Лекарства символического действия в культурном опыте

Кириленко Е.И.

Medicines of symbolical action in cultural experience

Kirilenko Ye.I.

Сибирский государственный медицинский университет, г. Томск

© Кириленко Е.И.

Современные методологии предлагают теоретический инструментарий, который позволяет исследовать культурно-значимые константы во внутреннем опыте личности. К таковым следует отнести понятия «опыт», «медицинский опыт», «архетипы коллективного бессознательного», «жизненный мир». Обращение к мифологической традиции, жизненному миру человека традиционной культуры позволяет выделить устойчивые структуры, обнаружить универсальные медицинские архетипы в лекарственной сфере, исследовать, таким образом, феномен «лекарств символического действия» (М. Фуко).

Ключевые слова: русская культура, мифология, медицинский опыт, архетипы коллективного бессознательного, жизненный мир, лекарства символического действия.

Modern methodology offers theoretical toolkit which allows us to investigate the culturally - significant constants in the internal experience of the person. Here belong the concepts of experience, medical experience, archetypes of the collective unconscious, the vital world. The address to the mythological tradition, the vital world of the person of traditional culture allows us to single out the steady structures, to find out the universal medical archetypes in medicinal sphere, and thus to investigate, a phenomenon of «medicines of symbolical action» (M. Foucault).

Key words: medical experience, Russian culture, archetypes of the collective unconscious, the vital world, mythology, medicines of symbolical action.

УДК 615.3

Идея сложных взаимосвязей между «микрокосмом болезни и макрокосмом природы» — представление о том, что на всякий недуг в природе можно найти противоядие, таким образом, компенсаторная установка архаического сознания напоминает о себе в принципе аллопатической медицины. К универсальным медицинским архетипам в лекарственной сфере следует отнести представление о лекарственном символизме природных стихий. Для русско-славянского культурного универсума таковыми являются в первую очередь вода, земля, растения, а также огонь и воздух. В сфере врачевания, прежде всего в традиции народной медицины, целительная роль природных стихий не ставится под сомнение. Практика фитотерапии помимо рационального механизма действия опирается на архетипический опыт растительного символизма. Чистая вода, свежий воздух, общение с природой сохраняют значение важных целительных факторов, где переплетаются гигиенические и символические свой-

ства. Архетипична идея панацеи, универсального лекарства. Поиск лекарств широкого спектра можно рассматривать как рецепцию опыта лекарственной метафизики традиционного врачевания.

Лекарства символического действия в культурном опыте

Если человек есть психосоматическая целостность, интегрированная в социальный и культурный контекст, то и лекарства следует подбирать такие, которые действуют не только на соматику, психику личности, но и заставляют звучать ее культурные реакции.

В современном сознании мир открывается как поликультурный, полиэтничный, поликонфессиональный, поликогнитивный. В условиях, когда отчетлива ситуация активного взаимодействия разнообразных культур, образования множественных маргинальных

полей, ясно осознается роль культурного контекста в формировании личностного опыта.

Следует отметить, что фактор культуры в поле медицинского дискурса привлекает к себе все большее внимание. В современной литературе прослеживается возросшее влияние социокультурных координат, на фоне которых выстраивается медицинский дискурс. По мнению J.V. Pickstone, для исследований по истории медицины «там, где некогда был ручеек „исторической космологии“, с начала 1990-х гг. «мы имеем половодье культурных исследований, которые „вычитывают“ здоровье и болезнь из широкого разнообразия текстов» [40].

Примеры влияния фактора культуры на выстраивание медицинского дискурса разнообразны. Он влияет на логику развития научно-медицинского знания. Современные методы анестезии рано или поздно должны были быть разработаны в научной медицине, но впервые они утвердились в прагматической североамериканской культуре, равно как и лучшая техника для дантистов [11].

Фактор культуры дает о себе знать в представлениях о перспективах системы охраны здоровья в современном мире. Тенденция демографических изменений в странах современной Европы, так же как и во всем мире, показывает увеличение числа лиц пожилого возраста: «Через три десятилетия треть жителей в развитых странах будут старше 60 лет, а весь мир достигнет этой пропорции к 2150 г.» [25]. Это обстоятельство определяет направление возможной модификации системы здравоохранения. По словам R.E. Irvine, основателя *orthogeriatrics*, то, «что хорошо для пожилых людей, хорошо для более молодых людей, но что является хорошим для более молодых людей, не всегда хорошо для пожилых». В этой связи «публика нуждается в новом поколении врачей общей практики, в наибольшей степени освоивших навыки работы в области гериатрической медицины, владеющих при этом широкими знаниями и имеющих дело с пациентами всех возрастов» [39].

