

Международная серия научных трудов

**ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ШАМАНСТВУ И ИНЫМ ТРАДИЦИОННЫМ
ВЕРОВАНИЯМ И ПРАКТИКАМ. Т. 15, ч. 2**

ЭКСПЕРТНЫЙ СОВЕТ

Айгнер Дагмар (Вена, Австрия)

Балзер Мандельштам Марджори (Вашингтон, США)

Гацак Виктор Михайлович (Москва)

Жуковская Наталия Львовна (Москва)

Йохансен Улла (Кельн, Германия)

Криппнер Стэнли (Сан-Франциско, США)

Ревуненкова Елена Владимировна (Санкт-Петербург)

Тишков Валерий Александрович (Москва)

Функ Дмитрий Анатольевич (Москва)

Харитонова Валентина Ивановна (Москва) – *гл. редактор*

Харнер Майкл (Милл Велли, Калифорния, США)

International series of the scientific publication

**ETHNOLOGICAL STUDIES OF
SHAMANISM AND OTHER INDIGENOUS SPIRITUAL
BELIEFS AND PRACTICES, Vol. 15, part 2**

EXPERT COUNCIL

Balzer Marjorie M. (Washington, USA)

Eigner Dagmar (Vienna, Austria)

Funk Dmitri A. (Moscow)

Gatsak Victor M. (Moscow)

Harner Michael (Mill Valley, California, USA)

Johansen Ulla (Cologne, Germany)

Kharitonova Valentina I. (Moscow) - *Editor*

Krippner Stanley (San-Francisco, USA)

Revounenkova Yelena V. (St. Petersburg)

Tishkov Valery A. (Moscow)

Zhukovskaya Nataliya L. (Moscow)

В серии опубликовано:

Т.1 Шаманизм и иные ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. Сб. ст. / отв. ред. *Д.А. Функ*. М.: ИЭА РАН, 1995, 272 с.

Т.2 Функ Д.А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности / отв. ред. *Л.П. Потапов*. М.: ИЭА РАН, 1997, 268 с.

Т.3 (в 2-х ч.) Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. М.: ИЭА РАН, 1999, 292 с.; 310 с.

Т.4 «Избранники духов» - «избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998). Сб. ст. / отв. ред. *В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН, 1999, 308 с.

Т.5 (в 3-х ч.) Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», посвященного памяти А.В. Анохина, Н.П. Дыренковой, С.М. Широкогорова. Москва, Россия, 7–12 июля 1999 г. М.: ИЭА РАН, 1999. Ч. 1. 322 с.; Ч. 2, 384 с.; М.: ИЭА РАН, 2001. Ч. 3, 235 с.

Т.6 Шаманский дар. К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк. Сб. ст. / Отв. ред. *В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН, 2000, 338 с.

Т.7 (в 2-х ч.) Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания». Москва – Абакан – Кызыл, 9–21 июля 2001 г. М.: ИЭА РАН, 2001, 303 с.; 307 с.

Т.8 Секс, эротика, травестизм в шаманизме и иных традиционных верованиях и практиках (*выход издания задержано*).

Т.9 Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического семинара-конференции «Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов». Москва – Республика Алтай, 6 – 15 июля, 2003 г. Ч. 1. М., 2004, 290 с.

Т.10 (в 2-х ч.) Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического конгресса «Сакральное глазами “профанов” и “посвященных”». Москва, 21–30 июня 2004 г. М.: ИЭА РАН, 2004, 315 с.; 328 с.

Т.11 Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. Сб. ст. / отв. ред. *В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН, 2005, 365 с.

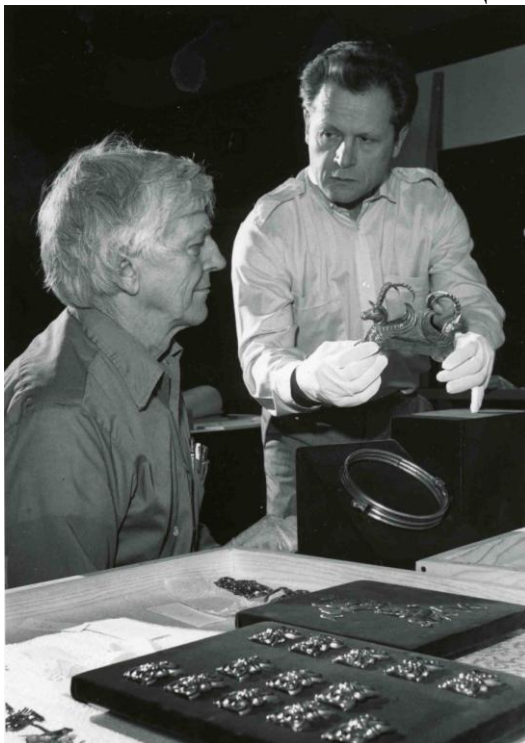
Т.12 Международный семинар “Шаманизм и шаманское целительство: методологический и научно-практический аспекты”: доклады и стенограмма заседаний / отв. ред. *В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН, 2007, 256 с.

Т.13 Ермакова Е.Е. Заговорно-заклинательная традиция Тюменской области (тексты заговоров в записях 1980–2000-х годов) / отв. ред. *В.И. Харитонова*: М.: ИЭА РАН, 2008. 394с.

Т.14 (в 2-х ч.) Психофизиология и социальная адаптация (нео)шаманов в прошлом и настоящем. Материалы международного интердисциплинарного научного симпозиума. Республика Бурятия, Тункинский национальный парк. 2–9 августа 2010 г. М.: ИЭА РАН, 2010. 274 с.; 258 с.

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
ИМЕНИ Н.Н.МИКЛУХО-МАКЛЯ**

**ЭПИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ
И ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ
В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ**



**EPIC HERITAGE
AND SPIRITUAL PRACTICES
IN THE PAST AND AT PRESENT**

МОСКВА

2013

Ответственный редактор
д.и.н., к.ф.н. В.И. Харитонова

Редколлегия
к.и.н. А.С. Курленкова, к.и.н. О.Б. Наумова,
д.и.н. Д.А. Функ

Рецензенты
д.и.н. С.Н. Абашин
д.и.н. Е.В. Ревуненкова

Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: Сб. статей / *отв. ред. В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН. 2013. – 280 с.

(Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 15, ч. 2)

***Сборник статей подготовлен на основе материалов
Международной конференции
памяти д.и.н. Владимира Николаевича Басилова
(1937–1998)***

***Издание подготовлено при финансовой поддержке
Российского Государственного Научного Фонда,
грант № 12-01-14058***

ISBN 978-5-4211-0082-9

© Идея серии – Д.А. Функ, В.И. Харитонова, 1995 г.

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2012 г.

© В.И. Харитонова, отв. ред., 2012 г.

© Коллектив авторов, 2012 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сборник статей, предлагаемый вниманию читателей, подготовлен на основе докладов и выступлений, прозвучавших на Международной научно-практической конференции, посвященной памяти известного советского / российского этнографа, занимавшегося исследованием культурных традиций народов Средней Азии и Казахстана, доктора исторических наук Владимира Николаевича Басилова.

Конференция работала летом 2012 года поэтапно в двух странах, входивших ранее в состав СССР, – России и Кыргызстане. Это мероприятие было инициировано Центром по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик при ИЭА РАН, подготовлено и проведено Институтом этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (г. Москва) совместно с несколькими организациями Кыргызстана (г. Бишкек): культурно-исследовательским центром «Айгине», Институтом по изучению Центральной Азии при АУЦА (Американский университет в Центральной Азии), департаментом антропологии при АУЦА, Институтом истории и культурного наследия НАН КР. Конференция прошла при участии членов Международного Общества изучения шаманизма (г. Будапешт, Венгрия).

Тематически мероприятие было спланировано с учётом научных интересов В.Н. Басилова, изучавшего культуры и религии среднеазиатско-казахстанского региона, особенно интересовавшегося шаманством. Два относительно самостоятельных симпозиума, составлявших конференцию, включали каждый по несколько тематических секций: симпозиум 1 (Москва) – «Традиционные религиозные практики в современном мире (Россия и Центральная Азия)»: 1) Центральноазиатский ислам: новое поле, новые проблемы; 2) Традиционный шаманизм и фигура (нео)шамана в современном мире: традиции, трансформации, новации; симпозиум 2 (Кыргызстан, Чолпон-Ата) – «Духовное наследие тюркского мира Центральной Евразии»: 1) «Манас» и эпическое наследие народов мира; 2) Эпосы и современные сказители; 3) Шаманские практики и народное целительство в современном мире; 4) Культ святых и религиозная жизнь народов Центральной Евразии.

В двух симпозиумах конференции приняли участие учёные из России и Среднеазиатского региона, а также исследователи из США, Великобритании, Франции, Германии, Италии, Швейцарии, Венгрии, Украины, Австралии, Индии, Китая; в научно-практической части были представлены, в том числе, специалисты из Боливии, Гватемалы, Японии.

Конференция памяти В.Н. Басилова прошла на высоком научном уровне. Однако надо заметить, что её организаторы стремились к тому, чтобы в работе научных симпозиумов смогли участвовать исследователи разного возраста и научного статуса, а это неизбежно, хотя и в незначительной степени, но отразилось – даже при строгом отборе текстов к печати – на общем уровне публикуемых работ.

Многочисленные доклады, прозвучавшие на заседаниях, были представлены в виде статей в редколлегию (всего в адрес оргкомитета поступило более 200 заявок). Из рекомендованных к изданию статей подготовлены 3 научных сборника («ЭИ...» Т. 15, ч. 1-2; т. 16). В каждую книгу вошли материалы одной или двух секций. Тексты выступлений, прозвучавших на вечере памяти В.Н. Басилова (23 июня), и некоторые доклады с анализом его научного наследия, публикуются отдельно («ЭИ...» Т. 17).

Во вторую часть пятнадцатого тома серии «Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам» вошли статьи, подготовленные на основе докладов, озвученных в секции 1 («Манас» и эпическое наследие народов мира) и секции 3 (Шаманские практики и народное целительство в современном мире) второго симпозиума – «Духовное наследие тюркского мира Центральной Евразии», работавшего в Кыргызстане.

Организаторы конференции надеются, что проведённое мероприятие и книги, в которых публикуются работы его участников, а также исследователей, хорошо знавших Владимира Николаевича и пожелавших приобщиться к этому юбилейному изданию (18 января 2012 г. исполнилось 75 лет со дня рождения В.Н. Басилова), будет хорошей памятью о нашем рано и трагично ушедшем из жизни коллеге – талантливом учёном, прекрасном Учителе, изумительном человеке...

В.И. Харитонова

«МАНАС» И ЭПИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ МИРА

Баязитова Р.Р.

ТРАДИЦИОННЫЙ ЭТИКЕТ В ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ БАШКИР (НА МАТЕРИАЛЕ ЭПОСА «КОНГУР БУГА»)

Фольклор, являясь частью национальной культуры, отражает основные вехи этнической истории, особенности духовной и материальной культуры, этические и эстетические взгляды, идеалы. Исследование фольклорных текстов обусловлено, прежде всего, их прагматико-семиотической природой. Чтобы глубже познать эти особенности необходимо обратиться к данным истории, философии, этнографии и языка. Согласно К.В. Чистову, фольклор не может быть понят без тщательного рассмотрения этнографического субстрата, лежащего в его основе. Он был важнейшим компонентом традиционной культуры, интегрировавшим все сферы духовной, но и в известной мере – материальной и особенно соционормативной культуры огромного большинства этноса (Чистов, 1986: 5–6). Общеизвестно, что фольклор испокон веков был средством фиксации, пропаганды, а также способом внедрения в сознание людей знаний и опыта народа. Он возникал в повседневной жизни, и его основные функции также реализовывались в быту. В данной работе рассмотрим репрезентацию отдельных особенностей этноэтикета в эпосе «Конгур-буга».

В башкирском фольклоре имеется целый цикл уникальных эпических произведений о священных животных, появлении первых лошадей и коров. В эпических сказаниях «Конгур-буга», «Кара-юрга» обозначенные животные являются не помощниками героя, а главными действующими лицами (БНТ, 1987: 22–23). Эта особенность, возможно, обусловлена тем, что на этническое самосознание влияют природа и ландшафт, тип хозяйствования и образ жизни, культура. Большая зависимость кочевника-скотовода от среды обитания приводила человека,

боявшегося случайностей, природных явлений к антропоморфизации всего окружающего, писал Д.Ж. Валеев. Человек наделял явления неживой природы и животных моральными качествами, обоготворял их и поклонялся им. Антропоморфизация, на основе которой возникли мифы, продолжала фигурировать и в народном эпосе (Валеев, 2010: 49–50).

В основе сюжета «Конгур-буга» прослеживаются проблемы, связанные с хозяйственной деятельностью, общественным и семейным бытом. Р.Г. Кузеев писал, что фольклорные памятники дают значительный материал не только для восстановления некоторых картин этнической истории башкир, но и для характеристики внутренней социальной структуры и социальной жизни общества (Кузеев, 1974: 37).

По сюжету эпоса «Конгур-буга», главную героиню, красавицу Тандысу выдают замуж за северного башкира Минэя, который отличился в битве с хунскими тюрками. Родители Тандысы, согласно обычаю башкир, проводили дочь в дом жениха, дав ей в приданое бурую корову. В традиционном обществе к созданию семьи относились очень ответственно. Брак у башкир был экзогамным, т.е. строго запрещалось создавать семьи в пределах одного рода. По Р.Г. Кузееву, в семейно-брачных отношениях у башкир проявлялся патриархальный уклад общественной жизни родового подразделения. Глава семьи, намеревающийся женить сына или выдать дочь замуж, должен был обязательно получить согласие аксакалов. Иногда аксакалы сами проявляли инициативу в выборе невесты, причем кандидатура была из другого рода, в крайнем случае, – из другой деревни (Кузеев, 1957: 106).

Отношения в традиционной башкирской семье строились с учетом биологических признаков, брачного состояния, родственных и свойственных уз. Гармоничность взаимоотношений членов семьи достигалась взаимной ответственностью друг перед другом. Если женщине полагалось быть вежливой, скромной, сдержанной и терпеливой как по отношению к мужу, так и ко всем членам семьи, то мужчина должен был защищать и поддерживать семью. Например, в эпосе «Кара-юрга» Абляй доказал серьезность своих намерений в создании семьи и способность

поддерживать ее. Убедившись, что Абляй может «дым пускать» – поддержать семейный очаг, Масем (отец девушки) согласился быть его гостем, пошел в его юрту (БНТ, 1987: 207).

Пространство и время, обусловленные особенностями мировоззрения и бытия народа, значимые параметры этикета. Эти параметры тесно связаны с мифологическими представлениями модели мира. При всем разнообразии взглядов картина в общих чертах такова: мир разделен на три сферы. Плоская в виде диска земля, на которой живут люди – «средний» мир. Она служит как бы крышей или небосводом для «нижнего» мира. Над землей расположен «верхний» мир (*Басилов*, 1984: 65).

Согласно устоявшимся нормам, поведение в пространстве сводилось к соблюдению этикета в рамках бинарных оппозиций: свое – чужое, верх – низ, центр – периферия, правое – левое, близко – далеко.

Уверенное поведение главной героини эпоса «Конгурбуга» в пути (пространстве) объясняется тем, что она не выделялась из окружающей среды, ощущала свое органическое единство и родство с ней, ей были известны повадки животных и зверей. Уверенность также обусловлена тем, что она хорошо знала приметы и поверья. Эти знаки прогнозировали судьбу и поведение женщины. Например, «если куница переходит тебе дорогу, это к добру», – вспомнилось Тандысе; увидев отца и мать в рассветных сновидениях, она обрадовалась, поднялась с просветленной душой; при виде сорок подумала, что эти священные птицы принесли ей добрую весть, и это ее успокоило (БНТ, 1987: 212, 219–221). Подобные поверья сохранились по сей день. Например, согласно представлениям башкир, если в пути повстречается заяц или лиса – не к добру. Встреча с зайцем было дурным предзнаменованием не только для башкир, но и для многих других народов. Увидевший зайца на дороге должен был плюнуть, чтобы избежать неприятностей, пишет И.Ю. Винокурова. Представление о зайце, перебегающем дорогу, отразилось, например, в северно-вепсской сказке. Лиса спрашивает зайца, почему он всегда скачет не вдоль дороги, а через нее. На что он отвечает: «Потому что дорога длинная» (*Винокурова*, 2006: 144).

Тандыса хорошо ориентируется в пространстве, глядя на Тимерказык-звезду, на звезды Сарат, Бузат, Етеган, Улькар, Аркысак-Торкысак; определяла направление, выверяла, вымеряла, до какой горы добралась (БНТ, 1987: 227). Примечательно также то, что личные имена героев эпического сказания созвучны с названиями созвездий. Для кочевых народов определение направления движения по звездному небу было характерным явлением. Согласно наблюдениям Г. Тагана, киргизские пастухи в пасмурную ночь ориентировались по направлению ветра, по запаху земли, травы (*Таган*, 2005: 44–45). По словам информаторов, в случае заблуждения без понукания отпускали лошадей в свободном направлении, полагаясь на память животного (ПМА, 2003).

Вера в существование иных миров, душ умерших предков, которые оберегают, защищают своих потомков и духовная связь между ними также прослеживаются в эпическом сказании. «Если спать на кладбище, с тобой ничего не случится», – вспомнив слова стариков, Тандыса решила ночевать на кладбище предков (БНТ, 1987: 219). О том, как народ чтит память предков, подтверждает то, что свидетельская присяга, совершенная на кладбище, имела особенную важность и священность для башкир (*Кудряшев*, 1989: 363).

Дух Урал-батыра, описанный в эпосе, является покровителем и защитником башкир, связующим звеном между мирами: «Наверное, это дух Урал-батыра, чтобы враг не ступил на него ногой, не грабил и не разорял народ. Оказывается, это правда», – подумала Тандыса (БНТ, 1987: 219). Образ Урал-батыра из одноименного эпоса, упомянутый в произведении, подчеркивает значение устного народного творчества в духовной культуре башкир и культа предков. Согласно обычаю башкиры должны знать своих предков до седьмого колена. Этическая сторона этого обычая подчеркивается в повести «Белый пароход» известного киргизского писателя Ч. Айтматова: «если люди не будут помнить отцов, то они испортятся, так как тогда никто не будет стыдиться плохих дел, потому что дети и дети детей о нем не будут помнить. Никто не будет делать хорошие дела, потому что все равно дети об этом не будут знать» (*Айтматов*, 1988: 81).

В эпосе описаны этикетные ситуации встречи и проводов гостей. Приход гостя у башкир считается радостным событием. Обычай башкирского гостеприимства имеет вполне реальные основы, отчасти объясняемые традиционным типом хозяйствования. Полукочевая жизнь обусловила появление и бытование института гостеприимства как своеобразной формы социального сотрудничества и взаимопомощи людей в условиях сурового быта, сопряженного с немалыми трудностями и лишениями. Нередко человек в степи не по своей воле приходил к порогу чужого дома, и в таких случаях нельзя было обойтись без взаимного гостеприимства (Рахматуллина, 2001: 153).

Руководствуясь сведениями, представленными в эпосе, рассмотрим некоторые особенности гостеприимства: «вышла старая, согбенная старушка», «вышел столетний старик», «Тандыса обняла родителей, прижала их к своей груди», «Тандысу встретили с радостью», «отец с матерью старались угостить дочку лучшим, что у них было», «в ее честь устроили угощение, развлечения да веселье», «сказавши скотине: “Вы тоже гости наши дорогие”, – дали полизать соли» (БНТ, 1987: 221, 222). Как правило, башкиры гостей встречают у ворот, на стол ставят лучшие угощения, устраивают прием в честь гостя (показ гостя) и т.п.

В эпосе «Конгур-буга» старейшина рода, протянув Тандысе чашу, полную кумыса, сказал: «Пей вместо молока матери, дочь моя» (БНТ, 1987: 222). В представлении народа белая пища ассоциируется с молоком матери, наделяется сакральным смыслом. Провожая человека в дорогу, желали *ак юл*, встречали белой пищей, подавая кумыс. Пища обладала особой магической силой: *рызк тартыу* (притягивание), *рызк кушыу* (веление), *рызк бөтөу* (наступление смерти), – так трактовалось каждое значимое событие, связанное с жизнедеятельностью человека. Например, недопитое молоко, недоеденный кусок хлеба, оставленные при проходах, притягивали путника, «желали» его возвращения живым и здоровым. Для башкир также характерны случаи совершения клятвы пищей.

В угощении гостя особое значение придавали мясным кушаньям. Кочевые народы разделявали мясо, расчлняя по сус-

тавам. С понятием нетленной части тела «кость» связана идея возрождения: кости культового животного/птицы не разбрасываются, захораниваются, чтобы они возродились в своих потомках (Решетникова, 2008: 95). В требовании сохранить неповрежденными (не разрубленными, а расчлененными по суставам) отдельные части скелета проявлялась идея восстановления целостности как необходимого условия возрождения зверя. Этой идее служил и обычай использовать для варки мяса большие котлы, вмещающие разрозненные части туши (Алексеевко, 2008: 71). В варианте записи эпоса Г. Агишева «Конгур-буга» аксакал, разбивая баранину на части, напевал:

Это будет шея,
В ней семь позвонков.
Первый позвонок – весомый,
Весомая рука – подходящая.
Семь кусков – семь позвонков,
Сумеешь взять – будут тебе.
Спинных позвонков – двенадцать,
Сумеешь взять – будут твои.

Здесь же прослеживается распределение кусков по статусу:

Голову возьмет отец твой,
Шею возьмет мать,
Ляжку возьмет старший брат,
Младшая сестра – ножку,
Невестка возьмет копыто

(Галин, 2004: 82).

Наиболее лакомыми считались грудинка (*туш ите*), жирные нижние ребра (*кабырга*), верхняя часть ног (*төпөш, ян-баи*). Мясо с костью (*бай һэйэк*) преподносилось наиболее уважаемым пожилым мужчинам или приезжим гостям. Те, отделив ножом кусочки мякоти, должны были угостить ближайших соседей (Башкиры, 2002: 153).

Подобное распределение кусков мяса было характерно и для других тюрко-монгольских народов. Например, монголы старому и уважаемому гостю подают голову и крестец барана, символизирующие целое животное, так как в Монголии повсеместно принято забивать барана в честь дорогого гостя (Исаева,

2009: 206). Согласно казахскому обычаю, туши на *ас* (поминальное угощение с комплексом мероприятий в память об умершем) разделявали по 12 суставам, причем кости не разбивались, а подавались целыми (Сураганова, 2009: 70,72).

Прощание Тандысы с сородичами описывается следующим образом: «Наутро собрался народ, чтобы проводить ее в дорогу. Старейшины рода произнесли напутственные слова, а родители – свой завет-аманат» (БНТ, 1987: 223). В эпическом сказании подробно описывается обычай одаривания гостя. В традиционном башкирском обществе предметами дарения выступали объекты материальной и духовной культуры. В зависимости от ситуации общения и социального статуса, в качестве дара служили скот, домашняя птица, одежда, украшения, оружие, продукты питания и т.п. Известны случаи дарения песни.

От старейшин нашего рода
Минэй-зятю доспехи передай,
Каждому сыну – для битв и охоты –
Лук и стрелы от нас передай.
Перстень и расшитый налобник
Каждой дочери передай.

Кроме материальных даров и амулетов для скота, Тандысе тоже подарили песню:

На память песню о родимом крае
Я пропою – запомни ты ее
(БНТ, 1987: 224).

Судя по фольклорным материалам, песня была особенным подарком.

Башкиры, отправляясь в путь, не оглядывались и назад не возвращались, даже если что-то забыли. Объясняя это тем, что поездка не сложится: «С тех пор, как Тандыса покинула родительский дом, она шла, ни разу не оглядываясь назад, боясь, что родительские добрые пожелания исчезнут, и страдания станут преследовать ее» (БНТ, 1987: 225). Значение запретов и предписаний, связанных с дорогой, сводилось к пожеланию удачной дороги, предотвращению неудач в пути.

В эпосе также нашли отражение представления народа о ландшафте («Путь попрямее в горах выбирая...»), народной ме-

дицине (отец Тандысы старик Улькар двенадцать или тринадцать лет учился в Тегеране на лекаря), числовой символике башкир.

Таким образом, анализ эпоса «Конгур-буга» с точки зрения выявления этикетной информации значительно расширил наше представление о традиционной культуре башкир. В произведении запечатлены знания народа о мире, отдельные сведения о материальной, духовной и поведенческой культуре, об этнической истории башкир. Согласно древним воззрениям народа все в мире было взаимосвязано. Исходя из этого, были выработаны нормы и поведенческие стереотипы. В эпосе отразились культ предков, космологические и космогонические представления, семейный этикет, обычай гостеприимства, особенности ландшафта, почитание животных и природы в целом. Возвеличивание образа Тандысы, главной героини, ее матери – равносильно прославлению Родины.

В башкирском фольклоре известны несколько вариантов сказания, но все они имеют устойчивый сюжет. В народе по сей день сохранились отголоски этого эпоса, бытует и одноименная песня. Дорогу, по которой с севера на юг пришел бежавший скот, стали называть «Дорогой Конгур-буги».

Литература:

Айтматов, 1988 – *Айтматов Ч.* Белый пароход: Повесть; И дольше века...; Плаха: Романы. М. 703 с.

Алексеев, 2008 – *Алексеев Е.А.* Котел в кетском нарративе и ритуале // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири / отв. ред. С.Ю. Нелюдов. М.: РГГУ. С. 68–72.

Басилов, 1984 – *Басилов В.Н.* Избранники духов. М.: Политиздат. 208 с.

БНТ, 1987 – Башкирское народное творчество. Том I. Эпос. Уфа: Башкирское книжное издательство. 544 с.

Башкиры..., 2002 – Башкиры: этническая история и традиционная культура / Под общ. ред. Р.М. Юсупова. Уфа: Научное издательство «Башкирская энциклопедия. 248 с.

Валеев, 2010 – *Валеев Д.Ж.* Нравственная культура башкирского народа: прошлое и настоящее. Уфа: Китап, 2010. 216 с.

Винокурова, 2006 – *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции). Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ. 448 с.

Галин, 2004 – Галин С.А. Башкирский народный эпос. Уфа: «Аэрокосмос и ноосфера. 320 с.

Исаева, 2009 – Исаева Е.Л. Средняя Азия. М.: ООО ТД «Издательство Мир книги». 224 с.

Кудряшев, 1989 – Кудряшев П.М. Предрассудки и суеверия башкирцев // Башкирия в русской литературе. Т.1. Уфа. 512 с.

Кузеев, 1974 – Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М.: Издательство «Наука». 571 с.

Кузеев, 1978 – Кузеев Р.Г. Историческая этнография башкирского народа. Уфа: Башкирское книжное издательство. 264 с.

Кузеев, 1957 – Кузеев Р.Г. Очерки исторической этнографии башкир. Часть I. (Родоплеменные организации башкир в XVII–XVIII вв.) Уфа. 184 с.

ПМА, 2002 – Полевые материалы автора. 2002 г.

ПМА, 2003 – Полевые материалы автора. 2003 г.

Рахматуллина, 2001 – Рахматуллина З. Башкирское гостеприимство как социокультурное явление // Бельские просторы. №3 (28). С. 152–158.

Решетникова, 2008 – Решетникова А.П. Символическое поведение главных персонажей свадьбы: «умирающая» невеста, «невидимый» жених // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири / отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ. С. 94–102.

Таган, 2005 – Таган Галимжан. Этнографические заметки о башкирах и других тюркских народах / пер. с венг. Йожефа Тормы. Уфа: Гилем. 160 с.

Сураганова, 2009 – Сураганова З.К. Обмен дарами в казахской традиционной культуре. Астана. 192 с.

Чистов, 1986 – Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л.: Издательство «Наука». 298 с.

Bayazitova R. R.

**TRADITIONAL ETIQUETTE
IN BASHKIR FOLK TRADITION
(CASE-STUDY OF THE EPOS “KONGUR BUGA”)**

Folklore was one of the forms in which national culture was translated in a traditional society. Epos is a fundamental genre of

oral and poetic creativity of the Bashkir people. The main marks of ethnic history, spiritual and material culture, family and public life of the people are founded in eposes.

There is a whole cycle of unique epic works about sacred animals in the Bashkir folklore. The female-skazitelnitse, the majestic nature of Ural was described in the epos of "Kongur-Bug" with big love and warmth. The problems are connected with economic activity, public and family life in the "Kongur-Bug".

Space and time have particular scientific importance in the epos.

Rules of existence of a person in physical and social conditions were established in a traditional society. Space for the Bashkir has emotional properties: friend/foe, friendly/hostile, suitable/unsuitable.

According to the representations of the Bashkir, space is divided down into three worlds: upper, medium, lower, and across – into four parts.

The analysis of the epos "Kongur-Bug" expanded considerably our view on the traditional culture of the Bashkir. People's knowledge of the world, certain information on material, spiritual and behavioural culture, and ethnic history of the Bashkir are reflected in the work.

According to ancient views of the people, everything in the world was interconnected. Based on this notion, norms and behavioural stereotypes were developed. The cult of ancestors, cosmological and cosmogonic representations, knowledge of the landscape, family etiquette, customs of hospitality, traditional medicine, honoring animals and the nature are reflected in the epos.

Glorification of the image of Tandysa, the main character, and her mother, is equal to Motherland glorification. Some versions of the legend are known in the Bashkir folklore. They have some differences: the camp of the husband is in the Urals, on the coast of the Caspian Sea; names of the heroes of the legend and behavior of animals have differences; but all of them have a regular plot.

Different versions of this epos live in the memory of the people, there is also a song with the same name. People began to call the road which is described in this epos "Road Kongur-bugi".

**ОБРАЗ «ТУКЛИ-БАБА́ (БАБА́ ТУКЛЕСА)»
В ЭПОСЕ И РИТУАЛАХ ТЮРОК-КЫПЧАКОВ:
АСТРАХАНСКИЙ КУЛЬТ "АУЛЬЯ"
И ЭТНИЧЕСКИЕ ВАРИАНТЫ
СУФИЙСКОГО ИСЛАМА
(две научные версии)**

Проблема альтернативного ислама – суфизма в тюркской этнолингвокультурной среде вновь занимает, что неслучайно и характерно, на рубеже XX–XXI вв. внимание учёных разных стран и регионов. Как и один из её сюжетов, отражённый в фольклоре и памятниках кыпчакского этнокультурного круга. Этот сюжет относится к известному и весьма колоритному персонажу – «Тукли-баба́ Шашлы-адже», он же «Баба́ Туклес Шашлы Азиз», «Баба́й Шашты Азиз Тюктю», «Тюре-баба́й Тюкляз» и т.д. Нам уже приходилось писать о нём (*Викторин*, 2003: 50–61; см. также: *Тоган*, 2004: 459–473; *Тоган*, 2008: 44–47), но любопытных аспектов, связанных с этим образом, оставалось немало, их число множилось: от идеи «святости» человека и мест поклонения, связанных с ним, до этнической принадлежности «Баба́ Тукли», степени «переходности» его фигуры в этноконфессионально-культурном контексте и т.д. Всё это, заметим, зачастую предстаёт как весьма и весьма спорное с позиций канонического ислама.

«Вездесущий Туклес ~ Тюкляз» (И.А-З. Тоган) представляет собою «переход между религиями», и «этап конверсии, обращения в ислам» (Д. ДеВиз), служит «связующим звеном в преемственности символов верований» (И.А-З. Тоган). И не столь важно, имелся ли ему реальный прототип (упоминаются две его могилы – на горе Каратау в южной части Казахстана и на холме «Аджетюбе» рядом с г. Астраханью). Данный образ появляется в эпическом сознании всякий раз на этапе принятия ислама.

Одни исследователи трактуют данного персонажа как суфийского шейха тюркского происхождения, который жил на рубеже XII–XIII вв. Эту периодизацию мы считаем приемле-

мой. Тем более, что с реальным персонажем – Хаджи-Ахмедом Ясави (XII в.), чей мавзолей в г. Туркестане (историч. г. Ясы), «Туклес ~ Тюкляз» мог быть как-то связан. Тоган, в частности, указывал, что у казахов «Ахмад Ясави был известен под именем Баба Тюклю Чачлы» (приведено в кн.: *Пылёв*, 1997: 43). Вряд ли случайно, что нижеволжская святая могила (астр. "эулие, аулья") «Тукли-баба́», с добавлением «Абдурахман», или «Абдурахим» к имени, расположена в окрестностях г. Астрахани прямо-таки рядом с ранним ордынским городищем (м/р «Мошаик»).

Американский исследователь Д. ДеВиз полагает, что «Туклес» под именем «Сеид Ата» проявляет себя в связи с укреплением ислама в I-ой пол. XIV в. (*DeWeese*, 1994: 420, 460–461, 483–486, 513 е.с.; *Тоган*, 2008: 44–45). В этой версии с участием хана Узбека «Туклес ~ Тюкляз» должен был бы приходиться отцом или дедом основателю Ногайской орды бию (эмиру) Эдигею (Идиге), тогда как в нашем варианте – ещё более дальним предком, примерно на 3-4 поколения.

Тоган сближает с «Тюклесом» легендарного «Шаха Дервиша» башкирского эпоса как вождя-батыра мусульман-ногаев в Уфе сер. XVI в. (*Тоган*, 2008: 44, 46). Нам представляется, однако, что это вкрапление интересное, но явно позднее.

При видимой разнице в позициях, неразрешимых противоречий, думается, всё же не возникает. Мировоззрению людей были заданы единые и общие рамки тюрко-кыпчакского героического эпоса, которые сохранялись веками. Налицо «обозначенное в традиции сходство» персонажей из различных столетий, которое было результатом последовательных реинкарнаций общего образа. При постепенном уходе эпоса из бытования можно отметить его частичное «снижение», сохранение на прежней сюжетной основе в иных, менее систематичных, фольклорных формах. На его основе развивались разного рода народные представления (приход пира «Токти» во сне с благословением), легенды и предания, сказки и чудесные рассказы (о переносе могилы «Тукли» и др.).

С тем, что образ «Туклеса-Тукли-Токты-Тюкляза» «преemptивно связывает типы верований и их символов», видимо,

необходимо согласиться. Остаются вопросы – что это были собственно за «прежние» верования?

В наших же прежних публикациях проведена мысль, что персонажи кыпчакско-ногайского эпоса носят синкретичный, мусульмано-«языческий» характер. В них отражаются и кочевое шаманство—«баксылык», например, роль «Туклеса ~ Тукли» как носителя шаманского дара (Викторин, 2003: 53–55). Дополним сказанное ещё одной существенной деталью облика некоторых местных суфийских святых – это «нестриженные волосы и лохматость», с весьма близким сходством в среднеазиатском и сибирском шаманстве.

Думается, нам следует уточнить нашу прежнюю формулировку. Имеется в виду, конечно, комплекс древнего тюркского «тенгрианства», иначе – «тенгрийства» (термин С.Г. Кляшторного). При этом, поскольку «Туклес ~ Тюкляз» предстаёт как транслятор и защитник ислама, мы имеем дело не с *продолжением* прежней религии, а с её решительным *преобразованием*. Происходит не *совпадение схожих* форм, а их очень близкое *подобие, даже* вплоть до смешения функций.

Для нас очевиден недостаточный учёт зарубежными авторами важных исследований В.Н. Басилова (и по «исламизированному шаманству», и по дервишеству-суфизму). А он специально отмечал, что «практическая деятельность суфиев нередко принимала формы, сближающие это течение с шаманизмом». И здесь вновь проявлялись лишь «внешнее сходство отдельных приемов..., огромная разница в мировоззрении, в идеологии» (Басилов, 1997: 45 и др.). Потому «связующее звено» верований (от тенгрианства к особому исламу суфиев) вновь не прямолинейно – здесь лишь «сближение» и «внешнее сходство».

Следовало бы осторожнее подходить и к привлечению ирано-персидских и даже огузских мотивов в попытках разъяснения кыпчакских реалий. Да, конечно, эпос «Дедё Коркут», вероятнее всего, известен в Турции больше. Но «Тукли ~ Тукляз» – персонаж кыпчакского, а не огузского эпоса: в последнем такого попросту нет. Едва ли стоило бы даже условно объединять два разных этнических типа.

В частности, предложенный Тоганом ряд – «святой, его дух – птица» (ср.: "юнец перистой птицы" – как метафора в «Дедё Коркуте») отмечен в разных культурах, но применительно к фигуре Тукли он гипотетичен и спорен. Всё дело в тонких оттенках понимания. И тюрк. 'tũ', 'tũk' – скорее, «шерсть, волос», а лишь затем «острое, тонкое пёрышко» – и навряд ли «крыло». Во всех наших записях по данному культу птица лишь сопутствует человеку. Но человеком она не становится – как и наоборот. «Тукляз ~ Тукли» женился, согласно эпосу, на «Лебединой деве». Но едва ли был «крылат» он сам, только поистине «вездесущ» (удачно у И.А.-З. Тогана) – по преданиям, путешествовал чудесным образом. А тайно обставленное перемещение его могилы (около 1935 г.) – новый, «астраханский» сюжет.

