — *старики, сильные, шаманы* — о которых идет речь в использованных в качестве материала рассказах носителей марковской традиции, уже не живут в поселке или его окрестностях — они перешли в мир иной. Жители, которые рассказали о своем лекарском опыте — а в поселке есть люди, которые занимаются лечением¹ — ни разу не описали его в тех же терминах, в которых они рассказывали о деятельности лечащих специалистов прошлого. Этот факт представляется мне довольно существенным. Способности и знание, которыми владеют умершие, ныне живущим людям не принадлежат. Рассказы о лечебных ритуалах не являются руководством к действию для практикующих лечение людей, но легитимируют социальный порядок и социальный контроль со стороны предков.

Все материалы, которые использованы в этой статье, были собраны в 1998 и 1999 годах на Чукотке в поселке Марково, который находится на реке Анадырь примерно в восьмистах километрах от побережья Тихого океана вглубь материка. Интервью были записаны от людей, которые родились и жили в поселках Марково, Чуванское и Ламутское. Эти поселки образуют так называемый «Марковский куст», в пределах которого строятся основные социальные связи жителей этих поселков.

II. Локальные ценности

Чаепитие по-марковски

Пожилые жители поселка Марково еще помнят старые времена, когда в праздниках участвовали все поселковые. Коротким летом и осенью праздновать было некогда — сначала сажали картошку и овощи, затем подходила пора снимать урожай и делать различные заготовки: заготавливали ягоды, шишки, рыбу, икру, мясо. Но зимой и весной праздники отмечали:

Ряженные ходили по квартирам. Придут, танцуют. Говорить — не говорят, по голосу узнаешь. Их угощают. Одеты — кто как: в меховой одежде, в юбках красивых. На лицо маску... Черным лицо мазали, чтобы не узнали — черникой красили, голубикой, углем древесным. Брови накрасят густые. Одежды специальной не шили — камлейка² из материала изукрашенная. Если узнавали — она разденется, лицо покажет. Угощали, чаем поили... пирогом. Когда [я] маленькая была, лет десять-двенадцать. Пели, бывает, танцуют... песни, которые раньше были казачьи. Потом уйдут. Кого узнают — она остается, сидит, чай пьет.

(ПМВ1928/1998)³

Праздники в марте да зимой, весной. В марте призы давали — игры. Весной — качели, чай пить на природе ходят. На качелях катаются. Там на полях песни поют, танцуют на полянах. У нас хороводы не было. Мужчины приглашают женщин танцевать, песни пели, игры танцевали. Глаза завязывали — искали друг друга. <...> Весной... на качелях, девчонки и мальчишки... Чай пили, кушали на природе. Старые песни поют.

(ВПБ 1923/1998).

Рассказывая о своих праздниках, обычаях и повседневности, марковцы всегда упоминают обязательное чаепитие. Об этом рассказывают и старожилы, и переехавшие в поселок потомки оленеводов. Чаем непременно угощают гостей во время беседы с ними:

...наши же долго чай пьют, пока все рассказывают...

(МВЮ 1945/1998)

Или вот гости придут, угощаем чаем или чем...

(ЕАБ 1917/1998)

У нас гость приходит — обязательно ставят чай и сахар. Это наш марковский обычай. Наш чуванский обычай — чай наливаем.

(ЭБШ 1933/1998)

Без чаепития также не обходятся ни похороны, ни поминки.

У нас должны сидеть кто-то ночью [с покойником]. Тихо, чтоб хорошо было. Разговаривали. Каждому посетителю... Каждый, кто пришел прощаться, должен сесть, попить чаю.

(АИУ 1938/1998)

Когда умирает, хозяева должны сидеть при нем три дня и три ночи, все время, едят, чай пьют. Кто войдет — обязательно усаживают и кормят: если не попьешь чаю и не поешь — всегда будешь голодный.

(ОПА 1938/1998)

Похоронят, утром в двенадцать часов: идут родня, чай понесут [на кладбище], чай обязательно понесут, хлеб, сахар, заварку нальют в чашечку. [Сигареты] — на родительский день когда ходили, или когда похороны. Конфеты — когда похороны бывают.

(ВПБ 1923/1998)

Из рассказов марковцев очевидно, что чаепитие было и является до сих пор неотъемлемой и очень важной частью общественной жизни. Чай упоминают даже в том случае, когда люди подшучивают над самими собой и прежней жизнью, отмечая особенности и имитируя говор «старинных» марковчан:

Хиусно⁴. Ой-то убрдно⁵, не дай Бог! Поплывём, однако. Чай варил?» — вот так они и разговаривали.

(ЛНВ 1938/1998)

Не случайно в рассказах жителей поселка трудные моменты жизни характеризуются прежде всего отсутствием чая и сахара:

А теперь сахара не дают, чаю не продают.

(ЕИШ 1918/1998)

В детстве я не любила кисель... Я и сейчас его не люблю. Вот я из-за этого и плакала, когда кисель [в интернате] давали, а не чай. Здесь многие только чай предпочитают. Кофе — нет, хотя он дорогой. Кисель-компот — нет. Все чай хотят.

(КСВ 1971/1998)

Наблюдая жизнь поселковых жителей и участвуя в ней, особое отношение к питью чая не так легко обнаружить. Марковское чаепитие не является какой-либо особым образом организованной или оформленной церемонией. Оно равномерно распределено в повседневной жизни. Но в рассказах марковцев чаепитие представлено тем необходимым действием, во время которого происходит консолидация сообщества (праздни-

ки), перераспределение социальных отношений и символических ценностей в социуме (похороны). Угощение чаем оказывается необходимым действием при коммуникации между «своими» (хозяевами дома) и «чужими» (гостями), а также репрезентирующим особое марковское гостеприимство «обычаем». Соответственно, чай и сахар являются основными и необходимыми продуктами для поддержания традиции чаепития.