Культуроспецифичны национальные системы здравоохранения. Об особенностях систем здравоохранения Германии и США говорит Т. Whitehead: фармакологическая политика Германии основана на «качественном стиле отношений доктор — пациент», акцентирующем отношение «к пациенту как индивидууму» как реакцию на медицину в условиях

нацистского режима. В североамериканском обществе система сосредоточена «на интенсивном количественном статистическом испытании», которая возникла «в ответ на наблюдение вредных эффектов, связанных с лекарствами, которые были выпущены без такого обоснования» в конце 30-х гг. XX в. [42].

Сама структура современной медицинской помощи отражает реалии современного мира. «Здоровье беженца» — новая специализированная область практической медицины [41]. Подвергается корректировке сам принцип оказания медицинской помощи, в западной культуре формулируется требование: оказание помощи с учетом достоинства пациента — «Раньше в критическом положении акцент был справедливо сделан на сохранении жизни, минимизируя предотвратимую смертность. В сегодняшнем критическом положении дополнительный акцент должен быть сделан на защиту жизни с достоинством» [41].

Наконец, модель отношений врач — пациент также, по-видимому, несет в себе этнокультурную специфику. Русское слово «больной» означает «тот, кто испытывает боль, страдает». Европейское слово «пациент» (от лат. корня *pati* — «терплю», «переношу» [30]) несет иной смысловой оттенок. Пациент — «тот, кто терпит». В литературе говорится о невротичности русской культуры, стихийности душевной жизни, способности придания «рентного» характера заболеванию, слабой способности русского пациента дифференцировать свои переживания [18]. Русский пациент — это больной, страдалец. Кроме того, он склонен получить, по крайней мере, моральную компенсацию за свои мучения. Актер в пьесе Горького «На дне» слова «Мой организм отравлен алкоголем» произносит с гордостью. Такому типу больного нужен и соответствующий тип врача — опекуна, готового к состраданию, наставника, учителя, что соответствует патерналистскому характеру взаимоотношений врача и больного. В европейской культуре с развитой практикой «заботы о себе», возможно, оптимальной является модель контракта в отношении между врачом и больным с ее рациональным проговариванием условий и распределением обязанностей. Рожденный «в талмудической культуре постоянного толкования и интерпретации» израильский пациент, может быть, в наибольшей степени нуждается в коллегиальной модели взаимоотношений с врачом [18]. Для восточной моде-

ли отношения к больному характерна ситуация «кро-
вать в центре гостиной». Больной окружен близкими,
привычные детали быта, как предполагается, способны
оказать на него целительное воздействие. «Больной
становится центром всеобщего внимания, подле него
должны постоянно присутствовать родственники и
друзья» [8, 27]. Тогда естественной оказывается си-
туация особой доверительности в отношении врача и
больного (ср.: в традиционной монгольской медицине
обязателен поиск «своего» врача, по сути дела, *alter*
ego [15]).

С учетом явного присутствия культуральных фак-
торов в поле медицинского опыта обратимся к иссле-
дованию их влияния на отношение к лекарствам. Ус-
ловием такого рассмотрения должны быть некоторые
терминологические пояснения. Понятие «опыт» мо-
жет быть определено как «инстинктивная инфра-
структура» и одновременно как «выстроенная разу-
мом суперструктура» [14], где взаимопрорастают
идущие снизу интуитивные импульсы и реакции и
рациональные структуры. Медицинский опыт обра-
щен к телу, это опыт тела, открывающегося в поле
смыслов, заданных полюсами «здоровый» — «боль-
ной». Анализ феномена курильщика остается в преде-
лах медицинского дискурса, пока обсуждаются воз-
можности влияния никотина на здоровье или болезнь:
в XVI в. «Жан Нико, применявший припарки из та-
бачных листьев и сока, закрепил за табаком репута-
цию панацеи»; дискутировались лишь возможности
его применения: «курить ли его, нюхать, делать инга-
ляцию или пить настой как отвар». С середины XX в.
никотин однозначно воспринимается как фактор пато-
генный. Курение как коммуникативный акт, как атри-
бут поведения в системе смены социальных статусов,
мифология курильщика или курение как выражение
экзистенциального опыта личности выходит за преде-
лы внимания медицинского дискурса [4].