Занятно, что в фольклоре святых мест из низовьев р. Волги герой лишь однажды соотносится с птицей. Данный сюжет описан участником молитвенного ритуала И.М. Махмудовым в его заметках и рукописи 1914 г., а затем приводился нами с А.В. Сызрановым в монографиях «Ислам в Астраханском крае» и «Ислам в Астраханском регионе» и (2007 и 2008 гг.).

Но опять связь с птицей обозначена метафорически, с переносом значения. Имеется в виду другой известный в Нижневолжье святой «Урэк, Үрдэк-адже» и его могила у целебного озера "Тарат, Та'арат" в подступных ильменах по правому берегу р. Волги – едва ли менее древняя, чем связанная с «Тукли ~ Туклесом». Думается, что нынешняя народная этимология окрестных татар-переселенцев (ногайцы группы «утар» ассимилировались с ними здесь полностью) более поздняя, она интересна, но небесспорна. А «Урэк, Үрдэк-адже», очевидно, – не «Дед-Утка», а «дед, к которому прилетала утка». И, скорее всего, просматривается связь с более древним пониманием образа в качестве «Өрэк-адже», т.е. «Деда-призрака, духа» (соотв. чув. "йёрёх, йирих", башк. "оҫок", с др. мн. кавказ. и, особо, сибирск. параллелями).

Таким образом, общие «рамки эпоса» наложили свой отпечаток на более поздние, фрагментарные предания и в данном случае. Только, вопреки версии И.А.-З. Тогана, перед нами –

наверняка всего лишь дублет значения ("төкле" и "шашлы" – «волосатый ~ шерстяной»), но не более того (*Викторин*, 2003: 53–54). Рассказы о волшебном спасении обросшего святого из огня были известны и астраханским мусульманам (их зафиксировал Н.М. Маторин в 1929 г., привёл в книге о религиях Поволжья), а его прозвище – «Шашлы / Тукли» – старики и сейчас переводят как «Шерстяное тело».

Итак, постановка вопроса о роли «фольклорной личности в истории» (И.А.-З. Тоган) оправдана и занимательна, хотя и требует более тщательной методологии изучения. В нашем контексте – это, прежде всего, сегодняшнее понимание персонажа «Тукли ~ Туклеса» и самими мусульманами, и учёными-исследователями. Думается, он мог бы вполне, в качестве именно «вездесущего» всадника-батыра и проповедника, путешествовать к своим последователям от Волги до Урала и до Средней Азии. Досадно, что этот сюжет не рассматривался специально ранее.

Литература:

Басилов, 1992 – *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука. 327 с.

Викторин, 2003 – *Викторин В.М.* Тукли-баба Шашлы-адже – святое место астраханских мусульман (памяти В.Н. Басилова) // Этнографическое обозрение. Журнал Отд. историко - филологических наук РАН. № 2. С. 50-61.

DeWeese (DeVuz), 1994 – *DeWeese D.A.* Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. University Park: The Pennsylvania State University Press. 638 p.

Пылёв, 1997 – *Пылёв А.И.* Ходжа Ахмад Ясави: суфийский поэт, его эпоха и творчество (опыт историко-культурного исследования). Алматы: Изд-во "Атамур". 96 с.

Togan, 2004 – *Togan I.* Baba Tüktü Şaşti Aziz Üzerine Düşünceler (Some notes on a 'Hairy' Saint) // Türk Kültüründe Ayrıntılar: Saç Düzenlemesi. İstanbul: Kitabevi Yayınları. S. 459-473.

Togan, 2008 – *Togan (Валиди) И.(А-З.)* Вездесущий святой из степи: Торе Баба Тюкляс (Религиоведение) // Панорама Евразии. Научн. и обществ.-политич. журнал. № 1 (1). Уфа: [ИГИ АН РБ]. С. 44–47.

**THE CHARACTER OF TUKLI-BABA (BABA TUKLESA)
IN THE EPOS AND RITUALS OF THE KIPCHAK TURKS:
ASTRAKHAN CULT “AULIA” AND ETHNIC VARIANTS
OF SUFI ISLAM (TWO SCIENTIFIC VERSIONS)**

This paper touches on the issue of the image of Saint Tukli (who may also be called Tukles or Tüktü). He had some attributes of shamanism and was featured by Nogais in their legends as a Sufi sheikh of the period in which Islam was adopted and became strong (the 12th – 15th centuries).

Tukli was indeed “omnipresent” (Prof. I.A-Z. Validi-Togan). His grave in the vicinity of Astrakhan was secretly moved to another place nearby around 1935. And his second grave is supposed to be in South Kazakhstan at the foot of the mountain of Karatau and not far from the town of Turkestan (old Yasy).

Tukli is still of great interest to contemporary scholars. Among them you will find Prof. D.A. DeWeese from Bloomington University of Indiana, USA and Prof. I. Togan (Validi) from Middle East Technical University, Ankara, Turkey (publications of 1994 – 2008).

At the same time the materials presented by Astrakhan researchers enable us to argue and clarify some of interesting and profound foreign findings. We are close methodically but far apart conceptually. It should be pointed out that Saint Tukli is a transitional image in the course of the history of religion between the traditional heathenism of Turks “Tengrilik” and Islam replacing it.

But this religious interstage in Sufi showed only its outward signs, as Dr. V.N. Basilov put it, its “unifying forms”. Whereas Nogais and Kazakhs, the ethnic groups worshipping the cult, had no idea of this transit.

Prof. I. Togan’s use of the epos of the Oguzes to interpret that of the Kipchacks seems doubtful. The hero of the first epos is metaphorically a “bird’s nestling”. However, the Turkic word *'tüi*, *'tüik* means rather “hair” than “a sharp little feather”.

The Kipchack epos describes Tukli exactly as “hairy” and “shaggy”, and Swan Maiden is just his wife. He himself never turned into a bird.

In addition this may be proved by some legends of the “sacred places” of the Dervish grave cult (*'aulya', 'ewlie'*) worshipped on the right bank of the Lower Volga. Oryak / Urdyak – adze (Turk. Ghost or Duck) was just visited and talked to by the Magic She-Duck at the Holy Lake.

Prof. I. Togan makes bold to introduce the concept of a “folklore person in history”, though this idea has a long history.

We suggest combining our efforts to do research work together on this amazing and interesting issue.

Добжанская О.Э.

О СОВРЕМЕННОМ СОСТОЯНИИ ПРАКТИКИ ЭПИЧЕСКОГО ИСПОЛНИТЕЛЬСТВА У НГАНАСАН И НЕОБХОДИМОСТИ СОХРАНЕНИЯ ЭПИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ НАРОДА

В статье рассматривается современная практика эпического исполнительства на примере культуры нганасан – коренного малочисленного народа РФ (полуостров Таймыр). Вплоть до конца XX века в культуре нганасан эпические сказания занимали центральное место: при отсутствии письменности значение эпоса, концентрирующего сакрально-мифологическое и историко-культурное наследие народа, было весьма велико. Системные культурно-общественные изменения, затронувшие нганасан в конце XX – начале XXI века, отразились на состоянии эпоса как жанровой сферы, обладающей строгим культурным регламентом и высокими требованиями к сохранению жанровых признаков, и привели к постепенному упадку эпического исполнительства в этнической среде.

Нганасаны – народ численностью более 800 человек¹, живущий на полуострове Таймыр, самом северном полуострове Евразийского континента, территория которого полностью лежит за полярным кругом, в зоне тундры.

Жизненный уклад и культура нганасан – охотников на дикого северного оленя – обусловлены природными особенностями Заполярья (зима продолжительностью 9 месяцев с бура-

нами и сильными морозами, короткое жаркое лето; полярная ночь и полярный день; олень как основной источник пищи). Интересно, что в традиционной культуре нганасан существовала приуроченность исполнения эпоса к определенному времени года (к «темной поре»). Б.О. Долгих отмечает, что эпические сказания рассказывали в период полярной ночи (в декабре-январе), а также в зимние пурги, когда в стойбищах нганасан затухала хозяйственная активность, не велась охота на дикого оленя, и люди большое количество времени проводили в жилищах (*Долгих*, 1976: 15). Этот период «вынужденного досуга» и заполняли эпические сказания, с одной стороны, помогая коротать время до появления солнца и возобновления активной деятельности, с другой стороны, восполняя культурные потребности людей, находящихся в ограниченном пространстве (внутри чума, скудно освещенного огнем очага), и использующих слух как главный орган восприятия в этот период года.

Язык нганасан относится к самодийской группе уральской языковой семьи (помимо нганасанского, в эту группу входят языки ненцев, энцев и селькупов). Согласно исследованиям Л.П. Хлобыстина и Ю.Б. Симченко, нганасаны являются наследниками культуры древних охотников на дикого оленя, пришедших на север Азии с юго-востока в 5-4 тысячелетиях до нашей эры (*Хлобыстин*, 1998; *Симченко*, 1976). Согласно мнению этнографов Б.О. Долгих, Ю.Б.Симченко, фольклориста К.И. Лабанаускаса в формировании нганасанского этноса приняли участие группы тунгусов и древние самодийцы, пришедшие на Таймыр с юго-запада в конце 1 тысячелетия н.э. (*Долгих*, 1952; *Симченко*, 1982; *Лабанаускас*, 2004).

Нганасанский язык, как и все современные самодийские языки, признан исчезающим и входит в Красную книгу языков народов России (*Нерознак*, 1994). До последнего времени это был бесписьменный язык (то есть, культурная традиция передавалась исключительно устным путем, и главную роль в передаче знаний играл фольклор). Письменность в нганасанском языке была создана только в 1990-е гг. (*Словарь...*, 2001; *Жов-*

нищкая, 2008), она до сих пор является малоупотребительной в народной среде: ею овладели, в основном, представители национальной интеллигенции – учителя, журналисты.

Критическое состояние характеризует не только состояние нганасанского языка, но и культуры народа в целом. В развитии культуры самодийцев, как и у других коренных народов Сибири, произошел разрыв культурной преемственности и связи поколений: воспитанное в отрыве от традиционной жизни молодое поколение (20-30-летних) не унаследовало культуру старшего поколения (50-60-летних). Это было связано с несколькими причинами: утратой кочевого образа жизни (насильственный перевод на оседлость), постоянно растущем процессе ассимиляции коренного населения, русификацией всех сфер жизни, интернатной системой воспитания детей, разрушившей естественные механизмы передачи языка и традиционной культуры от старшего поколения к младшему (*Добжанская, 2003: 50*).

Для устных культурных традиций, которыми являются самодийские, разрыв преемственности поколений означал утрату огромных культурных пластов, связанных с как с материальной, так и с нематериальной культурой. Однако наиболее сильно пострадали явления устной культуры, механизм функционирования, трансляции и передачи которых был связан с устной речевой и певческой практикой. Таковыми оказались крупные эпические сказания ситабы.

Эпические сказания ситабы занимали центральное место в нганасанском фольклоре, фольклорист Н.Т. Костеркина назвала ситабы «центром» нганасанской культуры (*Костеркина, 2002*). Действительно, при отсутствии письменности трудно переоценить значение эпоса как концентрации сакрально-мифологического и исторического культурного наследия народа. В этой связи, эпос можно оценивать как своего рода «историческую память» этноса.

Охарактеризуем разновидности существующих у нганасан эпических произведений.

Эпический нарратив включает две разновидности, маркированные национальными названиями: *ситабы* ‘сказка’ и *дюрымы* ‘быль, рассказ’. Эта оппозиция национальных терминов

отражает специфику содержания ситабы (эпических сказаний, аппелирующих к сакральному прошлому этноса) и дюрумы (историко-мифологических преданий, события которых находятся в пределах исторической памяти народа). Она типична для самодийских народов и сопоставима с разделением песенного эпоса тундренных ненцев на *сюдбабц* (богатырские песни) и *ярабц* (песни-плачи о злоключениях героя), *сюдобичу* и *дёречу* у энцев. Однако, в отличие от ненецкого фольклора, в котором сюдбабц и ярабц имеют песенную природу, в фольклоре нганасан эти жанры разведены по типу интонирования: ситабы имеют «смешанную песенно-прозаическую форму (пение чередуется с речью), дюрумы только повествовательны» (Костеркина, 2002: 499).

Композицию ситабы определяет чередование речевых (прозаических) и песенных (поэтических) эпизодов. По образному выражению исполнителей эпического фольклора, «ситабы, бывает, *инсюзуту* – «садится в упряжку» (Костеркина, 2002: 499) (то есть, начинается песенный эпизод повествования – *О.Д.*). Данное высказывание обнаруживает присущую нганасанскому мышлению имманентную связь между движением и звучанием, которая ярко выражена в образе езды человека на саях, запряженных оленями (езда на упряжке неразрывно связана с ее звуковыми атрибутами – пением песни, звоном украшений на упряжи, скрипом полозьев по снегу – и без звучания не мыслится).

Сказания исполняются solo, без сопровождения инструмента. Выдающийся нганасанский сказитель Тубяку Костеркин дал образное определение способу исполнения эпоса: «Каждый ситабы идет своей дорогой» (то есть поется на свою мелодию)². Это значит, что за сказанием закрепляется особый напев, который служит мелодическим «маркером» данного сюжета и неотступно сохраняется при трансляции сказания разными исполнителями. Таким образом, эпические сказания мононапевны, и каталог эпических сюжетов составляет музыкальную энциклопедию эпических напевов (Добжанская, Григоровских, 1994). Мелодика ситабы речитативна, ритмическая организация мелодий отражает силлабическое строение текста. Речитативность и

импровизационность повествования ситабы создают условия для появления свободных по длине мелодических строк, нередко объединяющих две-три текстовые.

Ситабы и *дюрымы* – развернутые повествования, рассказ одного сюжета обычно продолжался несколько вечеров подряд. Сказитель должен был обладать прекрасной эпической памятью, незаурядными актерскими способностями, эмоциональностью, выразительной мимикой и жестикуляцией. Рассказ *ситабы* сопровождался обычно пантомимой сказителя, изображающего действия персонажей. Заинтересованные слушатели живо откликались на события рассказа; среди аудитории находился кто-нибудь, кто задавал вопросы, перебивал рассказчика комментариями, выражал свое удивление происходящим. Без такого партнера сказание, представляющее род диалога со слушателями, не могло состояться (Оямаа, 1989: 123).

Необходимо обозначить тип интонирования при исполнении эпического и песенного нарратива. Сказания ситабы интонируются в вокально-речевой манере, гибко сочетающей пение и речь (вокальная мелодия переходит речитативное или чисто речевое произнесение текста, и наоборот). Переход вокального интонирования в речевое и обратно наблюдается и в других вокальных жанрах нганасанского фольклора (например, в иносказательных и личных песнях), где в певческое интонирование могут свободно включаются речевые комментарии исполнителя.

Особенностью исполнения эпических сказаний является наличие помощника *туоптуси* (или *туоптугуси*), эмоционально реагирующего на содержание повествования. Название и функция сближают роли *туоптугуси* в шаманском камлании и в ситабы, что замечает Г.Н. Грачева: «...желательно, чтобы слушатели (эпического сказания – *О.Д.*) постоянно поддакивали, голосом реагировали на острые сюжетные моменты и т.д., ...делали как бы в сокращенном виде то, что делает шаманский *туоптугуси*» (Грачева, 1984: 92).

Заслуживает специального освещения такой параметр, как объем сказаний. Как уже было сказано выше, некоторые ситабы были очень длинны по протяженности, и рассказ одного сюжета мог тянуться несколько вечеров подряд. Опубликованный

текст сказания «Сеу Мелянгана» насчитывает более 1500 текстовых строк (Гусев, 2005), но фольклористами были записаны и более объемные тексты. Большие объемы текста, которыми должен оперировать сказитель, вызывают необходимость говорить о свойствах его эпической памяти, способной не только вмещать значительные объемы словесного и музыкального текста, но и оперировать ими с помощью стилизованных приемов эпического исполнительства (эпических формул, описаний, метафор и т.д.). В связи с этими знаниями, нганасаны всегда относились с большим уважением к сказителям, считая их авторитетными и заслуженными людьми. И хотя как таковой иерархии сказителей в нганасанском обществе не существовало, всегда были известны наиболее крупные сказители, знатоки эпоса. Причем, значимость того или иного сказителя оценивалась как по количеству находящихся в его репертуаре эпических сюжетов, так и по мастерству исполнения. Старики-нганасаны авамской тундры среди наиболее авторитетных сказителей называли имена: Ламбаку Горнок, Нумуму Турдагин, Тубяку Костеркин, Нумаре Яроцкий и другие.

Таким образом, можно сделать вывод, что эпические сказания ситабы обладали развитой специализацией исполнения (их исполняли известные «профессиональные» сказители, владевшие певческой манерой, знанием эпического текста и стиля произведений, наличием помощников-подпевателей и знающей традицию подготовленной аудитории) и ситуации исполнения. В силу этого, произошедшие в течение последних десятилетий общественные изменения, коренным образом изменившие жизненный уклад и культуру нганасан, не могли не коснуться этой сферы устного народного творчества.

Так, утрата кочевого образа жизни, переезд в поселки, а затем в город Дудинку повлекли за собой разрушение естественной эпической среды. Разобщенные нганасанские семьи, живущие довольно далеко друг от друга (в разных домах, на разных улицах), перестали собираться вместе, чтобы слушать сказки. Досуг молодежи оказался заполненным продукцией русскоязычных СМИ, и не нуждался более в сказках на нганасанском языке. Более того, нганасанский язык как таковой оказался вы-

тесненным из сферы повседневного общения доминирующим русским языком, и только в некоторых семьях сохранил свои позиции для внутрисемейного общения (*Варнаши др.*, 2012).

В 2012 г. автором был проведен социологический опрос «Современное состояние практики эпического исполнительства среди нганасан», краткие результаты которого хотелось бы представить в данной статье.

В анкетировании приняли участие 18 человек – члены нганасанского семейного клуба «Ня танса» (г. Дудинка, Городской центр народного творчества) и нганасанского культурно-образовательного объединения «Родное гнездо» (г. Дудинка, Таймырский колледж).

В опросе приняли участие 14 женщин и 4 мужчин в возрасте от 22 до 72 лет. Возрастные категории: от 20 до 30 лет – 6 человек, от 30 до 40 лет – 4 человека, от 40 до 60 лет – 6 человек, свыше 60 лет – 2 человека. Все опрошенные являются нганасанами, указывают нганасанский язык в качестве родного, постоянно проживают в Дудинке.

Вопросы анкеты были составлены таким образом, чтобы осветить состояние современного эпического исполнительства у нганасан.

Первые 8 вопросов анкеты посвящены выявлению представлений и уровня знаний об эпосе и эпическом творчестве у опрошенных, следующая часть (6 вопросов) – о современном состоянии эпического исполнительства, последние 2 вопроса касались перспектив сохранения эпоса и развития эпического исполнительства.

Так, на вопрос ... «Где вы слушаете сказки-ситабы сейчас?» ответы были: «нигде» (12), «сейчас нигде, раньше в тундре слушали» (1), в поселке Волочанка (1), затруднились ответить (4).

На вопрос «Кого из современных рассказчиков ситабы вы знаете?» последовали ответы: 12 респондентов ответили «не знаю», 6 респондентов упомянули по одному имени сказителей.

На вопрос «Вы сами можете рассказать ситабы? Спеть сказку сможете?» подавляющее большинство ответов были отрицательными, и только 1 респондент согласился, что может рассказывать ситабы в прозаической манере (но затрудняется петь).

Тем не менее, хотелось бы отметить заинтересованность опрошенных нами людей в том, чтобы эпос в целом и эпическое исполнительство не исчезли вовсе:

На вопрос «Как вы думаете, что можно сделать, чтобы сказки-ситабы не исчезли вовсе?» последовали интересные ответы: «нужно сначала обучить молодёжь, дать понять, что это их родное», «сказки записать на CD-диски или другие компьютерные носители», «читать книги, общаться со старейшинами», «надо их возродить», «передать навыки нганасанского языка будущему поколению», «рассказывать ситабы по радио и выпускать книги» и др.

На вопрос «Как вы думаете, если были бы книги, диски с записями ситабы, вы бы с удовольствием читали и слушали их?» 100% респондентов ответили утвердительно, подчеркнув, что слушали бы с удовольствием.

В целом, результаты анкетирования показывают, что среди нганасан сложилось мнение об удручающем состоянии эпоса: в ответах респондентов указывается на уменьшение количества сказителей, укорочение текстов сказаний, исчезновение практики сказительства как общественного явления, слабое знание молодежью эпических сюжетов и др. Тем не менее, опрошенные нами нганасаны отдают себе отчет о важности эпической составляющей национальной культуры, они сожалели бы о полной утрате ситабы.

В связи с этими явлениями – с одной стороны, исчезновением практики высокохудожественного исполнительства крупных эпических произведений, с другой стороны, заинтересованностью нганасан среднего и молодого поколения в сохранении эпического наследия своего народа, возрастает значение записанных в течение XX века эпических произведений. Необходимо напомнить, что наибольшее количество эпических произведений было записано от известного сказителя из поселка Усть-Авам Тубяку Костеркина (1921–1989). Запись репертуара Т. Костеркина в 1980-е гг. осуществляли этнографы, фольклористы, лингвисты и музыковеды Г.Н. Грачева, Н.Т. Костеркина, Г.Г. Григорьева, Ю.И. Шейкин, О.Э. Добжанская, Т. Оямаа, Е.А. Хелимский, Н.А. Плужников, причем большую часть запи-

санной коллекции нганасанского фольклора составили эпические сказания ситабы. Особенного упоминания заслуживает подвижнический труд дочери сказителя, фольклориста Надежды Тубяковны Костеркиной (1958–2006), которая записала на магнитофон, а затем расшифровала и перевела на русский язык большое количество эпических текстов своего отца. Усилиями В.Ю. Гусева часть расшифрованных эпических текстов Т. Костеркина опубликована в сети Интернет (*Гусев, 2005*).

Кроме достаточно полно зафиксированного репертуара Т.Д. Костеркина, исследователями-фольклористами, этномузыковедами, работниками культуры были записаны эпические сказания в исполнении В.Б. Костеркиной, К.Х. Кокоре, Д.Н. Мирных, С.М. Порбина, Н.Х. Турдагина, Н.Б. Яроцкого и других.

Важным этапом сохранения эпических произведений является дигитализация имеющихся звуковых записей нганасанского эпоса, которая происходит в настоящее время усилиями, в основном, лингвистов (В. Гусев, М. Брыкина, Л. Лейсио). В частности, коллекция нганасанских эпических произведений в исполнении Т.Д. Костеркина была оцифрована с помощью Академии наук Финляндии, в настоящее время хранится в Университете Тампере и нуждается в дальнейшей обработке и комментировании.

Следующим шагом в сохранении эпических произведений является подготовка тома «Фольклор нганасан» серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (который планируется к публикации в изд-ве «Наука»), данный том должен включить ряд произведений повествовательных жанров, среди которых – известные эпические тексты «Туто Хоразумо» и «Сеу Мелянгана» Тубяку Костеркина, «Хетанди Дерби» Деньчуде Мирных, «Байкю Хунгулы» Валентины Костеркиной. Однако, кроме издания академической серии, не менее важным являются публикации ситабы в региональных изданиях, средствах массовой информации, доступных интернет-изданиях.

Вряд ли необходимо доказывать факт необходимости публикации и скорейшего изучения нганасанского эпоса, учитывая возможность обсуждения эпических произведений с живущими информантами-нганасанами, владеющими практическими на-

выками их исполнения. А принимая во внимание стремление самих нганасан изучать и сохранять свое культурное наследие, недвусмысленно высказанное в ответах на вопросы анкеты, данную работу нужно считать не только научно актуальной, но и общественно востребованной.

Примечания:

¹По данным Всероссийской переписи населения 2010 года, нганасан насчитывается 807 человек (из них на территории Таймырского АО проживают 747 чел.). Статистические данные опубликованы на официальном сайте Всероссийской переписи 2010 года (www.perepis2010.ru), сайте статистических данных Красноярского края (www.krasstat.ru).

² Полевые материалы Ю.И. Шейкина 1986 г., полевые материалы автора 1989 г. Материалы хранятся в личных архивах исследователей.

Литература:

Варнаи и др., 2012 – *Варнаи Ж., Добжанская О.Э., Евай Е.К.* О состоянии и современной сфере использования языков коренных народов Таймыра (социолингвистическое исследование) // Таймырские чтения – 2012 [Текст]: сб. докладов / науч. ред. Е.В. Майорова; Норильский индустр. ин-т. Норильск: НИИ, 2012. С. 22–36.

Грачева, 1984 – *Грачева Г.Н.* К этнокультурным связям нганасан / Г.Н. Грачева // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984. С. 84–98.

Гусев, 2005 – Сеу Мелянгана: Корпус нганасанских фольклорных текстов [Электрон. ресурс] / *В.Ю. Гусев*. 2005. Режим доступа:

<http://www.iling-ran.ru/gusev/Nganasan/texts/index.php>

Добжанская и др., 1994 — *Добжанская О.Э., Григоровских С.В.* Музыкальные портреты эпических сказаний нганасан (опыт сравнения мелодических вариантов) // Устный эпос: проблемы истории, теории и сказительства. Материалы Третьей междунар. конф. Памяти А.Б. Лорда. Якутск, 1994. С. 50–52.

Добжанская, 2003 — *Добжанская О.Э.* Современное состояние фольклора коренных народов Таймыра // Семинар по выполнению Рекомендации ЮНЕСКО (1989) о сохранении традицион-

ной культуры и фольклора в регионе Сибири Российской Федерации: Сб. выступлений участников семинара / Нац. ком. Респ. Саха (Якутия) по делам ЮНЕСКО. Якутск, 19–22 августа 2001. Якутск, 2003. С. 50–52.

Долгих, 1952 — *Долгих Б.О.* Происхождение нганасанов // Тр. ин-та этнографии им. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Л.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 18. С. 5–87.

Долгих, 1976 – Мифологические сказки и исторические предания нганасан / Запись и подготовка текстов, введ. и коммент. *Долгих Б.О.* М.: Наука, 1976. 341 С.

Жовнищкая, 2008 — *Жовнищкая С.Н.* Нганасанский язык / Таймырский дом народного творчества. Красноярск: ООО «Издательский Дом «КП» плюс», 2008. 92 С.

Костеркина, 2002 — *Костеркина Н.Т.* Нганасанский повествовательный фольклор // Языки мира. Типология. Уралистика. Памяти Т. Ждановой. Статьи и воспоминания. / Сост. В.А. Плунгян, А.Ю. Урманчиева. М.: «Индрик», 2002. С. 498–511.

Лабанаускас, 2004 – *Лабанаускас К.И.* Происхождение нганасанского народа. СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2004.

Нерознак, 1994 – Красная книга языков народов России: Энциклопедический словарь-справочник / Гл. ред. *В.П. Нерознак.* М.: Академия, 1994. 119 С.

Оямаа, 1989 – *Оямаа Т.* About the situation in Nganasan folklore // Folk Music Today. Abstracts for International Conference. Tallinn, 1989. P. 123.

Симченко, 1976 – *Симченко Ю.Б.* Культура охотников на оленей Северной Евразии. Этнографическая реконструкция. М.: Наука, 1976. 311 С.

Симченко, 1982 – *Симченко Ю.Б.* Нганасаны // Этническая история народов Севера /отв. ред. Гурвич И.С. М.: Наука, 1982. С. 81–99.

Словарь..., 2001 – Словарь нганасанско-русский и русско-нганасанский / Н.Т. Костеркина, А.Ч. Момде, Т.Ю. Жданова; отв. ред. В.Ю. Гусев. СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2001. 415 С.

Хлобыстин, 1998 – *Хлобыстин Л.П.* Древняя история Таймырского Заполярья и вопросы формирования культур севера Евразии / под ред. В.В. Питулько, В.Я. Шумкина. СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 1998. 340 С.

**ON THE MODERN STATE
OF PRACTICE OF NGANASAN EPIC PERFORMANCE
AND THE NEED TO PRESERVE
THE EPIC HERITAGE
OF THE PEOPLE**

The article “On the Modern State of Practice of Nganasan Epic Performance and the Need to Preserve the Epic Heritage” is devoted to the modern practice of epic performance among

Nganasan people. Nganasans is an indigenous small people of the Russian Federation, the place of residence – the Taimyr Peninsula, number – about 800 people. Conclusions of this report can be applied to the analysis of the modern state of epic performance among small native peoples of Siberia and the North.

Till the end of the 20th century epic legends occupied a central place in the non-material Nganasan culture, because the value of the epos as a reservoir of mythological, historical and cultural heritage of the people was very great.

In 2012 the author carried out a sociological research on «The modern state of Nganasan epic performance», which results showed depressing conditions of the epos: reduction of the number of the storytellers, shortening of texts of existing legends, disappearance of epic practice as a public phenomenon, poor knowledge of epic plots among the youth, etc.

In this regard, the value of the epic works written down during the 20th century increases. Epic legends performed by T.D. Kosterkin, V. B. Kosterkina, K.Kh. Kokore, D.N. Mirnykh, S. M. Porbin, N.H.Turdagin, by N B. Yarotsky and others were written down.

An important stage of preservation of these epic works is the transfer of available sound records of the Nganasan epos to a digital format which occurs now. Nganasan epic tales need to be published and studied as fast as possible, given that there is still a possibility to discuss them with the living Nganasan storytellers.

SHAMAN ORAL TEXTS AS “CULTURAL CAPITAL”

Introduction

Over the past 30 years, I have attempted to document and analyze the shaman oral texts of “Kāmī” [Blacksmith] shamans of Western Nepal. While reluctant to reopen my study of that material, I take heart in Bourdieu’s suggestion in *The Rules of Art* that “To escape (however slightly) from history, understanding must know itself as historical and give itself the means to understand itself historically; and it must, in the same movement, understand historically the historical situation in which what it labours to understand was formed,” [1996: 310] a prediction that encourages me to reopen old notebooks. As I’ve explained elsewhere and reconfirmed as recently as last January, despite growing opportunities to consult western-oriented health care providers, and despite the surrounding political turmoil of the People’s War, shamans continue to fill important diagnostic, therapeutic, and conflict resolution roles in Western Nepal. Somehow, villagers continue to find the mytho-poetic world expressed by the shaman recitals relevant to their lives. Shaman oral texts address issues as diverse as abuses of political power, problems resulting from caste inequities, the status of women, particularly daughter-in-laws and widows, inheritance and dowry disputes, a wide range of social issues in contemporary Nepal, a view of the world from the least privileged strata of society.

Shamans do not simply interpret a particular situation for a particular patient. They have organized those singular events into a coherent and comprehensive etiology of affliction, one in which all mishaps and misfortunes can fit. A passage from a diagnostic text lists some of these, seeking the cause of the present unsatisfactory situation:

- it may involve slanders, quarrels, curses,
- may involve borrowing or lending, oral promises,
- may involve disputes over grain, disputes over wealth,
- may involve borrowing or lending of animals,
- may involve a fistful of earth, a theft of property,
- may involve field borders,

made meaningful by those texts. Binding is not just an appropriate trope, it is a major theme of shaman texts:

Wherever you strike, there you bind.

Bind, bind, first bind this house, first bind this home.

putting its own ancestral spirits away,

bind the secondary ancestral spirits,

foundation stones, boundary markers, the house mother,

this hearth, this drying rack, these rafters, plastered eaves,

golden door, silver doorway, bind cow sheds, bind buffalo
barns,

bind babies, adults, white haired elders,

nursing infants, new born babies,

bind hands that strike, bind tongues that speak,...

tricks, deceits, minor witches, major witches,

striking, killing, pulling out eyes of the living,

breaking arms, I drive into hell!

Language like this passage from the Mustard Seed Mantar does not just create dramatic effect, it holds in place the shaman himself, who assumes responsibility for the world around him. Here we can follow the contours of objective reality as an ongoing accomplishment, a field of serious play, and where the shamanic habitus can be dramatically witnessed in the field of power: “In short, the habitus is the basis of the social structuration of temporal existence, of all the anticipations and the presuppositions through which we practically construct the sense of the world – its signification, but also, inseparably, its orientation towards the still to-come.” (1996: 329) A shaman's language does not attempt to describe how things are. It determines how the world will be.

Cultural Capital and Fields of Power

One of the best explanations of what is meant by a “field of power” is found in the *The Rules of Art*:

“A field of possible forces exercised on all bodies entering it, the field of power is also a field of struggle, and may thus be compared to a game: the dispositions, that is to say the ensemble of incorporated properties, including elegance, facility of expression or even beauty, and capital in its diverse forms – economic, cultural, social – constitute the trumps which will dictate both the manner of

playing and success in the game – in short, the whole process of social ageing which Flaubert calls 'sentimental education'" (1996: 10).

Linguistic capital should be convertible into the profits of social distinction – but this fails happen for shamans. Shaman texts portray themselves as part of a linguistic community that is the outcome of social political conflicts, a community involving power relations expressed in the interactions of its members. Shamans are unable to translate their cultural and linguistic capital into economic capital (wealth) or symbolic capital (status) so the market in which they operate have limited relations to wider social markets, a fragmentation that may exist for other ritual specialists in Nepal as well. However, I observe an interesting contrast with the convertibility of *dhami*'s [oracles] cultural capital; in 1980, for example, both Jajarkot's member of Parliament and the district leader were *dhamis*, and no candidate would have thought of standing for election without being dusted by the waving of a yak tail by a *dhami*. To me, this suggests a significant modification and additional reflexivity to the claim that.

The power of words is nothing more than the delegated power of the spokesperson, and his speech –that is, the substance of his discourse and, inseparably, his way of speaking –is no more than a testimony... of the guarantee of delegation which is vested in him. (*Bourdieu*, 1991: 107)

Shamans, however, are unable to translate their cultural capital into economic capital (wealth) or symbolic capital (status), making it clear that the field in which they operate autonomously has clearly limited relations to wider social markets. The most successful Kāmī shaman remains a Kāmī, ranked among the lowest, untouchable castes, from whose hand a sip of water will still pollute and degrade a higher caste member. They remain losers in local markets of power, something the Maoist People's War has left changed, and ongoing political upheavals it did somehow overturn these traditional structures, it would still be an externally grounded upheaval, not the result of any shaman's linguistic competence or his authority to speak in his own terms. Shaman oral texts clearly compose neither a dominate nor legitimate language of distinction in Nepal's sociopolitical reality, yet ritual language can nevertheless be regarded as a victorious field, an official language for those who use it.

Mimicking Bourdieu's predilection for the vocabulary of economics, shamanic practice operates its own private banking system; oral texts are more than a resource, they have the generative power to create the shaman, they supply the authority to speak in ways that matter. The texts are not only "the substance of his discourse and, inseparably, his way of speaking," they are banked "cultural capital" redeemed with interest with the creation of a new shaman and re-invested through the death ceremonies in his successor. Meticulously memorizing their carefully preserved corpus of texts, shamans do more than acquire a set of cultural models, do more than acquire a well-formed worldview with its articulated ethos that grants them cultural capital. By learning the texts an individual is transformed. They find themselves invested with the accumulated authority to be participants in a new semiotic market in which they discover, and are discovered by others to be, entirely different persons [something similar in *Rulings* 1995]. It is not the "group" for whom they speak that confers them this capital, it is cashed from the capital-rich accounts stored within the vaults of the oral tradition.

Further Directions

First. *Language and Symbolic Power* insists that legitimate language has two main characteristics: 1) distinction, i.e. deviation from the most frequent, ordinary, vulgar, usages, and 2) correctness, which is carried out by special institutions and individual speakers. These two concepts could be applied to collections of ritual texts to determine their degree of "legitimacy," which in turn would tell us how distinct a linguistic microcosm each composes. The remarkably poetic structure of the "Kāmī Veda" has been a much remarked upon and controversial feature of the texts when examined by Nepalese intellectuals, surprised by such a "language of distinction" could be found in use by illiterate blacksmiths whose caste is supposed to exclude them from the use of mantras. A careful characterization of the poetics of the oral texts in terms of distinction and correctness in comparison to other genres of poetry and other corpuses of texts might therefore be a useful.

Second: Chapter 3, "Authorized Language" of *Language and Symbolic Power*, gives examples of eight errors noted by participants in the Catholic liturgy in France: 1) in the person presiding; 2)

in place; 3) in time; 4) in tempo; 5) in behavior; 6) in language; 7) in dress; 8) in sacraments. This list could become the foundation of a useful line of further inquiry into shamanic practice, while a comparison of errors, or criticisms implying errance, could advance a comparative study of authoritative speech.

I have recorded comments of villagers on less than fully competent shamans, critical of those who garble the texts, who cut corners when performing rituals, who extort ever higher payments without fulfilling promises. Others have questioned whether a woman can qualify to be a shaman, on whether a shaman can perform at a house where Masta is the *kul deu*, whether it is proper to perform ceremonies in the daytime, and on the sleights of hand of some divination techniques or “magical” gestures used to enhance a performance, such as extracting items from a patient’s body, which villagers are likely to dismiss as no more than an entertaining magician’s trick, a distraction from the power of mantras, which in Nepal has wide acceptance as real power.

