DOI: 10.17689/psy-2016.2.1

УДК 130.2

Болезнь и человек: культурные архетипы медицинского опыта русских

© 2016 Кириленко Елена Ивановна*,

доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии с курсами культурологии, биоэтики и отечественной истории, Сибирский государственный медицинский университет, (г. Томск, Россия)

e.kirilenko@ngs.ru

Аннотация: На материале восточнославянской мифологии рассматривается проблема отношения человека традиционной культуры к болезни. Болезнь как стихия демонического рассматривается с точки зрения ее способа взаимодействия, соприкосновения и конфликта с миром людей. Внутри традиционной картины мира формируются представления о нормативности здоровья и маргинальности болезни, отношение к болезни как внешнему агенту, признание ценности некоторых ритуальных практик, имеющих профилактический смысл.

Ключевые слова: восточнославянская мифология; традиционная культура; здоровье; болезнь; культурные архетипы.

Disease and people: cultural archetypes of Russians' medical experience

© 2016 Kirilenko Elena Ivanovna*,

*Doctor of Philosophy, professor of the department of philosophy and cultural studies courses, bioethics and national history, Siberian State Medical University

(Tomsk, Russia) e.kirilenko@ngs.ru

Annotation: The problem of man's relationship to the traditional culture of the disease is studied on a material of the East Slavic mythology. Illness as a demonic element is considered in terms of its mode of interaction, contact and conflict with the

world of people. Inside the traditional picture of the world formed notions of normativity health and marginality diseases related to the disease as a foreign agent, recognition of the value of some ritual practices that have a preventive sense.

Keywords: Eastern Slavic mythology; traditional culture; health; disease; cultural archetypes.

Анализ сюжетов, связанных с взаимодействием духов болезни с миром людей в восточнославянской культурной традиции значим, так как позволяет понять некоторые архетипические структуры в актуальном медицинском опыте, в котором имеющий отношение к медицинским практикам архаический след бессознательно присутствует. Это подтверждает, например, внутренняя форма некоторых языковых образований: несварение желудка, жар (лихорадка) у больного и т.д.

При анализе восточнославянской мифологии в ключе медицинских тематизаций сосредоточимся на двух вопросах: каков характер отношения человека к болезни, и каковы возможные архетипы медицинского опыта, выводимые из архаической традиции.

В восточнославянском культурном мире представление о демонологической природе болезни подтверждается синонимизацией в русском традиционном словаре некоторых названий болезни и имен демонических существ. Например, у Даля чёмор – дьявол и чемер – спазмы в животе и боль в пояснице [Даль 1909, с.1304, 1357]; игрец – имя дьявола и название истерического припадка [Даль 1907, с.9]; худой – злой бес, худоба – сухотка, истощенность; худая боль – сифилис [Даль 1909, с.1242-1243].

Демонические существа – это духовные сущности, они уподоблены миру человеческому, но и ассиметричны, противопоставлены ему, несут в себе некий изъян, недостаточность. В отличие от высших божеств этот мир по преимуществу не иерархизирован, слабо дифференцирован, сфера демонического континуальна – упоминаются клубы нечисти, нечисть передвигается только бегом и сцепившись (вихрь – беснующийся черт

[Забылин, 1880, с. 402]), бесконечен ряд эвфемизмов. В демоническом мире нет четкого разграничения функций. Имеющие демоническую природу болезни предстают как группа персонажей, таковы грыжа, рожа, двенадцать лихорадок [Логинова, 2000].

Однако в народном представлении некоторые болезни не имеют внешнего облика. Болезнь родимец обнаруживает себя по телесной локализации: родимец пуповой, суставный, жиленной, костяной, ручной, глазной [Забылин, 1880, с. 391].

В широком смысле стихия демонического предстает как некая «неоформленная и неопределенная божественная сила», враждебная, но иногда и расположенной к человеку [Лосев, 1991, с. 366].

В этом ключе болезнь, как она явлена в восточнославянской мифологии, чрезвычайно многолика.

Болезнь вписана в материальный, предметный, посюсторонний мир, «соседствует» с человеком. Она может быть вещественна, она проникает в организм во время питья, еды, сна в виде преимущественно природных объектов – пресмыкающихся, земноводных, насекомых, заболеть можно было, если проглотить кошачий волос. «Кто нечаянно съест паука, тот будет страдать водяною или опухолью в животе» [Забылин, 1880, с. 275]. Качествами предмета наделяется «утин» [Логинова, 2000]. Один из заговоров в собрании М. Забылина назывался «От жабы в горле» [Забылин, 1880, с. 395]. Неестественная полнота героя одного из суеверных рассказов была излечена знахарем в бане через изгнание многих лягушек [Народная проза..., с. 388]. В фольклорной традиции разработан мотив «змеи внутри человека» [Козлова, 2006]. Зубная боль может выступать в виде червей [Забылин, 1880, с. 418].

