



Традиционная культура

2/2006

Научный альманах

лечить?

— Сейчас мало осталось. Вот в Вывенке бабка есть Даша. Но она совсем старенькая уже. Потом в Хайчино, вот моя сестра двоюродная Зоя, вот я лечу. Вот я лечу... Знают в каждом поселке, кто этим занимается. Бывает, измену вот... как же оно называется... вот притянут к себе человека, потом есть отбить от себя человека. Тоже делается у нас. Болезни лечатся. Вот баба Дарья, она совсем старая, вот, жалко, что от нее детям не передалось. Ну, может быть, кто-то из них. Но у нас еще это передается само по себе через поколение. Мне говорили, что мои бабушка и дедушка очень сильные были... после сорока лет. Это всё проявляется после сорока лет. Иногда бабушки, кто лечит, молчат, ничего не рассказывают: боятся, что дар их бросит... Бросит...» (беседа велась на русском языке).

Это повествование о чередующемся пребывании его в пространстве живых и в пространстве умерших.

Красный и белый бисер, переплетенный определенным образом, обладает также исцеляющим воздействием. При посовом кровотечении к пучку волос на макушке привязывали бахрому *линяк* из окрашенной в красный или кирпичный цвет шерсти новорожденной нерпы — белка — с несколькими бусинами красного и белого цвета.

В.В. Горбачева отмечает использование в лечебной практике в определенных (ограниченных) случаях черного бисера. При описании одного из типов головных повязок видна «строгая дозированность» в использовании бусинок черного или темно-синего цвета, контрастирующая с широким применением красного и белого. Так, головную повязку «делали из полоски выделанной шкуры нерпы, окрашенной... в кирпичный цвет корой ольхи. В трех местах полоски — на лбу и над висками — пришивали кружочки, вышитые белым и красным бисером с подвесками из того же материала. Между центральным и боковыми кружочками, в области лобных бугров, пришивали по одной бисеринке черного или темно-синего цвета» [Горбачева 2004, 69]. Перед нами следующее распределение: красный цвет доминирует — это основа, белый представлен фрагментарно, черный — лишь как вкрапление. То же наблюдается и в рас-

казанной «У каждого свои зв'язки». Из них следует, что корякская заговорная традиция абсолютно импровизационна⁴. Однако обычно исследователи исходят из того, что заклиательные формулы обладают значительной устойчивостью. Так кто же прав? Чтобы разобраться в этом, необходимо обратиться непосредственно к текстам заговоров. Не имея возможности зафиксировать в живом бытовании тексты, которые используют современные корякские целители, я решила проанализировать заговоры, известные по старым источникам. К счастью, таковые все-таки есть.

Существованием этих записей мы обязаны В.И. Иохельсону и С.Н. Стебницкому. Интересно, что В.И. Иохельсон, проводивший свои исследования в начале XX в., тоже отмечал, что заклипания в корякской традиции хотя и распространены, высокая степень табуированности делает практически невозможной их запись, а значит, и исследование [Jochelson 1908, 59—60]. Однако после нескольких месяцев пребывания в корякских стойбищах, т.е. после своеобразного «вхождения «чужого» в круг «своих», ему всё же удалось записать пять текстов. Еще три заклипания были записаны С.Н. Стебницким, также после продолжительного пребывания в корякском селении⁵. Таким образом, общедо-

ступны для изучения семь корякских заговоров⁶. Два из них являются оберегами и имеют целью защиту от нападения злых духов, остальные относятся к лечебной магии (заговор от кровотечения, заговор от нарыва на руке, заговор от ревматизма в ногах и два заговора от головной боли). Мы рассмотрим лечебные заговоры.

«Третье заклипанье, записанное мною от Онтана, я не решаюсь привести: оно слишком изобилует образами и терминами, употребляемыми лишь в узкоспециальных сочинениях на физиологические темы. Надо отметить, однако, что такие образы и соответствующая им терминология переполняют не только корякские заклипания, но также и большую часть корякских сказок...»