Clients can also object to the recitals a shaman performs. In the Bhuji Valley in 2000, a shaman declined to record the Jarman Karman recital for me in a taping session, saying that he could only do it in performance. Later the same week he inserted it into a scheduled performance, and the patient complained that it was irrelevant to her situation. In many cases of failed performances, however, it is the client who bears responsibility for the failure, exactly like a priest who, as Weber observes, has the means to make the lay person carry the responsibility for the failure of the cultural enterprise, the great priestly prophecy thus guarantees the complicity of the interpreters who have no option but to pursue and recognize the necessity of the work, even through accidents, shifts and lapses, or find themselves cast out into the darkness of 'error' or even better, 'errance' (1991: 155).

Shamans rely on the texts to supersede mundane reality, insisting, for example, that it is Tuesday regardless of what day it happens to be, that they are facing east no matter how they are sitting, By invoking the Golden Age, the ceremony is situated there, just as invoking familiar spirits compels their presence. Words shape and give substance to the accidents of the external world. The right words create the world anew, curing the victims of a stale, deterior-

rated world, while errors of delivery and performance may be seen as both contributing to, and the result of, the world's ongoing deterioration in the Kali Yuga.

A focus on errors might help unite an analysis of what features diverse ritual specialists share and help identify qualities unique to each specialty. For example, *dhāmīs* [oracular mediums] in Jajarkot have been severely criticized for pulling out or cutting their hair, for occupying the throne reserved for another *dhāmī*, for consuming alcohol, for wearing shoes or hats, and for performing consultations outside the proper days of the lunar cycle, all criticisms that would not be relevant to shamans.

Third: for a wider sociological analysis of texts, society and culture, I found most appealing the notion of “fields,” as much more precise and more analytically focused than our usual reliance on “context.” A field [as clearly summarized by Hanks 2005] is a form of social organization with two main aspects: (a) a configuration of social roles, agent positions, and the structures into which they fit and (b) the historical process in which those positions are actually taken up and occupied by actors. A field is a dynamic space of positions and position takings, not a fixed structure but also not a vaguely defined space like “context,” an aggregated space made of juxtaposed pieces without a privileged point of view. (*The Rules of Art* [1996:112] describes Flaubert's and Manet's abandoning of a unifying perspective.)

The positions in a field are related to one another by opposition, so the agents who take up positions are related by struggle and competition [again, look at my video clip of the shaman arguing his mother for a vivid example of this]. Any field is a space of “strategic possibilities” in which actors have potential moves and courses of action [for shamans, these moves are catalogued in the recitals that they have memorized]. Values circulate in any field and are the basis of competition among agents [family, kinship and caste]. This circulation of value includes such things as prestige, recognition, and authority, but also material wealth and capital. Relative to a field, any agent has a trajectory or career consisting of the positions he or she has occupied, how they were taken up, how they were vacated, etc. Hence from a practice perspective, speaking and dis-

course production are ways of taking up positions in social fields, and speakers have trajectories over the course of which they pursue various values (*Bourdieu*, 1993: 45–46). In so doing, they are formed by the field. At this point, habitus and field articulate: social positions give rise to embodied dispositions. To sustain engagement in a field is to be shaped, at least potentially, by the positions one occupies. The field is not an external feature of context but a formative input that shapes the individual through the habitus. To describe a social phenomenon as a “field” is therefore to focus on certain of its features: the space of positions, the historical processes of their occupancy, the values at stake, the career trajectories of agents, and the habitus shaped by engagement. Compared with a term like “context,” field is both more specific and more consequential. “Any field is relatively bounded, not by walls or natural barriers but by constraints on who can engage in which positions.” (*Hanks* 2005: 73).

Hanks identifies three additional features found in any field, all relevant to an examination of ritual language: a) a language game in which certain ends are pursued with certain discursive resources according to established guidelines, (b) a set of beliefs and assumptions that undergird the game, and (c) the specific stakes at play (what is to be lost or gained, how, and by whom). A field assumes no particular discursive act at its center, but exists prior to and apart from any particular utterance of engagement and is in that sense objective. (*Hanks*, 2005: 73).

Here we again intersect with Wittgenstein, who has taught us that instead of seeing language as a set of pictures, that we look at it as a set of tools, each appropriate to certain purposes. This view dispels the idea that there is one necessary form of language, one necessary source of meaning. Wittgenstein’s notion of “language-game,” similar to the “field of power” as developed in *The Rules of Art*, makes it clear that meaning does not result from logical properties intrinsic to language, or to the mind, or to the world, but from custom and training. Language games are rule-following social constructions, so knowledge, along with properties such as objectivity and rationality, grow out of social uses, a view that connects well with the uses to which ritual language is put in Nepal. The world, as Richard Rorty (1989:6) put it, “cannot propose a language for us to speak.”

Fourth. There's a remarkable quote from a letter of Baudelaire to his mother of 20 December 1855 quoted in *The Rules of Art* in which Baudelaire contrasts his wealth of poetic capital with his lack of material capital. We also find in that study the emergence of distinct markets for art, carried to the extreme of positioning art outside of the "market," as noted for example by Flaubert that 'a work of art ... is beyond appraisal, has no commercial value, cannot be paid for,' that it is without price, foreign to the ordinary logic of the ordinary economy, effectively *without commercial value*, that it has no market (1996: 81), a convincing example of relatively autonomous microcosmic fields of cultural creation. The convincing portrayal of participants themselves aware of multiple forms of capital, value, and of diverse games they play in nineteenth century France encourages me to think we would find these concepts of considerable use in an analysis of society in general and of the microcosmic fields of ritual language in particular. The generative power of ritual texts is to refashion the world, asserting their claim to healing power: As Gary Witherspoon notes for Navajo theories of language. "The symbol was not created as a means of representing reality; on the contrary, reality was created or transformed as a manifestation of symbolic form. In the Navajo view of the world, language is not a mirror of reality; reality is a mirror of language." (1977: 34).

A shaman's language does not attempt to describe how things are. It determines how the world will be. Reading the *Golden Bough*, Wittgenstein noted, "In magical healing one *indicates* to an illness that it should leave the patient." (1979: 6e, italics in original) A shaman does more. With his words, which are his power and his tools, he creates the illness, creates the body of the patient, and creates the world in which his patient experiences relief. As did Prājapati, a shaman speaks us into being, insisting that "that which can be spoken need must be," and we who are spoken, become as we hear. This could draw our analysis of authoritative language into a discussion of the "field of power," the space of relations of force between agents or between institutions having in common the possession of the capital necessary to occupy the dominant positions in different fields (notably economic or cultural). It is the site of struggles between holders of different powers (or kinds of capital) which,

like the symbolic struggles between artists and the 'bourgeois' in the nineteenth century, have at stake the transformation or conservation of the relative value of different kinds of capital, which itself determines, at any moment, the forces liable to be engaged in these struggles (1996: 215).

“The most disputed frontier of all is the one which separates the field of cultural production and the field of power,” (1993: 43) leading us, in turn, to the goal of showing that the means of production are not the basic foundation of society. As Weber noted in *Wirtschaft und Gesellschaft*, the rationalization of religion involves its own ‘auto-normativity’ – relative independence of economic factors – and this may lead us back to new ways to place shaman oral texts, and the other forms of ritual speech, into an analysis of the society that allows them to flourish and to advance the interests of their own specialists. As Malinowski concluded “linguistic analysis inevitably leads us into the study of all the subjects covered by ethnographic field research.” (1923: 302) In turn, we can hope that what we learn from an analysis of fields of cultural production allow us to advance more detailed studies of the texts and their reciters themselves as well.

Conclusions

Like “art,” shamanic practice operates with what Baudelaire called “evocative sorcery” within a double hierarchy, both heteronomous, bound by external rules, as well as sharing characteristics of being autonomous, governed by its own internal logic operating with the complicity of clients and audiences. *The Rules of Art* suggests that the more completely a practice fulfills its own logic as a field, the more it tends to suspend or reverse the dominant principles of hierarchization. Borrowing this terminology, we can agree that shamanic texts compose one such universe of specialists with an autonomous degree of specific consecration; that is, their use of authoritative speech fulfills a specific logic within a distinct “market,” even as the texts themselves define that market and the participants within it. However, does this world of texts, as a distinct cultural field, consequently suspend dominant principles of hierarchization in Nepal’s caste society or in the emerging class society of contemporary Nepal?

Does knowing and knowing how to use ritual language confer “cultural capital” convertible into economic capital (wealth), social capital (connections), or symbolic capital (status, prestige) to redefine the social function of individuals who know that language? I suggest that it doesn’t, that Weber’s analytic framework may remain more appropriate to Nepal’s current situation – less social magic than rigorously rationalized law – that the microcosmic universe of shaman specialists remains bound by external laws based on traditional calculations and predictions, the overarching law of “karma,” the laws of Manu as codified in the *Muluki Ain* of 1853/1854, and the inflexible cultural models of purity and pollution, all of which find clear definition, expression, and validation within the shaman texts themselves.

The Logic of Practice suggests that the law and the state are not heavily dependent upon intentional mystification, but on docile dispositions, a conclusion that seems inadequate in the case of caste, where one can trace both intentional mystification – “ideology” or “false consciousness” might be other ways of putting it – and docile dispositions. While one can see caste in Nepal functioning along the lines of symbolic power through non-conscious embodied relations, it appears to have durable resilience not susceptible to interchangeable forms of capital. The embodiment of caste hardens into an ideology of ideas that distort consciousness beyond the misrecognition of the market. It is true that the situation in Western Nepal when I began fieldwork in the 1970s has been challenged by the new *janajati* and Dalit movements, and that these movements are may eventually impact this ideology of symbolic (and real) violence in creative ways, but it is noteworthy even if predictable that these movements incorporate remarkably high degrees of manipulation by members of high castes, who preserve their power and status by exchanging symbolic gestures of acts of ritual pollution (publically accepting food and alcohol from members of castes lower than themselves, for example) for the right to control these movements, as one might anticipate from *The Rules of Art*:

“This is the complexity of the artistic revolution: under pain of excluding oneself from the game, one cannot revolutionize a field without mobilizing or invoking the experiences of the history of the

field, and the great heretics - Baudelaire, Flaubert or Manet - inscribe themselves explicitly in the history of the field, mastering its specific capital much more completely than their contemporaries, so that revolutions take the form of a return to sources, to the purity of origins.” (1996:101)

To conclude:

“I have in any case acquired the conviction that the social world would be better known, and scientific discourse about it would be better understood, if one were able to convince oneself that are not many objects more difficult to understand, especially because it haunts the brains of those who try to analyze it, and because it conceals under the most trivial appearances, those of daily banality of daily newspapers, available to any researcher, the most unexpected revelations about what we least want to know about what we are.” (2000: 8)

So, let’s keep our eyes always open for those unexpected revelations buried in our daily banalities, and see what we can uncover, even when it reveals what we least want to know about what we are.

References:

Austin, J.L. 1965. *How to do Things with Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Bourdieu, Pierre. 1977 [1972]. *Outline of a theory of practice*. (*Esquisse d'une théorie de la pratique*). Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre. 1984. [1979] *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. [*La Distinction. Critique sociale du jugement*] Harvard University Press.

Bourdieu, Pierre. 1986. “The forms of capital.” In J. Richardson (Ed.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (New York, Greenwood), 241–258.

Bourdieu, Pierre. 1988. “Vive la crise! For Heterodoxy in Social Science,” *Theory and Society* 17.5: 773–787.

Bourdieu, Pierre. 1990 [1980]. *The Logic of Practice*. [*Le sens pratique*]. Standford University Press.

Bourdieu, Pierre 1991. *Language and Symbolic Power*. Edited and introduced by John B. Thompson; translated by Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge : Polity Press.

Bourdieu, Pierre 1993. *The Field of Cultural Production. Essays on Art and Literature*. edited and introduced by Randal Johnson. New York: Columbia University Press.

Bourdieu, Pierre 1996 [1992]. *The Rules of Art: genesis and structure of the literary field.*[*Les règles de l'art*]. Standford University Press.

Bourdieu, Pierre 2000 [1997]. *Pascalian Meditations.* [*Méditations pascaliennes*]. Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, P. and Loïc J. D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology.* [*Réponses. Pour une anthropologie réflexive*]. Chicago and London: University of Chicago Press.

Bourdieu, P., Jean-Claude Chamboredon and Jean-Claude Passeron. 1991 [1968]. *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries.* [*Le métier de sociologue: préalables épistémologiques*]. New York and Berlin: Aldine de Gruyter.

Hanks, William F. 2005a. Pierre Bourdieu and the Practices of Language. *Annual Reviews of Anthropology* 34: 67–hf,jnt83.

Hanks, William F. 2005b. Explorations in the Deictic Field. *Current Anthropology*, Vol. 46, No. 2, 191–220.

Kirk, G.S. and J.E. Raven. 1963. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a selection of Texts.* Cambridge: Cambridge University Press.

Malinowski, Bronislaw. 1923. The Problem of Meaning in Primitive Languages. In Ogden, C.K. and I.A. Richards, *The Meaning of Meaning*. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich.

Malinowski, Bronislaw. 1965. *Coral Gardens and Their Magic, II. The Language of Magic and Gardening.* Bloomington: Indiana University Press.

Malinowski, Bronislaw 1995. *The Rulings of the Night. An Ethnography of Nepalese Shaman Oral Texts.* Madison: University of Wisconsin Press.

Malinowski, Bronislaw. 1998. *Nepalese Shaman Oral Texts.* Cambridge: Harvard University Press.

Malinowski, Bronislaw. 2008. *Nepalese Shaman Oral Texts II. Texts of the Bhujji Valley.* Cambridge: Harvard University Press.

Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Silverstein, Michael. 1993. Review of *Language and Symbolic Power*. *American Ethnologist*, Vol. 20, No. 3, 648–649.

Weber, Max. 1978. *Economy and Society: an outline of interpretive sociology*. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich; translation of *Wirtschaft und Gesellschaft*. Berkeley: University of California Press.

Witherspoon, Gary. 1977. *Language and art in the Navajo universe*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1953. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig. 1967. *Zettel*. Berkeley: University of California Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1979. *Remarks on Frazer's Golden Bough*. Retford: The Brymill Press.

Маскаринец Г.Г.

УСТНЫЕ ТЕКСТЫ ШАМАНОВ КАК “КУЛЬТУРНЫЙ КАПИТАЛ”

Пьер Бурдьё предложил динамичную модель для анализа общества, подчеркнув, что все лингвистические обмены – это помещенные в определенный контекст встречи между агентами, наделенными социально структурированными компетенциями и воплощенными ресурсами. В связи с этим каждое лингвистическое взаимодействие несет следы социального порядка, который оно помогает воспроизводить. Бурдьё показал, что его модель применима к риторике крупного политического дискурса и институционализированной религии в развитых обществах. Но насколько хорошо она подходит для анализа традиционного ритуального языка, в частности, используемого шаманами «Ками» в западном Непале? Применяя терминологию Бурдьё, мы можем согласиться с тем, что шаманские тексты являются автономной степенью специфического посвящения (*compose an autonomic degree of specific consecration*); иными словами, являясь авторитетной речью, они воплощают определенную логику в конкретном «поле». Однако вне собственного лингвистиче-

ского микрокосма прекращают ли они также действие доминирующих принципов иерархизации в кастовом обществе Непала? Дает ли знание ритуального языка и знание того, как его использовать, «культурный капитал», конвертируемый в экономический капитал (богатство), социальный капитал (ресурсы приобретения и признания) или символический капитал (статус, престиж), переопределяющий социальную функцию людей, знающих этот язык?

Устные тексты шаманов, очевидно, не образуют ни доминантный, ни легитимный язык различения в социально-политической реальности Непала, однако ритуальный язык может, несмотря на это, рассматриваться как поле победителя – официальный язык для тех, кто его использует. Шаманы остаются, тем не менее, в подчиненной и обесцененной позиции в непальском обществе. Это предполагает ограничения для социологических выводов Бурдые относительно культурного капитала, показывая границы его конвертируемости на комплексных «рынках» Непала. Однако я заключаю, что некоторые концепты Бурдые, такие как степени легитимности, ошибки, воспринимаемые участниками на специфических рынках, идея «поля», в особенности «поля власти», развиваемая, в частности, в его анализе «Воспитания чувств» Флобера, а также вклад власти языка в мечту об абсолютной власти, открывают динамичные направления для сравнительного анализа ритуального языка.

Мусаева И.

«МАНАС», МАНАСЧИ И ЭПИЧЕСКАЯ СРЕДА

В статье рассматриваются три основополагающих аспекта бытования эпического произведения: сам эпос, сказитель-манасчи и эпическая среда с попыткой объяснить процесс взаимодействия сказителя и эпической среды как феномена сказительства, благодаря чему продолжается уникальная живая сказительская традиция.

Что представляет собой эпос «Манас»?

Эпос «Манас», прежде всего, уникальное поэтическое произведение устного народного творчества кыргызов. Эпосу

присущи такие особенности фольклора, как устное бытование, вариантность, коллективное авторство и импровизаторство.

Во-первых, эпос «Манас» является музыкально-поэтическим произведением (учитывая то, что «Манас» поется и имеет музыкальную и стихотворную организацию). Эпос исполняется сказителем-манасчи, синтезирующим в себе одновременно искусство поэтического творения, импровизации, пения и актерского мастерства. В нем синтезированы многие жанры кыргызского фольклора. В эпосе можно обнаружить материалы, относящиеся к самым различным жанрам: от обрядовых плачей («кошок»), песен-жалоб на судьбу («арман»), завещательных песен («керээз») до образцов народно-назидательных песен («санат-насият»).

Во-вторых, эпос имеет более восьмидесяти вариантов. По сравнению с фольклорным материалом других народов мира («Калевала», «Махабхарата» и др.) в эпосе «Манас» превалирует индивидуальность на достаточном уровне, примером чего служит его многовариантность.

В-третьих, эпос «Манас» складывался на протяжении веков, сохранив самое ценное, и изустно передавался из поколения в поколение. «Манас» исполняется сказителем-манасчи, но не имеет авторства. Хотя эпос имеет варианты, благодаря индивидуальности и импровизаторству манасчи. Каждый вариант эпоса сохраняет основную сюжетную канву без изменения, видоизменяя или дополняя при этом лишь отдельные детальные зарисовки. Таким образом, эпос является коллективным творением.

Поэтика «Манаса»

Основу содержания эпоса составляет не только изображение доблестных подвигов Манаса во имя объединения своего народа, разобщенного местными распрями и подвергавшегося частым и опустошительным набегам иноземцев. В нем, как уникальном эпическом наследии, превалируют описания ритуальных обычаев, особенностей типа мышления и военного искусства кыргызов, проявления народной дипломатии, событий, связанных с героическими традициями народа.

По словам С. Мусаева: «Содержание эпоса охватывает все стороны жизни народа, от деталей быта до больших событий в его

судьбе. Именно поэтому большинство исследователей данного памятника называют его энциклопедией жизни кыргызов» (Мусаев, 1979: 3).

Эпос изобилует экспрессией языка в передаче образной системы, когда это касается каких-либо эпических реалий, традиций и обычаев, как, например, в данном отрывке:

| | |
|---------------------------|-------------------------------------------------|
| Ат кубаты жал менен, | Мощь скота – в подгивном жире, |
| Адамдын күчү мал менен, | Мощь человека – в количестве скота, |
| Аарынын күчү бал менен, | Мощь пчелы – в лечебном меде, |
| Айымдын күчү кан менен, | Землепашца мощь – в земле. |
| Булуттун күчү жел менен, | Сила царицы – в ее роде, (благородной) крови |
| Буудандын күчү тер менен, | В поте – сила скакунов, |
| Улуктун күчү эл менен, | Мощь богатыря – в народе, |
| Дыйкандын күчү жер менен, | В ветре – сила облаков. |
| Кыяндын күчү сел менен, | Счастье женщин – в их мужьях, |
| Катындын күчү эр менен. | Сила наводнения – в дождях. |

(Кн.IV. С.103) *(Смысловой перевод автора)*

Данный отрывок является одним из самых поэтических мест эпоса со специфической особенностью эпического стиха – анафорическая вертикальная аллитерация целого слова с рифмным окончанием, придающим мелодичную напевность.

Строки «Улуктун күчү эл менен» (означает «Мощь великого в народе»), «Айымдын күчү кан менен» (означает «Мощь царицы в благородной крови») несут большую смысловую нагрузку этнокультурных реалий: матримониальные связи (сила женщины – в силе ее рода); традиционный уклад жизни (благополучие человека и его семьи – в количестве скота); полигамный образ жизни (богатырь без поддержки сородичей, рода – никто).

Данный эпос, игравший, в прошлом исключительную роль в духовной жизни кыргызов продолжает и сегодня оказывать на нее большое влияние. В недавнем прошлом культ эпического героя Манаса был у кыргызов выше всех известных им культов. Его имя и деяния они связывали со всем отличительным в

своей духовной жизни и быту. Эпос – мифологичен, и как жанр фольклора сохраняет статичность героических образов.

Само рождение Манаса было предзнаменованием. Манас – сама опора неба и земли, либо само солнце и луна, либо их слияние:

| | |
|-----------------------|-----------------------------|
| Алтын менен күмүштүн | Из золота и серебра |
| Ширөөсүнөн бүткөндөй | Будто создан он. |
| Асман менен жериндин | Как опора неба и земли – |
| Тирөөсүнөн бүткөндөй, | Таким создан он, |
| Айың менен күнүндүн | Из солнца и из луны – |
| Бир өзүнөн бүткөндөй, | Будто из них создан он, |
| Алды калың кара жер, | Плотная твердь черной земли |
| Жерлигинен бүткөндөй! | Держит [его] только |

потому что земля

(II, стих 5220–30. С. 119; С. 442)

Поклонение Небу и Земле отражается в создании образа эпического героя. Культ предков трансформируется в культ Манаса.

Какую роль играют сказители?

Сказители-манасчи в зависимости от своего мастерства подразделялись на «уйрөнчүк» (ученик), «чала манасчы» (начинающий сказитель) и «чыныгы манасчы» (истинный сказитель). Кроме того, был титул «чоң манасчи» (великий сказитель). *Чоң манасчи* мог исполнять все три части эпоса: «Манас», «Семетей» и «Сейтек». Сказители-манасчи, исполнявшие отдельные части трилогии, назывались «семетейчи» или «сейтекчи». По рассказам самих манасчи, упоминается имя мистического Жайсан *ырчи* (певец) – предположительно, первого манасчи, манасчи Токтогула, жившего в XV веке, Нооруза – в XVIII веке. Имя манасчи Кельдибека окружено легендами: когда он исполнял «Манас», дрожала юрта, от его голоса поднимался ураган (*Юнусалиев*, 1958: 6). В XIX веке были манасчи Акылбек, Балык, Келдибек, Найманбай, Тыныбек, Чонбаш и Чоюке, от которых пошла сказительская традиция *чоң манасчи* – «Гомеров XX века» – великих Сагымбая Орозбакова и Саякбая Каралаева. Современная живая сказительская традиция продолжается благодаря сказителям-манасчи Шаабам Азизовым, Кааба Атабековым, Сейдене Молдокоевой, появляются молодые манасчи – Кунабычбек Алмабеков, Талантаалы Бакчиев, Доолетбек Сыдыков, Тилек Асанов, Улан Исмаилов.

Заметим, феномен сказителя-манасчи не раскрыт полностью; он удивителен тем, что манасчи исполняет эпос по сакральной миссии, посылаемой через священный сон или священное видение. Манасчи всецело владеет публикой с помощью вербальных и невербальных средств, превращая свое выступление в своеобразный театр. Доводя себя до состояния экстаза, он уходит в мир воображаемых образов.

В чем заключается феномен сказительства?

Эпос исполняется публике, определенным слушателям, условно названными нами «эпической средой».

«Манас» в живом исполнении сказителя-манасчи есть воплощение искусства эпического пения, искусства сценического воплощения и мастерства поэтического творчества (новотворчества).

Эпос «Манас» необъятен. Известные сказители-манасчи (С. Орозбаков, С. Каралаев) могли описывать, например, лишь убранство юрты или боевое сражение целыми днями. Поэтому невозможно было услышать исполнение эпоса в полном объеме за один период исполнения. Он был представлен слушателям отрывками или фрагментами. Более того, отдельные эпизоды исполнялись избирательно. Таким образом, фрагментарность и избирательность являются обязательными условиями исполнения эпоса, предполагающими ряд предпосылок. Во-первых, это зависит от индивидуальности манасчи. Он по своему усмотрению и в зависимости от характера слушателей выбирает тот или иной эпизод народного наследия. По справедливому замечанию А.С. Мирбадалевой, «каждый сказитель в силу своей индивидуальности предпочитает сказывать сюжеты и эпизоды различного характера: один – любовные сцены, другой – портретные зарисовки героев, третий – богатырские подвиги Манаса и т.п.» (*Мирбадалева, 1977: 32*). Во-вторых, эпическая среда настаивала на сказителе. Он эмоционально взаимодействует с эпической средой, что отражается на процесс импровизации. Общеизвестны случаи, когда они могли «приукрасить» исполнение, ориентируясь на своего слушателя.

Слушатель эпоса мог быть «своим», непосредственно связанным с эпическим наследием с самого рождения, или

«чужим»), представителем иной культуры, следовательно, иного миропонимания, происхождения и менталитета. Ч. Валиханов, В. Радлов и другие ученые были сказителю «чужими». Так, в силу импровизаторства и новотворчества сказителя в эпосе появляются позднейшие напластования: манасчи, «адаптируя» эпос для слушателя, привносил новые нарративные образы услышанного или увиденного им, как например, образ белого царя у Сагымбая Орозбакова или зоопарка у Саякбая Каралаева.

В-третьих, существование определенного табу при всей многогранности эпического наследия. Отдельные части эпоса не исполняются в присутствии женщин. Об этом свидетельствует переводчик С.И. Липкин: «Когда я начал переводить «Манас», то встретилось одно место, столь откровенное, <...>. И, несмотря на то, что проживавший тогда во Фрунзе Е.Д. Поливанов требовал от меня, чтобы я эти далеко не благоуханные строки воспроизвел по-русски, я отказался следовать указанию большого ученого» (Липкин, 1977: 215). Например, в эротических сценах глав «Женитьба Манаса на Канькей», «Женитьба Семетей на Айчурек» и др., имеются эпизоды, связанные с половым и сексуальным воспитанием. Подобное изображение присуще фольклору и широко распространено как в русском устном народном творчестве (частушки, пестушки и обрядовые песни), так и в поэтическом творчестве тюркских народов.

В эпосе велика сила магического воздействия слова, которая ощущается внутренней проникновенностью в мифологизированное эпическое сознание. В данном случае эпическое сознание проникнуто верой в то, о чем говорится, что имело место в действительности.

Эмоционально настраивая аудиторию, сказитель заставляет поверить ее и себя в достоверность описываемых им событий в эпосе. Манасчи создает своеобразный «эффект присутствия», что достигается регулярно рифмующимся редифом “деп” (сказав), “экен” (оказывается) во время устной импровизации.

Плавный переход одного повествования объемного эпического сказания к другому осуществляется при помощи устойчивых выражений-связок, в которое вклинивается слово повествователя – сказителя-манасчи с целью напоминания имен:

Алардан кабар салайын,
Аттарын айтып калайын:

Аны таштап салыңар.
Наамандыктын элинин
Кабарын угуп алыңар.

Расскажу-ка о них,
Назову их имена:

(III, стих 3640. С.85; С. 326)

Оставьте их [пока].

О народе Наамана

Выслушайте весть.

(II, стих 720. С. 23; С. 345)

Такие речевые формулы органически сочетаются в тексте, и сказитель-манасчи при этом выступает соучастником, очевидцем событий, отраженных в эпосе «Манас». Так сливается эпическое и реальное время в эпосе, а в роли связующего звена выступает сам сказитель.

Заключение

1. Итак, в героическом эпосе существует установка на фантастическую быль, хотя жанр былины историчен, более правдоподобен и ограничен во времени. Эпос будет развиваться и жить до тех пор, пока будет существовать вера в его правдоподобие.

Для эпоса обязательно наличие среды, в которой важна вера в существование эпического героя, как и для сказителя; иначе невозможно было бы существование самого эпоса. Когда вера в слушателя и сказителя, во все то, что происходит в эпосе, исчезает, тогда и наступает эпическое угасание, другими словами, исчезает исконное изустное исполнение сказителями-манасчи и на смену им появляются артисты-исполнители эпоса (*Пропт*, 1958: 558).

Неудивительно, что выдающиеся эпосы разных народов изжили себя. И древнегреческие эпосы «Илиада» и «Одиссея», которые исполнялись подобно «Манасу», перестали исполняться изустно сказителями-аэдами, а эпос «Манас» продолжает живую сказительскую традицию, благодаря ныне живущим и сохраняющим сакральную миссию манасчи – Кубанычбеку Алмабекову и Талантаалы Бакчиеву и др.

2. Национальная эпическая культура является источником поисков нового гуманизма, новых универсальных ценностей и идеалов, свидетельством чего служит популяризация эпоса «Манаса» в мистической и эзотерической литературе.

Литература:

Липкин, 1977 – Липкин С.И. Ритм народного эпоса // Фольклор. Издание эпоса. М.: Наука.

«Манас». Киргизский героический эпос. Кн: I. М.: Наука, 1984; Кн: II. М.: Наука 1984.

Мирбадалева, 1977 – Мирбадалева А.С. О некоторых принципах отбора и публикации текстов эпических произведений в серии «Эпос народов СССР» // Фольклор. Издание эпоса. М.: Наука.

Мусаев, 1979 – Мусаев С. Эпос «Манас». Фрунзе: Илим.

Пронн, 1958 – Пронн В.Я., Русский героический эпос. Москва: Государственное издательство художественной литературы.

Юнусалиев, 1958 – Юнусалиев Б.М. Предисловие // «Манас». Кн.1. Фрунзе: Кыргызмамбас.

Musaeva I.

“MANAS”, MANASCHI AND THE EPIC ENVIRONMENT

The paper addresses three fundamental aspects of the epic existence: the epic, the narrator-manaschi, and the epic audience, as the process of interaction of the narrator-manaschi with the epic audience.

The epos "Manas" is performed by manaschi. The epos as a piece of folklore has its indispensable characteristics including oral performance, improvisation, variance and collective authorship.

"Manas" in the living narrative tradition of the manaschi synthesizes a theater and narration mastership, creativity and improvisation. The fragmentariness and selectivity of the epos could be explained by the peculiarities of the epic, such as its volume, personality of the narrator-manaschi and the epic audience.

“The effect of presence” is inherent in the epos created by manaschi with verbal and nonverbal means. This article is an attempt to analyze the phenomenon of narration – the living narrative tradition which occurs in the process of interaction of the narrator-manaschi and the epic audience. Conclusion: the narrator-manaschi acts not only as a performer, but also as a co-witness and accomplice in all of what is narrated in the epic. Both for manaschi and for the epic audience the belief in the existence of the epic hero is important. Thus, the epic will develop and live as long as there is a belief in its credibility.

ШАМАНСКИЙ НИМКАН У ЭВЕНОВ*

Сюжеты, содержащие шаманскую тематику, можно найти в фольклоре многих народов, сохранивших шаманизм как норму обрядовой жизни. Большой интерес ученых вызывают рассказы о шаманах или индивидуальной шаманской практике (Попов, 1936: 84–95; 2006: 37–40; Ксенофонтов, 1992: 169–173). Подобные сюжеты зафиксированы у тюркских, а также у некоторых тунгусо-маньчжурских народов, в частности, у эвенов. Эвенами такие рассказы обозначаются с помощью специального народного термина – *укчэнэк* 1) разговор, беседа, 2) рассказ <...> (ТМС 1977, с. 257). Особое место занимают легенды, обозначаемые термином – *тэ-лэнг* 1) рассказ, повествование, повесть, предание, пересказ; 2) весть, известие; 3) история, быль) (ТМС, 1975: 233), а также повествования сказочного характера, называемые эвенами *нимкан* 1) сказка; 2) сказание (ТМС, 1975 – I: 594).

Большой интерес представляют архаические тексты синкретического характера, сочетающие в себе шаманские истоки. Но по-настоящему шаманскими они становятся в том случае, если шаманство занимает не эпизодическое, а центральное место в повествовании. В работе Е.М. Мелетинского «Происхождение героического эпоса» шаманские сказки называются первобытными; подобные фольклорные тексты отнесены именно к жанру сказок (Мелетинский, 1963: 24). Сказочный сюжет, в котором шаманская тема является центром сюжетообразования, – распространённое явление не только в эвенском фольклоре, но и в фольклоре других северных народов. Наиболее существенным исследованием в этом направлении можно назвать работу В.А. Аврорина и др., они выделили в фольклорном материале орочей шаманские мифы, где мифологический принцип повествования отражает ритуальные и религиозные основы мышления (Аврорин и др., 1966: 25).

Я, продолжая наблюдения исследователей фольклора северных народов в этом направлении, обратила внимание на сюжет эвенского нимкана с шаманской тематикой, записан-

ный мной во время научной экспедиции от Дарьи Афанасьевны Орловой в п. Тополиное, Томпонского улуса, Республики Саха (Якутия) (ПМА, 1992). Сюжет нимкана содержит мотив с некоторыми модификациями, названный в диссертации Е.И. Дувакина «Неузнанный шаман», который в чётком виде был известен только у кетов и отдельных тюрко-монгольских народов: «Шамана в облике птицы или иного носителя шаманского дара в том же виде, прилетевшего к людям с добрыми намерениями (во всяком случае, без злого умысла), не узнают и пытаются убить, убивают либо игнорируют» (Дувакин, 2011: 61–63; 449–452).

Возможно, его распространение в Сибири началось с южных районов, где он до недавнего времени встречался у хакасов и бурят. Кеты, живущие на Среднем Енисее и мигрировавшие из Южной Сибири примерно 1 тыс. лет назад, тоже знают этот мотив и, вероятно, сохранили его с тех времён. Он также встречается у северо-восточных якутов, которые, как и другие якутские группы, мигрировали из Прибайкалья в бассейн Лены примерно в X–XIII вв (Финдейзен, 1929: 130–131; Дульзон, 1964: 188–195; Алексеенко, 2001: 107–108 (текст 46), 112–116 (тексты 49, 50, 51); Donner, 1933: 94). Мотив зафиксирован у хакасов (Бутанаева, 2007: 111), прибайкальских бурят (Сказания бурят, 1890: 123–124 (текст LI); Дамеев, 1927: 69; Агапатов, Хангалов, 1958: 363–364; Хангалов, 1960 б: 141–142; Манжигеев, 1978: 57) и среднеколымских якутов (Balzer, 1996: 307).

В начале исполнения нимкана Д.А. Орлова объясняет, как она его получила. Нимкан ей рассказала младшая сестра её мамы, Елена Иннокентьевна Семёнова, которая была ещё и удаганкой. Д.А. Орлова была тогда маленькой девочкой, но нимкан она запомнила очень хорошо. Данная информация свидетельствует о сказительской практике женщины-удаганки: очевидно, что среди исполнявших эпические прозаические произведения с шаманской тематикой (рассказы, легенды, в том числе, сказки) могли быть и сами шаманы. В некоторых исследованиях отмечено, что записи были сделаны именно от шаманов (Бохли-Хара, 1880: 89; Потанин, 1883: 68; Пежемский 1936: 272–273; Лехтисало 1998: 10, 119).

Зафиксированный мною текст состоит из двух сюжетных блоков. Первый сюжетный блок (1.1., 1.2, 1.3.) связан с эпизодом земной жизни шамана-пастуха.

1.1. Повествуется о двух семьях, которые жили по соседству в стойбище. Вели кочевой образ жизни. Одна семья была очень богатой. У них было много оленей. Одежда была тёплой, и через покрытие чума не протекала вода. Вторая семья была очень бедной, без оленей, покрытие их чума было дырявым. Бедный сосед следил за стадом богатого человека и зимой, и летом. Он (бедняк) был большим, приносящим добро шаманом и занимался шаманством.

1.2. Однажды жена шамана-пастуха сильно заболевает. Ничего не может есть. Чувствуя свою смерть, просит мужа пойти за едой к богатым соседям. Но шаман-пастух получает от соседей отказ и возвращается в чум без еды. Зайдя в чум, он обнаруживает умершую жену.

1. 3. Шаман-пастух, похоронив свою жену, переезжает на другое место. Уходит от богатых соседей и становится охотником на диких оленей и рыболовом. Так проходит много лет, шаман стареет и умирает. А богатые соседи, оставшись без пастуха, пасут своих оленей сами. Они не умели охотиться и ловить рыбу и поэтому убивали своих оленей. Так они состарились одни.

Второй сюжетный блок (2.1., 2.2., 2.3) связан с эпизодом внеземной жизни шамана-пастуха уже в виде кукушки.