Чай, сахар и дүхи

Чай и сахар оказываются необходимыми продуктами не только в действиях и событиях, направленных на поддержание отношений внутри человеческого сообщества. Они также участвуют в качестве ценностей в обмене между миром людей и окружающим его нечеловеческим миром. Ими «дарят реку» во время весеннего ледохода:

Река дарилась. Ну, обычно сухой чай, хлеб, сахар бросали. Монеты иногда бросали. Это — перед большой водой.

(ЭБШ 1933/1998)

Когда ледоход — весь поселок приходит, старики, кормят реку. [АНА:] Это у всех так делали. [ОПА:] Чай, сахар, табачок, кто верующие были — молились, что-то говорили, чтобы все было хорошо, чтобы рыбы много было.

(ОПА 1938 и АНА 1932/1998)

Чай и сахар являются необходимыми в тундре:

...если пошел за ягодами, по речке едешь, а потом тундра, когда оставишь каюк, карбас или ветку. <...> Покурить надо взять, или чай, или хлеб с собой немножко взять. И, прежде, чем ягоды собирать, надо сначала Хозяина отдать. И не заблудишься, и Хозяин будет доволен.

(ВПБ 1923/1998)

[В костер кидали?] Ну конечно, мяса немножечко, маленько курица, чай сухой, все это кидали. Духам кидали, чтоб хорошая была кочевка... место было хорошее.

(МВЮ 1945/1998)

Чаем и сахаром угощают хозяев труднопроходимых и отмеченных присутствием духов мест:

Там, в Ерополе, вообще место интересное, сам Еропол. Там такие вещи снятся! Все сбывается. [Что нужно было сделать на этом повороте?] Мы должны были сбавить скорость и бросить туда пищу. Сахар, чай. Прямо в воду.

(ЛИК 1954/1998)

Чаем угощают умерших, когда ходят их поминать:

[Похороны] как у русских. <...> На могилу клали чай, чашку, рыбку жареную.

(ОПА 1938/1998)

И когда на могилки ходят, тоже ритуал — чай сыпят.

(ЛАС 1955/1998)

Чаепитие сопутствует общению с предками, которые помогают живым, являясь хранителями силы и благополучия рода. Предки могут приходить во сне — и тогда их тоже необходимо угостить чаем:

Мама говорит, что у нас тоже была... бабушка или кто там... ну с ее стороны родственники... была шаманка. Но я только один раз помню, что... но, правда, это сон. Но я не знаю, что такое было. Я ее ни разу не видела. А тут мне все снится, что открывается дверь и она заходит. Вся-вся в этих... национальной одежде — так красиво. Она такая величественная. Заходит, и мама так кричит мне: «Давай чай неси». Я говорю: «Может быть, не надо?» «Нет, — говорит, — «давай чай неси. Не забудь [?] чай неси». А я думаю — чай нести... А я принесла чай... как будто бы угостила это... значит. Потом проснулась, маме говорю: «Мама, — говорю...» «А, эта женщина — она умерла... твоя тетушка. Напомнила о себе».

(КСВ 1971/1999)

Духи, по-видимому, так же любят пить чай, как и марковцы. Об этом мне была рассказана история одной из жительниц поселка:

Старушка⁶ — там было три-четыре домика, поварни. Там жили старик и старуха, они там умерли. И последняя умерла старушка. <...> Когда там оставались... Если пурга идет, эта старушка обязательно покажет путь: человек не заблудится. В. Г-ко, отец Э-да, раз там ночевал. Ночью слышал... кто-то ходит, кастрюлями гремит. Она давно умерла. <...> Он поел, лег спать. Ночью глаза открыл, увидел ноги — ходит человек, чай наливает. Утром проснулся, рано встал — чайник-то пустой! Он сразу собрался, уехал, не стал чай там пить, на другом берегу реки развел костер.

(МЕМ 1933/1998)

А. В. Олсуфьев в своем «Очерке Анадырской округи» писал: «Кирпичный чай в Маркове составляет такую же необходимость для населения, как у нас хлеб или соль. Его пьют все, богатые 5–6 раз в день, среднего достатка 2–3 раза, и только самые бедные почти лишены этой необходимости. Этим последним приходится пить чай только раз в сутки, да и то в продолжение очень небольшой части года. У людей среднего достатка хватает средств пить *иногда* чай с микроскопическими кусочками сахара, бедные же разумеется не могут себе позволить этой роскоши (1 фунт сахару стоит — 1 р. 50 к. и более)». И в примечании автор добавляет: «Средняя цена 1 кирпича чаю вскоре после привозу считается 1 р. 50 к., но к весне и особенно летом чай неизбежно дорожает. Цена его тогда 2–2 р. 25 к., а некоторые годы, вследствие недостаточного привоза, доходит до 5 р. и даже гораздо более за кирпич. Даже при этой дороговизне марковец не в силах отказать себе в чае и отдает иногда последнее, чтобы хоть изредка удовлетворить этой потребности» (Олсуфьев 1896: 43–44).

Таким образом, уже более ста лет назад чай и сахар представляли для жителей Маркова особую ценность, были выражением достатка и бла-

гополучия. Несмотря на то, что относительная денежная стоимость этих продуктов в последнее время значительно снизилась, свою символическую ценность, как видно из современных рассказов марковцев, они сохранили и по сей день.

III. Чайная посуда — метафора тела

Посуда

Создаваемые и используемые человеком вещи обладают как практической, так и символической значимостью. Причем есть предметы, которые имеют довольно высокую потенцию для наделения их символическим смыслом⁷. Может быть, к посуде это утверждение особенно применимо, так как она используется для хранения, приготовления и распределения жизненно важной ценности — пищи.

Например, в восточнославянской традиции особый символический статус имеет горшок, в котором обычно готовят кашу, — он часто используется в обрядах перехода (Топорков 1990). В якутских преданиях о предках берестяная и кожаная посуда для хранения молочных продуктов оказывается в числе предметов «первотворения» (см. Предания... 1995). Чашка из-под жира, предназначенного домашнему очагу, фигурирует в свадебной обрядности алтайцев (Шаханова 1989: 179). Посуда со свадебного стола является объектом ритуального воровства у узбеков и таджиков: считается, что таким образом можно получить частицу счастья и благополучия (Там же).