Сообщив приведенные заклипания, Онтан заявил, что знает еще очень много разных других заклинаний — «...если бы захотел, мог бы говорить целую ночь».

Но заклипания нельзя повторять часто, а главное — нельзя говорить их без цели, понапрасну — «...не то будет худо» [Стебницкий 2000, 209—210].

Справедливости ради необходимо сказать, что в настоящее время шетовая символика уже теряет свою былую значимость. Современные мастерицы используют при шитье и зеленый, и желтый, и синий бисер, но приоритетными все-таки остаются красный и белый, особенно в северных поселках.

Ср. с замечанием С.Б. Адоньевой о возможности и даже естественности импровизации в заговорной традиции [Адоньева 2005, 388].

⁵ К публикации ученый подготовил только два из услышанных им текстов. Сам он



Александра Алексеевна (1901 г. р., родилась в с. Хайчино Камчатской обл.).

В руках у Александры Алексеевны *аняпели* — идолы-обереги. Это священные камни, передаваемые в пределах рода от одного поколения к другому. Среди коряков бытует стойкое убеждение, что *аняпели* (дословно *аня* — 'бабушка', *пель* — 'маленькая') дают силу, оберегают от болезней и разного рода несчастий⁷. *Аняпели*, которые держит в руках Александра Алексеевна, по ее словам, уже несколько столетий. Камни, будучи живыми, одеты в своеобразные кушанки — обшиты мехом. Александра Алексеевна на какое-то время задумалась, показывать ли родовые *аняпели*? Потом всё же достала их из-под подушки, где они всегда у нее обитают.



«Третье заклипанье, записанное мною от Онтана, я не решаюсь привести: оно слишком изобилует образами и терминами, употребляемыми лишь в узкоспециальных сочинениях на физиологические темы. Надо отметить, однако, что такие образы и соответствующая им терминология переполняют не только корякские заклипания, но также и большую часть корякских сказок...»

Сообщив приведенные заклипания, Онтан заявил, что знает еще очень много разных других заклинаний — «...если бы захотел, мог бы говорить целую ночь».

Но заклипания нельзя повторять часто, а главное — нельзя говорить их без цели, понапрасну — «...не то будет худо» [Стебницкий 2000, 209—210].

⁶ Корякские тексты зафиксированы В.И. Иохельсоном при помощи латинского алфавита и приводятся здесь в упрощенной транскрипции. Их перевод сделал С.Н. Стебницкий [Стебницкий 2000, 208]. Записи же самого С.Н. Стебницкого известны на рус-

⁷ «Вообще камни играли важную роль в ритуальной жизни коряков. Подобно всем охранителям, магические камни составляли необходимый атрибут каждой семьи. Коряки поднимали их по берегам рек, морей или в тундре. Чаще всего делали это знающие люди или шаманы. Особенно ценились камни необычной формы.

Прежде чем использовать камни в качестве амулетов, над ними произносили определенные заклипания, которые, считается, усиливали их защитную функцию. Привязывая их к связке семейных охранителей, коряки наделись и, скорее, верили в возможность получения сильной охраны и защиты не только владельца, но и его родственников. Некоторые камни, имеющие прямое отношение к семейному очагу, хранились отдельно» [Гор-

писям, корякские лечебные заговоры *эв'ялвыну* характеризуются наличием развернутого сюжета и обладают устойчивой композиционной структурой. В четырех из пяти имеющихся в нашем распоряжении текстов отсутствует описание причины болезни. Начальная формула представляет собой ее констатацию. Ср. в заговоре от кровотечения: «— *Старик, что тебя одолело?*» — *Разрез*» [Стебницкий 2000, 208]; в заговоре от ревматизма в ногах: *«Miti'in kimi'ynin nagi'ikataletqen. Va'yuk Tenanto'mwanen kimi'ynin nagitka'yan»* [Сын Мити заболел ногами. Сын Создателя заскорбел ногами] [Jochelson 1908, 64]; в заговоре от нарыва на руке: *«Tenanto'mwanen Miti'in kimi'ynin e'wan: «Mengganno'titkin»* [Создателя и Мити сын сказал: «Рука нарываает»] [Jochelson 1908, 63].