2.1. После смерти шамана-пастуха к богатому чуму прилетает кукушка, садится на верхнюю жердь чума и начинает непрерывно куковать. Женщина не понимает её и обходится с ней очень грубо. Она бросает в кукушку палкой. Кукушка улетает. Когда приходит муж с пастбища, жена в расстроенных чувствах рассказывает мужу о кукушке, которая сидела на верхней жерди чума и целый день куковала. Муж успокаивает жену, сказав ей, что кукушка, наверное, глупая была. На следующий день, когда женщина остаётся одна в чуме, снова прилетает кукушка, садится на верхнюю жердь чума и кукует. Опять, не поняв кукушку, женщина стала бросать в неё камнями и палками. Кукушка улетает. На третий день, когда

муж с женой были вдвоем, кукушка снова прилетает и садится на то же самое место и кукует. И на этот раз хозяева обходятся с кукушкой очень грубо. Богатый сосед берет самострел и решает убить кукушку.

2.2. Кукушка влетает в чум и превращается в пастуха-соседа. Богатые соседи, увидев своего бывшего пастуха, очень пугаются. Появившийся шаман-сосед требует от богатых соседей гостеприимства и желает получить от них жирного оленя. Богачи принимают ошибочное решение, хотя в сюжете поясняется, что они «не спали всю ночь». Жена просит своего мужа задушить своего старого оленя. Сказав ему, что пастуху и такой олень подойдет.

2.3. Наутро кукушка снова прилетает и садится на верхнюю жердь чума. Вертит головой в разные стороны и кукует. Богатый сосед ловит самого старого оленя и привязывает его к кусту. Когда богатый сосед заходит в чум, кукушка влетает вслед за ним и превращается в пастуха-соседа и говорит им свои магические «добрые» пожелания. Затем превращается в кукушку и улетает. После этого богатые соседи теряют всех своих оленей. Беднеют и умирают.

В конце нимкана исполнитель произносит назидательное заключение и объясняет мифологическое значение образа кукушки, являющейся вместилищем души человека. Зафиксированный текст, по утверждению Д.А. Орловой, относится к сказочному фольклору и именуется эвенами *нимкан*. В первом эпизоде повествуется о земной жизни пастуха-соседа, который был еще и шаманом и обладал магическими способностями. Во втором эпизоде повествуется о внеземной жизни шамана-пастуха в виде кукушки.

Согласно верованиям эвенов, душа человека после смерти превращается в кукушку, а её образ соотносится с миром мертвых, является посредником в общении между мертвыми и живыми. По поверьям эвенов обычно кукушка не только предвидит будущее, но и считается вестницей несчастья (например, кукуя, предсказывает смерть).

В случае появления кукушки недалеко от жилья, эвены отгоняли ее со словами: «Зачем ты сюда прилетела, улетай!», – так

как появление птицы вблизи жилища служило знаком беды. Е.И. Тарабукина, проживающая в с. Березовка Среднеколымского улуса, сообщает: когда кукушка куковала безостановочно возле жилья, чтобы оградить себя от беды, ее убивали, а затем, продев палку сквозь тело кукушки, вешали на дерево, ориентируя в сторону восхода солнца (ПМА, 2009).

Полевые материалы показывают, что кукушка является шаманской птицей и обладает способностью предсказывать. Согласно верованиям эвенов, душа шамана после смерти превращается в кукушку; она контактирует с миром мертвых, является посредником в общении между мертвыми и живыми.

Например, А.Г. Сивцева, проживающая в Оймяконском улусе, с. Томтор Республики Саха (Якутия) считает кукушку именно шаманской птицей. Вот что она рассказывает: «Однажды поздно вечером дети очень сильно шумели. Ночью, когда дети уже спали, прилетела кукушка и начала куковать возле дома. Я вышла и обратилась к кукушке: «Зачем здесь кукуешь?». Оказалось, их было две. Одна сидела возле дома, где спали дети, а вторая сидела на земле. И в ту же ночь приснилась мне шаманка, могила которой находится недалеко от нас, и говорит мне: «Запрещай детям кричать и шуметь поздно вечером». Оказывается эта шаманка в виде кукушки прилетела ко мне в тот вечер, чтобы сделать предупреждение. Проснувшись утром, я сказала детям, чтобы они впредь не шумели поздно вечером: «Вчера вы шумели, и поэтому прилетела кукушка и куковала, к плохому это». Я в тот же день посетила могилу шаманки и оставила ей чай, хлеб и кусочек материи (*нухтин*)» (ПМА, 2013).

В данной сказке кукушка выступает в роли грозной птицы, которая приносит горе и несчастье, гибель не только людей, но и животных. Однако, как подсказывает сюжет, кукушка выступает птицей, которая может принести счастье и благополучие тому, кто с ней сумеет договориться. Если же подобные тексты были зафиксированы у кетов, хакасов, прибайкальских бурят, северо-восточных якутов, у ненцев и нганасан, есть основание полагать, что мотив с некоторыми модификациями был заимствован эвенами у тюркоязычного народа, проживающего на тер-

ритории расселения эвенов. Обратный вариант хоть и возможен, но менее вероятен.

**Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, а/Т 11-11-14002 «Арктическое село: история и этнографическая реальность (на примере аборигенных этносов Якутии)».*

Литература:

Balzer, 1996 – Balzer M.M. Flights of the sacred: Symbolism and theory in Siberian shamanism // American Anthropologist. New series. 1996. Vol. 98. No. 2. P. 305–318.

Donner, 1933 – Donner K. Ethnological notes about the Yenisey-Ostyak (in the Turukhansk Region). Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura. (Mémoires de la Société Finno-ougrienne. LXVI.) 104 p.

Аврорин и др., 1966 – Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Ороческие сказки и мифы. Новосибирск.

Агапитов и др. 1958 – Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири // Хангалов М.Н. Собрание сочинений: В 3-х т. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во. Т. 1. С. 289–402.

Алексеевко, 2001 – Алексеевко Е.А. (сост., предисл., коммент. и глоссарий). Мифы, предания, сказки кетов / Под общ. ред. Е.С. Новик. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. (Сказки и мифы народов Востока.) 343 с.

Бохולי-Хара, 1880 – Бохולי-Хара Первый шаман Бохולי-Хара (Вариант легенды о первом шамане у кудинских бурят; записан со слов шамана Манжу) // Известия ВСО ИРГО. 1880. Т. XI. № 1–2. Май. С. 89–90.

Бутанаева, 2007 – Бутанаева И.И. Мифическое путешествие хакасских шаманов в иной мир // Памяти И.Н. Гемуева: Сборник научных статей и воспоминаний / Отв. ред. А.В. Бауло. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН. С. 104–116.

Дамеев, 1927 – Дамеев Д.Д. Легенда о происхождении шаманизма и падении волшебства // БС. 1927. Вып. III–IV. С. 69–70.

Дувакин, 2011 – Дувакин Е.Н. Шаманские легенды народов Сибири: сюжетно-мотивный состав и ареальное распределение. Дисс... канд. филол наук. М.: РГГУ, 2011.

Дульзон, 1964 – Дульзон А.П. Очерки по грамматике кетского языка. I. Томск: Изд-воТомского ун-та, 1964. 220 с.

Ксенофонтов, 1992 – Ксенофонтов Г.В. Шаманизм и христианство (факты и выводы) // Ксенофонтов Г.В. Шаманизм: Из-

бранные труды (Публикации 1928–1929 гг.). Якутск: Север-Юг. С. 111–247.

Лехтисало, 1998 – *Лехтисало Т.* Мифология юрако-самоедов (ненцев) / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Томского ун-та. 136 с.

Манжигеев, 1978 – *Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины: Опыт атеистической интерпретации. М.: Наука. 128 с.

Мелетинский, 1963 – *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса. М.: Наука.

Пежемский, 1936 – *Пежемский В.С.* Две легенды ербогаченских эвенков // МЭФ. С. 272–275.

Попов, 1936 – *Попов А.А.* Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев. М.; Л.: Изд-во АН СССР. 110 с.

Попов, 1984 – *Попов А.А.* Нганасаны: Социальное устройство и верования. Л.: Наука. 152 с.

Попов, 2006 – *Попов А.А.* Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа: (Тексты) / Сост. Р.И. Бравина. Новосибирск: Наука, 2006. (Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа. Ч. III.) 464 с.

Потанин, 1883 – *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии: Результаты путешествия, исполненного в 1879 году по поручению Императорского Русского Географического Общества. СПб. Вып. IV: Материалы этнографические. 1026 с., XXVI табл.

Пропп, 1976 – *Пропп В.Я.* Фольклор и действительность. М.

Сказания бурят, 1890 – Сказания бурят, записанные разными собирателями. Иркутск, 1890. (Записки ВСО ИРГО. По этнографии. Т. I. Вып. 2.) 160 с.

ТМС, 1975 – Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. / Материалы к этимологическому словарю, Т. I (А – Н). – Л. – 672 с.

ТМС, 1977 – Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю, Т. II (О – Э). Л. 992 с.

Финдейзен, 1929 – *Финдейзен Г.* Из поездки к кэто (енисейским остякам) в 1927–28 гг. // Северная Азия. № 2 (26). С. 126–131.

Хангалов, 1960 – *Хангалов М.Н.* Несколько слов о шамане (О кудинских шаманах) // *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений: В 3-х т. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во. Т. 2. С. 140–156.

SHAMANIC NIMKAN AMONG EVENS

The plots with a shamanic topic can be found in the folklore of many nations, still having kept the shamanism as a norm of the ceremonial life. But they become real shamanic ones, when the shamanism takes not an episodic, but central place in narration. The shamanic tales are called primitive in the work by E.M. Meletinsky “Origin of Heroic Epic”, and similar folklore texts are related to the tales (*Meletinsky*, 1963: 24). The fabulous plot with its shamanic topic as a centre of plot-formation is a widespread phenomenon for the folklore of both Turkic and Tungusic peoples. The most significant research in this direction is the work by V.A. Avrorina & E.P. Lebedeva. In the Orochi folklore material they distinguished the shamanic myths, which mythological principle of narration shows the ritual and religious elements of mentality (*Avrorin*, 1966: 25).

As a continuation of other researchers’ observation of the North peoples’ folklore, we should take notice of a study of the Even nimkan with its shamanic topic. The nimkan “Cuckoo” (*Kekuchen*) was recorded by me from Darja Afanasievna Orlova during the second folklore and linguistic expedition to the settlement Topoline of Tomponsky district of Republic Sakha (Yakutia) in autumn of 1992 [Author fieldworks]. At the beginning of nimkan performance D.A. Orlova tells how she got to know about it. The nimkan was told to her by a younger sister of her mother Elena Innokentievna Semjonova, who was also a udagan.

At that time D.A. Orlova was little, but she managed to remember the nimkan very well. It is important to underline reference to a previous nimkan narrator who takes a significant place in the tradition of nimkan narration. It informs us about the practice of a udagan woman as a narrator in the Even spiritual culture.

The first part of the plot (1.1, 1.2, 1.3) is related to an episode about the earthly life of the shaman-shepherd, his wife and rich neighbours with their reindeer herds. The second part of the plot (2.1, 2.2) describes an episode of the shaman-shepherd’s non-earthly life.

At the end of narration the narrator says an edifying conclusion and explains a mythological meaning of the cuckoo being a receptacle of the shaman's soul. Thus, the Even nimkan "Cuckoo" (*Kekuchen*) has the features of nimkan, i.e. of the tale, and the themes allow us to define it as a *nimkan* with the shamanic topic performed by a udagan woman.

Савельева Т.В.

ИЗУЧЕНИЕ КЫРГЫЗСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ЭПОСА «МАНАС» В ВУЗЕ КАК КОМПОНЕНТ ПРОГРАММЫ ВОСПИТАНИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ

“Эпос “Манас” – это поэтическое отражение всей жизни и всех устремлений народа... Этот эпос совершенно так же, как и эпос древних греков, дает ясную картину духовной жизни и нравов целого народа, эпической широтой рисует он военные походы, сватания, тризны, скачки, домашний быт и тому подобное”

(В. Радлов)

Актуальность темы нашей работы обусловлена социальными процессами современного этапа развития человечества в целом и постсоветского пространства в частности, характеризующимися противоборством интеграционных и дезинтеграционных тенденций. С одной стороны, культурные, политические и экономические связи самого широкого спектра между странами перерастают в глобальную взаимозависимость, что приводит к появлению новых видов коммуникаций. С другой, под воздействием роста национального самосознания увеличивается число межэтнических и межконфессиональных разногласий, прогрессируют такие явления, как сепаратизм, национальный экстремизм, ксенофобии и т.п. Подобные явления более всего распространены в молодежной среде. Все это актуализирует проблему воспитания толерантности в современном вузе, воспитания человека, способного преодолевать межкультурные

конфликты, что, в свою очередь, позволит смягчить деструктивные процессы в мировом взаимодействии.

В отечественной педагогике высшей школы наблюдается поиск адекватных методов и технологий, направленных на преодоление последствий духовного вакуума постсоветского периода. Перед высшим образованием поставлена задача создания условий для духовно-нравственного развития студентов, для осуществления их прав на самореализацию в условиях расширяющихся межкультурных контактов.

Для теоретического обоснования заявленной проблемы важны, прежде всего, такие исследования:

- теория диалога культур (М.М. Бахтин, В.С. Библер, М.С. Каган), подчеркивающая значимость осмысленности диалогового общения;
- теория межкультурной коммуникации (М. Беннет, Т.Г. Грушевицкая, Р. Когделл, А.П. Садохин, К. Ситарам, С.Г. Тер-Минасова, Ю. Хабермас и др.), показывающая культуру как всеобщую коммуникацию;
- концепции культуры мира и толерантности (Д. Адамс, А.Г. Асмолов, Б.С. Гершунский, Ю.С. Давыдов, П. Николсон, Б.Э. Ризрдон, Л.И. Рюмшина, Г.У. Солдатова, М. Уолцер, В.В. Шалин и др.), доказывающие потребность современной цивилизации в толерантном взаимодействии.

В 1996 году на симпозиуме «Ключевые компетенции для Европы», проведенном Советом Европы в Берне, были выделены пять ключевых компетенций современных выпускников:

1. Политические и социальные компетенции (способность брать на себя ответственность, участвовать в совместном принятии решений, регулировать конфликты ненасильственным путем).
2. Компетенции, связанные с жизнью в многокультурном обществе (принятие различий, уважение других, способность взаимодействовать с людьми других культур, языков, религий).
3. Компетенции, относящиеся к владению устным и письменным общением, более чем на одном языке.
4. Компетенции, связанные с возникновением информационного общества (владение новыми технологиями, понимание

возможностей их применения, критическое отношение к информации в СМИ и рекламе).

5. Способность учиться на протяжении всей жизни в качестве основы непрерывного обучения в контексте профессиональной подготовки.

В Челябинском государственном университете воспитание толерантности прописано в матрице общекультурных компетенций, которыми должен владеть выпускник классического университета на основании стандартов третьего поколения. Это ОК-1, нацеливающая на нравственное совершенствование личности студента, и ОК-6, которая предполагает воспитание навыков противодействия и устойчивости к информационным, психологическим и духовно-нравственным манипуляциям; воспитание гражданской позиции, толерантности и патриотизма. «Являясь нравственным качеством, толерантность не возникает на пустом месте и не является врожденным, она подвергается развитию, стимулированию (прежде всего самостимулированию) и коррекции (самокоррекции), а целью ее воспитания является позитивное взаимодействие с окружающими» (Яценко, 2008).

подавляющим большинством специалистов отмечается специфическая роль культуры как механизма сдерживания, обуздания нетерпимости. Считается, что наиболее эффективный механизм воспитания толерантности – изучение иных культур. На него нацелено большинство международных образовательных программ, и на нем же зиждется вся политика ЮНЕСКО.

Прекрасный материал для изучения иных культур для русского студента дает дисциплина «Литература стран содружества», заменившая для обучающихся по специальности «Филология» существовавший когда-то курс «Литература народов СССР». Нами разработана и апробирована программа данного курса, в которой первый раздел дисциплины посвящен изучению эпосов народов России и её соседей. Этот раздел включает в себя тему «Национальный кыргызский эпос “Манас”». Изучение предполагает 2 часа лекции, 2 часа практического занятия и проведение творческого мероприятия для студентов нефилологических специальностей.

Перед тем, как знакомиться с эпосом, студентам предлагается культурологический очерк о Кыргызстане и его народе. Необходимо отметить, что сегодняшние выпускники школ далеко не всегда знают, где находится государство, не могут ответить на вопрос о столице. Очерк обязательно включает в себя такие компоненты, как национальный костюм, национальная кухня, национальное искусство. Например, в 2009 году лучшей была признана презентация о традиционном жилье кыргыза – юрте; её основу составлял деревянный каркас, располагаемый по окружности, а завершалась она куполообразным шатром.

Изучение эпоса «Манас» в историко-этнографическом плане способствует пониманию студентами этнокультурной истории кыргызского народа. Только после этого студенты приступают непосредственно к анализу текста эпоса. В Миассе нет диаспоры или представительства Кыргызстана, поэтому киргизская речь у нас не звучит, хотя представители этой национальности в городе имеются. Студенты делают сообщения об известных акынах XIX века, которые были самыми образованными людьми своего времени (Калыгул, Арстанбек, Молдо Кылыч, Нурмолдо, Молдо Нияз, Женижок, Токтогул, Тоголок Молдо и др). Мы говорим о первом сказителе-манасчи, создателе эпоса. Джайсан, сын Умета (член военной дружины, сподвижник Манаса), является первым сказителем и создателем героического сказания о Манасе: «Джайсан из племени Усунь родился в 682 году, он был на 12 лет младше самого Манаса Великодушного. Мать Джайсана дочь Карачахана – Джанылча, отец – Умет также являлся членом военной дружины Манаса. Во время Великого похода Джайсан был тяжело ранен и долго лежал без сознания, очнувшись от странного звука, он начинает петь о героических подвигах Манаса. И с этого момента стал воспевать деяния Манаса. На 54 году жизни, в рассвете своего творчества Джайсан был убит (от зависти) руками своего же ученика Ырчи сына Ырамана, который тоже служил Манасу» (Бакчиев, 2008). Рассматривая собирательный образ манасчи, мы сравниваем его с древнерусским Бояном.

Одна старая легенда по записи персидского автора XI в. Гардизи гласит, что кыргызы и славяне имели в прошлом общего

предка, и тем самым, якобы, доказывается их этническая близость. Несомненно, это легенда, но исторически возникшая близость кыргызов и народов России уже в конце XVII в. стала фактом.

Воспользовавшись опытом Исмаилова Асанбека Усенбековича – старшего преподавателя Кыргызского государственного технического университета им. Раззакова, организовавшего на университетском уровне дни эпоса “Манас”, конкурсы сказителей эпоса “Манас”, конкурсы-викторины «Знаешь ли ты эпос “Манас”?», мы с 2009 года также проводим конкурс среди студентов-филологов на знание эпоса и его истории.

Кроме того, обязательным условием для студентов является творческое задание: мультимедиа презентация, эссе, литературная композиция или театрализованная постановка по мотивам изучаемого эпоса. В 2011 г., когда на севере Москвы, в парке Дружбы, недалеко от метро Речной вокзал, состоялось открытие памятника кыргызскому герою Манасу, наше творческое мероприятие проходило тоже как открытие памятнику. А старинную народную кыргызскую игру в кости “Ордо” мы разучили со студентами в ее наиболее популярном варианте, пересказанном А. Тузовым и В. Шаповаловым в журнале «Дружба народов», в первом номере за 2010 год:

«“Ордо” является семиотической копией структуры и властных отношений военно-демократической государственности кыргызов, которые пронизывают общество. Цель игры – защита своего “хана” и свержение чужого. Две команды и толпа фанатов сражаются всегда до последнего. Поражают масштабы игрового познания мира: в тщательно расчерченном круге – магические *альчики*, бараньи кости, символизирующие ветви власти, параллель напрашивается сразу: администрация, правительство, парламент, генштаб и даже некие вооруженные силы (сорок альчиков – сорок дружинников эпического героя Манаса), добавьте сюда еще с десяток олигархов. Все эти фигуры выбиваются бросками биты. Если выбит Хан, он считается покинувшим свою резиденцию, и осуществляется *хан таламай* – разграбление ханской ставки».

Необходимо отметить положительные результаты изучения эпоса в вузе. У студентов появился интерес к кыргызской

культуре, истории народа, искусству и литературе. Так, в анкете из 36 опрошенных 24 в качестве ассоциации к слову «кыргызский» назвали слова: *Манас*, *Каныкей*, «*Аламан бай-ге*», «*Улак тартыш*», *бешбармак*, *кыяк*, *куреш*. Многие признались, что, встречая теперь на улицах города представителей других национальностей, они, прежде всего, думают о богатстве культуры этого народа, его героях, песнях, сказках.

«Манас» вобрал в себя поистине энциклопедические сведения из жизни не только кыргызов, но и более чем ста народов, упоминаемых в его стихах. Многие из них имели действительные этнокультурные и международные связи с кыргызами в течение нескольких веков. Манас – это великий деятель кыргызского народа, в образе которого отражен весь исторический путь кыргызов, их прошлое и будущее. Потому эпос «Манас» является выдающимся памятником духовной культуры, способствующим развитию толерантности его читателей. Ведь, по словам академика Льва Шеймана, люди сами сближают далекие культуры – и этим по праву претендуют на звание «гражданина вселенной».

Литература:

Бакчиев, 2008 – *Бакчиев Т.А.* Введение в «Манасоведение». Краткий курс лекций для студентов высших учебных заведений, обучающихся по техническим специальностям и направлениям. Бишкек.

Яценко, 2008 – *Яценко Ю.С.* Воспитание толерантности студентов средствами межкультурной коммуникации в процессе языкового образования. Автореферат дисс. ... канд. пед. наук. Ростов-на-Дону / rspu.edu.ru/rspu/science/dissertation_councils/Yatsenko_Avto.pdf

Saveljeva T.V.

STUDYING KIRGHIZ ETHNIC EPOS “MANAS” AS A PART OF UNIVERSITY CURRICULUM TO FOSTER TOLERANCE AMONG THE YOUTH

Under the influence of growing national consciousness the number of inter-ethnic and inter-faith disagreements increases, manifested in such phenomena as separatism, national extremism, xenophobia, etc. Most often they take place in the youth environment. That is why the

issue of cultivating tolerance in the modern higher education institution is so important. In Russian pedagogics of the higher school one can observe a search for adequate methods and technologies in this area.

Studying other cultures is available for a Russian student through the discipline «Literature of the CIS countries». We developed and approved the program of this course in which the first section of the discipline is devoted to studying of eposes of the peoples of Russia and their neighbors. This section also includes the subject «The national Kirghiz epos “Manas”». Studying assumes 2 hours of lectures, 2 hours of practical work and carrying out some creative activities for students.

Studying of the epos "Manas" in the historical and ethnographic perspective promotes reconstruction of ethnocultural history of the Kirghiz people. Having used Ismailov Asanbek Usenbekovich's experience as a teacher of the Kirghiz State Technical University of Razzakov since 2009, we organize a competition among students-philologists concerning their knowledge of the epos.

An important part of students' work is related to the creative task: a multimedia presentation, an essay, a literary composition or a theatrical play based on the studied epos.

It should be noted that there are positive results of studying of the epos in the higher education institution. Students got interested in the Kirghiz culture, the people's history, art and literature. So, in a suggested questionnaire 24 out of 36 respondents gave the following associations to the word "Kirghiz": Manas, Kanykey, «Alaman байге», «Ulak тартыш», beshbarmak, kijak, kuresch. Many admitted that now when they meet representatives of other nationalities on the city streets, they first of all think of richness of culture of these people, their heroes, songs, fairy tales.

Султангареева Р.А.

БАШКИРСКИЙ ЭПОС «УРАЛ-БАТЫР»: ЖИВЫЕ ТРАДИЦИИ ИСПОЛНЕНИЯ

Великий эпос башкирского народа «Урал-батыр» был записан знаменитым *сэсэн* М. Бурангуловым (1988–1966 гг.) в

1910 г. в дер. Идрисово Баймакского района (ранее Оренбургская губерния) из уст знаменитого Габита Аргынбаева (1855–1921 гг.) и Хамита *сэсэн* Альмухаметова (1861–1923 гг.) (НА УНЦ РАН). Установлено, что эти сказители учились мастерству от известного во всей округе сэсэн, кураиста и певца Ишмухамета Мырзакаева (1781–1879 гг.) родом из дер. Ново-Балапаново Абзелиловского района (в прошлом Тилиуская волость Тамьян-Катайского кантона) (БНТ, 1998: 13–14), сказывающего эпос «Урал-батыр» наизусть.

С тех пор системная запись эпоса почти не производилась, а поиски зачастую имели спонтанный характер. Возросший интерес к эпическому наследию, системная исследовательская позиция ученых (проведено множество международных конференций, симпозиумов, эпос введен в учебную программу школ, вузов, проводится ежегодный конкурс чтецов эпоса «Урал-батыр» и т.д.) создали благоприятные условия для возрождения в генетической памяти народа воспоминаний об эпосе.

На II Международной научно-практической конференции «“Урал-батыр” и духовное наследие народов мира» выступил уроженец Хайбуллинского района (ныне проживает в г. Москве) Б.З. Билалов (1932 г.р.) и поделился своими воспоминаниями о живом исполнении эпоса. В 1990 годы он прочитал эпос «Урал-батыр» и с восторгом понял, что ранее уже не раз слышал это произведение, которое слово в слово совпадало с рассказами, услышанными в детстве: семья его проживала тогда в дер. Верхне-Смаково Зилаирского района. Этот эпос рассказывала пожилая уважаемая женщина по имени Кинъябика Юланова: долго, иногда несколько вечеров подряд она рассказывала *кар-һуз*. Так в народе называли старинные сказки, мифы, легенды. Сказывания «Урал-батыр», «Акбузат» затягивались на несколько вечеров (Билалов, 2011: 36). Это было в 1938–1939 гг.

В воспоминаниях Б. Билалова сохранились некоторые интересные детали, касающиеся портретного облика основных героев и их имен: так, главную героиню звали не Хумай (как известно, это имя мифической птицы-богини в эпосе «Урал-батыр»), а Хумайра. Была она белолицей девой с золотистыми волосами (этот образ присутствует в эпосе) и «с голубыми, как

весеннее и бездонное синее небо, глазами». Сказительницей К. Юлановой воссоздавался выразительный портрет Урал-батыра: был он непобедимым, сильным и красивым батыром, волосы у него были, как степной майский ковыль, глаза – большие, зеленые, как бескрайние весенние зеленые степи и горы. Это весьма важный момент в истории изучения эпоса, т.к. портретной характеристики Урал-батыра ни в основном тексте, ни в сказочных версиях ещё не встречалось.

Портретизация героя информативна, значительна в том плане, что в архетипе Урал-батыра, яркий образ которого представляла исполнительница эпоса, выводятся первородные антропологические показатели башкир, доминантной в которых является европеоидность (светлые волосы, сине-зелёные глаза, высокий рост). Сведения об этих этно-генетических особенностях первопредков башкир имеются в трудах как ранних, так и современных антропологов. На основе комплексных краниологических исследований известный ученый антрополог Р.М. Юсупов возводит расогенезис древнебашкирских племён (усерган, бурзян, тамьян, мин и др.) «до древнейшего сако-массагетского европеоидного по типу населения Южного Урала сармато-аланского времени» (Юсупов, 2008: 322). Таким образом, в эпической портретизации Урал-батыра (первого башкира-мифического первопредка народа), воссоздаваемой К. Юлановой, запечатлены интересные сведения об исконном типе и облике народа. Высокие, светловолосые с сине-зелеными глазами, башкиры поныне представляют собой основной тип аборигенов, проживающих в Бурзянском, Альшеевском, Миякинском, Хайбуллинском, Давлекановском, Нуримановском, Иглинском районах республики Башкортостан, а также в Челябинской, Гайнинской, Оренбургской областях России.

Тип сказывания К. Юлановой был цельный, эмоционально-насыщенный, исполнение – преимущественно стихотворное; она завораживала детей своим умением сказывания. Не закончив за вечер, «она на другой день спрашивала детей, где оставилась и продолжала с этого места» (Юлдыбаева, 2011: 107). Сказывание эпоса в свое время перенял её внук Мухамет Юланов, сведений о судьбе которого пока нет.

В поисках обнаружения живых традиций исполнения великого эпоса весьма знаменательной стала наша встреча с сэсэн-ей, сказительницей, собирательницей и знатоком обрядов, старины, также замечательной исполнительницей народных песен А.М. Усмановой (1936 г.). Она – отличник народного образования, учитель математики, получила достойное духовное образование у своих знаменитых предков. Дедушка Г. Турумтаев (1864–1942 г.) был просвещенным, передовых взглядов человеком, учился в медресе у известного на весь тюркский мир выдающегося просветителя, «духовного короля мусульман» Зайнуллы Расулева в г. Троицке. Обладал ярким и высоким даром импровизаторства и сказительства, со своими *кобайырами*, песнями выступал на всех *йыйынах*, проходивших в г. Орске, Оренбурге и др.

Термин *кобайыр* в памяти сказительницы связывается с морально-этическими, волевыми качествами. Асма Усманова на всю жизнь запомнила слова бабушки: «Где бы вы ни были, везде говорите слово *коба*. Это доброе, сильное, защитное слово. Умеющий говорить это слово непобедим». В жизни у этого незаурядного человека случалось так, что когда арестовали за религиозные убеждения, ему удавалось «завязать язык» следователей, заговорными словами открыть большие замки на дверях, молитвой лечить и исцелять людей и т.д. В откровении Г. Турумтаева о жанре заключено психо-ментального, глубоко-нравственного уровня осознание *кобайыра* (*коба+йыр*) как главного, магически-значимого и особого слова. В слово *кобайыр* вложил сакральное, защитное значение человек, которого много раз чиновники НКВД подвергли арестам, но он избегал трагической участи. Эти слова повторял и отец А. Усмановой, Мавланбирды Турумтаев: «Меня спасало слово *коба*», – говорил он, подразумевая доброе начало и особую силу, значимость понятия.

Кобайыр (считаем, что такое обозначение термина в отличие от принятого «кубаир» наиболее верно соответствует своему исконно башкирскому звучанию) как основной инструмент, жанр сказительского искусства, в силу исторических, социальных условий уходит из памяти и постепенно в устной речи народа теряет свое применение, звучание. Однако свое вос-

поминание об эпосе «Урал-батыр» Асма Усманова связывала именно с этим словом. «Для меня кобахуз и кобайыр» стали как могучие духовные опоры» – говорит она. Кобайыр «Урал-батыр» она разучила от бабушки Муьмины Хаккуловны Таймасовой (1867–1973 г.г.), уроженки дер. Юлбарыс (Ерэнагас) Хайбуллинского района.

Будучи восьмилетней девочкой, Асма-инэй часто слушала бабушкины сказания и, выучив наизусть, «заперла в память». «Она знала очень много песен, *хамаков*, историй, и про Урал-батыра я слышала от неё. Рассказывала в основном зимними вечерами. Многие отрывки исполняла стихами-*хамаками*, напевно». Своё сказывание эпоса «Урал-батыр» А. Усманова сопровождала характерными жестами, которые переняла от бабушки: Хумай ласково, трепетно «гладит» гривы Акбузата, «скачет» конь, «блестит» на солнце булатный меч, когда размахивает им «Урал-батыр», «появляются» огромные горы – груды камней от тел убитых драконов и дивов (Асма инэй раскрывает широко руки и медленно поднимает наверх) и т.д. А. Усманова училась во втором классе, когда услышала эпос «Урал-батыр». Примечательно, что в её памяти лучше сохранились фрагменты эпоса, исполняемые с мелодиями, речитациями. Так, нам удалось записать целых три различных напева, принадлежащих традиционно-народному исполнению эпоса. Особую ценность представляет то, что каждый из этих напевов функционален:

1) напевные куплеты Хумая о коне Акбузате, о булатном мече;

2) разговор Урала с Хумай, восхваление Акбузата;

3) речь Акбузата с Хумай.

Мелодии отличает ритмизированная напевность, умеренный речитатив, спокойно-величавая интонационная выразительность. Диапазон – в пределах кварты; скорый речитатив.

В вербальном плане в сказывании А. Усмановой эпос имеет свою специфику: отличительны лексика, местный говор и т.д. Обнаруживаются заметные различия с основным текстом, напечатанном в томе «Башкирское народное творчество» (БНТ, 1998: 27–136). Примечательны в сказывании А. Усмановой яркие, выразительные строки, образные характеристики и мотивы.

вы, отсутствующие в основном опубликованном тексте. Так, Акбузат имеет и крылья, и могучие львиные когти, и змеиную шею; зачастую упоминается не алмазный, а булатный меч. Стиль её сказывания характеризует чередование прозаического и стихотворного повествования, отмечаются мотивы сказочного воссоздания картин. Асма инэй вела рассказ спокойно, несколько монотонно, останавливаясь, вспоминала текст, далее продолжала, связно соединяя эпизоды.

Жанр эпоса Асма Усманова назвала так, как в свое время говорила её бабушка Муьминэ инэй: рассказываю *карһуз* об «Урал-батыре». Заметим, что это распространённый народный термин, бытующий и по сей день и обозначающий древние сказания в целом (восток, юго-восток РБ). Некоторыми учеными к *карһуз* относятся только эпического характера прозаические сказания, легенды (Сулейманов, 2004: 87). С целью более объективного постижения смысла термина нами предпринят комплексный анализ: функции действия и особенности Слова в ритуале, специфика сакральности и обрядовой сути сказывания. В результате обнаруживаются архаичные реалии сказываний эпоса как ритуалов в прошлом и несколько иное прочтение семантики термина.

По обычаю, сказки, мифические рассказы можно было рассказывать только ночью, в темное время (черное – кара) суток и зимой (во время сильных морозов – «черных дней»), как представляли башкиры). *Карһуз* – означает в переводе «черное слово, древнее слово?», восходит к тем обычаям, когда эти старинные сказания рассказывали только в темное и зимнее время суток. Они имели функции помощи Природе, переживающей временную смерть (Султангареева, 2012: 160). Отсюда кара (черный) в контексте рассказывания мифов восходит к понятию зимнего и темного времени суток. Весьма показательны и высказывание информанта о том, что в народе до сих пор существует запрет рассказывать днем и летом *кархуз*, сказки и т.д. Если же это случалось, то брали в руки черные угли, произносили оправдательную за нарушение обычая словесную формулу – «рассказываю ночью» (записано в 2008г. в дер. Амангильды Абзелиловского района РБ). Таким образом, этимология термина *кархуз* (дословно: черное слово – миф, сказка) восходит к сакральной функциональности, значи-

мости эпического Слова, вбирая в себя отношение и к месту, и ко времени исполнения эпоса. В этом контексте связывать термин *кархуз* с прозаическими произведениями было бы односторонне.

Сэсэн Асма Усманова эпос «Урал батыр» в свое время подзабыла, только иногда рассказывала детям. «Когда в Республике началась активная деятельность по возрождению чтения эпоса «Урал-батыр» наизусть, я вспомнила рассказы, которые слышала от бабушки, но не могла понять, что это тексты «Урал-батыра». Посмотрела книгу, поняла, что Муьминэ инэй рассказывала именно этот эпос, но несколько по-другому». Выяснилось, что имя Хумай не называлось, а была «любимая девушка» Урал-батыра; волосы у «Урал-батыра» были длинные и светлые (заметим, свидетельство европеоидного облика Урал-батыра в эпосе повторяется). Имен родителей Урал-батыра Янбике и Янбирде она не называла (это были «бабай» – дед и «эбей» – бабушка), придавая тем самым эпосу стиль сказки. Заслуживает внимания тот факт, что Муьминэ инэй избирательно относилась к сказыванию: «про Шульгена (отрицательный злой герой в эпосе «Урал-батыр», – Р.С.) и драконов не рассказывала, говорила, что мы испугаемся». Вследствие этого А. Усманова не помнит эти сюжеты. Таковой акцент корректировки целостности сказывания, исходя из этических принципов – характерный в передаче, исполнительской традиции эпоса и эпических сказаний.

На вопрос о том, почему бабушка рассказывала вам эпос, нами также зафиксирован интересный ответ. А. Усманова вспомнила примечательный эпизод из детства. Во время развлечений дети скандировали игровую считалку, где в концовке звучит формула: «Две рыбы подрались: «Кто выпил их кровь?!» Выйди, выйди вон! Выйди, вон отсюда!» Бабушка Муьминэ, услышав их, тотчас в испуге остановила, запретив говорить о распитии крови. Тотчас она связала свой запрет с сюжетом эпоса «Урал-батыр»: «Вот, Шульген выпил кровь животного вопреки запрету отца и стал злым, дурным человеком, а Урал-батыр слушался, соблюдал наказ отца и потому стал героем». После этого Муьминэ-инэй проговорила детям другую считалку, где четко пересказываются основные моменты эпоса «Урал-батыр»:

Алая заря, туманная заря!
Полярная звезда – твой конь.
На Акбузате – седло,
На рыжем коне – вожжи,
Урал-батыр – имя ведь твое,
На земле живи ты!
Знаю, в аласыке¹ место твое,
С собою кiset возьми ты!
А здесь не стой, выйди ты!