Болезнь может представать в зооморфном виде – в виде собаки, кошки, медведя, свиньи [Агапкина и др., 1995, с. 60]. Холеру в народной традиции представляли в антропоморфном или зооморфном виде [Богданов, 2005, с. 386–387]. Оспа ходит по ночам «с совиными очами, железным клювом» [Даль, 1903, т. 2, с. 1819]. Скопа – смертоносная птица, в ее когтях заключен яд,

который она впускает своей жертве. Под видом птицы подразумевалась эпидемическая болезнь [Забылин, 1880, с. 277]. Вообще птица часто ассоциируется с дурным знаком, болезнью, смертью. Ср.: лихорадки крылаты. Аспид – змея крылатая [Забылин, 1880, с. 403]. Природа демонов – воздушная.

У восточных славян ворон, севший на купол церкви, колокольни, на крышу дома, – знак смерти, голубь в окно влетит – к вестям или смерти, воробей – проклятая птица [Забылин, 1880, с. 262, 263], сорока – ведьмино воплощение.

Болезнь сближается с человеком, обладая способностью обретать антропоморфный облик. Персонафикация болезни имеет в большинстве случаев женский вид, получает имя («Марья Иродовна, приходи ко мне вчера (заговор от лихорадки)» [Даль, 2005, с. 251]). Возраст указывается не всегда. Практически не встречается изображения болезни в виде ребенка, особенно человеческого (за исключением случаев, когда покровителя, например, змея, просят забрать, отозвать «своих деток»). «Чаще всего рожи представляются в виде молодых красивых девушек. Это может быть как коллективный образ, так и одиночный. Если это коллективный образ, то обычно это сестры» [Логинова, 2000]. Старшего персонажа внутри группы может не быть, хотя иногда стихия болезней иерархизируется: семь лихорадок держат в подчинении остальных, выделяется также «старшая Трясовица» [Забылин, 1880, 412]. «В некоторых текстах грыжи описываются как девушки, лохматые и беспоясные, идущие губить людей» [Логинова, 2000].

В мифологической картине мира болезнь враждебна людям. Болезнь проникает на человеческий уровень с вредоносными целями. Мир болезней – иной, хаотичный: «за сосновый бор, за осиновый тын» несет ворожея воду, смывшую с хворого «хитки и притки, уроки, призоры, скорби и болезни, щипоты и ломоты, злу худобу» [Забылин, 1880, с. 413]. Это представление вписывается в логику противопоставления болезни и здоровья в классической культуре и противостоит идее релятивности болезни и здоровья, утверждающейся в неклассической парадигме.

Болезнь маргинальна, она знак инаковости, нарушения естественности. Здоровье естественно. В восточнославянской традиционной культуре утвердился природный опыт здоровья и исцеления. Здоровье дано так же, как дано тело. «Бог дал живот. Бог даст и здоровье» [Даль, 2005, с. 249].

Конфликтность мира людей и демонической стихии болезни заключена в разнонаправленности векторов этих сфер. Противоположны центростремительная направленность движения человеческого мира, стремящегося к целостности как воплощению порядка, строя,– и центробежный вектор движения, деформации, отпадения, изъятия в ситуации овладения человека духом болезни [Топоров, 1993].

Глубинная причина болезни – нарушения строя, ритма существования мира. Цельба, исцеление есть «возвращение отпавших от целого и от состояния целостности-целостности и цельности частей тела к исходной целостности и поддержание ее. Болезнь поражает отдельные части тела, но страшнее само отпадение от целого: оно есть первейший признак болезни, общего недуга всего тела, за которым приходят уже конкретные дифференцированные болезни» [Топоров, 1993, с. 68].

Идея равновесия, меры, согласованности индивидуальной, социальной и природной жизни как условия здоровья воспроизводится в иных системах патологии – от Гиппократов с идеей гармоничного синкретиза четырех гуморов до современных концепций гомеостаза. Ср. идею М. Мерло-Понти: опыт ощущения себя в мире – условие поддержания реального (или мнимого – в ситуации анозогнозии или феномена фантомной конечности) телесного благополучия [Мерло-Понти 1999, с.116-124].