Главное действующее лицо корякского обрядового фольклора — Создатель, Старик. В заговорах он может быть представлен как *Тенапвелан* (дословно 'самосозданный'). Создатель — первый и самый сильный шаман на Камчатской земле. Любой из последующих шаманов — его потомок. Совершая магический ритуал, в том числе и ради исцеления больного, он вновь и вновь проходит путь Создателя в потусторонний мир. Именно там — за пределом досягаемости, дальше проникновения человеческого взгляда и солнечного света — находится лечебное средство. Оно, как и сама болезнь, изначально не свойственная миру людей, должно привноситься извне.

Таким образом, сюжет заговора представляет собой повествование о пути-достижении Создателем лечебного средства, возвращении и исцелении заболевшего. При этом существенно, что Создатель не *создает*, но всегда *добывает* средство исцеления. Ср. в заклинании против головной боли: «— *Старик, что тебя одолело?*» — *«Сыну плохо, умрет, быть может»*. Тогда Старик в *рымэтыгарыгынон* ("потусторонний мир") проник,

«*Меня же при излечении головной боли употребляют*». Старик взял, домой принес, на голову положил. Завтра утром встал — совсем выздоровел» (зап. в 1927 г. в пос. Кичига⁸ от шамана Онтава [Стебницкий 2000, 208]). Таким образом, в корякских заговорах явственно видна этиологическая основа, объясняющая происхождение лечебного средства. Добытые Создателем лечебные средства используются в корякской лечебной практике до сих пор (например, лечебные повязки от головной боли⁹, медные пластины).

Путь Создателя — сквозной мотив корякского фольклора. Изображая, как Создатель отправляется в потусторонний мир за лечебным средством, заговор может выделить снаряжение как подготовительный этап этого пути: *«Miti', go'yan welv-I'san, walva-oca'mnin!»* [Мити, подай воронью куклянку и вороний посох!] [Jochelson 1908, 63]. Облачение Куйкыняку в воронью одежду — один из самых устойчивых эпизодов в корякском фольклоре. Как отмечали С.П. Крашенинников, Г.В. Стеллер, В.И. Иохельсон, С.Н. Стебницкий и другие исследователи, по представлениям коряков Куйкыняку¹⁰ — Большой Ворон — пер-

⁸ В настоящее время принято другое название северного корякского поселка — Гижига. Поселок расположен в устье р. Гижиги.

⁹ В.В. Гончарова, опираясь на исследование В.И. Иохельсона, а также на собственные экспедиционные материалы (1976, 1979, 2002 гг.) говорит о четырех типах лечебных повязок, используемых для избавления от головной боли. Каждая деталь в такой повязке обусловлена всем комплексом религиозных представлений коряков [Гончарова 2004, 69–70].

¹⁰ Встречаются разные варианты написания имени этого мифологического персонажа: Койкыняку, Куйкыняку, Куйкынеку, Куткыняку, Куйкыняку, Кыг'уйкынеку и др. Этимология имени достаточно сложна. Г.А. Меновщиков предложил следующее объяснение: «Так или иначе, слово *кутх* является древнейшим ительменским словом и не находит объяснения в языках корякском и чукотском. <...> Производное от *кутх* корякское слово *куткынеку* состоит из основы