Считалку эту традиционно произносили для выявления ведущего игры. Бабушка Муьмина, научив детей считалке, добавила: «Вот, об этом говорите, а не о распитии крови!» – «А кто такой Урал-батыр?» – спросили в свою очередь дети. Усадив их возле себя, Муьмина инэй начала рассказывать эпос... Так сказывание эпоса связывалось с нравственно-этическими представлениями и соображениями, познавательными беседами.

Первое записывание живого исполнения эпоса состоялось 19–20 сентября 2011 года, повторное – 2 марта 2012 года. Примечательно, что 82-летняя сказительница вспоминает текст, выявляя в памяти все новые и новые детали, сюжетные постановки, обнаруживая в речи колоритные художественно-стилевые особенности. Предварительный анализ показывает, что она помнит текст полностью, за исключением эпизодов о коварстве и подлости Шульгена и борьбы Урал-батыра с драконами (Муьминэ инэй их не рассказывала, опасаясь, что дети испугаются, если злые силы явятся во сне). Запись текста продолжается.

Полный текстовый, мелосный и архитектурный анализ эпоса, рассказанного Асмой Усмановой, является актуальной задачей наших исследований. Для нас является феноменальным и значимым тот факт, что древнейший эпос еще сохраняется в живой исполнительской традиции. Фактически это – четвертая запись эпоса в изустном исполнении, совершенная после первой в 1910 году: вторая была сделана видным ученым А.И. Харисовым в 1956 г. в г. Троицке Челябинской области (от уроженца дер. Имангулово Учалинского р-на И. Рахматуллина); третья – Г. Сафаргалиной от Ш. Сафаргалиной (1929г.р.), уроженки дер. Габасово Зианчурина района в 1984г. Все эти

записи представляют неполные, но в основе своей повторяющиеся версии эпоса, сказываемые преимущественно прозаически и с превалированием сказочных мотивов (БХИ-3, 1998: 127–135). Сказывание Асмы Усмановой отличает сочетание прозаического со стихотворным, устойчивое звучание старинного мелоса, наличие напевов, музыковедческое исследование которых с перспективе даст интересные заключения.

Нашей замечательной находке сопутствовали методичные поиски, а также то, что силами энтузиастов и ученых в республике создается своеобразная эпическая среда модели XXI века (среди учащихся проводятся конкурсы исполнения эпоса «Урал-батыр», научные конференции, посвященные эпическим памятникам и т.д.).

В связи с активным духовным подвижничеством в Республике Башкортостан возрождаются народные традиции сказительства. Несмотря на то, что процессы создания и исполнения эпоса разделились, исчезла первородная эпическая среда, а сказительство принимает характер экспонируемого искусства, наблюдаются прогрессивные тенденции. Возродившиеся в 1990-ые годы в Республике Башкортостан сказительские традиции имеют свою специфику, развиваются в основном в двух направлениях.

1. Конкурсы исполнителей эпоса «Урал-батыр» среди учащихся. В 2011 году прошел 13-ый конкурс.

2. Конкурсы сказителей, импровизаторов, ежегодно проводимые в рамках народных празднеств, *йыйынов*, Дней города и т.д., которые имеют две номинации: 1) исполнители известных, составивших фольклорную классику башкирских *кобайыров*; 2) исполнители поэтических импровизаций в стиле *кобайыров* собственного сочинения;

Таким образом, башкирское сказительство XXI века имеет характер организуемых мероприятий, а *кобайыр* как основной инструмент *эсэнства*, представляет экспонируемый вид искусства. Обе эти тенденции оказывают положительный эффект в возрождении забытых традиций сказительства. Живое изустное исполнение эпоса в целом («Урал-батыр», «Акбузат», «Заятуляк и Хыухылыу», «Акхак кола», «Куныр буга» и т.д.) представляет уже большую редкость, что характеризует состояние эпической памяти народа.

Несмотря на то, что сказительские традиции реконструируются на основе выучивания книжных версий и вариантов эпоса, процесс этот являет собой важнейший в обнаружении духовных генотипических преимуществ народа – творца эпоса и потому сыграет прогрессивную роль в образовательном, воспитательном подвижничестве.

Фольклористами ИИЯЛ УНЦ РАН продолжается систематичная работа по выявлению, обнаружению живых исполнительских традиций, фиксированию затерянных в истории имён *сэсэнов*, а также фрагментов некогда могучего башкирского эпосотворчества («Урал-батыр», «Заятуляк и Хыухылыу», «Акбузат», «Кара юрга» и т.д.). Во время фольклорных экспедиций нам удастся еще выявлять интересные находки, касающиеся мелоса, слов, жестовой культуры, речи, эмоционально-экспрессивных знаков исполнения эпических сказаний. Целесообразно в этой связи сделать некоторые выводы относительно современного состояния сказительства.

1. *Кобайыр* (как и сказка, легенда и др.), выученный в детском возрасте, имеет возможность возобновиться в народной памяти, если создать эпическую среду или атмосферу заинтересованности в обнаружении и знании жанра.

2. В живой сказительской традиции наибольшую устойчивость и сохранность обнаруживают напевные, речитативные части эпоса.

3. Живые сказительские традиции угасают, исполнителей остаются единицы, *кобайыр* ныне существует как экспонируемый вид искусства.

4. Активизация возрождения эпической памяти связывается с национально-патриотическими интересами изучения, обновления знаний своих духовных корней и этнической истории. Знание и сказывания мифов, эпоса располагают огромным потенциалом воспроизводства духовно-нравственных, этнокультурных ценностей и морального оздоровления масс, возможностью укрепления межэтнических, международных взаимоотношений при их систематично поставленной пропаганде и изучении.

5. Башкирская народная память бережно хранит имена *сэсэнов*-творцов эпических достояний и те золотые своды знаний, которые во имя жизни и гармоничного бытия доверили предки будущим поколениям. В нашей практике записи за 30 лет уда-

лось зафиксировать фрагменты эпических сказаний «Урал-батыр», «Заятуляк и Хыухылыу», «Кара юрга», «Куныр буга», «Алпамыша», а также известных общетюркских сюжетов «Юсуф и Зулейха», «Тагир и Зухра».

Примечания:

¹*Аласык* – летний домик, этимологически восходит к особому пространству огня.

Литература:

НА УНЦ РАН – Научный Архив Уфимского Научного Центра РАН, ф.3, оп. 12/233, 1-144 л.

БНТ, 1998 – Башкирское народное творчество. Эпос. В 3-х т. / Сост., авт. вступ. ст. М. Сагитов, А.М. Сулейманов, Р.Ф. Рязяпов. Уфа, 1998.

Билялов, 2011 – *Билалов Б.З.* Некоторые дополнения к башкирскому народному эпосу (кубаиру) «Урал-батыр» // Материалы Межд. конф. Уфа.

Юсупов, 2008 – *Юсупов Р.М.* Палеоантропология Южного Урала и вопросы происхождения башкир-гайнинцев // Башкиры-гайнинцы Пермского края. Уфа.

Юлдыбаева, 2011 – *Юлдыбаева Г.В.* Кубаир «Урал-батыр» в памяти народа // Материалы межд. научно-практ. конф. Уфа. С. 107.

Сулейманов, 2004 – *Сулейманов А.М.* Башкирский фольклор. Уфа (на башк. яз.)

Султангареева, 2012 – *Султангареева Р.А.* Зимнее солнцестояние – начало нового времени // Ватандаш. № 1. С. 160

Sultangareeva R.A.

BASHKIR EPOS “URAL-BATYR”: LIVING PERFORMANCE TRADITIONS

The article is devoted to analysis of Bashkir styles-improvisation traditions in the modern period. It describes forms of epic performance among students (contests of performing the epic "Ural Batyr"), as well as in the folk memory and practice of the Bashkir people. The article examines the unique performing art of Asma Usmanova, her role in preserving the folklore. She adopted the living traditions of the epic "Ural-Batyr" from her grandmother establishing continuity in the transfer of this great masterpiece.

ЭПОС «НАРТЫ»: ГЕНДЕРНАЯ КАРТИНА МИРА НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА*

Эпос «Нарты» является общим для большинства народов Северного Кавказа: абхазов, адыгов, абазин, балкарцев, ингушей, карачаевцев, чеченцев. У других народов Кавказа он встречается в виде отдельных (несистемных) фольклорных сказаний. Он содержит в себе архаические верования и мифологические представления, т.е. особый класс идей, мыслей, взглядов и ценностей, которыми живут множество поколений и которые являются для них чем-то очевидным и само собой разумеющимся. Это скрытое основание народного самосознания или – аутентичное этническое мышление, «неподконтрольное» духовное начало народной мысли.

Один из вариантов «Нартов» – адыгский эпический комплекс сказаний (Нарты, 1971); в нём сохранились древнейшие пласты мифологии, в которых заложена основа гендерных различий и связей. Женские образы в нартском эпосе архаичны и символичны. Центральный женский персонаж – Сатаней, родоначальница всего нартского рода – выполняет культурологическую роль материнского начала в мифологии. Во избежание буквального понимания ее родительской функции, что подчеркивает равнозначность Сатаней для всех членов нартского рода, ее единственный сын Сосруко рожден в результате непорочного зачатия и вынашивания в каменном чреве. Обращение к ней «*Сатаней, ди Мазитхъэ!*» (Мазитхъэ – букв. лесной бог/богиня) позволяет определить генетическую связь героини эпоса с древнейшим женским божеством – покровительницей леса, как символа жизни на Земле.

В древних мифологических системах индоевропейско-кавказско-семито-китайского происхождения сюжет о чудесном рождении является сквозным и также связан с камнем-чревом. Камень отождествляется в них с землей (глиной, первородной «священной» грязью), как прародительным началом всего живого (ср. с русским: «мать сыра земля»). До новейшего

времени в народной магии кабардинцев и балкарцев существовали культы священных камней, при помощи которых женщины старались избавиться от бесплодия. Ассоциация матери/женщины с землей в архетипическом сознании придает ей исключительное созидательное значение. Языческое божество адыгов Мазитхъэ, судя по неоднократным, хотя и кажущимся случайными, оговоркам в эпическом тексте, первоначально должно было предстать в женском обличе. Уже само по себе материнство обладает «религиозной благодатью».

Это неосознанное, может быть, верование связано с социально-экономической реальностью первобытного племени. Женщины-собирательницы знали лес и использовали его дары – плоды деревьев и кустарников, съедобные растения и корни и т.п., для того, чтобы прокормить племя, поддержать жизнь тех, кому они её дали. Через заботу о потомстве женщина переходит к заботе обо всех и каждом, распространяя на них свои душевные силы. Живущие за счет собирательства женщин люди отдали им должное, обожествив их. Гинекократическое право, построенное на религиозной основе, легитимизирует власть женщин, ведь именно женщине, как полагает И. Бахофен, свойственно «глубокое, полное предчувствий постижение божества, которое, сплавляясь с чувством любви, и в самые дикие времена давало женщине, особенно матери, исключительно действенную религиозную силу» (*Бахофен*, 1996: 218). В этом смысле материнство можно считать одним из условий религиозности женщины. Образование и культура народов, по мысли Бахофена, построены на способности женщины к воспроизводству и трансмиссии основных ценностей общества, ибо «женский дух устремлён к сверхъестественному, божественному, неподвластному закономерности и чудесному». Поэтому именно женщины «особенно призваны к тому, чтобы охранять почитание божества».

Вслед за И. Бахофеном признаем существование в древности матриархата (термин произошел от симбиоза греческих слов «мать», «начало», и «власть»). Для этой исторической эпохи характерно наличие, наряду с правовым, и морального аспекта. Последний зиждется на двух «естественных чувствах»: женской религиозности (см. выше) и материнской люб-

ви. Чувство материнской любви «не чуждо ни одной эпохе» и «само по себе сразу рождает понимание» (*Бахофен*, 1996: 229¹). Материнская любовь, в её вечной неизменности и универсальности, есть своего рода ключ к пониманию описываемого Бахофеном явления. Материнская любовь для Бахофена – это тот культурный код, через призму которого следует воспринимать матриархат. Любовь к матери суть «таинственная сила, которой в равной степени проникнуто всякое существо из земной твари» (*Бахофен*, 1996: 229¹). Через «волшебство материнства» «человечество впервые дорастает до цивилизации» (*Бахофен*, 1996: 230¹).

Миф о рождении Сосруко содержит в себе этот мотив – мотив связи женщины с постижением нового знания, дарующего человечеству неограниченные возможности. Для освобождения ребенка из каменного лона Сатаней несет камень на кузню к Тлепшу – покровителю кузнечного ремесла, богу новообразованного пантеона.

Описание процесса рождения Сосруко есть не что иное, как описание выплавки металла из руды: нагревание на огне, необходимость закаливания металла для закрепления его формы и неуязвимости. В первом по значению и порядку сказании Сатаней выступает в роли культурного героя, открывшего возможность использования нового материала, имевшего революционное значение. Кроме того, привлекая Бога-кузнеца к рождению своего сына, Сатаней устанавливает с божеством нового поколения родственную и генетическую связь, вручая ему функции покровителя новой отрасли человеческой деятельности, но утверждая при этом свою первичность.

Непрерывная забота матери ведёт к «вечному несовершеннoлетию сына, вырастающего скорее физически, чем духовно, в покое и полноте, которые представляет сельская жизнь, наслаждающегося уходом материнских рук вплоть до зрелого возраста» (*Бахофен*, 1996: 232¹). Во многих сказаниях нартского эпоса мысль и сюжет фиксируются на интимно-родственных взаимоотношениях матери и сына, почти игнорируя сестер и дочерей, что отражает восприятие последних не столько как детей матери, сколько как одно из воплощений потенциального

материнства и девической ипостаси Великой Богини. Древние народы, согласно этой логике, наслаждаются счастьем «материнского господства».

Бахофен подчёркивает «материально-плотскую», «материнско-теллурическую» (Бахофен, 1996: 246¹) природу этого счастья – находиться в подчинении (у матери). Все важнейшие события в нартском обществе и подвиги мужчин – сыновей Богини-матери – совершаются при непосредственном участии Сатаней. Нартам удается вернуть похищенные у них семена проса лишь благодаря ей; с ее помощью они сумели сохранить небывалый урожай – Глепш изготавливает серп, пользуясь ее руководством и т.д. Неравенство мужчин и женщин в протоадыгской культуре не носило выраженного гендерного характера: стратификация общества выстраивалась по другим признакам.

Мотив зависимости мужчины от материнской заботы и любви усилен в сюжетах, связанных с сыном богини Сатаней-Мазитхьэ. От нее он получает главные уроки в своей жизни; не только мудрые советы, но и магия матери спасает сына в сложных ситуациях; она вдохновляет его на подвиги и, что знаменательно, помогает ему обрести чудесного коня (Нарты, 1974: 194–195), обладающего свойствами, аналогичными свойствам своего хозяина (ахилло-зигфридовский комплекс уязвимого места на неуязвимом теле). Если Сатаней – это символ жизни на Земле, то источником этой жизни должно быть Солнце. Многие детали цикла сказаний о Сосруко указывают на него, как на реликтовый образ, связанный с архаическим соляным культом. В контексте нашего исследования важным представляется также тема умирающего и воскресающего бога, для которой характерна, как правило, земледельческая семантика. В результате эпического конфликта (с великанами или враждебными ему нартами) главный мифологический герой гибнет, но на помощь ему приходит мать (сестра/жена в эпосах разных народов мира), и он периодически пробуждается к жизни.

Существует единственная запись сказаний, по которой бессмертная Сатаней умирает, вдохнув свою душу в тело мертвого Сосруко. Заживо погребенный, Сосруко каждую весну стремится вырваться в земной мир. В случае с нашими

персонажами, Сатаней олицетворяет плодородие земли, а ее сын, обновляющий мир в постоянной череде сезонов года, – производительные силы весны.

Сосруко со своей солнечной природой может ассоциироваться с другим женским образом эпоса – Адиюх (букв. «дарующая свет», «светлорукая»). Не анализируя всего переплетения тем в сказании об Адиюх, коснемся главного: ее руки, протянутые в ночь, излучают свет, аналогичный лунному, и озаряют путь ее мужу во тьме. Добавим к этому указание на целомудрие Адиюх в замужестве и утерю одного во вдовстве, когда она познает любовь с Сосруко. Адиюх пребывает в башне – символе замкнутого пространства.

В христианской мифологии башня – это символ Девы Марии и девственности, недоступного женского начала. Девственность символизирует женский идеал, его добивается и защищает мифологический герой. Этот сюжет в адыгской мифологии олицетворяет космическую взаимосвязь Луны и Солнца. Ночь, освещаемая чудесным светом от рук Адиюх, олицетворяет таинственную силу защитного материнского лона. Ночь – это тайное знание, защита любимого от врагов, обещание любовного наслаждения. Но другой стороной этого тайного знания является смерть. Единство животворящего начала и губительной силы в образе девы выражено в сказании об Адиюх при осознании ею своей вины в гибели мужа (*Текуева*, 2006а: 4).

Символическая связь девичества с Луной проходит через мифологию разных народов и является одним из наиболее древних суеверий человеческого рода. Эту связь проследил в своем этнографическом труде Ян Чеснов (*Чеснов*, 1998: 303–311). Аналогичный Адиюх образ красавицы со светоносными руками известен в скандинавском эпосе. Это Герда, дочь великана Гомиры, к которой сватался Фрейр. В абазинском варианте это светозарная Кадук. В монгольском фольклоре – свет, исходящий от девушки используется как символ красоты. У австралийских аборигенов есть миф о созвездии Плеяд, в котором говорится, что «обе звезды Плеяд, на которых женился Вирунна, светят не так ярко, как те, которые остались девами». Исследователь сказок Ф. Карлинггер дает этому следующий ком-

ментарий: «Вера в то, что девы обладают большей силой (в данном случае силой света) по сравнению с замужними женщинами, господствует у большинства экзотических племен» (Энциклопедический..., 2003: 187).

Сюда можно добавить и аналогичные славянские мотивы. Во всех перечисленных примерах свечение – атрибут девичества. Не случайно сюжет об Адиюх кажется не завершенным – ее судьба обыденна после потери девственности, а значит, и утери качества светозарности. Нарушение девственности ослабляет магическую силу девушки и влияет на социальную структуру. Сказания об Адиюх – это синтетическое соединение архаических культов с предельно сконцентрированным отражением драматической истории более поздней патриархальной эпохи о «месте женщины в мужском мире».

Адыго-абхазский вариант нартского эпоса часто рассматривается исследователями как исторический источник, лучше других сохранивший следы матриархальной культуры и архаической социальной организации. При этом упор делается на особый статус женщины в мужском обществе, на исключительное положение Сатаней, на магические и пророческие способности женщин, могущих повлиять на судьбу героя (Барымбух, Сатаней, Ахумида), на их воинственность и необычную физическую силу (Лашин, Даханаго, Сатаней). Но совсем выпускаются из виду красноречивые детали, не объяснимые с точки зрения патриархальной идеологии. Например, в сказании о рождении Сосруко безымянность отца Сосруко указывает на незнание института отцовства, его случайность и не фиксированность в обществе господства архаических форм брака. Упоминаемое в некоторых вариантах имя пастуха Сос вторично по отношению к имени Сосруко – «сын Соса» (*Кумахов и др.*, 1985: 110).

Происхождение Сосруко определяется лишь по женской линии: согласно материнскому праву. Выражаясь словами Ницше, «величайшее в великих – это материнское. Отец – всегда только случайность» (*Ницше*, 1990: 756). Зато точно известно, что нечаянный возлюбленный Сатаней – пастух. В этом факте содержится несколько смысловых значений. Во-первых,

указание на распределение трудовой деятельности древних людей Северо-Западного Кавказа по их половой принадлежности: пастушество и скотоводство – мужские занятия, которые имеют большее значение для идентификации пола человека, чем его имя. Во-вторых, исходя из посылки о том, что Сатаней, как отражение культа Богини-матери, связана с земледельческой культурой, можно сделать вывод, что восплывший к ней страстью пастух, относится к другой (скотоводческой) культуре (Текуева, 2006: 14–15). Они представляют разные фратрии. Это прямое подтверждение существовавшей дуально-родовой организации, характерной для матриархальной эпохи (Энгельс, 1976: 42–47). Архетип реки, разделяющей мужчину и женщину разных родовых обществ, символизирует непреодолимое препятствие для более близких брачных отношений между ними. Ю.Ю. Карпов верно замечает, что река маркирует пределы территории, освоенной женщиной, за рекой располагается «чужая» территория, посещение которой в мифопоэтическом иносказании разрешено только мужчинам (Карпов, 2001: 367).

В мифах о Сосруко есть неоднократные упоминания о его участии в спорах и соревнованиях на обладание девушкой необыкновенной красоты/способностей, а также на его супружеские отношения с разными женщинами на стороне. Назвать эти отношения полигинией не совсем правильно, учитывая то, что все эти женщины продолжали жить со своими родителями, вернее в материнском роду, а Сосруко проживал в доме своей матери, и нет ни одного намека на Сатаней в роли свекрови, что фиксирует ранние формы семейно-брачных отношений. Эти обстоятельства наводят нас, по меньшей мере, на два вывода: нартский эпос создавался во времена матрилокального брака и другой общественной системы, оппозитной патриархальной, т.е. в неолитическую эпоху, и воспоминания об этом историческом периоде сохранились в ментальной памяти и сознании адыгов. Соединение в мифологии и эпосе монументального образа Великой Матери и Девы (тема непорочного зачатия и безбрачия) определяет парадигму женского в культуре.

Аутентичное этническое мышление адыгов, выстроенное на мифологических представлениях, архаических верованиях,

психолингвистическом развитии, чувственных переживаниях, отражает генетически заложенное осознание гендерного равноправия. Мифология сохранила образы Великой Праматери и языческих богинь земли, леса, воды, плодородия. Память о них пережила многие религиозные веяния и атеистическое неверие, понимание ассоциативной связи репродуктивных возможностей женщины и природы, создало культ женского начала в сознании народа.

Эпические сказания, передаваемые от поколения к поколению в потоке обыденной повседневной деятельности людей, закрепили высокий статус адыгской женщины. Они пронесли сквозь века исторических перемен отголоски общественного уклада, построенного на полузабытых принципах материнской организации родственных отношений и других брачных правилах, не совместимых с патриархатной идеологией. Первобытное гендерное равенство не исключало разного статуса мужчин и женщин, их обособление в идеологической, социальной и хозяйственной сферах, что было обусловлено половозрастным разделением труда, «но это не были неравные, иерархизованные статусы, ведущие к господству одного пола над другим» (Думанов и др., 2000: 621–627). Нартский героический эпос выстраивается вокруг фаллической фигуры, но традиционно приписываемый женским образам мелодраматический сюжет не умаляет женского «героизма», поэтому правомерно говорить о гендерно-амбивалентном идеологическом базисе адыгского общества.

Анализ мифоэпических источников народов Северного Кавказа раскрывает заложенную в них основу гендерных различий и отношений. Архаические женские образы Нартского эпоса имеют символическое значение, устанавливается связь первичности женских языческих культов с идеей плодородия, с земледельческой семантикой и основными хозяйственными занятиями древних предков – собирательством и земледелием. Соединение в мифологии образов Великой матери и Девы определяет парадигму женского в культуре. Отмечаются черты реликтового общественного строя, в рамках которого возникли языческие верования народов Кавказа – характеризующегося

матрилокальным браком и социальным устройством, в котором прослеживаются реликты матриархальных отношений.

Все эти факторы, укоренившись в этническом сознании, дали оригинальную картину мира адыгов, одним из важнейших, стержневых составляющих которого является гендерный конструкт.

** Статья выполнена в рамках реализации федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» МОН РФ на 2009–2013гг., соглашение № 14.В37.21.0013*

Литература:

Бахофен, 1996 – Бахофен И. Материнское право // Классики мирового религиоведения. М. С. 216–267.

Думанов и др., 2000 – Думанов Х.М., Першиц А.И. Матриархат: новый взгляд на старую проблему // Вестник Российской Академии Наук. Том 70, № 7.

Карпов, 2001 – Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб.: Петербургское Востоковедение. 416 с.

Кумахов и др., 1985 – Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Язык адыгского фольклора: Нартский эпос. М.

Нарты, 1971 – Нарты. Адыгский эпос. Собрание текстов в семи томах / Систематизация, составление, вступительный очерк и комментарий А.М. Гадагатля. Майкоп.

Нарты, 1974 – Нарты. Адыгский героический эпос. М.

Ницше, 1990 – Ницше Ф. Соч. в 2-х томах. Т. 1. М.: Мысль.

Текуева, 2006 – Текуева М.А. Мужчина и женщина в адыгской культуре: Традиции и современность. Нальчик: Эль-Фа. 260 с.

Текуева, 2006а – Текуева М.А. Женское начало в архаической культуре адыгов // Культурная жизнь Юга России. Краснодар. № 3 (17). С.3–7.

Чеснов, 1998 – Чеснов Я. Лекции по исторической этнологии. М.: Гардарики. 400 с.

Энгельс, 1976 – Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Морган. М.: Политиздат. – 240 с.

Энциклопедический..., 2003 – Энциклопедический словарь символов / авт.-сост. Н. А. Истомина. М. 1056 с.

EPIC “NARTES”: GENDER WORLVIEW OF THE PEOPLES OF THE NORTHERN CAUCASUS

Epic “Nartes” is common for the majority of the peoples of the North Caucasus, it contains archaic beliefs and mythological consciousness. It is a hidden base of national consciousness.

Analysis of mytho-epic sources of the North Caucasus reveals the basis of gender differences and relationships inherent to them. Archaic female characters of the “Nartes” epic have symbolic value. Combination of the images of the Great Mother and the Virgin in the mythology defines the paradigm of women in the culture. Features of the past social system stand out, in which pagan beliefs of the peoples of the Caucasus appeared characterized by matrilineal marriages and the social order opposed to patriarchal.

Analysis of all these factors leads to the conclusion that authentic ethnic thinking of Caucasian mountaineers, built of mythological representations of the archaic beliefs, psycholinguistic development, sensory experience reflects genetically in-built awareness of gender equality.

Д.А. Функ

РЕСУРСЫ ЭЛЕКТРОННОГО КОРПУСА ТЕКСТОВ ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА *

В 2011 г. на базе отдела Севера и Сибири Института этнологии и антропологии РАН была реализована пилотная стадия проекта, направленного на создание электронного корпуса фольклорных текстов на языках коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Проект осуществлялся при финансовом содействии Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Корпусная лингвистика».

Основной целью проекта являлось создание общедоступного электронного корпуса изначально только *фольклорных материалов* и лишь на *двух языках* — шорском и эвенкийском, с возможностью:

– одновременного хранения как исходного (сохраняющего особенности фиксации), включая рукописи, аудио- и видеозаписи, так и нормализованного вариантов записи текстов;

– поисковой работы с корпусом текстов.

В процессе выполнения проекта и по мере получения положительных результатов и позитивных откликов российских и зарубежных коллег было принято решение расширить Корпус за счет числа языков (в настоящее время это башкирский, ненецкий, телеутский и шорский языки) и включения в него иных разновидностей письменной и устной речи. Реализация этих целей намечена на ближайшие три года, 2012–2014.

Для достижения поставленных целей уже в первый год выполнения проекта нам пришлось решать целый ряд фундаментальных и прикладных задач. Ниже они будут прокомментированы с помощью наиболее представительных на сегодняшний день шорских фольклорных материалов Корпуса.

1. Существенное увеличение числа опубликованных текстов.

Известно, что за всю историю изучения шорского героического эпоса, начиная с 1861 и по 2010 год включительно, на шорском языке полностью были опубликованы 26 эпических сказаний, причем 9 из них — лишь в кратком пересказе (это восемь сказаний, изданных В.В. Радловым (*Радлов*, 1866: 310–398), и сказание «Белый Оленг и Серый Оленг» («Ақ Өлеңме Қыр Өлең»), опубликованное Н.П. Дыренковой (ШФ: 154, 156)).

Основу шорской части нашего Корпуса в настоящее время составляют 30 текстов героического эпоса, *26 из которых впервые публикуются на языке оригинала*. Иначе говоря, в течение одного года удалось удвоить число доступных для анализа эпических текстов на шорском языке. Благодаря введению в оборот столь значительного числа текстов, исследователи, владеющие шорским языком, безусловно, смогут более аргументировано рассуждать о сюжетном многообразии, мотивах, образах, стиле и композиции текстов этого жанра шорского фольклора, а также анализировать «этнографическую» составляющую отраженных в эпосе разновременных культурных пластов.

Общий объем шорских эпических текстов в Корпусе весьма значителен; по состоянию на конец июня 2012 г. в нём насчитывается 155957 словоупотреблений в 30 оригинальных текстах; 28 из них были также полностью или частично нормализованы в соответствии с нормами литературного языка, объемом нормализованной части составил 119518 словоупотреблений. Около 30000 словоупотреблений из названного объема приходится на подкорпус устной речи. Если говорить об эпических текстах, то, очевидно, что *аналогов электронных полнотекстовых корпусов такого объема не существует не только на материалах шорского героического эпоса, но и других эпических традиций тюрков Саяно-Алтая.*

2. Представление текстов, отражающих сложную картину диалектного и говорного многообразия сибирских языков.

Размещенные в Корпусе шорские эпические тексты (временной диапазон фиксации – с 1861 по 2006 год) записаны на трех говорах обоих диалектов шорского языка: нижнемрасском (27 текстов) и томском говорах (1 текст) мрасского диалекта и нижнекондомском говоре (2 текста) кондомского диалекта. Малое число текстов, представляющих кондомский диалект, компенсируется их объемом: по количеству словоупотреблений (28711) они составляют пятую часть от общего объема шорского подкорпуса. Основной объем шорского подкорпуса – это самозаписи текстов исполнителями; в формате аудиозаписей (2003 и 2006 гг.) представлены три эпических текста. Два из них, «Қырық эмчектиг Қыдай-Арығ» и «Чылан-Тоочый», расшифрованы частично, а один текст, «Қара-Қан», полностью.

3. Представление документированных текстов с целью обеспечения условий для анализа языка фольклора на уровне каждого отдельного исполнителя (в перспективе – исполнительской «школы») и – по возможности – на массовом материале.

Наиболее представительными по объему в Корпусе являются тексты из репертуара выдающегося шорского сказителя-кайчи Владимира Егоровича Таннагашева (1932–2007), не только хранителя шорской эпической традиции во всем ее богатст-

ве, но и великолепного знатока курьинского (по названию улуса Курьинского, ликвидированного в процессе послевоенного промышленного освоения Кузбасса) варианта нижнемерасского говора мерасского диалекта шорского языка (подробно о сказителе см.: ШГЭ, 1: 139–160). Из 24 его сказаний, включенных в данный корпус, 20 – самозаписи сказителя 1999–2006 гг.; три эпоса – записи устного исполнения 2003 и 2006 гг., выполненные Д.А. Функом (они названы выше); и еще один, нормализованный Д.А. Функом текст, который представлял собой литературную редакцию (Арбачакова, 2011), выполненную Л.А. Арбачаковой на основе её аудиозаписи 2000 г.

Большая часть текстов – восемнадцать – из репертуара этого сказителя взята из личного архива автора доклада, инициировавшего данные сказительские самозаписи и зафиксировавшего на аудио и видео несколько сеансов исполнения эпоса в естественной ситуации; оригиналы еще пяти текстов / самозаписей хранятся в настоящее время в личном архиве одной из дочерей покойного сказителя, Н.В. Абдурахмановой, любезно предоставившей нам эксклюзивное право их публикации.

Охарактеризую подробнее сказительские самозаписи. Они сгруппированы с указанием имен сказителей, от которых, как считал Таннагашев, он перенял эти эпосы, а внутри групп – по времени записи; через точку с запятой указан объем нормализованного текста в словоупотреблениях [далее – с/у]:

от П.Н. Амзорова:

1. Күннү көрчөң Күн-Көбөк (Несчастливая Кюн-Кёёк), 1999; 4490 с/у (опубликовано с переводом на русский язык и этнолингвистическими комментариями в: ШГЭ, 1: 280–343);
2. Қара-Қан (Кара-Хан), 1999; 4871 с/у;
3. Чабыс-Чапан (Чабыс-Чапан), 2000; 5471 с/у;
4. Қара-Қан (Кара-Хан), 2002; 5396 с/у;
5. Қырық эмчектиг Қыдай-Арыг (Сорокагрудая Кыдай-Арыг), 2003; 8028 с/у;
6. Алтын-Салғын (Алтын-Салгын), 2004; 7311 с/у;
7. Ачазы кулатпа туңмазы кулат (Старший и младший братья – саврасые кони), 2005; 10369 с/у в оригинальном тексте;
8. Қырық кулаш сынныг қара сараттыг Қан-Мерген (Хан-

Мерген, ездящий на сорокасаженном темно-соловом коне), 2006; 2974 с/у (ШГЭ, 1: 228–274);

9. Он алыптың ымайынаң чайалған Қан-Кичей (Хан-Кичей, сотворившийся из маток десяти богатырш), 2006; 3220 с/у;

10. Қырық кулаш сынның қара сараттыг Қара-Молат (Қара-Молат, ездящий на сорокасаженном темно-соловом коне), 2006; 4812 с/у;

11. Ақ-Пилек (Ақ-Пилек), 2006; 2088 с/у;

12. Сыбазын-Оолақ (Парень Сыбазын), 2006; 3735 с/у (ШГЭ, 3: 38–88);

13. Талашқа чөрген Алтын-Торғу (Выспоренная Алтын-Торғу), 2006; 2012 с/у (ШГЭ, 3: 98–125);

14. Қырық кулаш сынның қара сараттыг Алып-Қарачын (Алып-Қарачын, ездящая на сорокасаженном темно-соловом коне), 2006; 7381 с/у;

15. Қарағы чок Сас-Қараба чодазы чок Чол-Қара (Безглазый Сас-Қара [Черное-Болото] и Безногий Чол-Қара [Черная-Дорога]), 2006; 1948 с/у;

от В.Л. Борискина:

16. Көк-Торчук (Кёк-Торчук), 1999; 6044 с/у;

от П.И. Кыдыякова:

17. Қускун қараттыг Алып-Қускун (Алып-Қускун, ездящий на вороном, цвета воронова крыла, коне), 2004; 8778 с/у;

18. Ай қараттыг Қара-Қан (Қара-Хан, ездящий на вороном коне), 2006; 2612 с/у (ШГЭ, 1: 176–222);

19. Чарық түктүг ақ қалтар аттыг Алтын-Қоста (Алтын-Қоста, ездящий на светлошерстном светло-мухортом коне), 2006; 6348 с/у;

от И.В. Токмагашева:

20. Сывет-Оолақ (Парень Сывет), 2006; 2597 с/у.

Перспектива увеличения числа текстов из репертуара этого сказителя чрезвычайно широка. Это могут быть еще более двадцати записей из личного архива автора, 26 текстов, зафиксированных от того же сказителя Л.Н. Арбачаковой, и 1 текст в записи А.И. Чудоякова, что вместе с уже размещенными в Корпусе текстами позволит довести число эпических

сказаний из репертуара В.Е. Таннагашева, доступных для анализа, до 70–75 единиц.

Уникальным по числу сохранившихся текстов – не менее 60 – является также собрание записей шорского эпоса, самостоятельно выполненных и переведенных на русский язык другим прекрасным шорским сказителем, Степаном Семеновичем Торбоковым (1900–1980) (подробно см.: ШГЭ, 1: 16–49; издание текстов на русском языке см.: ШГЭ, 2: 25–178), для которого родным был нижнекондомский диалект шорского языка. Из всего наследия сказителя лишь в 2010 г. на шорском языке был опубликован небольшой, около 800 стихотворных строк, отрывок из записанного им эпоса «Қаннаң чабыс Қан-Перген» (ШГЭ, 1: 86–137). В данном Корпусе впервые *полностью публикуется* оригинальный шорский текст эпоса «Көк-Торчук» в самозаписи этого сказителя, сохранившейся в музее Ф.М. Дос-тоевского в г. Новокузнецке Кемеровской области (расшифровка рукописи и компьютерный набор выполнены Б.И. Токмашовым).

Несколько менее впечатляющими по числу записей текстов от одного сказителя, хотя также существенными, являются собрания эпоса, под диктовку выполненные Н.П. Дыренковой от сказителей А.И. Абакаева (14 сказаний), Н.А. Напазаква (7) и П.Н. Амзорова (5) (см. опись архива Н.П. Дыренковой, в *Функ*, 1989: 15–19), аудиозаписи Д.А. Функа от М.Е. Токмагашевой (8), аудиозаписи Л.Н. Арбачаковой от А.В. Рыжкина (4) и ряд иных. При условии их включения в Корпус они могут также стать важным источником для анализа творчества конкретных сказителей.