Опыт содержит в себе сверхличные структуры, и
это обстоятельство фиксируется в понятиях «архети-
пы коллективного бессознательного» и «жизненный
мир человека». В опыте человека, как показал К. Юнг,
помимо личного бессознательного присутствуют «ма-
нифестации более глубокого слоя бессознательного, где
дремлют общечеловеческие, изначальные образы» [38].
Разработанная в русле аналитической психологии,
питаемой ею линии философской рефлексии идея ар-
хетипов открывает возможность «вертикального» из-

мерения культуры, где первоначальный (мифориту-
альный) опыт в своих существенных характеристиках
повторяется, воспроизводится в слоях, этажах куль-
турной динамики.

Жизненный мир человека, мир естественной уста-
новки открывается как первичный способ нерелеф-
тивного отношения к миру. Это область, где «мы мо-
жем вступать в коммуникацию со своими собратьями
и тем самым устанавливать „общую среду понима-
ния“» [33]. Жизненный мир содержит в себе изна-
чальные структуры опыта, организующие наше воспри-
ятие. Мы видим не пятна и контуры, а дома, людей,
животных, деревья. Организация эта происходит в
соответствии со структурами релевантности. Именно
интерпретационные релевантности образуют, по
А. Щюцу, горизонт культурной традиции [33]. Жизнен-
ный мир — фон, среда существования индивида и од-
новременно сфера культуры, область, где присутствуют
ментальный инструментальный, схемы интерпретации,
системы символов, адаптирующие наше существова-
ние в сфере социальности. Жизненный мир — область
переплетения индивидуального и прорастающей в
культурной истории традиции.

Обратившись к сфере мифологии, жизненному
миру человека традиционной культуры, можно иссле-
довать феномен «лекарств символического действия»
(М. Фуко), выделить устойчивые структуры в культур-
ном опыте, обнаружить универсальные медицинские
архетипы в лекарственной области. Роль мифологиче-
ских* компонентов в структуре идеальных факторов,
воздействующих на соматические состояния (а этот
факт широко признан в литературе, начиная, напри-
мер, с евангельских текстов, где исцеления сопровож-
даются написанием «По вере вашей да будет вам»
[3, Мтф. 9, 29], до исследований современных этноло-
гов, антропологов [31]), подчеркивается особым обра-
зом. По мнению М. Элиаде, в культурном опыте со-
храняют власть мифологические представления, кото-
рые, будучи вытеснены современным образом жизни
и строем сознания, тем не менее воспроизводятся в
опыте современного человека, в том числе и в меди-
цине [35]. «Некоторые сугубо символические системы

* Миф понимается здесь как реальность культурного опыта,
несущая в себе интуицию присутствия священного, выходящего за
пределы естественного человеческого опыта начала. Миф — это, в
классической логике М. Элиаде, опыт «священного», противостоя-
щий опыту «мирского» бытия в мире [36].

сохранились в незыблемом виде вплоть до конца классической эпохи; и в них отчетливее, чем в рецептах или в тайных приемах врачевания, запечатлелись смутные образы и символы, восходящие к незапамятным временам грез» [29]. В отечественной литературе важную роль мифологических структур опыта, прежде всего для психотерапевтической практики, отмечает Н.А. Корнетов [12]. А.Ш. Тхостов находит возможным соединить элементы мифологии с научно-медицинским дискурсом, говоря о позитивных возможностях использования вторичных знаковых систем в терапии: «Медицинский миф и вытекающий из него ритуал дают больному возможность участия в происходящих событиях, орудия влияния на окружающие его силы, способы координации природных и социальных явлений, предоставляют язык, в котором могут формулироваться и опосредоваться болезненные ощущения, позволяют ими овладеть... Можно и нужно изучать, вычитывать и расшифровывать скрытые мифы» [28].

Анализ восточнославянского мифологического материала дает возможность выявить этноспецифические особенности символики лекарств, имеющие значение для русско-славянского жизненного мира.