Пожалуй, в данной работе нет необходимости перечислять многочисленные примеры «непрямого» использования чашек, мисок, горшков и котлов у разных народов. Достаточно отметить, что разные культуры по-разному осваивают символические возможности своей посуды. Причем можно полагать, что особым символическим статусом и подчас ритуальной значимостью наделяются предметы, имеющие непосредственное отношение к главным пищевым ценностям в традиции. В марковской локальной общности особый символический статус имеет именно чайная посуда.

Снаряжая покойника в дальний путь, его полагается снабдить чайной посудой — в могилу обязательно кладут чашку и блюдце. Если пройти по марковскому кладбищу, то можно заметить, что чайную посуду кладут не только покойнику с собой, как утверждают знатоки традиции, но и оставляют на могилах. Нужно отметить, что в данном регионе пристрастие к чаю имеют не только марковцы, поэтому, по словам очевидцев, чайные принадлежности можно обнаружить и в местах захоронений кочевников. Например, одна из жительниц поселка поделилась своими детскими воспоминаниями:

В районе 8-й бригады есть старые захоронения. Чукчи там своих хоронят, обкладывают камнями. А мы не знали. Пришли, смотрим — чайники новые лежат,

ножи. Ну, мы и набрали себе на радостях. А нам говорят: «Вы что?! Несите скорее обратно!».

(ЛИК 1954/1998)

Через хранение чайной посуды умерших родителей осуществляется связь с ними:

Я потеряла ее [мамино] блюдце, которое должна была хранить. Потом нашла, достала. Это как бы... в трудную минуту, в тяжелую болезнь... у нас даже есть такая маленькая чашечка, когда поминаем, мы туда капли 2–3 наливаем.

(ЛИК 1954/1998)

Чайная посуда используется и в разных гаданиях. Например, при мне женщина, гадавшая на картах, ставила на стол вместе с зажженной свечой стакан, который должен был быть заполнен до определенного уровня водой. Гадают на блюдах (см. ниже), на стаканах:

На стаканах, значит... 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. Значит... итого там пять стаканов. И человек этот... глаза закрывают полотенцем, стаканы перемешают между собой, поставят в ряд и подводят человека и он забирает стакан... глаза закрывают, и он с закрытыми глазами пробует, что за это... [Смеется]. Какой стакан ему попался...

(КСВ 1971/1999)⁸

Чайная посуда может использоваться для разного рода колдовского воздействия — колдовства⁹ или проклятия:

Если ты хочешь, чтоб брак у тебя проклят был, тебе надо плевать в его кружку. Вот он и проклят. Поплевать... значит, так проклинают человека — берут, например, наливают воду, или чай или кофе, ну, там любую жидкость наливают и плюют туда, а потом подают этому человеку. Он, конечно, выпивает, куда деваться? Но, там же проклят... то есть он выпил это уже немножко — и проклят.

(КСВ 1971/1999)

Чашка может быть использована *сильным колдуном* для отнятия жизни у ее владельца. 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 1917/1999)

Из рассказов марковцев можно сделать вывод, что функции чайной посуды выходят далеко за рамки практического применения. Ее сим-

волическая значимость достаточно последовательно выражена в традиции — стаканам и чашкам с блюдцами отводится важное, иногда центральное место в погребальной обрядности, в гаданиях, в направленных на людей колдовских ритуальных действиях и в лечении. Чайная посуда наполняется не просто чаем или водой¹⁰. Ее содержимое может быть эквивалентом жизни, как в гаданиях. Оно может символизировать брак. Пустой стакан означает отсутствие жизнеспособности, здоровья. Сломанные чашка и блюдце в общем контексте могут вызывать ассоциации с несчастьем, болезнью или даже смертью.

Метафора-вместилище

«Мы являемся физическими существами, отграниченными и отделенными от остального мира поверхностью нашей кожи, и мы переживаем остальной мир как внешний по отношению к нам. Каждый из нас является вместилищем с отграничивающей поверхностью и внутрь и вовне направленной ориентацией. Мы проецируем нашу собственную внутренне-внешнюю ориентацию на другие физические объекты, которые очерчены поверхностью. Таким образом мы также видим их как вместилища с их внутренним пространством и внешним выражением», писали Лаккофф и Джонсон в своей знаменитой работе¹¹ (Lakoff, Johnson 1980: 29).

Представляя свое тело как вместилище и имея дело в жизни с различными предметами, будь то чашки, жилище или другие предметы, являющиеся вместилищем чего-либо, мы выстраиваем гомологию между ними и телом¹². В различных контекстах эти предметы могут приобретать статус метафоры-вместилища человеческого тела. В марковской традиции в контексте многих ритуалов такой метафорой-вместилищем человеческого тела становится чайная посуда¹³.

IV. Ритуальное лечение

Шаманистские объяснительные модели болезни

Многочисленные этнографические работы о лечебных представлениях и практиках сибирских народов показывают, что двумя основными объяснительными моделями болезни в шаманистских общностях были «вселение болезнетворного духа в тело больного» и «потеря души». Поэтому «практически у всех шаманистов Сибири и Дальнего Востока камлания-лечения сводились либо к 'извлечению' источника болезни из больного, либо к отысканию и водворению на место его души» (Новик 1984: 42). В первом случае лекарь извлекает болезнетворного духа из тела пациента и препровождает его обратно в мир духов. Во втором — лекарь отправляется в путешествие в иной мир, находит там утраченную душу, завладевает ею, зачастую не без борьбы, и по прибытии в мир людей водворяет душу больного на место — то есть в тело больного (Там же: 42–43, 54–58). И в том, и в другом случае выстраивается