4. Обеспечение доступности всех текстов для экспертизы.

Хорошо известна роль человеческого фактора в научных исследованиях. Принадлежность к разным научным школам, разные исследовательские интересы, а порой и элементарная невнимательность регулярно ведут к тому, что, казалось бы, очевидно: «одни и те же факты» оказываются по-разному представленными и затем проанализированными в работах различных исследователей.

Все размещенные в электронном Корпусе тексты доступны для верификации. Если у стороннего исследователя возникают сомнения в правильности нормализации той или иной словоформы или расшифровки устного текста, он имеет *возможность свериться* либо с оригинальной аудиозаписью, либо с компьютерным набором оригинальной сказительской самозаписи. В последнем случае, дабы исключить влияние человеческого фактора при компьютерном наборе текстов, *мы сочли возможным включить в Корпус также сканированные изображения всех рукописных текстов*: каждый набранный нами текст, каждое вызывающее сомнения прочтенное/расшифрованное слово в итоге могут быть сверены с оригиналом.

Доступность всех текстов любому пользователю ограничивается копирайтом Института этнологии и антропологии РАН, на сервере которого расположен данный электронный ресурс. Исследователь может свободно использовать небольшие (как правило, 1–3 предложения) отрывки из представленных в корпусе текстов в качестве примеров или иллюстраций при условии обязательной ссылки на «Корпус фольклорных текстов ИЭА РАН» и указание названия использованного текста, имени исполнителя и автора публикации в Корпусе. При необходимости воспроизвести в какой-либо форме более крупные фрагменты либо полные тексты пользователь должен обращаться к руководителю проекта для согласования условий.

5. Обеспечение функции поиска по всем текстам корпуса.

Созданный корпус – это не просто открытый архив, в котором некие тексты аккуратно разложены по полочкам. Наиболее важным для нас являлось обеспечение многообразных функций поиска и по возможности сравнения по всем хранящимся в Корпусе текстам. В качестве основных задач нами были определены: возможность осуществлять выборку важнейших сопряженностей для каждого слова, левых и правых соседей каждого слова (с дополнительным представлением в виде графов¹), возможность сбора статистических данных об употреблении лексем/словоформ, возможность анализа контекста словоупотребления в заданном тексте и во всем корпусе, возможность

сравнивать списки словоформ из всех представленных в корпусе текстов с заданным ограничением поиска — по текстам, сказителям, по говорам, диалектам и языкам и, наконец, возможность одновременно попарно сравнивать предложения хотя бы на уровне двух любых текстов в пределах каждого подкорпуса.

Для хранения и обработки текстов была использована свободно распространяемая объектно-реляционная система управления базами данных (СУБД) PostgreSQL, предоставляющая богатый набор возможностей для работы с текстовыми данными, в том числе полнотекстовый поиск с учетом морфологии. Входящие в комплект поставки дополнительные модули позволяют расширить функциональность СУБД, делая доступным вычисление таких параметров пар сравниваемых строк, как мера сходства и расстояние Левенштейна², что позволяет реализовать т.н. «нечеткий поиск», в нашем случае это поиск слов и предложений, *похожих* на заданное³.

Наиболее очевидным применением поиска похожих предложений представляется выявление устойчивых выражений. Эта возможность, насколько нам известно, является уникальной функцией созданного электронного Корпуса.

Так, например, при сравнении текстов самозаписей эпосов «Алтын-Салғын» (2004 г.) и «Алтын-Қоста» (2006 г.) с заданной мерой сходства не менее 0,95 мы моментально получаем список, состоящий из 13 пар похожих предложений, мера сходства которых равна 1, т.е. полное сходство. 11 из них – формула типа «Эжик ажып эзенин перча, позаға алтап менчизин перча»; одна формула «Палалыг аң палазынаң чазышча, уйалыг куш уйазынаң чазышча», обычно используемая при описании происходящей катастрофы, например, во время битвы богатырей. И есть еще одна стопроцентно похожая в обоих текстах формула, на которой легко показать, что из-за особенностей алгоритма сравнения полностью совпадающими будут считаться не только дословно одинаковые предложения. В тексте «Алтын-Салғын» это формула «Тоңчағаштар оңнаш кел чығылышчалар, қызырактар қысқырыш кел чығылышчалар.», а в тексте «Алтын-Қоста» – «Қызырактар қысқырыш кел, тоңчағаштар оңнаш кел чығылышчалар.». Как мы видим, полностью совпадающими

будут считаться предложения и в том случае, если две его части будут следовать в разном порядке, или же какие-то слова в одном из предложений будут повторены несколько раз (в нашем случае это «чыгылышчалар»), а в другом лишь единожды. Это существенно облегчает работу по выявлению общих мест и формул любого типа и любой длины.

Дополнительно отметим, что при задании меры сходства, скажем, не менее 0,5 (т.е. сходство как минимум на 50%) мы получим список, состоящий уже из 30 пар похожих предложений, в котором в дополнение к названным формулам мы обнаружим также такие как «Амдығы төлдиң алында полча, пурунгу төлдиң соонда полтур.» // «Амдығы төлдиң алында, пурунгу төлдиң соонда полча.» (0,905), «Чай келгенин чарны паштары изишкенең пилишчалар, қыш келгенин чарды паштары қыралаганаң пилишчалар.» // «Чай келгенин чарды паштары изишкенең пилишчалар, қыш келгенин чарды паштары қыралашқанаң пилишчалар.» (0,846), «Оолағаш ала шараны қап ал, алтын өргедең пас шығыбысты.» // «Оолақ алтын шараны қап ал, алтын өргедең пас шығыбысты.» (0,843) и т.д.

Поиск слов и предложений, *похожих* на заданное, особенно интересен и продуктивен при сравнении одних и тех же сюжетов, разделенных во времени, как в записи от одного и того же сказителя, так и, например, от сказителя и его ученика.

Помимо этого, программное обеспечение корпуса предоставляет ставшие традиционными возможности поиска употреблений конкретной словоформы, форм, начинающихся либо оканчивающихся заданной последовательностью символов, пары слов на заданной дистанции и последовательностей из трех и более слов. Автоматически составляются списки всех словоформ и дополнительно списки собственных имен по каждому тексту.

Для каждого варианта область поиска может быть ограничена конкретным текстом, совокупностью текстов на определенном диалекте либо говоре, или текстов, записанных от определенного исполнителя. Список как оригинальных, так и нормализованных словоформ может быть составлен для любого количества текстов по целому ряду критериев: общих словоформ для всех выбранных текстов; словоформ, присутствующих

щих в первом тексте, но отсутствующих в остальных выбранных; присутствующих хотя бы в одном из выбранных текстов и, наконец, уникальных для первого текста (т.е. не встречающихся ни в одном другом тексте корпуса).

Поиск похожих предложений

Найти предложения в текстах
 и ,
 мера сходства между которыми составляет не менее

13 пар похожих предложений, показаны с 1 по 13

| S | Алтын-Салғын (2004) | Алтын-Қоста (2006) |
|-------|---------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------|
| 1,000 | Тоңчағаштар оңнаш кел чығылышчалар, қызырақтар қысқырыш кел чығылышчалар. | Қызырақтар қысқырыш кел, тоңчағаштар оңнаш кел чығылышчалар. |
| 1,000 | Эжик ажып эзеннерин перчалар, позаға алтап менчилерин перчалар. | Эжик ажып эзеннерин перчалар, позаға алтап менчилерин перчалар. |
| 1,000 | Палалығ аң палазынаң чазышча, уйалығ куш уйазынаң чазышча. | Палалығ аң палазынаң чазышча, уйалығ куш уйазынаң чазышча. |
| 1,000 | Эжик ажып эзенин перча, позаға алтап менчизин перча. | Эжик ажып эзенин перча, позаға алтап менчизин перча. |
| 1,000 | Эжик ажып эзенин перча, позаға алтап менчизин перча. | Эжик ажып эзенин перча, позаға алтап менчизин перча. |
| 1,000 | Эжик ажып эзенин перча, позаға алтап менчизин перча. | Эжик ажып эзенин перча, позаға алтап менчизин перча. |
| 1,000 | Эжик ажып эзенин перча, позаға алтап менчизин перча. | Эжик ажып эзенин перча, позаға алтап менчизин перча. |
| 1,000 | Эжик ажып эзенин перча, позаға алтап менчизин перча. | Эжик ажып эзенин перча, позаға алтап, менчизин перча. |
| 1,000 | Эжик ажып эзенин перча, позаға алтап менчизин перча. | Эжик ажып эзенин перча, позаға алтап менчизин перча. |

Рис. 1. Сравнение текстов самозаписей эпосов «Алтын-Салғын» (2004 г.) и «Алтын-Қоста» (2006 г.) с заданной мерой сходства не менее 0,950.

Например, выбор словоформ, присутствующих хотя бы в одном из взятых нами текстов, позволяет моментально получить словарь эпического языка одного сказителя или всей эпической школы. Широко известны представления о богатстве эпического языка. Но так ли это? Или точнее – о чем в данном случае идет речь: о лексическом ли богатстве? Созданный нами электронный ресурс позволяет делать такого рода оценки максимально точными.

Проиллюстрирую это на примере всех 20 текстов самозаписей эпических сказаний В.Е. Таннагашевым разного объема, в том числе и, действительно, больших «эпичных» текстов (до 9 тысяч словоупотреблений). Оказывается, что для записи этих своих эпосов сказитель использовал всего 7870 словоформ.

В настоящее время мы не можем сказать, сколько это самостоятельных слов/основ, поскольку наш электронный ресурс еще не снабжен списками основ и аффиксов, но вряд ли этот «словарь» будет включать более 2 тыс. самостоятельных лексем. Скорее всего, при рассуждении о богатстве языка эпоса или конкретного сказителя, надо говорить об образности и ритмичности этого языка, наличии в нем неожиданных поэтических сравнений, устаревших оборотов речи и некоторой доли архаичной лексики, особых грамматических форм, редко или вовсе не встречающихся в бытовом языке, но никак не о лексическом богатстве.

Впрочем, с расширением корпуса текстов и включением в сферу анализа текстов иных эпических традиций, эти выводы можно будет уточнить.

Выборка левых/правых соседей слова может быть осуществлена как через самостоятельную форму в разделе «Словоформы», так и по ссылкам со страницы «Сведения о форме ...», где наиболее частотные из них наглядно представлены на графе сопряженностей.

В списках правых и левых соседей, а также на графе показываются не более 12 слов (для просмотра всех соседей используется ссылка «показать все» в конце списка). После соответствующего слова в скобках указывается количество его употреблений в данной позиции (см. *Рис. 2*).

Каждый формируемый список словоформ (за исключением разделов «Сравнение» и «Статистика») содержит ссылки, позволяющие просмотреть несколько примеров употребления.

Созданный уникальный ресурс (<http://corpora.iea.ras.ru>), особенно с развитием и увеличением аналитических функций, может стать одним из важнейших технических инструментов при решении значительного числа как прикладных, так и важных теоретических задач в области эпосоведения.

Сведения о форме «пағда»

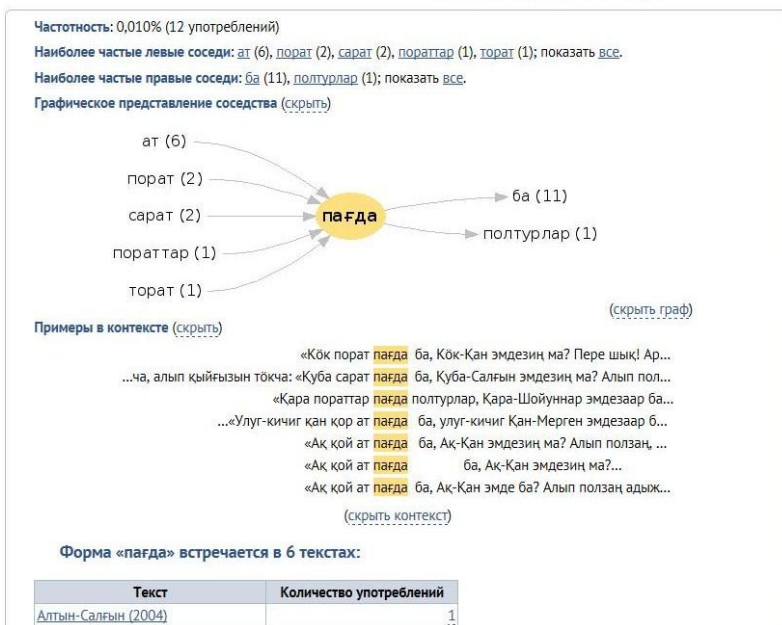


Рис. 2. Графическое представление соседства словоформы «пағда».

**Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Корпусная лингвистика».*

Примечания:

¹ Совокупность непустого множества вершин и множества пар вершин. Термин из области математической теории графов и информатики.

² Минимальное количество операций вставки, удаления и замены одного символа на другой, необходимых для превращения одной строки в другую. Термин используется в теории информации и компьютерной лингвистике.

³ Проектирование базы данных, программирование и разработка веб-интерфейса были осуществлены участником проекта, к.и.н. К.Г. Шаховцовым.

Литература:

Арбачакова, 2011 – *Арбачакова Л.Н.* Алып Кускун. Шорское героическое сказание. Новосибирск: ЗАО ИПП «Офсет», 2011. 133 с.

Радлов, 1866 – *Радлов В.В.* Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи. Ч.1: Поднаречия Алтая: алтайцев, телеутов, черновых и лебединских татар, шорцев и саянцев. СПб., 1866.

Функ, 1989 – *Функ Д.А.* Эпические сказания шорцев в архиве Н.П. Дыренковой // Фольклорное наследие Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1989. С. 15–19.

ШГЭ, 1 – Шорский героический эпос. Том 1 / Сост., вступит. статьи, подгот. к изданию, пер., примеч. и коммент. Д.А. Функа. М.: ИЭА РАН, 2010. 392 с.; 2-е изд., Кемерово: ООО «Примула», 2010. 392 с.

ШГЭ, 2 – Шорский героический эпос. Том 2: Шорский фольклор в обработке О.И. Благовещенской / Подгот. к изд., вступит. ст. и коммент. Д.А. Функа. Кемерово: ООО «Примула», 2011. 272 с.

ШГЭ, 3 – Шорский героический эпос. Том 3: Сыбазын-Олак. Выспоренная Алтын-Торгу. Кара-Хан / Сост., подгот. к изд., статьи, пер. на рус. яз., прилож., примеч. и коммент. Д.А. Функа; сказитель В.Е. Таннагашев. Кемерово: ООО «Примула», 2012. 280 с.

ШФ – Шорский фольклор / Зап., пер., вступит. ст. и примеч. Н.П. Дыренковой. М.; Л.: изд-во АН СССР, 1940. 488 с.

Funk D.A.

RESOURCES OF A DIGITAL TEXT CORPUS IN ANALYSING HEROIC EPICS

The paper describes first results of a project “*Corpus of Folklore Texts in the Languages of Indigenous Peoples of Siberia*” (<http://corpora.iea.ras.ru>), which was initiated in 2011 and is being developed by the researchers and postgraduate students of the Department of Northern and Siberian Studies, Institute for Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences (RAS), with the support from the RAS Presidium *Corpus Linguistics* research initiative.

By now the Corpus consists of four parts: Shor, Teleut, Evenki, Bashkir, and Nenets. It is capable of storing original (images of handwritten pages, audio- or video-records with or without transcriptions, etc.), as well as orthographically standardised version of

any text. The biggest part of the Corpus is the Shor one. It comprises now 155,957 orthographic words in 30 epic texts (there are some texts of other genres, as well), and is supplemented by the oral sub-corpus of approximately 28 thousand words, which is currently accessible in audible form only. Included texts represent both Kondoma (kondomskiy) and Mrass (mrasskiy) dialects of the Shor language. It is noteworthy that 26 epic texts are unique to this corpus: they built a part of the author's personal collection and have not been previously published in any form (apart of six that were published recently, see ШГЭ, 1; ШГЭ, 3). By the end of the second phase of the project (2014) we plan to include into the Corpus at least some 40 epic texts more, making them available for the first time.

There is no other freely accessible corpus in Shor (or in other Siberian Turkic languages) of comparable volume. It is important to underline, that our Corpus is not just a store. The web interface provides means for:

- looking up specific word-forms and their context;
- finding word-forms adjacent to the given one from left or right, as well as co-occurrences of given word-forms on a certain distance within sentence;
- collecting statistical data on frequency of any word-form, and comparing lists of word-form from any number of texts in the same language;
- comparing sentences from any two texts in order to identify recurring expressions (or loci communes).

All this gives researchers the unique possibility to analyse epic texts in many ways, making this Corpus of especial value for linguists, folklorists, and cultural anthropologists as well.

Хусаинова Г.Р.

БАШКИРСКИЙ НАРОДНЫЙ ЭПОС И ЕГО СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

Эпос у некоторых народов имеет свои названия: *руна* – у карел и финнов, *дума* – у украинцев и т.д. Но, как известно у

якутов *олонхо*, например, включает в себя не только эпосы, но и легенды и предания (Иванов, 2006), а эвенки термином *нимнга-кан* называют «не только эпические произведения, но и все виды сказок и мифов» (Мыреева, 2006).

Народный эпос башкир называют *кубаир* – термин состоит из двух слов *коба* и *йыр*, что означает песню прославления. Этой точки зрения придерживаются М.А. Бурангулов, М.М. Сагитов, С.А. Галин, Г.Б. Хусаинов и др. Однако А.Н. Киреев выделил кубаиры в отдельный жанр, подчеркивая при этом их направленность на прославление народного батыра (Киреев, 1981). По утверждению этномузыковеда Л.К. Сальмановой, кубаир – это «песня-обращение к духу умершего батыра» и «жанр, сложившийся в системе военных погребальных обрядов... [который] представляет собой сугубо мужскую традицию похоронных причитаний».

Таким образом, кубаирами мы можем назвать поэтические произведения, «посвященные в большей своей части выдающимся людям-батырам и вождям (Сюкем-батыр, Баязит-батыр, Тюльген батыр и др.)» (Сальманова, 2003). В башкирской фольклористике одни ученые слова *эпос* и *кубаир* употребляют как синонимы, другие используют также термины *иртэк*, *хикаят* (сказание) и *кисса*. Например, по мнению А.Н.Киреева, *иртэк* – это сюжетный вид творчества, повествующий о крупных и значительных событиях в истории народа, страны, и состоящий из чередующихся прозаических и поэтических частей (Киреев, 1981); все основные эпические произведения башкир он относит сюда. Между тем, Л.К. Сальманова утверждает, что термин *иртэк*, которым казахи, каракалпаки и узбеки называют сказки героического содержания (Галин, 2004), зафиксирован лишь у башкир Курганской и Челябинской областей (Сальманова, 2003).

С.А. Галин же использовал слово *иртэк* по отношению к некоторым эпическим произведениям башкир, в основе которых лежали семейно-бытовые проблемы («Зятуляк и Хыухылу», «Алпамыша и Барсынхылу», «Акхак-кула», «Кара Юрга», «Куныр-буга»). *Кубаиры*, по его мнению, это форма башкирского эпоса, прославляющая красоту родного края и батыров, борю-

щихся за свободу; в *хикаятах*, утверждает он, отражаются проблемы объединения башкирских племен в единый народ («Ек Мэргэн», «Кузыйкурпес и Маянхылу», «Алдар и Зухра», «Бабсак и Кусяк»); *киссы* – это эпические произведения, проникшие через письменные источники и повествующие о романтической любви («Юсуф и Зулейха», «Тахир и Зухра», «Бузьегет») (Галин, 2004). На наш взгляд, все вышесказанное говорит о том, что по отношению к эпическим произведениям башкирского народа необходимо использовать термин *эпос* и при их тематической классификации он должен оставаться неизменным.

Первые сведения о башкирском эпосе зафиксированы в начале XIX века; это связано с именами прогрессивных русских деятелей науки и писателей. Так, в 1812 г. в типографии Казанского университета Т.С. Беляевым была издана «Башкирская повесть...» по мотивам эпоса «Кузыйкурпес и Маянхылу», в 1833 г. великий русский поэт А.С. Пушкин во время путешествия в Оренбургский край из уст башкирских *сэсэн* записал еще один вариант названного эпоса. Известно также, что эпический памятник «Заятуляк и Хыухылыу» в середине XIX в. был записан русским ученым В.И. Далем и в авторском изложении под названием «Башкирская русалка» был издан в 1843 г. в журнале «Москвитянин», а отдельные его варианты также были изданы Л.Суходольским в 1858 г. в «Вестнике ИРГО» и С. Султановым в 1902 г. в «Самарской газете». Из башкир первым М. Уметбаев в своей книге «Ядкар» в 1897 г. опубликовал отрывок из эпоса «Идукай и Мурадым», затем в 1910 г. М. Гафури – новый вариант эпоса «Заятуляк и Хыухылыу» и в 1916 г. Ф. Валиев – эпос «Ек Мерген».

Очередные публикации эпических произведений башкирского народа появились в 1939–1940 гг. в журнале «Октябрь». Это были эпосы «Идукай и Мурадым» и «Акбузат». Часть эпического наследия была издана в 1954 г. в первом томе трехтомника «Башкирское народное творчество».

По-настоящему большая работа по изданию и изучению произведений башкирского фольклора, в том числе и эпоса, началась в 70-е годы XX в. Этому способствовали результаты ряда экспедиций, организованных Институтом в Курганскую, Че-

лябинскую, Оренбургскую, Куйбышевскую (ныне – Самарскую), Саратовскую, Свердловскую и Пермскую области в 1960-е г. Материалы перечисленных экспедиций дали много новых текстов башкирского эпоса (Киреев, 1970). В 1972–1985 годах был издан научный свод «Башкирское народное творчество» в 18-ти томах, три из них посвящены эпосу. В 12-томном своде на русском языке, который начал издаваться в 1987 году, названному жанру посвящен один, а в 36-томном, начатом в 1995 году, - шесть томов, каждый из которых включает определенную группу эпических памятников с вариантами. Тома изданы в следующем порядке: мифологический эпос, куда входят шесть произведений, в том числе известный многим эпос «Урал-батыр»; бытовой эпос, включающий девять произведений, среди которых общетюркские эпосы «Алпамыша», «Кузыйкурпяс и Маянхылу» и др.; исторический эпос из двадцати шести эпических произведений, в том числе эпос «Идукай и Мурадым»; четыре произведения «Киссаи Юсуф», «Бузьегет», «Тахир и Зухра», «Сайфельмулюк» с многочисленными вариантами; получившие распространение среди многих тюркских народов, в том числе и башкир; произведения современных поэтов, написанные в народном эпическом стиле.

Впервые выход башкирского народного эпоса на большую арену был обеспечен изданием эпоса «Урал-батыр» в 1975 г. в серии «Библиотеки Всемирной литературы», посвященной героическому эпосу народов СССР. Следующее издание было связано с серией «Эпос народов СССР» в 1977 г. Необходимо отметить и то, что эпос «Урал-батыр» переведен на английский (перевод С.Г. Шафикова) в рамках проекта Ф.А. Надршиной, а также на турецкий (перевод Г.И. брагимова) языки. Некоторые эпические произведения башкир еще не переведены даже на русский язык.

Теоретическое осмысление башкирского эпоса в основном отражено в предисловиях к изданиям эпоса (Башкирское народное творчество 1972, 1973, 1982, 1987, 1998, 1999) и монографиях А.Н. Киреева «Эпические памятники башкирского народа» (1961), «Башкирский народный героический эпос» (1970), М.М. Сагитова «Древние башкирские кубаиры» (1987), С.А. Галина «История и народная поэзия» (1995). С конца XX

века по настоящее время появился целый ряд диссертационных работ на соискание ученой степени кандидата наук, непосредственно посвященных изучению древнего эпоса башкир «Урал-батыр». Это исследования Ш.Р. Шакуровой «Текстология эпоса «Урал-батыр» (1998), выполненная в Институте мировой литературы им. М. Горького РАН, Ф.Б. Санъярова «Язык и стилевые особенности эпоса «Урал-батыр» (1999), Г.В. Юлдыбаевой «Сюжет и стиль эпоса Урал-батыр» (2006). Большой научный интерес представляют книги Котова В.Г. «Башкирский эпос “Урал-батыр”». Историко-мифологические основы» и З.Г. Аминова «Космогонические воззрения древних башкир» (2005), «Пространственно-временные представления в традиционной культуре башкир» (2008), написанные на основе анализа эпоса «Урал-батыр». Названные работы явились новым этапом и важным шагом вперед в области башкирского эпосоведения.

Со второй половины 90-х г. XX в. Институтом истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН регулярно проводятся научные конференции, посвященные актуальным проблемам башкирского эпосоведения. Так, в 1995 г. состоялась региональная научная конференция «85 лет записи башкирского народного эпоса “Урал-батыр”»; в 1997 г. в рамках Международной тюркологической конференции был организован круглый стол по проблемам изучения башкирского эпоса «Урал-батыр»; в 2003 г. прошла Всероссийская научная конференция «Урал-батыр и мифология»; в 2005, 2008 гг. в рамках Всероссийской научной конференции «Урал-Алтай: через века в будущее» состоялись симпозиумы; в 2010, 2011 гг. – Международные научно-практические конференции «Эпос “Урал-батыр” и духовное наследие народов России». В этом же ряду следует назвать Международную научную конференцию «Актуальные проблемы башкирского эпосоведения» (2002), организованную Республиканской библиотекой им. А.-З. Валиди. Материалы всех научных форумов опубликованы.

Фольклорные экспедиции, которые проводились ИИЯЛ со дня его основания, т.е. с 1932 г., в перестроечное время резко прекратились. С 2003г. фольклористы ИИЯЛ возобновили экс-

педиционные выезды по сбору фольклорных материалов, несмотря на отсутствие финансирования. За последние десять лет фольклористы Института провели восемнадцать экспедиций как по республике, так и за ее пределами (Челябинская, Свердловская, Оренбургская, Пермская, Курганская, Самарская и Саратовская обл.), где проживают башкиры. Печально, что во время экспедиций редко удается записать образцы эпических произведений.

Лично мне удалось только один раз почти за десять лет из уст информанта записать довольно полный текст эпоса «Кузыйкурпяс и Маянхылыу» в 2010 г. в деревне Турат Хайбуллинского района от 83-летней Каримовой Ямили Фазыльяновны.

Сейчас в памяти народа в основном остались лишь отдельные отрывочные сведения. Например, в Бурзянском р-не жители утверждают, что на рассвете Урал-Батыр на своем Акбузате объезжает свои владения или на своде пещеры Шульган-таш можно увидеть глаза Хумай – жены Урал-батыра, в упор смотрящие на тебя.

Демские башкиры могут показать камень, на котором сидела Хыухылу и расчесывала волосы, а в 2003 г. в Зилаирском р-не находились люди, готовые показать нам дорогу Канифы из эпоса «Акхак кула», т.е. в предполагаемых местах создания эпоса еще можно получить хотя бы скудную информацию.

В республике регулярно проводится конкурс исполнителей эпоса «Урал-батыр», в котором участвуют и взрослые, и дети. Этот конкурс проходит с 1997 г., с каждым годом количество его участников увеличивается, а условия совершенствуются.

В театрах республики успешно проходят спектакли, представления, сценарии которых написаны на основе известных башкирских эпосов «Урал-батыр», «Заятуляк и Хыухылу» и др. Введенный в 1990 г. курс «История, литература и культура Башкортостана» в учебные заведения Республики Башкортостан позволил также шире и глубже изучать устно-поэтическое творчество, в том числе эпическое наследие народа.

На наш взгляд, необходимо продолжить и полевые изыскательские, и издательские, и исследовательские работы по баш-

кирскому фольклору. Многое предстоит сделать по теоретическому осмыслению существующего материала, сравнительно-сопоставительному изучению, по переводу произведений башкирского устно-поэтического творчества не только на европейские (английский, немецкий, французский), но и восточные языки (арабский, китайский, японский), чтобы вывести наш материал на мировой уровень.

Необходимо также срочно ввести собранный почти в течение века огромный материал на электронные носители. Мы мечтаем также о расшифровке более двухсот фоноваликов, содержащих записи фольклористов, сделанные в 20-30-е годы XX в., где могут быть материалы по фольклору и других народов, проживающих на территории Башкортостана.

Таким образом, башкирский народ имеет богатый репертуар устного творчества, в том числе эпического наследия. В свое время тексты эпосов собраны, опубликованы. Теоретическое осмысление их началось в 60-е годы XX века и активно продолжается в настоящее время. На наш взгляд, каждый башкирский эпос достоин монографического исследования и ждет своего учёного, но из-за недостатка кадров эта проблема пока неразрешима.

Литература:

Иванов, 2006 – Иванов В.Н. Олонхо как феномен якутской культуры // Устойчивое развитие стран Арктики и северных регионов РФ в контексте образования, науки и культуры. Якутск.

Мыреева, 2006 – Мыреева А.Н. Олонхо и эвенкийский нимнгакан // Устойчивое развитие стран Арктики и северных регионов РФ в контексте образования, науки и культуры. Якутск. С. 33–34.

Сальманова, 2003 – Сальманова Л.К. О ритуальной функции песен о батырах // «Урал-батыр» и мифология. Уфа: Гилем. С.70–73.

Галин, 2004 – Галин С.А. Башкирское народное устное творчество. Уфа: Китап. С. 238–243. (на баш. яз.)

Киреев, 1970 – Киреев А.Н. Башкирский народный героический эпос. Уфа. 304 с.

Киреев, 1981 – Киреев А.Н. Башкирское народное творчество. Уфа. 231с. (на баш. яз.)

Сагитов, 1987 – Сагитов М.М. Древние башкирские кубаиры. Уфа. 222с. (на баш. яз.)

BASHKIR FOLK EPOS AND ITS CURRENT STATE

The Bashkir folk epos is called «kobair» – the term consisting of two words «koba» and «song», which means the song of praise.

In Bashkir folklore studies some scientists use the words «epic» and «kobair» as synonyms, others use the terms «irtek», «khikayat» (a tale) and «kissa» as well. In our opinion, in relation to the epic works of the Bashkir people one should use the term «epic» that should stay unchanged if epic works are thematically classified.

The first information about the Bashkir epos was recorded in the early 19th century and was connected with the progressive Russian scientists and writers. The first of the Bashkirs M.Umetbaev published an excerpt from the epos «Idukai and Myradim» in his book «Yadkar» in 1897.

Really great work on the publication and study of the works of Bashkir folklore, including epic works, began in the '70s of the 20th century. The impetus to it was given by the results of a number of expeditions organized by the Institute to the Kurgan, Chelyabinsk, Orenburg, Kuibyshev (now Samara), Saratov, Sverdlovsk and Perm regions in the '60s of the 20th century. For the first time the Bashkir folk epic saw the big world with the edition of the epos «Ural-Batyr» in 1975 in a collection of volumes called «Library of the World Literature» dedicated to the heroic epos of USSR peoples. The next edition was associated with a collection of «Epos of USSR peoples» in 1977. It should be noted that a number of the Bashkir epics were translated into English (translation by S.G. Shafikov) in the framework of the project of F.A. Nadrshina.

Theoretical understanding of the Bashkir epos was mainly reflected in the preambles to the publications of the epos (Bashkir folk creativity 1972, 1973, 1982, 1987, 1998, 1999) and monographs by A.N. Kireev «Epic monuments of the Bashkir people» (1961), «Bashkir national heroic epos» (1970), M.M. Sagitov «Ancient Bashkir kubairy»(1987), S.A. Galin «History and folk poetry» (1995), as well as in the studies of Shaura Shakurova «Textual criticism of the epos «Ural-Batyr»» (1998), F.B. Sanyarov «Language and style features of

the epos «Ural-Batyr» (1999), G.V. Uldybaeva «Plot and style of the epos “Ural-Batyr”» (2006). A great scientific interest represent the books of V.G. Kotova «The Bashkir epos “Ural-Batyr”. The historical and mythological basis», and Z.G. Aminev «Cosmogonic views of the ancient Bashkirs» (2005), as well as «Space-time representation in the traditional culture of Bashkirs» (2008), written on the basis of the analysis of the epos «Ural-Batyr». These works came as a new stage, and an important step in the field of Bashkir epos studies.

From the second half of the ‘90s the Institute of History, Language and Literature of Ufa Scientific Centre of RAS has been regularly organising scientific conferences devoted to actual problems of the Bashkir epos. Since 1997 there has been a regular contest of performers of the epos «Ural-Batyr» organised in the Republic of Bashkortostan, which involves both adults and children. This contest is held and each year the number of participants increases, and the conditions are improved.

In the theatres of the Republic performances on the basis of the well-known Bashkir epics «Ural-Batyr», «Zayatylyak and Hyhyly» and others are played on stage. The course «History, literature and culture of Bashkortostan» introduced in the school curriculum of the Republic of Bashkortostan in 1990 also led to a wider and deeper study of oral poetic creativity, including the epic heritage of the people. Thus, Bashkir nation has a rich repertoire of oral folklore, including the epic heritage. At present the texts of eposes are collected and published. Their theoretical interpretation began in the ‘60s and continues up to the present time. In our opinion, each piece of the Bashkir epos is worthy of monographic studies and waits to be studied, but because of lack of staff this problem is still unresolved.

Юлдыбаева Г.В.

К ИЗУЧЕНИЮ СТИЛЯ БАШКИРСКОГО НАРОДНОГО ЭПОСА «УРАЛ-БАТЫР»*

«Урал-батыр», созданный гением народа на основе древней мифологии, является бесценным памятником не только башкирской, но и мировой культуры (Урал батыр, 1977: 15). В нем отра-

жены идеи вечности жизни и мира на земле, идеи благоденствия, идеи победы света над тьмой, торжества добра над злом.

Высокие художественные достоинства эпоса, героический характер содержания находят свое выражение в поэтическом языке и стиле эпоса. Стилю башкирского эпоса свойственны многочисленные повторы, эпические формулы, сложные сравнения, постоянные эпитеты, гиперболы, метафоры. Средства образной выразительности, использованные в эпосе, не являются простыми украшениями, а вытекают из внутренних потребностей народного рассказа, из общих требований эпической изобразительности.

С помощью сравнений, являющихся одним из основных средств эмоционально-чувственного изображения, характеризуются и положительные, и отрицательные герои. В положительных героях подчеркиваются такие качества, как верность, искренность, стойкость, а в отрицательных – деспотизм, подлость, коварство.

Активно используются сравнения и в изображении героинь. Они уподобляются небесным светилам, драгоценным камням, металлам, шелковым тканям, нежным цветкам. Например, вот как описывается в эпосе внешность Хумай – дочери Самрау и Кояш (Солнца):

Аның усма шәлкемдәй,
Енсегене капларзай,
Кәйтән менән бизәлгән
Сәс толомо һалынған;
Озон керпеге үтә
Кара күзе текәлгән;
Уйнап торған кыйғас каш
Күз өстөндә йылмайған;
Тәртәйешкән калкыу түш
Күз алдында тулкынған;
Бал кортондай нәзек бил
Борголаньп уйнаған.

(БХИ, 1972)

С ее плеч, словно густые колосья,
Волосы, монетами украшенные,
Спину ее закрывая,
Волной ниспадали до колен.
Сквозь длинные ресницы ее
Черные глаза глядели в упор,
Подвижные брови вразлет
Над глазами улыбающимися(ее).
Высокая ее грудь
Волновалась перед взором его.
Тонкий, как у пчелы, стан,
Извивался, трепеща.

(БНЭ, 1977)

Дается подробное описание девушки: улыбающиеся глаза смотрят сквозь длинные ресницы, а над глазами черные брови;

сверкая зубами, нежно улыбается. В башкирском фольклоре, как и в фольклоре других народов, часто встречается описание красоты. Иногда, переходя из текста в текст, даже из жанра в жанр, они превращаются в формулы. В фольклорных произведениях любого народа встречается подробное описание внешности девушки. По справедливому замечанию А. Киньябузовой, В. Хазиева, «люди, умеющие так тонко ценить женскую красоту, независимо от их материального уровня, должны быть отнесены к народам, достигшим самых высоких вершин духовной культуры» (*Киньябузова и др.*, 2003: 182). Такие изображения красоты героинь являются традиционными в башкирских эпических сказаниях.

Своим булатным мечом весом в семь батманов Урал-батыр всегда побеждает своих врагов, и его боевым спутником, советчиком-другом является крылатый конь Акбузат. Описание красоты коня и его убранства в эпосе состоит из общепринятых в эпическом искусстве тюркоязычных народов постоянных эпитетов, сравнений и является наиболее отшлифованной частью башкирского эпоса, ставшей традиционной формулой. Следует отметить, что эти сравнения, эпитеты встречаются и в других эпических произведениях.

К традиционным художественным тропам относятся и так называемые постоянные эпитеты, например: *һылыу кыз* (красивая девушка), *канлы йәш* (кровавые слезы), *уһал йөрәк* (злое сердце), *бәгерле йөрәк* (душевное сердце), *уһал да менән ак кыз* (злодей и чистая девушка), *яуыз ил* (жестокая страна), *каты фарман* (жесткий указ), *яуыз Үлем* (злодейка Смерть), *каты ел* (сильный ветер).