Средства исцеления человек архаической культуры искал в природном универсуме. «С давних пор между микрокосмом болезни и макрокосмом природы протянулась целая сеть нитей, образовалась сложная система взаимных соответствий. Перед нами древнее представление о том, что нет в мире такой формы болезни, нет такого обличья недуга, которых нельзя было бы уничтожить, если посчастливится отыскать противоядие, — а оно непременно существует, только, быть может, затаилось где-нибудь в бесконечно далеком уголке природы. Недуг не существует просто так, сам по себе; он всегда чем-то компенсируется» [29]. Эта компенсаторная установка архаического сознания напоминает о себе в идее аллопатической медицины.

Лекарства для исцеления извлекали из недр природы, таковыми выступали прежде всего природные стихии — огонь, вода, земля, растения, металлы и т.д. Впрочем, степень доверия к естественным лекарствам могла быть различной. У китайцев считалось, что, если вещества найдены в земле, они нечисты, «их надо „приготовить“ как еду, чтобы человеческий организм мог их усвоить» [34].

В славянской культуре момент естественности, природности ценился высоко. Свежая вода (только что набранная) отлична от «старой»: вода, простоявшая в доме ночь, могла использоваться для мытья посуды или стирки, но не для питья или обрядово-магических действий. Ветка зеленая в обрядовой практике противопоставлялась ветке сухой как жизнь и смерть [6]. Природный огонь — «живой» (полученный путем трения дерева о дерево), небесный — особо ценился в магической и знахарской практике [13].

В понимании роли природных стихий в славянском материале присутствует некоторая специфика. За редким исключением (ртуть — белое молоко — добавляли в лекарства от болезни глаз [32]), в народной медицине нет металлов как лекарственных элементов, в то время как в мировой мифологии широко отмечена практика использования целебных свойств металлов. В китайской культуре металлы входят в круг основных пяти первоэлементов. Их роль подчеркивалась особо. У алхимика Вэй Бояна (120—50 гг. до н. э.) сказано:

Если даже трава цзи-шен может продлевать жизнь,
Почему ты не отведаешь эликсира?
Золото по природе своей не подвержено порче;
Поэтому оно из всех вещей наиценнейшее [34].

Соответственно, металлы использовали в терапии. Даосские мудрецы полагали, что путем многократной перегонки киновари ее можно превратить в золото, которое усваивается с пищей и продлевает жизнь. Гэ Хун, самый известный китайский алхимик, утверждал: «Истинный человек делает золото, дабы, принимая его как снадобье (т.е. употребляя в пищу), стать бессмертным» [34]. В символику золота входит идея бессмертного огня, света, жизни. Железо в Юго-Восточной Азии использовали для изготовления талисманов и амулетов, охраняющих от злых духов, вампиров, дурного глаза, врагов [26]. В европейской медицине железо рекомендовалось в качестве лекарства, поскольку оно соединяет противоположные свойства: твердость и податливость, сопротивление и покорность. Сиденгам советовал употреблять железо «простейшим способом, путем приема внутрь железных опилок» [29].

В славянской культуре приоритетное место среди природных стихий занимает вода: мифология воды связана с кругом идей, важных для медицинского

опыта: вода — это очищение, пропитывание вещества для изменения его состояния, аналог жизненных соков, крови, она связана с идеей порождения жизни.

Воде приписывалась роль главной целительной силы [10]. Об особой роли воды в культурном сознании говорится у Карамзина: «Мы знаем, что и российские славяне приписывали озерам и рекам некоторую божественность и святость. При болезни глаз умывались из целебных источников и бросали в них монеты...» [32]. Вода, по народным поверьям, обладает чудодейственной силой: ее пьют, ею «умывают» больного. Вода приобретает особые свойства, если ее «спустить» с креста, иконы, «пропустить» через дверную скобу или совершить умывание на пороге, опустить в воду кусок глины, камень или кремль и т.д. [17]. Если окунуться в воде, то можно предохраниться от укуса ядовитой змеи [10]. Для лечения от стени (детской дряхлости) ребенка несли в лес, купали в воде, собранной из девяти рек или колодцев [10].

Важна небесная вода в виде дождя, но ее действие различно. Дождь первой весенней грозы дает здоровье, красоту и молодость [1]. Ильинским дождем умываются и обливаются от призора [21]. Предохранительное действие оказывает купание во время грозы и в новолуние [10].

В народном сознании целебны росы: на рассвете Иванова дня их собирали («в Сибири водили скатертью по росистой траве»), этой водой умывали лицо и руки, «чтобы прогнать всякую болезнь» [19]. Но вредна Юрьевская роса [21]. Со дня св. Леонтия появляются вредные «медяные» росы: болеет скотина, может заболеть ребенок, сохнут листья [21]. С 1 августа приходят росы хорошие и безвредные [21].