особое обрядовое пространство; определяются субъекты взаимодействия — люди, шаман и дух(и); объектом болезнетворных и лечебных манипуляций становятся душа и тело больного. Лекарь-шаман определяет причину болезни, которая мыслится в рамках нарушения обменных отношений между людьми и духами, и восстанавливает баланс их взаимоотношений. В шаманских обрядах излечения пространство болезни и борьбы с ней выходит далеко за пределы недужного индивидуального тела: во взаимодействие вовлекается все социальное пространство, вся социальная иерархия, включающая в себя людей, духов, «божественных существ» и пр. Болезнь в этом случае является нарушением границы между миром людей и миром духов. Таким образом шаман и пациент конструируют свой «мир фантазии», в котором болезнь воспринимается в рамках определенной социальной структуры (Douglas 1975: 149). Шаман осуществляет взаимодействие между индивидом и внешним социальным пространством, при этом происходит медиация между социальной системой и некой символической конфигурацией, которую генерирует культура (Там же: 150).

Локальные объяснительные модели болезни

В отличие от объяснительных моделей болезни через «вселение болезнетворного духа» и «потерю души», которые так широко представлены в этнографических работах о коренных народах Сибири, марковские представления о причинах болезни оказались не столько полностью иными, сколько более специфицированными, чуть-чуть смещенными с общего шаманистского этнографического контекста в сторону. Марковцы готовы согласиться, что кого-то из их соседей где-нибудь на севере могут беспокоить духи болезней, но сами на себе их воздействия не испытывают. Потеря человеком души также не является для них актуальной. Основной причиной затяжных и тяжелых болезней жители поселка считают колдовское воздействие одного человека на другого. Концептуализация колдовского воздействия может иметь несколько форм, но, пожалуй, наиболее ярко представленными в нарративах являются концепты *порчи* и собственно *колдовства*.

В связи с этим необходимо отметить, что люди, которые вошли в этнографическую литературу под названием «марковцев» (Гурвич 1966: 257 и др.), хотя и определяют себя как потомков казаков и первопроходцев, все-таки возводят свое происхождение к разным родовым и локальным группам чуванцев, эвенов, чукчей, коряков и юкагиров. Поэтому, определяя себя и свой род по отношению к другим живущим на той же территории группам, они часто определяют их чужость этнонимами. Таким образом, можно говорить о том, что, несмотря на однородность образа жизни, хозяйственного уклада и единства языка общения, марковцы во многих ситуациях все-таки представляют свое общество состоящим из разных этнических групп. Этот

фактор оказывается важным при концептуализации болезни как колдовского воздействия.

Отношения между людьми, которые выстраиваются в нарративах о *порчи* и *колдовстве*, предполагают отношения чужести¹⁴ и возрастной иерархии. Используя колдовское воздействие и пострадавший всегда принадлежат к разным этническим группам. Кроме того, умение колдовать приписывается именно старикам. Поэтому пострадавший всегда является представителем младшего по отношению к старикам поколения. Отношения между младшими и стариками или представителями разных этнических групп как причина *порчи* вполне могут быть выражены эксплицитно:

Раньше говорили: «Ой, это чукча, такой плохой». Например, чуванцы говорили или ламуты. Говорят: «Ой чукча...». Не любили друг друга: «Ламуты — они такие порчеватые» <...> Говорят — обижать старших, нельзя обижать, — говорят, — кто-то может плохо подумать, испортить. Колдует кто, например, наши старики.

(ОПА 1938/1999)

Приведенный выше отрывок из интервью дает ключ к локальному пониманию *порчи* как причины болезни: концепт включает в себя прежде всего нарушение баланса отношений между «старшими чужими» и «младшими своими» и ответную реакцию на неправильное поведение последних — наказание.

Объяснительная модель «колдовство» возникает в случае затяжной болезни ребенка (или внезапной смерти взрослого) и основывается на том, что мера наличествующих в социуме здоровья и жизненной силы представляется конечной. Колдовство, по представлениям марковцев, является способом отнятия жизненной силы у других членов сообщества для поддержания своего здоровья и долголетия: в этом случае нарушителем баланса отношений в социуме является старик-колдун. Колдующий по отношению к своей жертве так же, как в случае «порчи», наделен характеристикой этнической или родовой чужести и старшинства¹⁵.

Марковский концепт *порчи* можно сопоставить с «вселением болезнетворного духа», а *колдовство* — с «потерей души». В первом случае нарушивший моральные установки член сообщества страдает от вторжения в его внутреннее социальное пространство более сильного¹⁶ чужака. Во втором случае более сильный чужак завладевает жизненно важной субстанцией своего члена коллектива. Однако в марковской традиции отношения между индивидуальным телом и болезнью прежде всего ассоциируются с отношениями между представителями различных этнических и возрастных групп. Таким образом, в представлениях марковцев вовлеченное в болезнь в результате колдовского воздействия социальное пространство не выходит за рамки мира людей. Причиной болезни является нарушение границы между этничес-

кими (или родовыми) группами, проживающими компактно на одной территории.

Необходимо оговорить тот факт, что замыкающийся в случае болезни от колдовского воздействия на самом себе мир людей в свою очередь встроен в более широкие границы универсума, в котором в социальное взаимодействие вовлечены и духи-хозяева различных локусов, и духи предков. Но ни те, ни другие не являются специфическими духами болезней — в этиологической классификации болезней¹⁷ марковцев им практически не отводится места¹⁸.

Ритуалы лечения от порчи

Ритуальное лечение, о котором рассказывают жители поселка, всегда направлено на избавление от тяжелой болезни. Тяжелая болезнь, как уже было сказано, представляется следствием колдовского воздействия, хотя не во всех рассказах причина болезни выражена эксплицитно. Для лечения обычно приглашали знающего и *сильного* специалиста-лекаря, который, как правило, был членом родовой или локальной группы, к которой относился и заболевший. Часто это бывал просто старший родственник. Особого внимания, на мой взгляд, заслуживают рассказы об избавлении от *порчи*.