Имея ввиду сложную природу демонического, отметим амбивалентное отношение к болезни в восточнославянском мифе. Она, безусловно, зло, но вместе с тем и знак некоторой выделенности. В мифологическом материале можно найти следы возвышения болезни, отношения к болезни как избранничеству: болезнь шамана подготавливает его к открытию особых

способностей [Мазалова, 2001, с. 152]. Слепота знахаря компенсируется необычной проницательностью.

Двойственность отношения к болезни может быть интерпретирована в рамках оппозиции «святость – скверна». Содержательно противоположные, они объединены значением запретности для человека [Степанов, 2004, с. 870]. Мир иного двоится. Болезнь враждебна, в сущности, человеку, и прагматика жизни не могла предложить иного понимания. Но вместе с тем она знак выделенности. Потому известен феномен священных болезней (эпилепсия у древних греков).

Каковы возможные отголоски влияния архаического сознания на современный медицинский опыт?

Внутри традиционной картины мира формируются представления о нормативности здоровья и маргинальности болезни, и это представление о здоровье как отсутствии болезни укоренено в современном массовом сознании, конкурируя с концептом, представляющим современный социум как «общество ремиссии» (А. Франк). В мифологическом универсуме порядок задан высшими силами, а зло вторично. Приобщаясь к порядку мира, человек обеспечивает благополучие собственной жизни. Опыт здоровья – это причастность к строю, порядку целого. Идея рассогласования отношений с миром есть «эйдос всякой болезни». Как отмечает В. Топоров, цель «медицинского» заговора – передать больному «эту накопленную “благую” инерцию» миропорядка, «вовлечь человека в общее большое и благое поле» [Топоров, 1993, с. 11].

В мифе закрепляется отношение к болезни как внешнему агенту. Доминирующей в восточнославянской традиции является идея болезни как события, пришедшего извне: прежде всего – это результат действия или внедрения злых духов, влияния ведьм, колдунов, порчи, сглаза и т.д. Считалось, что природные стихии – солнце, луна, радуга – также могут наказать человека недугами [Агапкина и др., 1995, с. 60]. «Образ болезни бессонницы часто сближается с образом зари, отсюда ее возможные имена – заря Марья, заря Дарья, заря Катерина и т.п. Рожу иногда представляют в виде цветов, чаще

всего – роз» [Логинова, 2000]. Болезнь может прийти сама (двенадцать лихорадок). Она происходит от случайной встречи («притка» – у Даля – «внезапный случай»). «Рожу могут оставить на дороге, где она может “встретить” любого (например, шла девица по дороге, садила рожу)» [Логинова, 2000].

Христианская традиция усилила идею болезни как божественного наказания. Систематизируя этот опыт, А. Синявский выделяет три рода внешних причин болезни: большие эпидемии (чума, тиф, холера) исходят от Бога для наказания и вразумления людей; индивидуальные болезни насылаются колдунами или ведьмами; душевные заболевания всегда вызваны чертом (оттого заболевших называли «бесноватыми») [Синявский, 1991, с. 134]).

Отношение к болезни как внешнему агенту инициирует активные и массированные практики в направлении изъятия, извлечения, преодоления внешнего, иного. По мнению Л. Пейер, такая стратегия лечения характерна для некоторых национальных медциин, и протраивается она на основе бессознательного, укорененного в культурном опыте представления о преимущественно внешних угрозах здоровью («Если, несмотря на все анализы, доктора не могут найти причину болезни, в США любимым пустым объяснениям является вирус или слабовыраженный вирус» [Пейер, 2012, с.153]).

Идея включенности человека в целостность мира как условие его благополучия побуждает к поиску лекарственной панацеи, универсального лекарства. В русской культуре на роль панацеи могли претендовать следующие «лекарства». Вода (водой умывались для предупреждения заболеваний – во время первой грозы, во время ледохода); мифический рог единорога: он считался не только средством исцеления от разных болезней, но и использовался «для поддержания цветущего здоровья вообще на всю жизнь» [Забылин, 1880, с. 185]. По-видимому, идея панацеи, универсального лекарства архетипична. Поиск лекарств широкого спектра, «принцип действия которых коренится в природе» [Фуко, 1997, с. 303] (мумие, мед, черника), можно

рассматривать как рецепцию опыта лекарственной метафизики традиционного врачевания.

В традиционном сознании утвердилось признание ценности неких ритуальных практик, имеющих профилактический смысл и напоминающих о себе в поведенческих структурах современного человека.