Специального лечения требовали психические заболевания. В европейской культуре здесь особая роль придавалась минералам, порождениям «самых таинственных подземных глубин природы», а также человеческим субстанциям. Считалось, что «организм представляет собой сложное соединение, в котором, по мудрости природы, кроются, должно быть, тайные силы, единственно способные одолеть все изобретенные людским безумием бессмыслицы и фантазмы» [29]. Из минералов особо ценился изумруд, из человеческих субстанций — жженные волосы, моча, порошок из костей черепа, теплая человеческая кровь.

В славянской культуре нервные болезни воспринимались как порча. Для лечения от уроков, призора, сглаза вода играла «главнейшую роль» [10].

В народной восточнославянской фармакологии также отмечено использование человеческих субстанций в качестве лекарства. Волосы сжигали и производили окуривание больных дымом, волосы закапывали в землю, забивали в дупло дерева, чтобы избавиться от болезней. В магических целях использовалась месячная кровь: мать мазала ею щеки и брови девушки или слегка била по лицу, чтобы дочь была красива и румяна [23].

Обильно представлена животная фармакопея: использовали желчь ворона, змеи (от глухоты), медвежье сало (от блуда), пепел ящерицы (от шелудей), жженое собачье ребро — для лечения ушибов. Использовались заячий мозг, кровь белого голубя, совиная, лебяжья желчь (от болезней глаз), медвежья желчь (для лечения ран) [10]. Для унятия зубной боли мазали десну кровью черного петуха [1].

Использовался и помет животных (например, против плешивости) [10]. Мифология лечебного помета традиционна: индусы собирали кал и мочу всесвященного быка на серебряные и золотые блюда. Мочою мыли лицо, глаза и уши, а калом мазали щеки и грудь, думая, «что через это освятили себя на целый день» [1].

В народной медицине использовалась целительная сила огненной стихии. От воспаления глазного века лечились искрами [10]; жгли одежду больных на кострах [21], пережигали соль в печи для лечения от разных болезней [21]. В знахарской практике огонь представлен в виде «громовых стрел», зажженных лучинок, угольков из печи, которые погружают в воду. С.В. Максимов выделяет три вида огня: небесный, пришедший в виде молний; «живой», полученный путем трения дерево о дерево, и освященный в церкви [13].

В знахарской практике предусмотрены действия, соединяющие силу воды и огня: написанный на бумаге заговор предписывалось сжечь, пепел растворить в воде и дать выпить больному [17].

Земля — чрезвычайно разработанная мифологически, наделенная свойством сакральной чистоты стихия. Опыт язычника обращен к земле. Здесь наши предки видели более богатую символику, нежели, например, охотники: земля как олицетворение плодородия встречается только у земледельческих народов (у охот-

ничьих народов земля неприкосновенна) [20]. Значение этой стихии в национальном культурном сознании чрезвычайно велико: «Русский человек знал трех матерей, которые, конечно, различаются между собой, но и находятся в определенном сродстве»: Пресвятую Богородицу, мать сыру землю и родную мать [22]. Землей очищались, ее носили в ладанке, ее ели в знак нерушимости клятвы [13]. Земле приписывались целительные свойства.

В народной славянской камнетерапии издревле были известны целебные свойства янтаря: «Известно, что янтарь ценился у древних не по одной красоте, а именно как снадобье и лекарство, носившееся в амулетах: так, и у нас янтарь был издревле не только любимым ожерельем, но вместе оберегом шеи, и груди, и всего тела» [32].

Стихия воздуха также присутствует в народном медицинском опыте. Небесная тема вводится образами птиц, ветра (Элиаде увидел в перьях, украшающих головной убор шамана, небесную тему [37]). На Егория на перекрестке ждали с обетными ладанками южного ветра, несущего здоровье [21]. С XVI в. известны «чары на ветер» [10], «насылка на ветер» [10]. Ветер может приносить тяжелые болезни; вихрь — нечистый ветер, несет смерть, увечья, переносит недуги, например, моровую язву, порчу. Считается, что вихрь — причина психических заболеваний, эпилепсии. «Переносят различные болезни и небольшие, тихие ветерки: «красный», «белый», «голубой», «желтый» и др.» [23].