В рассказах о лечении от порчи ритуальное пространство замкнуто. По словам марковцев, посторонние в него не допускались. Как правило, при лечении присутствовали только лекарь, больной и его ближайшие родственники.

В самом обряде можно выделить два уровня лекарского участия в лечении: уровень социальных отношений и уровень обрядовых действий. На уровне социальных отношений лекарь определял причину болезни как нарушение заболевшим правил поведения по отношению к определенному члену сообщества — «старшему чужому». Таким образом он определял нарушение баланса отношений в социуме. На уровне обрядовых действий объектом манипуляций оказывалась чайная посуда.

Он [дядя] пришел, меня поцеловал и говорит: «Чего, болеешь?» — «Ага, что-то с грудью». Он посмотрел... «Ну, — говорит маме, — чай сварила? Счас поьем». <...> И он матери говорит: «Где ее чашка?» Мама говорит: «Вон она». «Дай, — говорит, — сюда чашку с блюдцем»¹⁹. 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?» <...> Потом он мне говорит: «Да... сильно вы рассердили К.» — Там у нас бабка такая была, колдунья... тоже чукчанка чистокровная. Говорит: «Вот именно в одно время вместе с [сестрой] сильно когда-то ее рассердили, обидели... Ну, вот она вас и хотела кончить через сердце».

(МВЮ 1945/1998)²⁰ 273

В данном случае лекарь извлекает клубок шерсти, являющийся предметным выражением болезни, из блюда с чаем, из которого пила больная. По аналогии с шаманскими обрядами извлечения болезни из тела больного в чайном блюде можно усмотреть метафору-вместилище тела больной. Одновременно на уровне социальных отношений происходит скрытая негoциация с источником болезни и восстановление баланса между «старшим чужим» и «младшим своим» через указание нарушительнице на ее вину. В этом описании обращает на себя внимание то обстоятельство, что лекарь приходит в дом заболевшей и прежде всего требует чаю: ритуал лечения неотделим от чаепития.

Приведенный выше рассказ об избавлении от порчи является ярким примером того, как рассеянные в описаниях различных жизненных событий — будь то праздники, похороны или встреча гостей — смыслы сгущаются в ритуальном лечении. Ритуал излечения предполагает перераспределение возникших отношений, восстановление нарушенной целостности социального пространства, негoциацию с вторгшимся в свое социальное пространство «чужим». Все эти события обычно сопровождаются чаепитием, которое также оформляет ритуальное пространство описанного выше лечения. Центральное место при этом занимает не сама больная и ее тело, но чайное блюдо. Тело пациентки оказывается отчужденным от нее и находится в буквальном смысле в руках лекаря.

Чайная посуда в качестве заместителя тела больного в описаниях ритуалов лечения тяжелой болезни представляется в марковской нарративной традиции устойчивой, хотя предметные заместители болезни могут варьировать:

Он [лекарь] приехал. Она сильно болела, П-а. Он приехал. В первый день ничего не стал делать, он только глядел на нее, смотрел. Второй день ничего не делал. На третий день говорит — так, блюдец... Чтоб никто не мешался. Он подошел к ней, взял блюдец. Сплюнул на это блюдец, 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 блюдец 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)

В отличие от предыдущего описания лечебного ритуала-чаепития, в последнем случае действия лекаря не приводят к выздоровлению. Источник болезни остался не определенным, негoциации с источником болезни не происходит, нарушенный социальный баланс — а в рассматриваемой традиции, как уже было сказано выше, тяжелая

болезнь не ограничивается индивидуальным недугом — не сменяется равновесием.

В описаниях лечебных ритуалов, в которых объектом манипуляции лекаря является чайная посуда, чаепитие не всегда выходит на первый план. Указание на то, что оно сопровождает обряд, может быть только косвенным, или оно может совсем не фигурировать в рассказе.

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. На завтра вдруг и заболел. А уши начали болеть. Кричит. Уши болят. Чего не делали! Ничего [не помогает]. <...> 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...» 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 у этой чашки дно-то вышло. Дно, как ножовкой резано. Он говорит: «Не жалеи, выброси. Потом он поспит, и хорошо будет». И на завтра 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 донышко 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 1917/1998)²²

Игра смыслов

В марковской традиции описания уровня ритуального действия в рассказах о лечении тяжелых недугов, а также о колдовском воздействии на человека при помощи чайной посуды довольно вариативны. На их основании трудно предложить однозначную интерпретацию символического значения посуды и действий с ней в ритуалах лечения²³. Скорее всего, просто невозможно выделить единое узкое символическое значение чайной посуды, которое было бы релевантно для всех случаев ритуального действия с ней. Оно выстраивается как конфигурация семантических полей²⁴, и в каждом конкретном случае актуализация значения зависит и от общего культурного контекста, и от контекста рассказывания истории, и от самой истории, и от личного опыта рассказчика²⁵. Например, 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. Запись из полевого дневника)

Пожалуй, вполне правомерно утверждать, что в марковской традиции во многих ритуалах чайная посуда выступает как заместитель тела человека. В свою очередь, являясь «первым и наиболее естественным инструментом человека» (Мосс 1996: 248), человеческое тело является «естественным символом» (Douglas 1970) для определения общества, становится метафорой для определения различных общественных систем — «социальное тело», «политическое тело» и пр. (Douglas 1970; Lock, Schepher-Hughes 1990; Lock 1993). И наоборот — «человеческое тело всегда трактуется как образ общества, и не может быть естественного способа восприятия тела, которое не включало бы в себя одновременно социального измерения»²⁶ (Douglas 1970: 70).

Таким образом, посредством закрепленных в традиции символов выстраивается гомология между телом человека и социумом. Гомология выстраивается в более мелком масштабе между человеком и артефактами, а в марковской традиции между человеческим телом и чайной посудой. Поэтому чайная чашка и блюдце, являясь метафорой индивидуального тела, соотносится также и с «социальным телом» марковской общности.