Камчатской земли, первый шаман с ней. Как правило, в исследованиях, посвященных корякской культуре, между Куйкыняку и Создателем ставится знак равенства. С.Н. Стебницкий отмечал: «В заклинаниях пенжинских коряков¹¹ главное действующее лицо — Ворон Куткыняку — назывался Создателем. В заклинаниях, которые сообщил шаман Онтав, тот же Ворон зовется Стариком...» [Стебницкий 2000, 208]. Вслед за Куйкыняку птичью одежду надевал шаман, чтобы проникнуть в другие миры¹². Однако, как нам кажется, прямого отождествления, во всяком случае в настоящее время, между Куйкыняку и Создателем нет. Наш экспедиционный материал показывает, что современные коряки относятся к Куйкыняку именно как к сказочному персонажу, а в случаях, требующих вмешательства высших сил, обращаются к образу *Вагымьлупа* или *Тенапвелана*. Однако данное предположение необходимо проверить на более обширном экспедиционном материале.

Путь Создателя бесконечен, но траектория его задана. В сюжетах пяти заговоров путь Создателя в поисках лечебного средства разворачивается в пределах следующих локусов: *es'gatgisme'te* [сторона восходящего солнца], *gichathicne'ti* [сторона заходящего солнца], *a'nqan* [море], *rimeligarginon* [потусторонний мир]¹³.

В стороне заката пространство сворачивается, сужается, уходит: «*Gicha-*

увеличительного суффикса корякского языка *-неку / -няку*. Буквальное значение этого производного слова — «большой кутх»» [Сказки и мифы 1974, 21].

¹¹ Пенжинские коряки, по С.Н. Стебницкому, обитатели корякских поселений, расположенных вдоль р. Пенжина.

¹² Известны представления коряков о превращении души шамана в птицу, что отразилось в некоторых элементах шаманского костюма [Стебницкий 2000, 204–205].

¹³ Это слово буквально можно перевести как «солнечного проникновения дальше»

nenayo'qen. Na'visqat, na'nko va'ikin [К стороне заката ушел, маленького жилища достиг. Женщина там живет] [Jochelson 1908, 62]. Этот мотив можно интерпретировать двояко. С одной стороны, в современной корякской традиции бытует стойкое убеждение, что всё плохое выбрасывается на закат, чтобы не вернулось. Следовательно, уйти к стороне заката означает выкинуть боль, свести ее на нет. С другой стороны, предельной точкой движения к стороне заката является маленькое жилище, хозяйка которого — женщина. А значит, есть основания предполагать, что движение это сопоставимо с процессом, обратным рождению, т.е. с возвращением к исходному.

Напротив, движение к рассвету предполагает расширение пространства, возвышение и, следовательно, восхождение героя, отправившегося за средством исцеления, что символизирует выздоровление, заживление, обновление: *«Miti'in kimi'ynin nagi'ikataletqen. Va'yuk Tenanto'mwanen kimi'ynin nagitka'yan. «Na' visqat, qre'tgin welv-I'san, walva-oca'mnin». Va'yuk ganto'ten, ei'yen o'min ninesice'tqin. Va'yuk ci'nei esgatgisme'te, va'yuk tinu'pnaquq venviye'un. Esqa'tgismik va'yuk gayo'ten tinu'pnaquq, ganvo'ten catapoge'ngik tinu'pnaquq, va'yuk gata'pyalen gisgo'lalqak»* [Сын Мити заболел ногами. Сын Создателя заскорбел ногами. «Мити, подай воронью куклянку, вороний посох». Потом вышел, небо всё осмотрел. Потом улетел к рассвету, потом большая сопка путь преградила. На стороне рассвета достиг большой сопки. Стал взбираться на сопку, потом взобрался на вершину] [Jochelson 1908, 64].