Отношение к воздушной стихии в русско-славянской культуре специфично: знахарь не знает шаманских полетов, но культивируется прежде всего сила земной стихии, воды, растений. У С.В. Максимова в его классификации «неведомых» природных стихий не выделен воздух. По мнению А.Н. Соболева, «...твердости религиозного догмата локализация воздушных представлений у предка-язычника не получается» [24]. Земной быт цепко «держал» религиозный опыт, обращая его к земной, растительной жизни. (Ср.: замечание Н. Бердяева: русский человек «не вытягивается вверх, в складе души его нет ничего готического... Русский народ в своих низах погружен в хаотическую, языческую еще земляную стихию... Русская душа расплывается перед Богом» [2].)

Аграрно-земледельческий уклад жизни восточных славян определял в качестве ведущей тему раститель-

ной Жизни — ее зарождения, развития, смерти. Траволечение — доминирующий, по мнению В. Власова, элемент народной медицины [7]. Опыт траволечения, помимо содержащихся в нем рациональных знаний, глубоко мифологичен. В народе были убеждены: «Цветы и травы могут говорить. Но понимают их язык только знахари» [1].

Поскольку предполагалось использование магических свойств трав, их «собирали тайно» [19], с особым приговором (творя Иисусову молитву, «Отче наш» или проговаривая особые слова: «От земли трава. От Бога — лекарство»). Травы собирали в определенное время, обычно в ночь на Ивана Купалу, и особым образом. Корень плакун-травы копали 1 августа на заходе солнца [9]. Прострел боровой рвали с пасхальным яйцом 23 апреля. Одолень-траву рвали с приговором через сотовый воск или золото [9].

Растения сушили, вываривали, парили в кислом квасе с медом и пили в виде отваров; носили при себе, прикрепляли воском к голове коровы (так поступали с корнем «травы рябины» [9]), высушивали и присыпали, растирали на меду.

Практическая польза освящалась магически. Поедались растения мифологически важные (идея жертвы). Чтобы присушить человека, надо дать ему съесть корень одолень-травы [9] (Ср.: у В. Власова: мигрировавшие народы поедали растение с родины, и оно, таким образом, становилось лекарством [7]).

Еще одно проявление растительного мифологизма: лекарство реагирует на личностные особенности больного: «некогда трава несла благо безумцу и зло палачу» [29]. Таковы свойства травы «адамова голова»: «если какой человек кем порчен и кто портил — дай ему испить, и тотчас обличит виновного» [9]. Трава трясунок позволяет всегда добиваться результата, когда просишь чего-либо. Но, обращаясь к мужчине, знахарь клал траву за правую пазуху, обращаясь к женщине — за левую [9].

Гомология природного и человеческого миров также проявляется в мифологических свойствах трав. Симтарин-трава имеет корень в виде человека. Каждый фрагмент этого корня имеет определенный спектр действия: «печень» его поможет при бесплодии, а «сердце» обладает «приворотным» эффектом [5].

В мифологии лекарств важное место имеет тема **панацеи**. Архетипична идея универсального медицинского лекарства, которая производна от представ-

ления об универсальной причине болезни как отпадении от целого: «Болезнь поражает отдельные части тела. Но страшнее само отпадение от целого: оно есть первейший признак болезни, общего недуга всего тела» [27]. Идея панацеи органично присутствует в традиционной медицине, где получает мифологическое обоснование. Но она напоминает о себе и в становлении научной медицины. «В XVIII в. мир лечения болезней в основном пребывает в пространстве абстрактной всеобщности». Предпочтением пользовались «природные медикаменты», т.е. «лекарства, принцип которых таится в природе, но действие зримо для философии природы: воздух, вода, эфир и электричество. В каждой из этих терапевтических тем по-прежнему присутствует идея панацеи» [29].

В русской культуре на роль панацеи могли претендовать следующие «лекарства».

Вода: вежливец, зачерпнув воды из кадки, дает невесте умыться [10]. Водой умывались для предупреждения заболеваний — во время первой грозы, во время ледохода. Впрочем, и в истории европейской медицины отмечена важнейшая роль воды как «универсального физиологического регулятора» [29].

Трава девясил: «Девясил очень популярен в народе как лекарственное растение, помогающее чуть ли не от всех болезней как человека, так и животных» [30].

Орлов камень: камень, который находят в гнезде орла, «оберегает от всяких притчей, от поветрия и от всяких зол» [10].