В описании колдовских и лекарских ритуалов происходит постоянное перетекание смыслов и значений, связанных с чайной посудой, которые растворены в общем контексте традиции. Они все время отсылают к разным «телам» участников взаимодействия: индивидуальным и коллективным.

Например, болезнетворное действие при колдовстве и действия по его предотвращению в нарративе об отнятии жизни и здоровья (примеч. 15) основаны на манипуляциях чайной посудой. «Чужой старший» использует «чашечку-пиалку» — чайную посуду, которая в других контекстах замещает тело объекта лечебных манипуляций, содержащую в данном конкретном случае бусы. Содержание чашки в других контекстах, например, в гаданиях, часто соотносится с судьбой, жизнью, здоровьем. Отправка чашки с ее содержимым в печь является способом отнятия жизни и здоровья у ребенка (ср. с неудавшимся лечением). Можно

думать, что «чашечка-пиалка» в случае колдовского действия, являясь ритуальным предметом колдовства, замещает тело жертвы. Однако когда разрушаются ритуальные предметы колдуньи, они мыслятся как заместители тела и здоровья субъекта колдовства. Таким образом, излечение происходит через разрушение заместителя тела колдуньи, которое прежде замещало тело больного. Поэтому можно думать, что чайная посуда изоморфна телу субъекта и объекта колдовского действия — и жертва, и колдунья объединены посредством метафоры в одно целое. В то же время вся общность мыслится как содержащая единую и конечную жизненную силу, и через это ее «социальное тело» мыслится как вместилище, впрочем состоящее из противопоставленных сторон.

Часто в описании колдовского действия посуда вообще не упоминается. Одним из самых распространенных действий портящего является то, что он плюет в сторону своей жертвы, то есть выходит за границы своего индивидуального тела. При этом болезнь попадает в тело объекта порчи, а последующий обряд избавления от порчи предполагает использование чайной посуды.

V. Заключение: модель марковского общества

В ритуалах лечения от порчи происходит как бы моделирование марковского общества в миниатюре. Болезнь и лечение предполагают взаимодействие разных родовых или этнических групп, находящихся в одном социальном пространстве. Болезнь и лечение конструируются как взаимоотношения между этническими или родовыми и возрастными группами: «младшие свои» провоцируют конфликт со «старшими чужими»; «старший свой» как равный по социальному статусу и силе «старшему чужому» этот конфликт снимает; в завершение он указывает на нарушение «младшего своего», тем самым осуществляя контроль над ним. Все действие не выходит за рамки мира живущих людей, в которых декларируются бесконфликтные отношения между группами.

Если провести аналогию с общей структурой шаманского лечебного ритуала, то действия марковского лекаря представляются похожими на действия шамана. Однако вся модель социума оказывается представленной как бы в уменьшенном виде. Марковский лекарь — *старик, сильный, шаман* — имеет дело не с духами, но с равными ему по силе людьми из чужого пространства. Больной при этом находится в более низкой социальной позиции по отношению к *сильным* старикам. Объектом лечебной процедуры оказывается не сам больной или его тело, но модель его тела — чайная посуда. Тело больного в виде чашки или блюдца оторвано от него и становится предметом манипуляций старшего члена коллектива.

Чайная посуда и ее содержимое фокусируют на себе смыслы, рассыпанные в марковской повседневности, в праздниках и в обрядности. На время ритуала посуда становится не только метафорой тела заболевшего, но и неким образом общества, к которому принадлежит больной.

Исследователи иногда сравнивают шаманский лечебный ритуал с драматическим действием, в котором все взаимодействия эксплицированы для зрителей — членов сообщества — в форме яркого театрализованного представления²⁷. В марковских нарративах о лечении такая экспликация отсутствует. Весь процесс взаимодействия с источником болезни остается «за сценой».

В своих рассказах марковцы особо подчеркивают то обстоятельство, что на время лечения лекарь удаляет посторонних из ритуального пространства. Однако зрители в ритуальном пространстве остаются — это ближайшие родственники больного и прежде всего сам больной, наблюдающий за обрядовым действием над своим «телом-чашкой». При этом взгляд зрителя направлен не в сторону расширения ритуального пространства, но внимание участников взаимодействия обращено внутрь социального пространства мира людей.

Таким образом, в ритуалах лечения, вбирающих в себя всевозможные повседневные смыслы, проявляется специфика марковской общности: ее символические границы, замкнутость на самой себе, сложность межэтнических и межпоколенческих отношений.

Примечания

¹ Я имею в виду лекарскую деятельность за пределами официальной системы здравоохранения.

² Чукотская верхняя одежда.

³ Здесь и далее аббревиатура отсылает к определенному информанту, первая цифра означает год рождения, вторая — год записи интервью.

⁴ Хйус — холодный ветер.

⁵ Убродный — глубокий, рыхлый (о снеге).

⁶ Название места.

⁷ О семиотическом статусе вещей см. Байбурин 1981; 1983: 9–10; 1989; Торпов 1989.

⁸ Зафиксированные рассказы описывают гадания, которые только по последовательности действий мне было бы трудно отличить от бытующих в моей собственной городской среде. Однако их осмысление отличается от известных мне. Так, например, для того, чтобы гадание удалось, необходимо заручиться поддержкой «духа гадания». По окончании гадания его нужно выпустить из дома. То есть «общеизвестное» гадание наполняется своими собственными правилами и смыслами.

⁹ *Колдовством* можно условно назвать отнятие жизни у другого человека колдуном.

¹⁰ См. о воде как о связующем звене между этим и иным миром: в гаданиях Виноградова 1981: 20, 23, 32–33, в погребальной обрядности Свешникова, Цивьян 1979: 159.

¹¹ «We are physical beings, bounded and set off the world by the surface of our skins, and we experience the rest of the world as outside us. Each of us is a container,

with a bounding surface and in-out orientation. We project our own in-out orientation onto other physical objects that are bounded by surfaces. Thus we also view them as containers with an inside and an outside» (Lakoff, Johnson 1980: 29).