Следование ритму и строю универсума, ритуалу общины обеспечивает равновесное состояние человеческого существования. Нарушение исконного обычая и социального нормирования сулило болезнь.

Первичная заповедь человека традиционной культуры – следование ритмам природы. Опасались спать в полдень и на закате [Славянская мифология, 1995, с. 42]. Кто спит под вечер в феврале, наспит кумаху (лихорадку) [Сахаров, 2000, с. 231]. Следовало остерегаться особого дня в годовом цикле – 29 февраля. Этот день считался самым бедственным: падает скот, падают деревья, настигают повальные болезни, вспыхивают семейные раздоры [Сахаров, 2000, с. 232]. Требовалось следовать ритму и ритуалу общинной жизни: отламывать лишний кусок, когда есть недоеденный, – кто-то из родных голодает; если доест за человеком оставшийся кусочек хлеба, то он скоро умрет и т.д.

Следовало считаться с законами демонического мира: 4 октября нельзя ходить в лес – леший бесится [Максимов, 1995, с. 303]. Чтобы не сердить баенника, нельзя мыться, взяв с собой крест, после захода солнца, после третьей смены [Максимов, 1995, с. 285].

Особое значение имели ситуации перехода: опасная близость иного усиливает уязвимость людей. Беременность – опасное состояние: «с брюхом ходить – смерть на вороту носить» [Славянская мифология..., 1995, с. 43]. Опасна ситуация родов: родившегося ребенка может подменить баенник. Свадьба – «есть по преимуществу время всяких чарований, эпических обрядов, разгульного веселья и суеверного страха» [Буслаев, 1990, с. 68]. Все исполнено опасностей. Кто из новобрачных первый заснет, тот первый умрет [Славянская мифология..., 1995, с. 42].

Следует признать, что специфика традиционного опыта в отношении к здоровью и болезни сохраняется в ментальных структурах наследников данной культурной традиции.

Литература:

1. Агапкина Т.А. Усачева В.В. (1995). Болезнь // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. «Москва», Эллис Лак. С. 60–61.
2. Богданов К.А. (2005) Врачи, пациенты, читатели. Патографические тексты русской культуры XVIII–XIX веков. Москва: ОГИ. 504 с.
3. Буслаев Ф.И. (1990). О народной поэзии в древнерусской литературе // Буслаев Ф.И. О литературе. Москва: Худож. лит. 512 с.
4. Даль В.И (1903-1909) Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. 3-е изд. Санкт-Петербург, Москва: М.О. Вольфъ. Т. 1. 1743 с.; Т. 2. 2030 с.; Т. 3. 1782 с.; Т. 4. 1619 с.
5. Даль В.И. (2005). Пословицы и поговорки русского народа. Москва: Эксмо. 616 с.
6. Забылин М. (1880) Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Москва: М. Березин. 615 с.
7. Козлова Н.К. (2006). Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты: Монография / Н. К. Козлова; Науч. ред. В. М. Гацак. – Омск: Издательский дом “Наука”. 460 с.
8. Логинова А.В. (2000) Народная картина мира в медицинских заговорах. Болезнь как мифологический персонаж. Москва, РГГУ, ИФФ. (<http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/AL.htm>).
9. Лосев А.Ф. (1991) Демон.//Мифы народов мира. В 2 т. Т.1. Москва: Советская энциклопедия. 671 с.
10. Мазалова Н.Е. (2001). Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. Санкт-Петербург: Петерб. востоковедение. 192 с.
11. Максимов С.В. (1995). Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск: Русич. 671 с.

12. Мерло-Понти М. (1999). Феноменология восприятия. Санкт-Петербург: Ювента; Наука. 606 с.
13. Народная проза (1992) Библиотека русского фольклора. Москва: Сов. Россия. 608 с.
14. Пейер Л. (2012). Медицина и культура. Как лечат в США, Англии, Западной Германии и Франции / Линн Пейер; [пер. с англ. А.Б. Гончар] / под ред. Е.И. Кириленко. – Томск: Сибирский государственный медицинский университет. 240 с.
15. Сахаров И.П. (2000). Сказания русского народа, собранные И.П. Сахаровым. Тула: Приокское книжн. изд-во. 480 с.
16. Синявский А. (1991). Иван-дурак. Очерк русской народной веры. Париж: Синтаксис. 423 с.
17. Славянская мифология (1995). Энциклопедический словарь / Под. ред. Т.А. Агапкиной, Л.Н. Виноградовой, В.Я. Петрухина, С.М. Толстой. Москва: Эллис Лак. 416 с.
18. Степанов Ю.С. (2004). Константы: словарь русской культуры. Москва: Академический проект. 992 с.
19. Топоров В.Н. (1993). Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Заговор. Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Москва: Наука. С. 3–103.
20. Фуко М. (1997). История безумия в классическую эпоху. Санкт-Петербург: Университетская книга. 573 с.