Их стилистическая особенность заключается в создании психологического портрета мифических героев, в художественной характеристике эпической природы. Благодаря удачному использованию эпитетов во всей своей эпической яркости создаются неповторимые мифические образы: Хумай, Айсылу, Урал-батыр, сказочный Акбузат.

Весьма интересными являются многосоставные эпитеты, которые складываются из нескольких слов, а иногда и целых предложений. Например: *бал кортондай нескә билле* (с тонкой,

как у пчелы талией), *нескә һылыу билдәрен* (с тонкой красивой талией), *кәмөштәй саф тауышлы* (чистый, как серебро, голос), *уйнап торган кыйгас каш* (подвижные изогнутые брови), *күккә олгашкан зур таузай* (как высокая гора до небес), *кызганыусан йәш йөрәк* (жалостливое молодое сердце), *еңел текә тояклы* (легкие высокие копыта), *кабан суска елкәле* (затылок, как у дикого кабана). Привлечь внимание слушателей, замедляя рассказ подробным описанием, повышая тем самым его выразительность, – таково назначение цепочки эпитетов.

В эпосе «Урал-батыр» иногда встречаются эпитеты-метафоры, которые обогащают язык эпоса. Например: *ак бәхет* (белое счастье), *кара урман* (черный лес), *керһез уй* (чистые помыслы), *ак һүз* (белое слово), *кара кайгы* (горе горькое), *күбаләктәй йән* (душа, как мотылек), *асык яуап* (открытый ответ), *ялкынлы уй* (огненная мысль), *яман һыу* (плохая вода), *бакыр күз* (медные глаза).

Герои наряду с основным именем наделялись именем-эпитетом, характеризующим его качества. Таковы эпитеты батыр, алып. Батыр – богатырь, а алып – сильный, могучий богатырь. И эти эпитеты помогают раскрыть независимый, сильный характер героя, его неоспоримую силу и волю, мужество и решимость.

Характерно также, что эпитеты и сравнения часто принимают гиперболический оттенок. Через гиперболу выражаются наиболее выдающиеся качества героя (сила, мощь, храбрость) или же отвратительные качества его противников (жестокость, обжорство, жадность, подлость).

Гиперболизируются физическая сила, рост героев: растут они, опережая обычное, человеческое время, «за день как за месяц, за месяц как за год»; батыры с необыкновенной быстротой преодолевают огромные расстояния, летят, «ветер обгоняя»; богатыри бьются «день до вечера, с вечера бьются до полуночи, с полуночи бьются до бела света». Все это поражает воображение слушателя, создает образ богатыря могучей силы и храбрости.

В изображении вражеских богатырей типичной для всех вариантов эпоса является гротескная гиперболизация. Она применяется обычно при описании отрицательного образа и лишь тогда характеризует положительные качества героев. Напри-

мер, творящий зло, обрешший на смерть десятки юношей и девушек, Катил выглядит так:

Бураланған дөйлэй,
Канһыраған айыузай,
Күзенә кан һаузырып,
Күз кабағын тойзороп,
Ужар сәсеп, мат курып,
Кабан суска елкәле,
Филдәй йыуан балтырлы,
Кымыз тулған һабалай
Имәнес йыуан корһаклы,
Ужарынан бар халыктын
Башын ергә эйзереп,
Катил батша килгән, ти.

(БХИ, 1972)

Словно взбесившийся верблюд,
Словно крови жаждущий медведь,
С налитыми кровью глазами,
Нахмурившись злобно,
Свирепый в гнев своем,
С затылком, как у дикого кабана,
С ногами толстыми, как у слона,
Кумысом налившийся, как саба,
С противным, огромным животом,
Людей в гнев своем
Заставляющий головы склонять
Появился падишах Катил, говорят.

(БНЭ, 1977)

Художественное преувеличение усиливается в описании столкновения героя с чудовищем. Сражения Урала с быком Катил и его богатырями изображаются в традициях богатырского эпоса и характеризуются эпической гиперболизацией силы героя. Вот, например, описание единоборства батыра с быком:

Урал батыр булған, ти
Мөгөзөнән алған, ти.
Тырышкан, ти, үгез зә,
Тырмашкан, ти, үгез зә
Ышанһа ла мөгөзгә,
Ысқыналмай Уралдан,
Тубығынан баткан, ти;

Көсөргәнәп тырышқас,
Ауызынан үгеззә
Кап-кара кан аққан, ти;
Өскө теше төшкән, ти,
Үгез хәлһезләнгән, ти,
Сәсәп әлһерәгән, ти.

(БХИ, 1972)

А Урал-батыр быка
Схватил за рога, говорят.
Бык тоже старался
Его поддеть, говорят.
Хоть и надеялся на свои рога,
Из рук Урала вырваться не смог.
По колено в землю ушел,
говорят,

От натуги большой
Из пасти быка
Черная кровь потекла, говорят;
Верхний зуб выпал, говорят.
Бык обиссилел, говорят,
Запыхался, изнемог, говорят.

(БНЭ, 1977)

вуют формулы, связанные с эпизодами встречи батыра с противником, вызова на бой с изображением схватки, ее победного исхода, а также формулы, связанные с эпизодами выбора и укращения батыром своего коня.

Например, Урал-батыру предстоит встретиться с Катилом, кровожадным, страшным врагом. В эпосе трижды описываются злодеяния Катила. В первый раз батыру о владыке рассказывает старуха, которая на себе испытала его жестокость; во втором случае рассказывает старик на майдане, а в третий раз Урал своими глазами видит деяния насильника. Такой троекратный рассказ об одном и том же персонаже приобретает характер устойчивых словесных формул и представляет своеобразный стилистический прием. Благодаря этому внимание сосредоточивается на описываемых событиях и создается напряженность повествования.

Обычно описание поединков богатырей состоит из трех компонентов: встреча богатырей и их диалог – «Будешь бороться или биться? Выбирай, чтоб потом не казниться!», непосредственное описание поединка и победа батыра. Каждый из этих мотивов может встречаться как в отдельности, так и вместе, образуя целостный эпизод. Такие описания встречаются почти во всех героических эпических произведениях.

Лексическое богатства и образность языка эпоса показывает широкое употребление пословиц и поговорок. Они разнообразны и удачно использованы в эпическом тексте. «Пословица звучит как оценка действия героя, как вывод всей его деятельности, а иногда как наказ, наставление, руководство к действию» (Киреев, 1963). Например: «*Икегез зэ баламһыз, күзебеззең караһығыз*» («черные зрачки моих глаз»), «*якшынан эскәне һыу булыр – ямандан эскәне ыу булыр*» («будет ему водою питье, что добрый подаст, будет ему ядом питье, что недобрый подаст»), «*тел өстөндә тел куймай*», «*батырзан ир тарыкмас*», «*намыс тапар ир булһа, өмөтө булмаҫ көнөнән; ил быуынын һанаган, көнөн айырмаҫ төнөнән*» («если честью поступится муж, в жизни надежды потеряет на все. Если затаит злобу на людей, день для него превратится в ночь»), «*атанан күреп, ук юнып, өлкәндән күреп, яу кырып*» («по примеру отца стрелы сделает он, по примеру старших будет вести бой»), «*батыр атанан кот йыйған*,

матур эсэнэн һөт имгэн» («та девушка рождена от батыра-отца, молоком красавицы матери вскормлена она»).

Часто встречающие повторы, сочетания однокоренных, однокоренных слов или повторение одного и того же слова подряд несколько раз являются одним из основных элементов художественного стиля народного эпоса. Они представляют собой синтаксическую форму, наилучшим образом отвечающую содержанию. Например:

| | |
|-------------------------------|----------------------------------|
| <i>Утка каршы ут булыр,</i> | В огонь попадет – не сгорит, |
| <i>Һыуға каршы һыу булыр,</i> | В воде не утонет (он), |
| <i>Елгә каршы тау булыр,</i> | Ветру не даст угнаться за собой, |
| <i>Яуга каршы яу булыр...</i> | Не устрашится гор и скал. |
| (БХИ, 1972) | (БНЭ, 1977) |

Здесь повторение слов «булыр» и однозвучных «утка», «һыуға», «елгә», «яуга» выполняют художественно-смысловую функцию, они помогают раскрыть перед слушателем образ Акбузата, его характер.

Немалую роль в эпосе играют синонимы, органически связанные со структурой стиха. В башкирском эпосе преобладают глагольные синонимы (обычно в конце стихотворной строки), выполняющие функции рифмы. Глагольные синонимы нередко передают действие. Например:

| | |
|--------------------------------|---------------------------------------|
| <i>Икәүзән-икәү шул ерзә</i> | И в тех местах вдвоем |
| <i>Башлап гүмер һөргәндәр,</i> | Первыми стали жить, говорят. |
| <i>Тора-бара у икәү</i> | Жили-жили они вдвоем, |
| <i>Ике уллы ла булгандар.</i> | Нажили себе двух сыновей, говорят. |
| <i>Шүлгән булған олоһо,</i> | Старший был Шульген, |
| <i>Урал булған кесеһе;</i> | Младший был Урал. |
| <i>Бүтән кеше күрмәйсе,</i> | Они людей не видели совсем, |
| <i>Тик йәшәгән дүртәүһе,</i> | Жили себе вчетвером. |
| <i>Донъя-мазар йыймаған,</i> | Хозяйства они не вели, |
| <i>Кашык-аяк тотмаған,</i> | Посудой не обзавелись. |
| <i>Казан асып, ут яғып,</i> | Не вешали котла – |
| <i>Алар донъя көтмәгән.</i> | Так и жили они. |
| (БХИ, 1972) | (БНЭ, 1977) |

Обычно башкирские эпические сказания сохраняют размер кубаира. Кубаир характеризуется, в основном, семисложной метрикой, последовательным чередованием рифмы, сложными и стройными строфами. Особенности башкирского народного стихосложения имеют много общего с особенностями поэтического творчества других тюркоязычных народов. По утверждению русских ученых Ф.Е. Корша (*Корш*, 1909: 15), В. Радлова (*Радлов*, 1870: 13–26), А.П. Поцелуевского (*Поцелуевский*, 1943), В. Гордлевского (*Гордлевский*, 1909) и польского исследователя Т.Ковальского (*Ковальский*, инв. № 171), семи-восьмисложный силлабический стих является древнейшим стихом тюрков.

Таким образом, все художественные средства, используемые в эпосе «Урал-батыр», несут на себе определенную нагрузку в раскрытии тех или иных сторон описываемых событий. И рассмотрение только некоторых его художественных особенностей уже позволяет утверждать, что это произведение создано в лучших традициях классического эпоса.

**Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре»*

Литература:

Урал батыр, 1977 – Урал батыр. Башкирский народный эпос. / Подготовка текста, ред., предисл., комментарии М.М. Сагитова. Уфа.

БХИ, 1972 – Башкорт халык ижады: Эпос / Материалды һайлаусы, барлаусы, төзөүсе, баш һүз языусы, анлатмалар биреүсе М.М.Сәгитов; томдың яуаплы мөхәррире Ә.И.Харисов. Өфө: Башкортостан китап нәширате. 1-се кит.

БНЭ, 1977 – Башкирский народный эпос / Сост. тома А.С. Мирбадалева, М.М. Сагитов, А.И. Харисов. М.: Наука.

Киньябузова и др., 2003 – *Киньябузова А., Хазиев В.* Космос и хаос в башкирской мифологии / А. Киньябузова, В. Хазиев // Ватандаш. 2003. № 9.

Киреев, 1963 – *Киреев А.Н.* Эпические памятники башкирского народа: автореф. дисс. ... д.ф.н. / А.Н.Киреев. Москва.

Корш, 1909 – *Корш Ф.Е.* Древнейший народный стих турецких племен / Ф.Е. Корш. СПб, 1909.

Радлов, 1870 – *Радлов В.* Предисловие к книге «Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири, Джунгарской степи». СПб.: Киргизское наречие. Ч. 3. С. 13–26.

Поцелуевский, 1943 – *Поцелуевский А.П.* Метрика произведений Махтум-Кули / А.П. Поцелуевский. Ашхабад: Совет адабияте. № 4-5.

Гордлевский, 1909 – *Гордлевский В.* Из наблюдений над турецкой песнью. Оттиск из «Этнографического обозрения», кн. 79, 1909.

Ковальский, б/г – *Ковальский Т.* Исследование о форме поэзии тюркских народов. Фонды Отделения общественных наук при АН Киргизской ССР, инв. № 171.

Yuldybaeva G.V.

ON RESEARCH OF THE STYLE OF THE BASHKIR FOLK EPIC "URAL-BATYR"

High artistic value of the epic "Ural-Batyr", as well as the heroic character of the contents are expressed in its poetic language and style. The Bashkir epic style is characterized by numerous repetitions, epic formulas, complex comparisons, abundant epithets, hyperboles, metaphors. Using comparisons which are one of the main means of emotional-sensory imaging, both positive and negative characters are given their characteristics. Comparisons are also widely used in in portraying heroines. Traditional means of artistic expressions are the so-called regular epithets. Their stylistic peculiarity lies in creation of a psychological portrait of mythical heroes, in artistic characterization of the epic nature. Thanks to effective use of epithets unique mythic characters are created: Houma Aisylu, Ural-Batyr, Akbuzat fabulous.

Very interesting are the multicomponent epithets which are made up of several words, and sometimes even whole sentences. In the epic "Ural-Batyr" sometimes epithets and metaphors are used that enrich the language of the epic. For the epic heroes, along with the primary name another name is used endowed with an epithet describing his/her quality. For instance, such epithets as batyr, Aлып (a strong/powerful man). Those words helped to uncover an independent, strong character of the hero, his undeniable strength and will, courage and determination. It is also significant that epithets and comparisons often take a hyperbolic tone. Through a hyperbole the most outstanding qualities of a character (strength, power, courage) or a repulsive quality of his opponents (cruelty, gluttony, greed, meanness) are expressed; magnified physical strength, height of characters are hyperbolised. All of this appears amazing to a listener, it creates an image of a mighty

warrior of great strength and bravery. Grotesque exaggeration is typical for portraying enemy-warriors in all versions of the epic. It is usually used to describe a negative image, and only then describes positive qualities of the characters.

Metaphor also should be noted as a means of artistic expression in the epic. Metaphor is not such a common means as hyperbole, simile, epithet, but it also plays a significant role in the poetic structure of the epic. It serves only as a means of artistic expression.

Significant layer of verbal and artistic expressions of the epic are called "common place" – the epic clichés. The beauty of the horse, the horse praise and description of its attire are among the most widely used "common places" of the epic poetry of the Turkic peoples.

Traditional beginning formulas such as "once upon time in ancient times", "once upon a time, they say" and others play their role in composition & organization of the epic. They are also important for a Sesen to give the audience a clue about time and space of the epic.

The formulas in various forms are used to describe the characters and the nature of their country. There are formulas related to episodes of meeting of a batyr with the enemy, calling for a fight followed by the battle, its victorious outcome, as well as formulas related to episodes of choosing and taming of the horse by a batyr.

Lexical richness of language and imagery of the epic is reflected in the extensive use of proverbs and sayings. They are diverse and are effectively used in the epic text. Frequent repetitions, combinations of paronymous and monotonous words, the same words several times in a row represent one of the main elements of the artistic style of the national epic. They represent a syntactic form that suits best the content.

Synonyms, organically related to the structure of the verse, play a significant role in the epic. In the Bashkir epic verbal synonyms (usually at the end of the verse lines) prevail, functioning as a rhyme. Verb synonyms often convey action. Usually Bashkir epics have the size of kubaira. Kubair is characterized mainly by seven-syllable metrics, successive sequence of rhymes, complex and orderly stanzas.

Thus, all the artistic means used in the epic "Ural-Batyr" play a particular role in presenting certain aspects of the events. Considering even few of the artistic features of the epic suggests that this work is created in the best traditions of the classical epic.

ШАМАНСКИЕ ПРАКТИКИ И НАРОДНОЕ ЦЕЛИТЕЛЬСТВО В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Е.П. Батьянова

«КАМ ТАТЬЯНА» – ТЕЛЕУТСКАЯ ШАМАНКА: ЧЕРТЫ СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ПОРТРЕТА

Личность шамана как объект исследования в последние десятилетия постоянно привлекает внимание специалистов различных научных дисциплин: этнографов, социальных антропологов, медиков, биофизиков, психологов. Данная статья, основанная на полевых этнографических материалах автора, также посвящена личности шамана: в ней представлены черты социально-психологического портрета телеутской шаманки Татьяны Васильевны Манышевой (1921–1993 гг.).

Моя первая экспедиционная поездка к телеутам¹ состоялась летом 1976 г. И уже первый мой информант – молодая женщина из с. Шанда (Гурьевский район, Кемеровской обл.) упомянула имя шаманки Татьяны Манышевой: «Старушка есть одна. Она к любому придет, и любой ее примет. Это наш телеутский шаман². Зовут ее Татьяна». Рассказывали о Манышевой и другие телеуты. Еще до знакомства с ней я выяснила некоторые факты ее биографии: что она родилась в 1921 г. близ г. Прокопьевска, в с. Калачево, что отец ее – Василий Тайбычаков, по-видимому, шорец, а мать – бачатская телеутка Тыдыкова (сеок чорос) из д. Верховской (Беловский район Кемеровской обл.), что Татьяна часто меняет местожительство, но в последнее время проживает в д. Крутая (Сорокинский район Алтайского края).

Летом 1978 г., работая в экспедиции в Алтайском крае, я впервые посетила Татьяну Васильевну Манышеву. На пороге небольшой избы меня встретила среднего роста полноватая женщина с пронизывающим насквозь взглядом, от которого я смутилась, растерялась и совсем не к месту сразу спросила: «Я слышала, что Вы можете лечить людей, это так?» Она испуга-

лась, взвизгнула: «Ой, нет!», схватилась за голову и бросилась в избу. Потом в разговоре выяснилось, что она приняла меня за представителя власти, подумала, что ее в очередной раз пришли «прорабатывать», и поэтому так испугалась. Обстановка шаманского жилья была скудной и неприветливой, но сохраняла некоторый национальный колорит. Посредине избы висела старинная люлька *пувай*, где копошился ребенок – внук Татьяны.

В разговоре мы поначалу мало касались шаманских тем. Татьяна рассказывала о своих родителях, о детях, внуках, о своей родной деревне, о прежней «доколхозной» жизни. Свою этническую и конфессиональную принадлежность шаманка определила следующим образом: «Мы инородцы, татары крещеные. Я тогульская. На Тогуле было много татар. Они не шорцы, не кумандинцы, а татары инородческие. ... Своя татарская старинная вера за мной тянется. А я и к обедне хожу».

Постепенно разговор перешел к ее шаманской деятельности. Манышева рассказала, что камлать начала в 1940-е годы, что перед этим более 10-ти лет страдала «припадками», от которых ее лечили шаманы: «А когда стала камлать, все прошло». По-видимому, Манышева «прошла школу» у шорских камов (сородичей ее отца), недаром некоторые старики-телеуты говорили мне: «Татьяна не по-нашему камлает».

Шаманка особо подчеркнула, что она лечит только определенные болезни: «Сейчас я излечиваю только припадки от испуга. Долго не могу лечить. ... Вечером начну и до утра... Русских лечу только от порчи». Татьяна явно лукавила: от её пациентов я слышала, что она врачевала и многие другие недуги.

Бубном Татьяна не пользовалась, объясняя это обстоятельство следующим образом: «Я молодая была – стыдно мне было, а теперь постарела... – желания у меня нет. *Паяна* (духи – *Е.Б.*) заставляют, чтобы я сделала *чалу* (бубен – *Е.Б.*), а я не хочу». Очевидно, Татьяна попросту боялась камлать с бубном, памятуя о том, как в 1930-е годы местные власти изымали бубны у шаманов.

Традиционного шаманского костюма Татьяна тоже не имела: ее ритуальное облачение включало национальный халат (*телен*), подпоясанный широким тканым поясом (*кур*), сапоги и пуховую шапку.

Среди объектов и предметов «татарского» культа шаманка особо отметила деревянные «куклы» – «кюрмюжек»: «В нашей татарской вере это самые главные. Кроме меня, никто не умеет их делать».

Когда я спросила, есть ли у нее *эмегендер* («бабушки» – тряпичные куклы – семейные охранители. Передаются у телеутов по женской линии), она меня поправила: «Эмегендер – у беловских, а у нас – куклы. У меня три куклы». Затем она стала подробно рассказывать, как следует обращаться с *эмегендер*, когда и как их кормить, что говорить при этом: «Когда болеет человек, тогда режут им овцу... Родиться таким надо, чтобы *эмегень* понять. Если женщина умирает, и у неё родни нет, то весной, когда вода шибко идет, её куклы бросают под лёд в воду».

Манышева была осведомлена и о деятельности других камов: «Сейчас в Кош-Агаче два кама, в Улус-Черге мужчина лечит – на вино смотрит, в Апшияхту в Шебалинском районе еще кам есть. Я по-татарски камлаю, а они – по-алтайски. У шорцев в Таштаголе есть камы. Каждый по-своему камлает».

Я заехала к ней через год. Она приветливо меня встретила, по-детски радуясь, приняла мои скромные подарки. Жаловалась, что ей покоя не дает милиция, что ей запрещают лечить, несколько раз арестовывали. Хвалилась, что к ней приезжает много пациентов и что за лечение она получает от них «дорогие подарки»: водку, сапоги, деньги (30–100 рублей). Интерьер ее старого домика по-прежнему поражал своей убогостью.

Как и в прошлый раз, Татьяна рассказывала про свои «куклы» и даже предложила мне купить у нее старого деревянного «кюрмюжека», что я и сделала.

Когда я спросила, может ли она меня полечить, шаманка засмеялась: «Нет, не могу». – «Почему?» – «Потому что ты – не веришь».

В очередной раз мы встретились с Татьяной Васильевной Манышевой осенью 1991 г. Деревня Крутая к этому времени была упразднена, и жители ее переселены в г. Заринск. Татьяна Манышева с семьей получила маленькую двухкомнатную квартиру в расположенном неподалеку от вокзала пятиэтажном доме, в котором поселили более 10 телеутских семей. Двое сыно-

вей и младшая дочь Татьяны Васильевны к тому времени трагически погибли. По словам ее бачатских родственников, «горе Татьяну съело». Она перенесла инсульт, с трудом передвигалась, но по-прежнему продолжала камлать.

Я приехала в Заринск специально, чтобы повидать Татьяну. Отыскав ее квартиру, я увидела, что она полна людей – помимо дочери, внука, внучки и правнука шаманки, живших вместе с ней, здесь находились две группы приехавших лечиться: алтайка из Кош-Агача с 17-летней дочерью и молодым парнем и пожилая телеутка из Беловского района Кемеровской области с дочерью и внуком. Было утро. Татьяна еще спала, и все напряженно и торжественно ожидали ее пробуждения. Одна из пациенток выразила неудовольствие моим приездом, считая, что присутствие постороннего может помешать полноценному лечению.

Между тем, у дочери Татьяны Лидии мне удалось выяснить некоторые биографические подробности членов «камского семейства». О шаманском даре своей матери Лидия рассказала следующее: «Она с детства такая, рождена такой. Еще в девках она болела припадками. Парни придут сватать – уходят: “Припадочная девка”, – говорят. В обмороки падала. Первый ее муж – Шайчаков из Верховской – богач был. Свекровка все замечала, что она странная, но в обиду не давала. Как-то она (мать) рассказывает: “Во сне вижу. Вот я. Меня разделявают – мясо отдельно, кости отдельно. И нашли у меня лишнюю кость, два сердца и зубы лишние”. Чалу ей надо было, чалу. А она молодая была – боялась. ... Начала лечить она – я в школу еще не ходила... Прежде чем человека лечить, она по пульсу узнает, что у него».

Наконец шаманка проснулась и попросила поесть. Ее усадили на кровати, и одна из пациенток стала бережно и торжественно кормить ее из ложки, она утирала ее салфеткой, помогала ей привстать, сесть. На груди у шаманки висел крест, и, пока ее кормили, она периодически крестилась.

Татьяна очень изменилась за те годы, пока я ее не видела. Внешность ее стала более колоритной, величественной. У нее был столь же острый и умный, но не столь пронизывающий и тяжелый, как прежде, взгляд. Своей речью, каждым своим движением она подчеркивала значимость того, что делала и гово-

рила. Несмотря на перенесенный шаманкой инсульт, ее речь была ясной и четкой. С большим достоинством она приняла мои подарки и после короткой беседы предложила мне присутствовать на камлании.

Начали готовиться к камланию. Из комнаты вынесли стол и тумбочку, чтобы было больше места. Принесли банку воды, вереск, кусочки березовой коры, несколько банок *талкана*, трехлитровую банку молочной водки – *арачкы*, деревянную ложку и чашку. Обрядили Татьяну в «камское» облачение, которое по-прежнему состояло из круглой шерстяной шапочки, темного халата (*телен*) и черного пояса (*кур*). Достали колотушку – *орбы*, очень старую, обшитую барсучьим мехом. На колотушке висели множество лоскутков и металлические цепочки (шаманка объяснила, что таких цепочек должно быть обязательно три). Ручка колотушки была переплетена прутьями, я насчитала 16 оборотов прутьев и подумала, что, возможно, это связано с числом *кат* – небесных слоев, на которых проживают духи-ульгени. Татьяна сказала, что камлать она будет Эрлик-каану. Цель камлания – излечение приехавшей из Горного Алтая 17-летней девочки.

Перед тем как начать камлание, шаманка опустила вереск в молочную водку и окропила ею всю комнату, затем отпила *арачкы* из чашки и дала из этой чашки выпить каждому из присутствующих. После этого она начала свое путешествие к Эрлик-каану, громко рассказывая о том, кого и что она встречает на своем пути, и «разговаривая» со «встречными» то на русском, то на своем языке.

«Путешествие» продолжалось несколько часов. За это время полупарализованная шаманка ни разу не присела, она или стояла, или двигалась по комнате, то пела, то что-то выкрикивала, то ругалась нецензурной бранью, то с кем-то ласково разговаривала. Все же она явно была не в форме. Сбивалась, повторялась. Сказывались усталость и влияние алкоголя, принятого накануне в большом количестве. (Как мне потом популярно объяснили, «в трезвом виде она не может бороться с шайтанами».) В конце концов, Эрлик «обещал» девочке выздоровление, но камлание решено было повторить на другой день.

Это была моя последняя встреча с Татьяной, она прожила после нее немногим более года.

Рассказывают, что Татьяна распорядилась, чтобы после ее смерти шаманскую колотушку отнесли в березняк и повесили там на дерево, предварительно сняв цепочки – «побрякушки». На могиле шаманки поставили православный крест.

Она камлала более 50 лет. Почти все мои информанты – телеуты, с которыми мне пришлось работать в 1970–2010-е гг., в той или иной связи рассказывали о Татьяне Манышевой. Особенно интересны суждения о ней ее знакомых, родственников, пациентов.

Чаще всего телеуты обращались к Манышевой с просьбой вернуть *тюла* – «душу», покинувшую по каким-либо причинам тело человека. Считается, что умершие могут забирать *тюла* близких людей с собой, после чего человек, потерявший *тюла*, заболевает, начинает чахнуть и пр. Одна из пациенток Татьяны так передала свои впечатления о возвращении ей *тюла*: «Когда мама умерла, у меня голова стала кружиться, ходить я не могла. Год прошел, повезла меня тетя к каму.... Кам стала меня лечить. Свистела, вызывала дух, в бубен – *орбы* (имеется в виду колотушка, а не бубен – *Е.Б.*) гремела. Потом я мамин голос услышала... Она плакала, не хотела *тюла* отдавать. Кам просила, уговаривала, ругала ее. Мне хотелось плакать, но плакать запрещали, а то дух исчезнет. Вернули *тюла*. Я до этого каждую ночь видела маму во сне, а после лечения с полгода вообще не видела» (ПМА, Шанда, 1989).

Среди проявлений «шаманского дара» Татьяны Васильевны многие подчеркивали ее ясновидение: «Первое, что меня поразило при нашей встрече, это то, что она сразу мне сказала, кем я работаю, какие мои друзья, подруги, кто обо мне как думает» (ПМА, Новокузнецк, 2001). «Я сильно болел: прободение язвы у меня было. В больнице лежал, операцию делали. Мама к каму поехала, Татьяне. Она говорит: “Вижу палату, лежит, весь осунулся, бледный, слева от двери. С ним еще несколько человек”. Что меня больше всего поразило – она показала даже, в каком углу от двери я лежал» (ПМА, Кемерово, 1993).

Отмечали у Манышевой способность предвидения, предсказания будущего. По воспоминаниям её родственников – старожилков д. Верховской, в которой некоторое время жила шаманка – она жаловалась, что не может находиться в одном из домов и предостерегала его хозяев: «Берегите детей, берегите детей! Здесь место тяжелое, тяжелый порог – я не могу здесь жить!» В скором времени на семью, жившую в этом доме, обрушилась целая серия несчастий.

Рассказывают, что кам-Татьяна умела не только предвидеть, но и предотвращать несчастья, спасая людей от грозящей им гибели, в том числе и от самоубийства: «Она могла чуть ли не с того света вытащить человека». Но эта её способность касалась только посторонних и не распространялась на близких родственников.

Весьма интересны суждения о взаимоотношениях Татьяны с духами (*тоьтор*). Рассказывают, что шаманка ощущала их присутствие и общалась с ними не только во время камлания, но постоянно. Она советовалась с духами, соглашалась или спорила с ними. «Вокруг меня как куры духи ходят», – любила повторять она. Татьяна уверяла, что у нее есть дети-духи, рожденные от её связи с кем-то из *тосей*. Среди своих духов-помощников Татьяна называла медведя. Вероятно, поэтому некоторые виды шаманских ритуалов она не совершала в период зимней спячки медведей: «Зимой она не шаманила. Говорила: “Пока медведи, барсуки спят, не могу шаманить... Кукушка начнет куковать, речка пойдет, лед пойдет – вот в это время шаманят” (ПМА, 2010, Заринск). Бытуют представления, что Манышева унаследовала духов одного из самых известных телеутских камов начала XX Маркела Мажина. Некоторые утверждают, что Татьяна «украдала», «присвоила» *тосей* Маркела. Возможно, что какую-то внутреннюю связь с камом Маркелом осознавала сама Татьяна. Известен случай, когда она попросила, чтобы новую колотушку (*орбу*) ей сделал именно сын кама Маркела. В последние годы, согласно рассказам, «её *тоьторы* начали врать. Не стали подчиняться ей».

Бывший муж Манышевой Иван Чебельков отметил ее способность «привораживать». Они познакомились, когда он

приехал к ней «лечиться от порчи», и, по его убеждению, Татьяна его приворожила. Во взаимоотношениях с Чебельковым проявился весьма решительный характер Татьяны: она ушла от него, как только он стал вмешиваться в ее шаманские дела.

Свидетели камланий Татьяны поразились ее энергии, «шаманскому вдохновению»: «Она, вертясь волчком, поднималась до метра в высоту от земли. Настолько у нее сильная энергия была».

Манышева вполне осознавала свою миссию «избранницы духов» и продолжала заниматься шаманской практикой, невзирая на третирование и гонение властей. Такая твердая позиция вызывала понимание и духовную поддержку телеутских шаманистов: «Сейчас таких сильных шаманов, как Татьяна, нет. Когда советская власть была, им (шаманам) работать не давали, в тюрьму сажали. Они боялись, но все равно людям помогали» (ПМА, 2010, Заринск).

Среди телеутов популярны былички о Татьяне Манышевой. Одна из них рассказывает, как милицейские «начальники», неоднократно арестовывавшие Татьяну, в конце концов убедились в том, что она действительно вылечивает людей, и больше ее «не тревожили». А «самый главный» из них даже поблагодарил ее: «Спасибо тебе, Татьяна Васильевна! Иди и лечи кого хочешь». С тех пор «она стала смело лечить» (ПМА, Верховская, 2001). Скорее всего, эту историю сочинила сама Татьяна. Положение полуизгоя было нелегкой психологической ношей, и ей очень хотелось, чтобы «начальники» поняли, наконец, полезность её шаманской деятельности. Придуманый Татьяной рассказ, где желаемое выдается за действительность, был способом её позитивного самоутверждения.

Некоторые из моих информантов отмечали способность Татьяны Манышевой не только лечить, но и причинять зло: «Она могла на расстоянии убить человека»; «У нее духи черные». Но, несмотря на порой противоречивые суждения о достоинствах и недостатках кама-Татьяны, память о ней как о ярком религиозном лидере советского периода до настоящего времени живет в телеутских и алтайских селениях. По убеждению многих, она была «последней из могикан».

Примечания:

¹ Телеуты – тюркоязычный народ, большая часть которого в настоящее время проживает в Беловском и Гурьевском районах, в городах Белово и Новокузнецк Кемеровской области, а также в Республике Алтай и Алтайском крае. Согласно переписи 2010 года, телеуты насчитывают 2643 чел.

² О телеутском шаманстве см.: *Анохин А.В.* Душа и её свойства по представлению телеутов. // Сб. МАЭ. Л., 1929. Т. 8. С. 253–269; *Батьянова Е.П.* Телеуты рассказывают о шаманах // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. М., 1995. С.48–62; *Функ Д.А.* Телеутское шаманство: Традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М., 1997. 268 с.

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 13-01-00276

Bat'ianova E.P.

«KAM-TATIANA» – A TELEUT SHAMANESS: SOCIO-PSYCHOLOGICAL PORTRAY

The paper is based on the ethnographic field data gathered by the author among Teleuts, a numerically small people related to Altaians by their origin and culture, in the 1970s – 2000s. Teleuts live in Kemerovskaia Province, Altai Region, and the Republic of Altai and count, according to official data, slightly over 2600 people. Psychological traits of a Teleut shamaness T.V. Manyшева (1921–1993) described in the paper are based on the author's personal impressions and communication with the woman in many situations including shamanic sessions conducted by her. The author also analyses the stories of the shamaness told by her relatives, clients, and neighbours.

T.V. Manyшева practiced shamanism for over 50 years. Among different diseases, she healed those connected with traditional animistic beliefs of Altai's Turkic peoples. In most cases,

Teleuts turned to Manysheva with a request to retrieve a soul *tuila*, which had left the body for some reasons. There is belief that a diseased person can take a relative's *tuila* with him or her, so that a person who loses *tuila* falls sick, starts languishing, etc. afterwards. At special shamanic sessions, the shamaness successfully "retrieved" the sick person's *tuila* and the person recovered.

Teleuts' judgments concerning Manysheva's relations with spirits *tös'tor* are quite interesting. The shamaness felt their presence and communicated with them constantly and not only during her sessions. She asked their advice, agreed or argued with them. "Spirits like chickens walk around me", she used to say. Tatiana argued that she had children spirits born from her affairs with some spirits *tös'tor*. She mentioned a bear as her helping spirit. Therefore, she, obviously, did not perform certain kinds of shamanic rituals during bears' winter hibernation.

Manysheva fully realized her mission as a "chosen by spirits" and carried on her shamanic practice despite persecution and oppression of authorities. Such adamant stance was shared and spiritually supported by Teleut shamanists.

The memory of Tatiana Vasil'evna Manysheva as an outstanding religious leader of the Soviet period has lived in Teleut and Altai villages until the present day. According to the popular opinion, she was "the Last of the Mohicans".

Болдырева Л.Б.

ОТ ШАМАНСКОГО ЭПОСА И ШАМАНСКИХ РИТУАЛОВ К МОДЕЛИ СВЕРХТЕКУЧЕГО ФИЗИЧЕСКОГО ВАКУУМА

Анализ *алгышей* (заклинаний) тувинских шаманов, шаманских ритуалов нанайцев и некоторых других народов показывает, что шаманы верили в то, что только мысленными заклинаниями они могут сами или через своих духов (которых они также вызывали силой своего воображения) переносить болезни и невзгоды людей на неодушевленные предметы, на животных и других людей; могут общаться с умершими людь-

ми и управлять природными явлениями: вызывать дождь, рассеивать облака и т.д.

Ритуалы, сопровождавшие это ментальное обращение к объектам окружающей природы, имели целью, во-первых, активизировать соответствующие способности шаманов, во-вторых, умиловить духов или объекты, на которые переносились болезни и невзгоды.

В первом случае для этого могли использоваться песнопения, удары в бубен, специальная одежда и еда. Во втором случае использовались разного вида подарки, вплоть до жертвоприношений.

На рис.1 приведена классификация типов ментального обращения шаманов к объектам природы. Рассмотрим их.



Рис. 1. Классификация типов ментального обращения шаманов к объектам природы

Неживыми объектами, которым передавались болезни и невзгоды и у которых просили помощи, были некоторые окружающие тела и деревья.

Пример 1. Низовые нанайские шаманы камлали около деревянного столба (*тороан*), сделанного из ясеня, осины или берёзы. Шаманы верили, что эти столбы помогают им вызывать духов и выполнять шаманские заклинания (Смоляк, 1991: 25).