М. Забылин в качестве универсальных средств упоминает также мифический **рог единорога:** он считался не только средством исцеления от разных болезней, но использовался «для поддержания цветущего здоровья вообще на всю жизнь» [10].

Змеиные рожки: представляли собой «простые кости», их толкли и пили «в случае какой-нибудь внутренней болезни» [10].

Тема панацеи напоминает о себе в поисках европейской медициной лекарства широкого спектра действия, вмещающегося «в отправление самых общих функций организма». В качестве такового в разное время выступали разные средства. У М. Фуко здесь назван **опий**, «который применялся в лечении многих заболеваний, и прежде всего болезней головы» [29]. Для достижения очищающего эффекта, позволяющего преодолеть болезни гуморов, рекомендовали веществ-

ва, которые предупреждают порчу. Известно «по опыту более чем трех тысячелетий, что **мирра и алоэ** предохраняют трупы от разложения», потому в качестве панацеи выступали именно эти вещества, и в первую очередь знаменитый эликсир Парацельса [29]. Гуморальная теория патологии обращала внимание на роль **уксуса:** «Уксус является кислотой, а потому очищает засоры в организме и разрушает вещества, находящиеся в состоянии брожения» [29] и т.д.

В заключение отметим следующее. Позитивный потенциал народной фармакологии самоценен. Как отмечает М. Фуко, приемы врачевания живут дольше, чем их изначальный смысл [29]. «В XVII и XVIII вв. между медицинской мыслью и медицинской практикой не было того единства или, по крайней мере, внутренней связи, которую мы привыкли видеть сегодня. Мир лечения болезней организуется по своим, в известном смысле особым принципам, не вполне согласующимся с медицинской теорией, физиологическим анализом и даже наблюдением симптомов» [29]. Позитивная составляющая лекарственного опыта, накопленная в эмпирическом слое знания, обладает определенной автономией. При этом важен и символический эффект лекарственного воздействия. Практика лечения помимо рационального механизма действия может опираться на закрепившийся архетипически опыт символизации природных стихий, связанный с верой в целительные свойства воды, тепла, растений. Этот опыт, сохраняющийся в культурной памяти, обнаруживает себя в бессознательных структурах, пребывающих в «слепом пятне» медицинского дискурса.

В практике врачевания можно выделить «лекарства символического действия» с учетом их этнокультурной специфики. Для славянского культурного универсума это, прежде всего, вода, земля, растения и травы, а также огонь и воздух. Вряд ли кто-то сегодня будет объяснять патологические процессы с позиций субстанциальной медицины, однако в практике лечения, прежде всего в традиции народной медицины, целительная роль природных стихий не ставится под сомнение: чистая вода, свежий воздух, общение с природой сохраняют значение важных целительных факторов, где переплетаются гигиенические и символические свойства. В народной медицине «вода есть природное наше лекарство» [16].

Архетипична идея панацеи, универсального лекарства. Поиск лекарств широкого спектра, «принцип

действия которых коренится в природе» [29] (мумие, мед, черника), можно рассматривать как рецепцию опыта лекарственной метафизики традиционного врачевания.