References:

1. Агапкина Т.А. Usacheva V.V. (1995). Bolezn' // Slavyanskaya mifologiya: Eнциклопедический словарь. «Москва», Эллис Лак. S. 60–61.
2. Bogdanov K.A. (2005) Vrachi, pacienty, chitateli. Patograficheskie teksty russkoj kul'tury HVIII–HIIH vekov. Moskva: OGI. 504 s.
3. Buslaev F.I. (1990). O narodnoj poehzii v drevnerusskoj literature // Buslaev F.I. O literature. Moskva: Hudozh. lit. 512 s.

4. Dal' V.I (1903-1909) Tolkovyj slovar' zhivogo velikoruskogo yazyka: V 4 t. 3-e izd. Sankt-Peterburg, Moskva: M.O. Vol'f". T. 1. 1743 s.; T. 2. 2030 s.; T. 3. 1782 s.; T. 4. 1619 s.
5. Dal' V.I. (2005). Poslovicy i pogovorki russkogo naroda. Moskva: EHksmo. 616 s.
6. Zabylin M. (1880) Russkij narod. Ego obychai, obryady, predaniya, sueveriya i poehziya. Moskva: M. Berezin. 615 s.
7. Kozlova N.K. (2006). Vostochnoslavyanskije mifologicheskie rasskazy o zmeyah. Sistematika. Issledovanie. Teksty: Monografiya / N. K. Kozlova; Nauch. red. V. M. Gacak. – Omsk: Izdatel'skij dom "Nauka". 460 s.
8. Loginova A.V. (2000) Narodnaya kartina mira v medicinskih zagovorah. Bolezn' kak mifologicheskij personazh. Moskva, RGGU, IFF. (<http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/AL.htm>).
9. Losev A.F. (1991) Demon.//Mify narodov mira. V 2 t. T.1. Moskva: Sovetskaya ehnciklopediya. 671 s.
10. Mazalova N.E. (2001). Sostav chelovecheskij. CHelovek v tradicionnyh somaticheskijh predstavleniyah russkijh. Sankt-Peterburg: Peterb. vostokovedenie. 192 s.
11. Maksimov S.V. (1995). Kul' hleba. Nechistaya, nevedomaya i krestnaya sila. Smolensk: Rusich. 671 s.
12. Merlo-Ponti M. (1999). Fenomenologiya vospriyatiya. Sankt-Peterburg: YUventa; Nauka. 606 s.
13. Narodnaya proza (1992) Biblioteka russkogo fol'klora. Moskva: Sov. Rossiya. 608 s.
14. Pejer L. (2012). Medicina i kul'tura. Kak lechat v SSHA, Anglii, Zapadnoj Germanii i Francii / Linn Pejer; [per. s angl. A.B. Gonchar] / pod red. E.I. Kirilenko. – Tomsk: Sibirskij gosudarstvennyj medicinskij universitet. 240 s.
15. Saharov I.P. (2000). Skazaniya russkogo naroda, sobrannye I.P. Saharovym. Tula: Priokskoe knizhn. izd-vo. 480 s.

16. Sinyavskij A. (1991). Ivan-durak. Oчерk russkoj narodnoj very. Parizh: Sintaksis. 423 s.
17. Slavyanskaya mifologiya (1995). EHnciklopedicheskiy slovar' / Pod. red. T.A. Agapkinoj, L.N. Vinogradovoj, V.YA. Petruhina, S.M. Tolstoj. Moskva: EHllis Lak. 416 s.
18. Stepanov YU.S. (2004). Konstanty: slovar' russkoj kul'tury. Moskva: Akademicheskij proekt. 992 s.
19. Toporov V.N. (1993). Ob indoevropеjskoj zagovornoj tradicii (izbrannye glavy) // Zagovor. Issledovaniya v oblasti balto-slavyanskoj duhovnoj kul'tury. Moskva: Nauka. S. 3–103.
20. Fuko M. (1997). Istoriya bezumiya v klassicheskuyu ehpoхu. Sankt-Peterburg: Universitetskaya kniga. 573 s.