¹² О процессе метафоризации см., например: Kamppinen 1989: 58.

¹³ В качестве дополнительного штриха, который как бы еще раз слегка подчеркивает связанную с посудой «телесность», можно привести в пример широко известное гадание с блюдцем (которое мне известно прежде всего по бытованию в моей собственной городской культуре). Центральная точка гадального «устройства» означает в данном случае термином *пуповина*: «[КСВ]...блюдечко достают... желателно, чтоб оно было фарфоровое. Блюдечко надо. <...> Вот большой листок бумаги, внутри большой круг, по этому кругу идет алфавитный порядок... вот закончился алфавитный круг, там идет... цифры от нуля до девяти... да вот так вот как телефонный... буквы, потом цифры. И... с одной стороны... да, вот в этом же кругу, да... вот там где центр есть, там и рисуют чертика... [Р:] В пуповине... [КСВ:] В пуповине этого круга. И рисуют чертика» (КСВ 1971 и Р 1985/1999).

¹⁴ Отношения чужести в различных контекстах могут строиться на разных основаниях: могут противопоставляться идентификация людей по месту проживания, по принадлежности к поколениям «цивилизованных» молодых и стариков и пр. Однако наиболее значимым определением для очерчивания границы между своими и чужими является, по-видимому, все-таки этническая идентификация.

¹⁵ В данном случае я хочу привести пример, который оказался единственным в «полном виде», то есть в нем содержится последовательное описание колдовских действия и противодействия: «А вот эти вот они, Т... были из этого рода. Их называли черные... Вот у них бабка все знает, в деревне... детей... У тети Л. была дочка. И вот она говорит: “Вот [дочка] моя была, ей было годик с чем-то. А тут мне, говорит, что-то нужно было что-то бегом-бегом. Ну, бабка эта приходит. А она всегда в гости приходила к тем, у кого маленький ребенок. Вот она пришла: “Ну посидишь?” — “Ну, посижу, ладно”. [Наутро] вдруг, ни с того, ни с сего, я потянулась, — говорит, — чистить печку. Вот начала чистить, чищу-чищу. Потом смотрю — чей там такое? Шо-то. Обо что-то стучит. Ну, полезла, говорит, што-то там, видать, вытаскать из-под трубы». Вытаскивает она такую чашечку-пиалку. Пиалочку... А там бусы. Она посмотрела — шой такое? Кто ее туда поставил? Ну, ладно, оставила”. И тут моя мама приходит. А моя мама тоже знает эти все дела, потому что у нас бабка, которая ее воспитывала, та вообще была — ой. Вообще страшная была бабка. И мама моя приходит. И тетя Л. говорит: “Смотри...” А мама сразу: “Кто у тебя был?” Она говорит: “Да вот бабка ко мне приходила” “Как? Что? Она же жизни забирает. Эта она, — говорит, — за [дочкой]. Пришла...” Говорит: “Возьми это, выйди туда подальше. Вот так вот отвернись и выброси”. “Ну, — говорит, — я вышла туда подальше от дома. Взяла, говорит, и выбросила... И забыла. И вот весна наступила. Все таяло... уже почти что лето. И шо-то, говорит, пошла рубить дрова”. Но ее охватил... Вот ее тогда обуял вот такой ужас. Вот впервые она испугалась и узнала, что такое колдовство. Вот

ты знаешь — такая льдинка, как столик вот такой вот. Тут ножка у него. И пиала стоит. Бусы как лежали, так и лежат... Да, те же бусы. Ой, а ее [дочка] целый год вот проболела. Она не вылезала из больницы. Тетя Л. вообще, вот она говорит... “Я уже устала, — говорит, — господи”. А [дочка], прямо у нее прямо сохла почти что на глазах, говорит. А это... “Наверное, хочет бабка забрать”. Взяла и со злости эту чашку взяла и растоптала ее все бусы. Прибегает невестка той бабки: “Чего ты с нашей бабушкой сделала?” — “Ничего я не делала”. — “А она стоит и говорит, что ты ее убила”. — “Я? — говорит, — я вообще целый месяц ее не видела”. — “А она говорит, что ты ее убила”. И тут, она говорит, вспомнила, и это вообще ей страшно стало... ну, побежала она к ней”. Ну, она говорит: “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, бабушке. Старая очень была» (ВВУ 1960/1999; текст дан в сокращении).

¹⁶ Категория силы является важной при определении способностей шамана в сибирских традициях: см., например, Hultkrantz 1978: 34. У марковцев она также очень значима.

¹⁷ О «дескриптивной» и «этиологической» классификациях болезней в традиционных медицинских системах (descriptive and etiological folk illness categories) см. Good, Good 1989: 149.

¹⁸ Исключение составляет детское беспокойство — когда ребенок начинает *мирачить*, то есть видеть домашних духов. Но оно обычно не определяется в терминах болезни.

¹⁹ Ср.: в рассказе о шаманском лечении у алуторских коряков используется формула «Принесите блюдо» в том же самом сюжетном сегменте рассказа. На блюде шаман выкладывает, по-видимому, болезнь (Кибрик и др. 2000: 149).

²⁰ Текст дан в сокращенном виде.

²¹ 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).

²² Вариант 2: «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 они 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 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 1917/1999).

Вариант 3, рассказанный внуком информантки: «[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 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 жалуются. 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... 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. 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 1962/1999).

²³ Соблазн такой существует: кажется, что выделение символической доминанты в лечебных ритуальных действиях могло бы помочь установить схему, в соответствии с которой это лечение на уровне ритуальных действий происходит, так как в некоторых случаях ритуального лечения это оказывается возможным.

²⁴ См. Good, Good 1989: 148.