Литература

1. *Афанасьев А.Н.* Мифопоэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М.: К. Солдатенков, 1865—1868. Т. 1. 803 с.; Т. 2. 784 с.; Т. 3. 842 с.
2. *Бердяев Н.* Судьба России. М.: ФО СССР, 1990. 240 с.
3. *Библия.* Нью-Йорк; Женева; Лондон. Б/г. 296 с.
4. *Богданов К.* Мифология и повседневность // Культурология. Дайджест. 2003. № 3 (26). С. 40—52.
5. *Буслаев Ф.И.* О народной поэзии в древнерусской литературе // О литературе. М.: Худож. лит., 1990. 512 с.
6. *Виноградова Л.Н.* Та вода, которая... (Признаки, определяющие магические свойства воды) // Культурология. Дайджест. 2004. № 4. С. 114—118.
7. *Власов В.* Онтология народной медицины // Человек. 2001. № 3. С. 67—79.
8. *Дмитриева Т.Б., Положий Б.С.* Психическое здоровье россиян // Человек. 2002. № 6. С. 21—31.
9. *Домострой* / Сост., вступ. ст., пер. и коммент. В.В. Колесова. М.: Сов. Россия, 1990. 304 с.
10. *Забылин М.* Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М.: Изд. книгопродавца М. Березина, 1880. 615 с.
11. История мировой культуры / Под ред. Т.Ф. Кузнецовой. М.: Academia, 2003. 607 с.
12. *Корнетов Н.А.* Синхронический подход к психопатологии и психотерапии психогенных депрессий: от психиатрии и этнографии к психологической антропологии // Психиатрия в контексте культуры. М.; Томск; Улан-Удэ, 1994. С. 143—163.
13. *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск: Русич, 1995. 671 с.
14. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб.: Ювента; Наука, 1999. 606.
15. *Народная медицина Монголии* // Вита. 1998. № 3. С. 2—5.
16. *Полный протонародный русский лечебник доктора изящных наук, философии и медицины Ф. Лоевского.* Л.: Библиотека «Звезда»; ИИК «Северо-запад», 1991. 224 с.
17. *Попов Г.* Знахарство // Русские заговоры. М.: Пресса, 1993. С. 224—264.
18. *Программа А. Гордона.* Архив. Русский пациент [Электрон. ресурс] // Режим доступа: <http://promo.ntv.ru/programs/specials/gordon/index.jsp?part=Article&pn=31&arid=2001>
19. *Пронп В.* Русские аграрные праздники. М.: Лабиринт, 2004. 176 с.
20. *Рабинович Е.Г.* Земля // Мифы народов мира: В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1992. Т. 1. С. 466—467.
21. *Сахаров И.П.* Сказания русского народа, собранные И.П. Сахаровым. Тула: Приокское кн. изд-во, 2000. 480 с.
22. *Синявский А.* Иван-дурак. Очерк русской народной веры. Париж: Синтаксис, 1991. 423 с.
23. *Славянская мифология: Энциклопедический словарь.* 2-е изд., испр. и доп. М.: Междунар. отношения, 2002. 512 с.
24. *Соболев А.Н.* Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб.: Лань, 2000. 272 с.
25. *Статистические данные по лицам пожилого возраста в России и в мире* [Электрон. ресурс] // Режим доступа: <http://pda.lenta.ru/russia/1999/10/01/old-day/stats.htm>
26. *Топоров В.Н.* Металлы // Мифы народов мира: В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1992. Т. 2. С. 146—147.
27. *Топоров В.Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Заговор. Исследования в области балто-славянской духовной культуры. М.: Наука, 1993. С. 3—103.
28. *Тхостов А.Ш.* Болезнь как семиотическая система // Вестник Москов. ун-та. Сер. 14. Психология. 1993. № 1. С. 3—16.
29. *Фуко М.* История безумия в Классическую эпоху. СПб.: Университет. кн., 1997. 573 с.
30. *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. М.: Русский язык, 2002. Т. 1. 622 с.; Т. 2. 560 с.
31. *Чеснов Я.В.* Лекции по исторической этнологии. М.: Гардарики, 1998. 400 с.
32. *Чехов А.П.* Врачебное дело в России // А.П. Чехов. Полн. собр. соч. и писем. В 30 т. М.: Наука, 1979. Т. 16. С. 277—545.
33. *Щюц А.* Символ. Реальность и общество // А. Щюц. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: СОССПЭН, 2004. С. 456—530.
34. *Элиаде М.* Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998. 604 с.
35. *Элиаде М.* Мифы современного мира [Электрон. ресурс] // Режим доступа: <http://www.aquarun.ru/psih/relig/relig1p1.html>
36. *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во Москов. ун-та, 1994. 144 с.
37. *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза [Электрон. ресурс] // Режим доступа: <http://book.ariom.ru/txt299.html>
38. *Юнг К.* Коллективное бессознательное // Режим доступа: <http://www.jungland.ru/Library/PsBesKolBes.htm>
39. *Kafetz K.* The future of geriatric medicine // Age and Ageing. 2006. V. 35. № 3. P. 320—321.
40. *Pickstone J.V.* Medical History as a Way of Life // Social History of Medicine. 2005. V. 18. № 2. P. 307—323.
41. *Waldman R., Martone G.* Public Health and Complex Emergencies: New Issues, New Conditions // American Journ. of Public Health. 1999. V. 89. Issue 10. P. 1483.
42. *Whitehead T.* Pharmacopolitics: Drug Regulation in the United States and Germany // Social History of Medicine. 2005. V. 18. № 2. P. 334—335.