Движение к стороне заката и к стороне рассвета происходит не столько по горизонтали, сколько по вертикали. В сознании современных коряков, как показывают полевые исследования, достаточно прочно бытуют представления о вертикальной структурированности мира (особенно ярко это проявляется в



ции в момент его встречи с лечебным средством. Интересно, что мотив встречи может воплощаться посредством диалогической формулы, однако даже при утрате диалога неизменной остается формула-вопрос: «*Tu'yu ce'gak nayavanvola'knatik?*» [Вас для чего употребляют?]. Ср. в заговоре от ревматизма в ногах, где лечебное средство — пучок морской травы: «— *Tu'yu ce'gak nayavanvola'knatik?*» — *Mu'yu gitkatalo'. Mosginan ka'lau mitkono'nyonnan'?*» [— «Вас для чего употребляют?» — «Мы от ножной болезни. Мы калау едим»] [Jochelson 1908, 64]; в заговоре от нарыва на руке, где лечебное средство — чайка и зайчишка: «— *Tu'yu, ce'gak nayava'nvotkinetik?*». *E'wan: "Mu'yu tnu'ula'ntutka'ltisno nayavan'volkine'mok <...>?"* [— «Вас двоих для чего используют?». Сказали: «Нас двоих болеющие нарывами в качестве повязок на нарыв употребляют <...>»] [Jochelson 1908, 63]; в заговоре от головной боли, где лечебное средство — окись меди: «*Для чего употребляют?*» — «*Меня же при излечении головной боли употребляют*» (зап. в 1927 г. в пос. Кичига от шамана Онтава [Стебницкий 2000, 208]). Обмен репликами предполагает успешное взаимодействие и, как следствие, результативность применения лечебного средства. При этом лечебное средство предстает как живое существо, само себя объясняющее.

Обретение Создателем лечебного средства может происходить как без участия посредников, так и при их содействии. На основании тех записей, которые мы имеем, можно говорить о том, что в стороне заката посредником в передаче лечебного средства является женщина, а в стороне рассвета — лохматый старик: «*Опять на рассвете (на стороне рассвета) достиг мохнатого старика. "На что употребляют?" — "При кровоточащем разрезе". При том мясное варено готовит. Взял его*» (зап. в 1927 г. в пос. Кичига от шамана Онтава [Стебницкий 2000, 208—209]). Таким образом, полярность стороны рассвета и стороны заката воплощается не только посредством про-

цесса — возвышающегося, но и через гендерные характеристики посредников. При этом стороне заката соответствует женское, а стороне восхода — мужское. Интересно и указание на лохматость старика, что дает некоторые основания и для оппозиции антропоморфное — неантропоморфное.

Обретение лечебного средства предполагает определенную заданность. В текстах известных нам корякских заговоров отсутствует ситуация выбора лечебного средства. Кроме того, получение лечебного средства Создателем никак не связано с ситуацией обмена. Последнее можно объяснить: любая вещь, оставленная в потустороннем мире, будет «тянуть» обратно.

В противоположность пути в потусторонний мир возвращение во всех пяти заговорных текстах происходит мгновенно. Ср. в заговоре на кровь: «*Взял, домой принес*» (зап. в 1927 г. в пос. Кичига от шамана Онтава [Стебницкий 2000, 209]). Если, направляясь в потусторонний мир, шаман проходит путь от профанного к сакральному, что обуславливает и облачение в «воронью кузянку», и сложные испытания, то возвращение — это своего рода регрессивное движение, не вызывающее трудностей. Однако нельзя исключить, что обратный путь оказывается свернут из-за необходимости скорейшего применения целебного средства, сохранения его особой силы.

За возвращением Создателя следует описание способа применения принесенного им целебного средства, своего рода рецепт — руководство к действию. Ср. в заговоре на кровь: «*К морскому народу пошел там. Там шкурку новорожденного лхтака нашел. Взял, домой принес, на рану положил, рана затянулась, кожей покрылась со всех сторон*» [Стебницкий 2000, 209]; в заговоре против головной боли: «*Старик взял, домой принес, на голову положил*» (зап. в 1927 г. в пос. Кичига от шамана Онтава [Стебницкий 2000, 208]); в заговоре от ревматизма в ногах: «*Na'nen va'a'yemkin ninepyi'qin, nenanya'itatqen, ma'no'kimi'min'oitka'win'nanena'ia'nen-*

mu'prinnes, gde synovshayossees, tam oober-nul] [Jochelson 1908, 64]; в заговоре от нарыва на руке: «*Nenayai'itatqenat na'cit nenaya'vaqenat kimi'ynik'ntutka'ltisno. Nenqa'luqin'tinu'hik*» [Домой принес тех двоих (зайчишку и чайку), употребил для сына повязками на нарыв. Прекратило нарывать] [Jochelson 1908, 63].