²⁵ П. Бурдые называет это свойство символа в ритуальной практике «неопределенной абстракцией»: «В ритуальной практике осуществляется неопределенная абстракция, когда один и тот же символ включается в разные отношения, будучи рассмотрен в разных своих аспектах, или же разные аспекты

одного и того же референта вступают в отношения оппозиции между собой; иными словами, при этом включается сократовский вопрос о том, в *каком отношении* рассматривается данный референт (форма, цвет, функция и т. д.), критерий выбора в каждом случае того или иного аспекта можно оставлять без определения, и, a fortiori, этому критерию не обязательно следовать постоянно» (Бурдые 2001: 170).

²⁶ «...the human body is always treated as an image of society, and that there can be no natural way of considering the body that does not involve at the same time a social dimension» (Douglas 1970: 70).

²⁷ На это, например, обратил внимание Н. А. Алексеев (Алексеев 1984: 187). Во многих описаниях подчеркивается, что на камлания приглашали всех желающих (напр., Виташевский 1918: 165). В некоторых традициях считалось, что большое число зрителей обеспечивало успех шаманских действий, например, у амурских народов (Смоляк 1991: 155).

Литература

- Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири: Опыт ареального сравнительного исследования. Новосибирск: Наука, 1984. 233 с.
- Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. 188 с.
- Байбурин А. К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств в культуре / Отв. ред. А. С. Мыльников. Л., 1989. С. 63–88. (Ин-т этнографии РАН. Ленингр. часть).
- Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология / Отв. ред. Б. Н. Путилов. Л., 1981. С. 215–226. (Сб. МАЭ; Т. 37).
- Бурдые П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. 547 с. (Ин-т эксперимент. социологии).
- Виноградова Л. Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор. Обряд, текст. М., 1981. С. 13–43.
- Виташевский Н. А. Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями // Сб. Музея Антропологии и Этнографии им. Императора Великого при РАН. Т. 5, вып. 1. Пг., 1918. С. 165–188.
- Гурвич И. С. Этническая история Северо-востока Сибири. М., 1966. 276 с. (Труды института этнографии; Новая серия; Т. 89).
- Дзенискевич Г. И. Сказания о шаманах в современном фольклоре атапасков Аляски // Фольклор и этнографическая действительность / Отв. ред. А. К. Байбурин. СПб., 1992. С. 147–155.
- Кибрик А. Е., Кодзасов С. В., Муравьева И. А. Язык и фольклор алуторцев. М.: Наследие, 2000. 468 с.

- Мосс М. Техники тела. Общества, обмен, личность: труды по социальной антропологии. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1996. С. 242–263.
- Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М.: Глав. ред. вост. лит., 1984. 304 с.
- Олсуфьев А. В. Общий очерк Анадырской округи, ее экономического состояния и быта населения с картой. СПб., 1896. 245 с. (Зап. Приамурского отдела ИРГО; Т. 2, вып. 1).
- Предания, легенды и мифы саха (якутов) / Отв. ред. Н. В. Емельянов. Новосибирск: Наука, 1995. 399 с.
- Свешникова Т. Н., Цивьян Т. В. К функциям посуды в восточнороманском фольклоре // Этническая история восточных романцев: Древность и средние века. М., 1979. С. 147–190.
- Смоляк А. В. Шаман: Личность, функции, мировоззрение. (Народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. 279 с.
- Топорков А. Л. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в. Вып. 2. М., 1990. С. 67–135.
- Топорков А. Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств в культуре / Отв. ред. А. С. Мыльников. Л., 1989. С. 89–101.
- Шаханова Н. Ж. Символические аспекты традиционной свадебной трапезы казахов // Там же. С. 176–188.
- Douglas M. Natural Symbols: Explorations in Cosmology. London: Barrie & Rockliff: The Cresset Press, 1970. 177 p., XVII.
- Douglas M. The Healing Rite // Implicite meanings: Essays in Anthropology. London; Boston; Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1975. P. 142–152.
- 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 / A. J. Marsella and G. M. White (eds.). Dordrecht; Boston; Lancaster, 1989. P. 141–166.
- Hultkrantz Å. Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism // Shamanism in Siberia / V. Diószegi, M. Hoppál, eds. Budapest, 1978. P. 27–58.
- Kamppinen M. Cognitive Systems and Cultural Models of Illness: A Study of Two Mestizo Peasant Communities of the Peruvian Amazon. FFC 214. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1989. 152 p.
- Lakoff G., Johnson M. Metaphors We Live By. Chicago; London: The Univ. of Chicago Press, 1980. 242 p.
- Lock M., Schepher-Hughes N. A Critical-Interpretive Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent // Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method / Th. M. Johnson, C. F. Sargent, eds. New York: Praeger Publishers, 1990. P. 47–72.

Lock M. Cultivating Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge // Annual Review of Anthropology. 1993. Vol. 22. P. 133–155.

Список сокращений

- АИУ — чуванка из пос. Ламутское, живущая в настоящее время в г. Анадырь
АНА — чуванец, родился в пос. Еропол
ВВУ — чуванка из пос. Чуванское, живущая в настоящее время в пос. Марково
ВПБ — марковская чуванка, род. в пос. Оселкино
ЕАБ — марковская чуванка
ЕИШ — марковская чуванка
КСВ — чуванка из пос. Чуванское, живущая в настоящее время в пос. Марково
ЛАС — марковская уроженка, живущая в настоящее время в г. Анадырь
ЛИК — чуванка из расформированного пос. Еропол, жившая затем в пос. Ламутское и живущая в настоящее время в пос. Марково
ЛНВ — коренная марковчанка
МВЮ — чуванка из пос. Чуванское, живущая в настоящее время в пос. Марково
МЕМ — марковская чуванка
ОПА — чуванка из пос. Чуванское, живущая в настоящее время в пос. Марково
ПМВ — марковская чуванка, родилась в пос. Оселкино
Р — чуванка из пос. Чуванское, живущая в настоящее время в пос. Марково
ЭБШ — марковская чуванка живущая в настоящее время в г. Анадырь
ЮБД — коренной марковчанин

Все использованные в статье полевые материалы находятся в архиве Полевого центра факультета этнологии ЕУСПб и в архиве автора.