Во всех случаях лечебное средство накладывается на больное место. Разные болезни требуют пути-обретения разных лечебных средств, а способ их применения всегда одинаков. Целебное средство, добытое в потустороннем мире, наделено способностью не только заживлять рану, но и создавать преграду, формировать некое исцеляющее пространство, в пределах которого болезнь действовать не может.

Окончательное выздоровление связано с утренним пробуждением: «*...he-lye'lin'nime'leu*» [...проснулась хорошо] [Jochelson 1908, 62]; «*...ge'mge-kye'vik ayi'kvan*» [...с каждым пробуждением лучше] [Jochelson 1908, 64]; «*Застра утром встал — совсем выздоровел. Назавтра встал — вылечен*» (зап. в 1927 г. в пос. Кичига от шамана Онтава [Стебницкий 2000, 209]). Болезнь, сон, забытие предстают как состояния, затягивающие в потустороннее пространство, поэтому пробуждение равносильно возвращению. Оно сопряжено с восходящим солнцем, с утром, которые венчают процесс выздоровления.

Финальная формула остается неизменной: «*Geme'leulin*» [выздоровел]. Она не только констатирует факт выздоровления, но и завершает весь долгий процесс болезни — пути-достижения — применения целебного средства. Выздоровление утверждается уже как факт осуществившийся и незлыблемый. Таким образом, слово моделирует желаемую ситуацию.

В заключение обратим внимание на то, что во всех имеющихся в нашем распоряжении текстах присутствуют константные формулы, соответствующие пороговым точкам процесса исцеления бо-

лым средством, который маркирован формулой-вопросом Создателя «*Tu'yu ce'gak nayavanvola'knatik?*» [Вас для чего употребляют?];

— возвращению Создателя домой с лечебным средством, для чего использована лексема «*nenanya'itatqen*» [домой принес];

— констатации факта исцеления, выраженной посредством произнесения слова «*geme'leulin*» [выздоровел].

Записанные В.И. Иохельсоном и С.Н. Стебницким образцы наглядно демонстрируют характер формальной и смысловой организации корякских лечебных заговоров *э'яныну*. В них прослеживается целостность образно-сюжетного строя, единство композиционных решений. Можно достаточно объективно говорить об устойчивости этих магических формул, что, правда, не исключает свободы выбора поэтических средств для достижения конкретных прагматических задач заговора.

Рассмотренный нами материал — лишь вершина айсберга, скрытого от глаз исследователей на протяжении десятилетий. Мы сделали первую попытку приблизиться к изучению корякских заклинательных формул. Проблема эта серьезна и требует последовательного, длительного изучения традиционной лечебной практики в современных корякских поселках.

Литература

Адоньева 2005 — Адоньева С.Б. Конвенции магико-ритуальных актов // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005. С. 385—400.

Голшарова 2004 — Голшарова В.В. Обряды и праздники коряков. СПб., 2004.

Сказки и мифы 1974 — Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. М., 1974.

Словарь 1967 — Русско-корякский словарь. С прилож. краткого грамат. очерка коряк. яз. / Сост. А.Н. Жукова. М., 1967.

Стебницкий 2000 — Стебницкий С.Н. Очерки этнографии коряков. СПб., 2000.

Ямна 2001 — Корякский фольклор / Сост. Э.Г. Ямна. М., 2001.

Jochelson 1908 — Jochelson W. The Koryak. Leiden: New York: 1908.