Пример 2. Шаманы Бурятии во время камлания обращались со своими просьбами к берёзе.

Пример 3. Туземцы Соломоновых островов и островов Банка в начале трудного пути, бросали камни, палки и листья в кучу, приговаривая при этом: «Туда уходит моя усталость» (Фрэзер, 1980: 600).

Живыми объектами при передаче болезней и невзгод могли быть животные и люди.

Пример 1. Нанайцы верили, что змея может помочь им (Смоляк, 1991: 140).

Пример 2. Известное выражение «козёл отпущения» осталось с тех времён, когда в еврейских поселениях практиковался ритуал перенесения болезней, да и других напастей на козлов (Фрэзер, 1980: 601).

Пример 3. С древнейших времён существовали люди, в том числе и шаманы, которые принимали на себя болезни и грехи других людей, и, в частности, умирающих (Фрэзер, 1983: 541). Отсюда пошёл церковный ритуал исповедования и отпущения грехов служителями церкви.

К примерам этого типа следует отнести и лечение шаманами больных только ментальным воздействием (Харитонова, 2004: 218).

Материализованные объекты – это абстрактные объекты, но наделяемые чертами реальных вещей или людей. Они могут по просьбе шаманов совершать действия, наслаждаться подноsimыми подарками, мстить обидчикам. Материализованными объектами могут быть души умерших людей или духи окружающих материальных тел и сил природы.

Пример 1. Алгыши тувинского шамана от духов Земли и воды, обращённые к духам рек (Кенин-Лопсан, 1995: 48):

Вы, хозяйки рек, где самоцветные камни для бусин и шариков,
Вместе будем искать моих потерянных и моих пропавших.

Вы, хозяйки рек, где камни с золотом и серебром,
Приходите ко мне и будем ухаживать за больными.

Пример 2. Алгыши тувинского шамана (Кенин-Лопсан, 1995: 11):

Небеса, дарите воды-аржааны и отправьте в землю.

Пример 3. Алгыши шамана Ооржака Шокара, в которых он просил милости у царя Эрлика (царя «тёмного царства»):

У этого больного много детей в младенческом возрасте.

Ещё не наступила пора взять его в тёмное царство.

Прошу Вас, царь Эрлик, возьмите его тучу скота,

Живым оставьте его на земле, не оборвите его дыхание.

На рис. 2 приведены типы посредников при опосредованном обращении шаманов к объектам природы.



Рис. 2. Типы посредников при обращении шаманов к объектам природы.

Неживыми объектами-посредниками при опосредованной передаче болезней и невзгод могут быть камни, растения, ткани.

Пример 1. Фраза «бросить в человека камень» для древних людей могла означать передачу этому человеку невзгод и болезней того, кто бросил камень (предварительно эти болезни передавались камню) (Фрэзер, 1980: 604).

Пример 2. Одним из самых распространённых шаманских ритуалов являлся ритуал передачи всех невзгод деревьям через привязываемые к этим деревьям полоски ткани.

Пример 3. У нанайцев шаманы и некоторые старики молились за тяжелобольного человека, расстелив перед тремя свящёнными шестами *тороан* – халат больного (Смоляк. 1991: 11). В данном примере имеет место двойное посредничество: больной – халат больного – шаман – высшие силы.

Пример 4. У нанайцев члены «неблагополучных» семей, где часто болели и умирали дети, приходили к «благополучным» семьям и брали у них, часто при посредничестве шаманов, какие-нибудь вещи, считая, что таким образом «заражаются» благополучием.

Живыми объектами-посредниками при опосредованной передаче болезней, невзгод и при обращении к духам предков и духам природы могли быть люди.

Пример 1. Шаманы в Бурятии могли быть посредниками между обычными людьми и душами их предков.

Пример 2. Жители некоторых районов Новой Зеландии переносили свои невзгоды на одного из членов племени или на жреца, а он затем переносил все «принятые» невзгоды на растение, в частности, на папоротник (Фрэзер, 1980: 603).

Материализованными объектами-посредниками могли быть души предков, духи объектов природы.

Пример 1. И нанайские, и тувинские шаманы часто просили духов своих предков помочь им в обращении к духам природы (Смоляк. 1991: 34).

Особое место среди объектов, к каким обращался шаман, занимали божества, которые нельзя материализовать – «*абстрактные*» объекты. Наивысшим из них являлся единый Бог.

Пример, Народы Нижнего Амура в XIX веке приняли христианство, не расставаясь при этом со своими духами и шаманами. Обращение к Богу у них происходило как непосредственно, например, с помощью широко известных фраз: «дай Бог», «слава Богу» и т. п., так и опосредовано: через своих духов или служителей церкви. Например, в одном из отчётов священников Троицкого прихода Синоду (конец XIX в.) констатировалось: «...перед уходом на охотничий промысел жители одного селения заказали нашему священнику провести молебен. Священник это сделал с удовольствием, а гольды (нанайцы) усердно молились, как он им велел».

То, что шаманские ритуалы и шаманские заклинания сохранялись в течение многих веков, и то, что они, в принципе, возникли, свидетельствует в пользу того, что в физическом вакууме существуют процессы, обеспечивающие единство всех материальных тел, как живых, так и неживых. Шаманские ритуалы вызова дождя или, наоборот, его прекращения подразумевают существование специфических процессов в физическом вакууме, передающих ментальное воздействие шамана на большие расстояния. С точки зрения физики ритуалы обраще-

ния к духам предков базируются на существовании «следов» умерших людей в СФВ и способности живых людей общаться с этими «следами».

Указанные свойства могут быть присущи физическому вакууму, если физический вакуум по своим характеристикам подобен сверхтекучему $^3\text{He-V}$ (Болдырева, 2012). В физическом вакууме с такими свойствами – сверхтекучем физическом вакууме (СФВ) – все материальные тела, одушевлённые и неодушевлённые, создают спиновые структуры, причём, эти спиновые структуры могут сохраняться в определённой области пространства и после удаления из этой области создавших их тел. Созданные в СФВ спиновые структуры могут взаимодействовать посредством сверхтекучих спиновых токов. Сверхтекучие спиновые токи бездиссипативны, не экранируются молекулярными экранами, не зависят от расстояния.

Таким образом, все живые и неживые материальные тела природы могут взаимодействовать друг с другом посредством сверхтекучих спиновых токов, возникающих в СФВ между спиновыми структурами, создаваемыми в СФВ материальными телами. Безусловно, мыслительная деятельность человека, то есть, процессы, происходящие в его мозгу, влияют на характеристики создаваемой им в СФВ спиновой структуры, а, следовательно, и на характеристики спиновых токов, возникающих между этой спиновой структурой и спиновыми структурами, создаваемыми окружающими человека телами.

**Благодарность:* Приношу глубокую благодарность к.псх.н. Топоеву Валерию Степановичу за внимание к этой работе и высказанные критические замечания.

Литература:

Болдырева, 2012 – Болдырева Л.Б. Что даёт физике наделение физического вакуума свойствами сверхтекучего $^3\text{He-V}$. М.: URSS. 119 с.

Кенин-Лопсан, 1995 – Кенин-Лопсан М.Б. Алгыши тувинских шаманов. Кызыл. 528 с.

Смоляк, 1991 – Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М.: Наука. 280 с.

Фрэзер, 1980 – Фрэзер Дж. Д. Золотая ветвь. М.: Изд.-во полит. лит. 831 с.

Харитонова, 2004 – Харитонова В.И. Основы терапии в сакральных практиках (шаманизм, колдовство, знахарство) // Материалы Международного междисциплинарного научно-практического конгресса «Сакральное глазами “профанов” и “посвящённых”»: Москва 21–30 июня 2004. М.: ИЭА РАН, 2004. С. 218–221 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 10, ч. 1).

Boldyreva L.B.

FROM SHAMANIC EPOS AND SHAMANIC RITUALS TO THE MODEL OF SUPERFLUID PHYSICAL VACUUM

The study of Tuvinian shamans' songs that accompany *kamlanie*, i.e. *algyses*, as well as Nanai shamanic rituals and some other priestly rituals show that shamans used to believe in that they could transfer diseases and misfortunes onto nonliving objects, animals and other people by the power of their fancy or thoughts. They believe that they can communicate with the deceased and, by invoking appropriate spirits, to control natural phenomena, e.g. to trigger rain or dispel clouds (*Фрэзер, 1923; Кенин-Лопсан, 1995; Харитонова, 2004: 218; Смоляк, 1991*).

A classification of the techniques used by shamans for mental (contact-free) communication with natural objects, as well as a classification of types of mediators in such communication, is given in this paper.

It is important to attempt to explain why the above beliefs have arisen and why they show amazing similarities throughout the world, although, of course, there are local variations. The similarities can be explained by the existence of real physical processes in physical vacuum.

For example, from the physicist's standpoint, the rituals of appealing to ancestor spirits are based on the existence of an 'information field' in physical vacuum, which keeps information of the deceased, as well as on the ability of a shaman to retrieve the information. From the physicist's standpoint, the shaman's rain-making rituals performed in times of drought, or rituals aimed at dispersing rain clouds are associated with specific processes taking

place in physical vacuum while the shaman is making the mental efforts. A shaman's belief itself in that various spirits of nature can help people is a manifestation of their belief in the unity of the animate and the inanimate.

The above properties of physical vacuum are those of superfluid $^3\text{He-B}$ (Болдырева, 2012). In the vacuum with such properties – the superfluid physical vacuum (the SPV) – all bodies, both animate and inanimate, produce spin structures, which may survive in a region of space after removing the objects, which have produced the structures, from the region. The spin structures created in the SPV may interact with each other by spin supercurrents.

Thus, the spin supercurrent produced in physical vacuum is the physical process through which all natural objects, animate and inanimate, may interact with each other.

Годовых Т.В.

РЕГУЛЯЦИЯ СИСТЕМНЫХ ПРОЦЕССОВ В ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАКТИКАХ

Сохранение видов на Земле осуществляется поддержанием генетического кода, а выживание индивида обеспечивается адаптацией. По теории Г. Селье (1960) адаптация обеспечивает приспособляемость организма к окружающей среде, сохраняя при этом постоянство внутренней среды (гомеостазис), который поддерживается двумя основными типами реакций: синтоксической и кататоксической. Взаимоотношения с окружающей средой приводит к формированию регуляции системы на уровне центральной нервной системы путем химических сигналов или нервных импульсов. При этом синтоксические элементы оказывают действие тканевых транквилизаторов (успокоителей), кататоксические – стимулируют выработку разрушительных ферментов. Проявление стресса у разных людей зависит от «факторов обуславливания», избирательно усиливающих или тормозящих проявление стресса. При этом к внутренним факторам относят генетическую предрасположенность, возраст, пол, а к внешним – воздействие извне. Факторы обуславлива-

ния определяют чувствительность организма, приводят к болезням адаптации, избирательно поражающим предрасположенную область тела. Религиозные воздействия включают межличностные взаимоотношения, в которых возможны тактики синтоксической направленности (игнорирование врага и сосуществование с ним); кататоксической направленности, ведущей к бою; бегство или уход от врага (без попыток сосуществования с ним или уничтожить его). Существует тесная связь между адаптивными и защитными реакциями на клеточном уровне организма и на уровне взаимоотношений людей и целых групп. Адаптивные реакции людей постоянно совершенствуются, ранее были выделены три основные: взаимное безразличие; сотрудничество; взаимозависимость. Центральная регуляция посредством головного мозга с подключением логики и интеллекта может решать многие вопросы выживания, тем не менее, превалирующее значение в межличностных отношениях играют эмоции.

Использование народами религии для сохранения выживаемости основано на усилении эмоциональной резистентности (устойчивости к агрессору) при одновременном сдвиге реактивности в сторону торможения. Происходит переход термостата сопротивления (гомеостаза) на более высокую нагрузку путем вмешательства извне, побуждая организм увеличивать производство собственных неспецифических средств за счет центральной регуляции. Все системы организма координируют специализированную деятельность через взаимодействия центральной нервной системы и систем обеспечивающих передачи нервных импульсов и химических сигналов через кровеносное русло. Кататоксические проявления поддерживают паттерн гипоталамус-гипофиз-кора надпочечников (ГН), а синтоксические – паттерн гипоталамус-гипофиз репродуктивной системы (ГТР). Адаптация или самоорганизация системы приводит к состоянию гармонии, или здоровья, а деградация – приводит к болезням. Изменить вектор направления процессов в организме человека возможно путем перевода паттерна кататоксической направленности в сторону синтоксической. Различные народы с древних времен использовали элементы биосферы для выжива-

ния, в целях экономии энергии брался материал ареалов проживания. В процессе эволюции формировались «факторы обуславливания» у народов, поддерживающих оптимальные мутации, направленные на симбиоз окружающего пространства и человеческого сообщества. В процессе развития общества и формирования ноосферы возникали противоречия, связанные с историческими предпосылками и новыми вызовами. Обеспечение мирного сотрудничества и снижение кататоксической направленности мотивации народов может происходить путем усиления синтоксических программ адаптации через центральную регуляцию напрямую и путем обратной связи используя элементы религии и окружающей природной среды.

Воздействия через центральную регуляцию могут быть направлены как в сторону кататоксических (усиление реактивности) так и в сторону синтоксических (увеличение резистентности и снижение реактивности) проявлений в зависимости от методов и целей, вызывая переход системы из одного состояния (гомеостатического баланса) на другой уровень функционирования (гетеростазис). При этом разные религии народов учитывают генетические особенности, которые избирательно усиливают или тормозят проявления стресса, обуславливают чувствительность организма. Достижения последних лет (*Хадарцев*, 2010: 63) подтверждают наличие центрального акцептора, определяющего поведение системы. При этом он является многомерным, хаотическим аттрактором, к которому стремится биологическая система в состоянии самоорганизации. Синергичная работа ГГН и ГГР систем приводит к гигантскому усилению в сложных системах, находящихся на границе хаоса. По мнению исследователей, изучение механизмов выбора и выхода на самоорганизацию позволит решить проблемы оздоровления и мирного сотрудничества населения.

В традиционных религиозных практиках использовали балансирование ГГН и ГГР систем влияя на ЦНС и эмоциональную сферу (молитвы, сохранение традиций), усиление внешних факторов обуславливания (использование целительной воды, постов, национальных блюд). Активно использовали элементы фитотерапии с учетом ареала произрастания растений, минера-

ло- и бальнеолечения. Комплексное использование современных религий, сохранение элементов язычества не всегда приводит к состоянию гармонии, возможен переход системы из стресса в дистресс. Оптимизация воздействий на систему извне достигается совершенством владения методиками в религиозной практике, подбором элементов с учетом индивида или сообществ людей.

На примере изучения народов Чукотки нами были выделены следующие методы воздействия на системы, находящиеся в экстремальных климатогеографических условиях существования, т.е. балансирующих на границе хаоса. Для сохранения в таких условиях системам надо было выработать узкий коридор варьирования признаков для экономии жизненной энергии. Системам, функционирующим в экстремальных условиях, требовалась направленность на синтоксические программы адаптации для сохранения вида, что закреплялось на генетическом уровне. По результатам наших исследований аборигены Чукотки формируют адаптивный тип архитектоники морфофункциональных систем, направленный на оптимизацию энергетических потоков с усилением ГПР системы, узкий коридор варьирования признаков. Данный паттерн сохраняется и в настоящее время, однако появляются элементы кататоксических проявлений, направленные на увеличение заболеваемости и смертности населения. Мигранты Чукотки представляют собой смешение разных национальностей и культур бывшего СССР, прибывших и прибывающих для освоения природных ресурсов Севера. Привозя свои традиции и создавая сообщества по культурным и экономическим интересам, мигранты все же находятся в едином экологическом пространстве с аборигенами. Пройдя определенный исторический путь, мигранты формируют элементы превалирования синтоксических проявлений и адаптивную морфофункциональную архитектонику.

Результаты наших исследований свидетельствуют, что в процессе развития детей Чукотки происходит снижение сывороточной глюкозы при достижении юношеского возраста, с наибольшим уровнем у мигрантов, усиление гуморального звена регуляции аборигенов (Бичкаева 2011: 21; Годовых 2010:

113). Основываясь на принципе «эффективности онтогенеза» можно предположить, что на каждом этапе развития детей происходят оптимальные трансформации, обеспеченные их метаболизмом, подбираемым системой с учетом генетических и фенотипических факторов. Условия среды формируют вектор поведения системы на выживаемость, формирование в более ранние сроки качественных преобразований физиологических систем, развитие фосфогенного метаболизма, более высокий уровень обменных процессов, что, в итоге, приводит к формированию адаптивного типа на каждом отрезке онтогенеза. Трансформации физического развития выводят на высокую плотность тела и содержание костной ткани, оптимальные пропорции грудной клетки и таза на фоне меньших геометрических размеров тела детей обеих групп. Функциональные параметры при этих показателях способствуют большему кровообращению на единицу поверхности тела, стабильному уровню кислорода крови, выносливости сердечнососудистой и легочной систем, сохранению репродукции. Аборигены отличаются более совершенной диффузной нейроэндокринной системой, рациональными функциональными трансформациями, что формирует особенности углеводного, липидного, минерального и белкового обменов, отмеченные нами ранее. Гормональный ансамбль поддерживает обменные процессы с фосфогенным механизмом и анаэробно-гликолитическими путями, формированием повышенного содержания костной ткани, плотности тела, выносливости систем, усилением цитокинового механизма, отмеченные нами ранее. Происходит модуляция оптимальных пропорций строения тела в определенных условиях внешней среды, включение в более ранние сроки адаптивных физиологических реакций, что приводит к различиям цикличности приростов ДТ, пропорций, компонентному составу относительно мигрантов. При изучении сезонности нами выявлены отличия углеводного и липидного обменов аборигенов и мигрантов, стабильность показателей метаболизма у аборигенов, что свидетельствует о различии нейрогуморальной регуляции.

Метисация мальчиков аборигенов Чукотки более выражена, начинается с раннего возраста усилением роста в длину,

мышечного компонента, продольным ростом лодыжек. В первом детстве проявляется направленность увеличения мышечного и костного компонентов, силовых качеств, роста костей верхней конечности на фоне снижения выносливости и потери жировой массы тела. Во втором детстве метисация сохраняет направленность усиления ростовых процессов (длины и массы тела) за счет роста всех абсолютных компонентов тела и относительного жирового. Обхватные размеры верхних и нижних конечностей увеличиваются, кожно-жировые складки их также увеличиваются. Растут индексы ширины плеч и таза, на фоне снижения индекса грудной клетки и плотности тела. В подростковом возрасте на фоне увеличения относительного количества мышечной ткани мальчиков происходит снижение выносливости и обезжиренной массы тела. К юношескому возрасту мальчики-метисы приходят с увеличением ростовых процессов в длину (длины тела и туловища, массы тела), площади тела, мышечного компонента (обхватов верхних и нижних конечностей), костного компонента, жирового компонента (подкожный жир на груди, бедре, голени).

Метисация девочек аборигенов Чукотки проявляется в усилении ростовых процессов, мышечного и костного компонентов, начиная с раннего возраста, сохраняется в первом, втором детстве и подростковом возрасте. Усиление роста в длину вызывает у метисов-девочек снижение выносливости и потерю жировой массы тела, причем расходуется в основном жир на животе и спине. К юношескому возрасту компонентный состав метисов и аборигенов выравнивается, однако метисы-девочки сохраняют более высокую длину тела, силу левой кисти и снижение поперечных размеров грудной клетки и плечевого пояса.

Механизм адаптации мальчиков – уроженцев Чукотки – направлен на снижение поперечного диаметра грудной клетки в раннем детстве; увеличение силы правой кисти, поперечного диаметра грудной клетки в первом детстве; снижение индекса ширины таза во втором детстве. В подростковом возрасте у мальчиков - уроженцев сильнее отмечен рост длины тела, увеличение массы и площади тела; роста эпифизов плеча и бедра; поперечного диаметра грудной клетки; подкожного жира на

плече спереди; окружности предплечья, лодыжки, голени, бедра, индекса Кетле; абсолютного количества костной и мышечной тканей. К юношескому периоду формируется увеличение эпифизов предплечья, индекса ширины плеч.

Девочки-уроженцы мигранты Чукотки отличаются от бывших девочек в раннем возрасте снижением эпифизов лодыжки; в первом детстве снижением насыщения крови кислородом; во втором детстве увеличением переднезаднего размера грудной клетки, индекса активной массы тела и снижением насыщения крови кислородом, индексов ширины плеч и таза. В подростковом возрасте снижением длины туловища, окружностей лодыжек, эпифизов плеча, бедра и лодыжки, абсолютного количества костной ткани. К юношескому возрасту формируется снижение насыщения крови кислородом, длины туловища, окружности головы, подкожного жира на плече спереди, спине, голени, абсолютного и относительного количества жировой ткани.

Аборигены подчиняются генетическому коду, направленному на оптимизацию эффективности онтогенеза для формирования адаптивного типа, значительную роль в гормональном ансамбле играет диффузная нейроэндокринная система с определенным гормональным ансамблем. Мигранты под воздействием климатогеографической адаптации меняют нейрогуморальную регуляцию механизмов онтогенеза, направленную на снижение энергетических затрат и начало формирования адаптивного типа аборигенов. Процессы метисации приводят к изменению регуляции гормонального ансамбля, вектор которой направлен в сторону мигрантов. Климатогеографическая адаптация мигрантов и метисация аборигенов имеет сходный механизм, направленный на эффективность онтогенетических преобразований для достижения полезного результата. Аборигены используют с раннего возраста элементы гуморальной регуляции, высокий уровень обменных процессов, приводящие к формированию адаптивного типа с морфофункциональными особенностями. Традиционные методы лечения, жизнеобеспечения в определенных условиях окружающей среды напрямую связаны с поддержанием эффективности онтогенетических преобразований для сохранения популяции.

Утрата традиционного воспитания детей, изменение природопользования, потеря связи поколений приводит к дезориентации и изменению паттерна на ГГН. Использование элементов религии в виде передачи знаний от Всевышнего людям для сохранения жизни (в фитотерапии), помощи духов в возникших жизненных трудностях (шаманизм), заповедей и табу Совета старейших формировали философию аборигенов. Утрата знаний и практик формирования элементов философии мышления приводит к изменению баланса синтоксических и кататоксических программ адаптации и переходу в дисгармоничное состояние. Совет старейшин оказывал координирующее влияние на сообщество, направлял действия отдельных людей и их групп на выживание племен. Под понятием «влияние религии на народы Чукотки» можно понимать формирование их мировоззрения, определяющее мотивацию, поведение, эмоции, нравственность, направленные на сохранение популяции. Естественные принципы поведения в повседневной жизни неразрывно связаны с субклеточными и клеточными структурами живых существ, физиологические реакции организма побуждают организм повысить или снизить свою сопротивляемость (резистентность). Наличие «обуславливающих факторов» приводят к неодинаковому действию гормонов и физиологических реакций. Отдельные народы передавали по наследству знания с учетом действия «обуславливающих факторов» и мудро их использовали. Метисация приводит к изменению внутренних факторов обуславливания, размытости внешних факторов обуславливания, системы вынуждены искать самостоятельные пути сохранения, что приводит к усилению мутаций, подбору краткосрочных программ адаптации, направленных по пути ГГН.

Взаимопроникновение религий и культур в современном экологическом пространстве приводит к размытости выработанных веками механизмам выживаемости, автономной подборке адаптивных краткосрочных программ адаптации, переходу на ГГН элементы функционирования. Традиционные религиозные практики оказывают модулирующее действие синтоксических и кататоксических программ адаптации в окружающем пространстве. Подбор элементов религиозных традицион-

ных практик с направленностью к сотрудничеству между сообществами и культурами по единому вектору с усилением ГТР программы адаптации позволит перевести системы в гармоничное состояние.

Литература:

Селье, 1960 – *Селье Г.* Очерки об адапционном синдроме М.: Медгиз. 109 с.

Хадарцев, 2010 – *Хадарцев А.А.* Медицинский институт Тульского государственного университета: некоторые итоги фундаментальных и прикладных медико-биологических исследований. Вестник международной академии наук (русская секция). №1. С. 63–65.

Годовых, 2010 – *Годовых Т.В.* Иммунологические и морфофункциональные особенности адаптации аборигенов Магаданской области // Вестник уральской медицинской академической науки. №2/1. С. 113–114.

Бичкаева и др., 2011 – *Бичкаева Ф.А., Третьякова Т.В., Кубасов Р.В., Власова О.С., Коржова О.В., Лоскутова А.В.* Взаимоотношения показателей липидного обмена и гуморальных факторов естественного иммунитета у детей и подростков // Клиническая лабораторная диагностика. №4. С. 20–22.

Godovykh T.V.

THE CENTRAL REGULATION OF SYSTEM PROCESSES IN TRADITIONAL RELIGIOUS PRACTICES

The constancy of the internal environment of an organism (homeostasis) is supported by two basic types of reactions: syntoxics and katoxics. Mutual relations with environment leads to formation of regulation of system at the level of the central nervous system by chemical signals or nervous impulses. Thus, syntoxics elements have an effect of fabric tranquilizers, katoxics – stimulate development of destructive enzymes. People's use of religion for survival rate preservation is based on resistance strengthening (stability to an aggressor) at simultaneous shift of reactance towards braking. There is a transition of the thermostat of resistance (homeostasis) on higher loading by intervention from the outside, inducing an organism to increase manufacture of its own nonspecific

means at the expense of the central regulation. The influences via the central regulation can create both the effects of kataksics (increase in reactivity) and the effects of sintoksics (increase in resistance and decrease of reactivity), depending on methods and the purposes, causing transition of the system from one condition (homeostatic balance) on another level of functioning (geterostasis). In different religions of people genetic features which selectively strengthen or inhibit manifestations of stress, and cause sensitivity of an organism, are taken into account. Thus, traditional religious practices have a modulating effect of sintoksics and kataksics adaptation programs on the surrounding space.

Гордеева О.В.

ШАМАНСКОЕ ИЗМЕНЕННОЕ СОСТОЯНИЕ СОЗНАНИЯ: РАЗНООБРАЗИЕ ВИДОВ

Измененными состояниями сознания (ИСС) мы будем называть, вслед за А. Людвигом (*Людвиг, 2012*) и У. Фартинггом (*Фартингг, 2012*), психические состояния, индуцированные различными физиологическими, психологическими или фармакологическими способами либо препаратами, которые могут быть идентифицированы субъективно (т.е. самим индивидом) или объективно; эти состояния представляют достаточное отклонение в субъективном переживании или психическом функционировании по таким параметрам, как изменения: 1) внимания, 2) восприятия; 3) мышления; 4) речи (внешней и внутренней); 5) памяти; 6) восприятия времени; 7) самосознания; 8) образа тела; 9) уровня активации; 10) переживания и выражения эмоций; 11) самоконтроля; 12) системы мотивов и смыслов, а также повышения: 13) внушаемости и 14) образности. Перечисленные изменения считаются признаками ИСС, причем здесь речь идет о параметрах ИСС (параметры определяют, какая психическая функция будет меняться), а не о его критериях (критерии определяют, как именно должна меняться конкретная психическая функция, чтобы это состояние было признано изменен-

ным). Причиной обращения именно к параметрам при определении ИСС является крайняя изменчивость их критериев: например, при концентративной медитации наблюдается сужение объема внимания и повышение его устойчивости, а при т.н. медитации полноты внимания, наоборот, – его расширение и крайняя подвижность и т.п. Чем же можно объяснить разнонаправленность изменений психической деятельности в различных ИСС?

Для объяснения этого мы обратились к культурно-исторической теории Л.С. Выготского и к его представлениям о сознании как способе организации душевной жизни. По аналогии с познавательными высшими психическими функциями как альтернативой естественно развивающимся (низшим, натуральным) нами были выделены два вида ИСС – «натуральные» («низшие») и социально обусловленные («высшие») (Гордеева, 2009). Натуральные ИСС – это состояния, при которых какая-либо структура психической жизни отсутствует; они представляют собой случайные, нецеленаправленные изменения состояний сознания, наступающие в результате дезорганизации т.н. «обычного» состояния сознания (например, состояние, наступающее в условиях сенсорной депривации у неподготовленного человека, впервые столкнувшегося с подобными изменениями в своей психике).

Высшие – это культурно-исторически обусловленные ИСС: социально обусловлена их структура, содержание, формы, функции, границы, способы и техники индукции и др. Так, в традиционных сообществах существующие в культуре явные или имплицитные представления («модели» ИСС) определяют, *когда, кто и как* именно должен входить в ИСС, *что* он при этом будет переживать, какова *цель* вхождения в ИСС (функция ИСС) и т.п. Модель является формирующим началом, ее носителями выступают такие психические образования, как опыт вхождения в ИСС, ожидания, установки конкретного субъекта. По мере социогенеза увеличивается доля участия самого субъекта в процессе управления собственной психикой: он сам может определять цели, способы и характер подобной трансформации (формируется индивидуальная модель ИСС). Например,

современный западный человек сам вырабатывает техники индукции такого ИСС как сон (приемы засыпания). Подобные ИСС также относятся к культурно-исторически обусловленным ИСС, только их содержание, структуру, функции определяет не конкретное общество, а сам человек как социальное существо.

Высшие ИСС представляют собой определенные, зачастую достаточно стабильные, способы организации душевной жизни. Их можно назвать функциональными органами, которые человек выстраивает в рамках конкретной деятельности для достижения определенных адаптивных – социальных, терапевтических, гностических (*Людвиг*, 2012: 45–47) или дезадаптивных целей. Функция является одним из формирующих начал измененного состояния, она зачастую определяет его характеристики и содержание переживаний (при этом культурно обусловленное ИСС часто является полифункциональным).

«Материалом» для высших ИСС выступают «натуральные», которые могут преобразовываться в культурно обусловленные состояния. Поэтому в разных культурах мы встречаемся с разными функциями у сходных по «натуральной основе» ИСС. Так, в примитивных обществах сон мог выполнять функции иные, нежели у современного человека, – прогностическую, принятия решений (эти функции у современного человека реализует мышление), источника знаний, магического воздействия на реальность.

Состояния, в которые может впадать шаман во время камлания, традиционно относят к измененным, поскольку для них характерны изменения: 1) внимания (обычно в литературе по шаманизму говорится об усилении концентрации и устойчивости внимания, поэтому используется термин «транс»¹); 2) восприятия: появление иллюзий (например, макро- и микроспий), галлюцинаций типа А (не только визуальных, но и звуковых и обонятельных (*Мещерякова*, 2010: 12) и Б² (*Харнер*, 1992; *Элиаде*; *Алексеев*, 1984: 199)); 3) речи – в случаях транса одержимости речь меняется сообразно характеру и особенностям вселившегося духа (*Харитонов*, 2004: 31–34), при этом данная речь переживается самим говорящим как произвольная, как речь другого, часто не совпадающая по содержанию с тем, что

известно говорящему и с тем, что он сам бы хотел сказать (*Харитонова*, 2004: 34–35); 4) памяти: в случае транса одержимости часто амнезия на период транса (*Харитонова*, 2001: 204), однако возможно и появление гипермнезии – когда шаман (например, при розыске пропавшего) актуализирует информацию, имплицитно содержащуюся в его опыте, но недоступную в обычном состоянии (*Алексеев*, 1984: 187); 5) мышления (исследователи нередко отмечают повышение качества и продуктивности мыслительной деятельности (*Широкогоров*, 1919), например, при прогнозировании будущего или восстановлении событий прошлого; 6) восприятия времени; 7) самосознания: возможны явления расщепления, в основе чего лежат механизмы диссоциации. Так, при камлании–«путешествии» имеет место феномен внетелесного опыта (ВТО) – «выход» души из тела и перемещение ее на большие расстояния (т.е. расщепление души и тела), при трансе одержимости – отщепление от «Я» некоторой части, воспринимаемой как чужое «Я»; 8) образа тела: возможны потеря границ тела, ощущение излучения телом (головой) света (*Харнер*, 1992), осуществляемых извне прикосновений, подталкивания, кружения (эти действия приписываются духам), чувства изменения температуры различных частей тела, жара или холода в отдельных местах (*Меццержкова*, 2010: 12), движения «энергии» (*Харитонова*, 2004: 29–30), чувство полета, парения. При этом человеку может казаться, что по воздуху летит его душа (как в феномене ВТО), а может – что его тело становится невесомым и парит. 9) Изменение самоконтроля: при одержимости контроль за поведением шамана частично могут осуществлять другие участники камлания, а у самого шамана возникает ощущение утраты контроля не только над поведением, но и над собственными психическими функциями, результаты которых (мысли, знания, решения) ощущаются как принадлежащие духу (*Басилов*, 1984; *Басилов*, 1992; *Топоев*, 2010; *Харитонова*, 2004: 35). 10) Изменение системы мотивов и смыслов, что может проявляться в появлении чувства сакральности, эмоционально-смысловом переживании мифов данной культуры. 11) Повышение образности (способность продуцировать все более реалистичные образы развивается в ходе шаман-

ской практики). 12) Физиологические изменения – их направленность задается существующими в культуре представлениями о телесности, о техниках и сюжете камлания, а также конкретными задачами, целями шамана и условиями камлания.

Среди часто упоминаемых физиологических изменений во время камлания можно отметить активацию физических ресурсов организма (например, шаман способен во время камлания танцевать и высоко подпрыгивать, хотя вес его костюма достигает 200–250 кг) (*Харитонова*, 2001: 202), нечувствительность к боли и действию высоких/низких температур. Отдельно следует отметить появление физиологических реакций, характерных для психического заболевания и шаманского экстаза (поскольку у многих народов признаки душевной болезни выступали как показатель «избранности» шамана) – таких как судороги, дрожь, конвульсии, пена изо рта, потеря сознания и т.п. (*Алексеев*, 1984: 187).

Эрика Бургиньон (*Бургиньон*, 2009), изучая в рамках психологической антропологии ритуальные формы поведения в примитивных сообществах, обнаружила существование двух типов ИСС у адептов шаманизма – транса одержимости и транса видений. Для транса одержимости (ТО), сюжетом которого является вселение духа в тело человека, характерны: замена личности человека личностью вселившегося в него духа (т.е. ощущение изменения идентичности и утраты своего «Я»), амнезия на период ИСС, снижение или исчезновение контроля над определенными психическими функциями и поведением (какие конкретно функции исчезнут, определяет культурный сценарий, при этом выполнение этих функций берут на себя остальные участники ритуала: запоминают сказанное впадшим в транс, следят, чтобы тот не нанес себе серьезных повреждений и т.п.), чувство утраты контроля за своими действиями и душевной жизнью (даже если контроль полностью или частично сохранен), физическая активность в момент транса при полной психологической пассивности, реализация своих желаний и свободное волеизъявление через отречение от своего «Я» (воля переживающего транс исполняется окружающими, поскольку в их глазах она выступает как воля духа).

Культурный сценарий транса видений (ТВ) (ТВ может переживаться и во время ритуала инициации при обретении иного социального статуса – взрослого мужчины, шамана, вождя и др.) предполагает встречу человека с духом-покровителем и получение от духа некоего дара – силы, способности, знаний, удачи и т.п., в ряде случаев этот сюжет включен в сюжет шаманского путешествия. Для ТВ характерны сохранность собственного «Я» и диалог с другой личностью, галлюцинации (видение духа), сохранность воспоминаний о периоде транса, физическая пассивность при психологической активности.

Э. Бургиньон установила связь между типом транса, с одной стороны, и формами социальной организации и особенностями процесса социализации, с другой. Она обнаружила, что ТВ встречается преимущественно в простых этнических группах, живущих охотой и собирательством и основанных на матрилокальности (юноша после женитьбы уходит из родительского дома в чужую семью и деревню). При этом молодые люди испытывают социальное давление (от них ожидают проявлений силы, независимости и инициативы на охоте, войне или в сексе в чужом, нередко враждебном окружении), и ТВ облегчает этот переход: во время транса духи дают силы для преодоления испытаний взрослой жизни.

ТО встречается в более сложно организованных группах, занимающихся сельским хозяйством и основанных на патрилокальности: девушка отправляется жить к мужу, испытывая значительное напряжение при уходе из родного дома под контроль свекрови, к конфликтам с другими женами, к необходимости производить потомство. ТО облегчают принятие новой социальной роли, являясь своего рода бегством в воображаемое: здесь во время ритуала вместо покорных женщин действуют могущественные и властные духи. ИСС облегчает социализацию именно тем социальным группам, которые в этом процессе переживают наибольшее напряжение, помогая им совладать со стрессом.

В рамках исследований, проводимых Центром по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик Института Этнологии и Антропологии РАН, В.И.Харитоновой

и хакасским шаманом и психологом В.С. Топоевым было обнаружено существование разных типов ИСС (сопоставимых с описанными Э. Бургиньон типами) не только в рамках одной и той же культуры, но и у одного и того же шамана. Это согласуется с культурно-историческим подходом к изучению ИСС: функции ИСС формируют данное состояние, задавая его содержание и характеристики, а шаман может выполнять в каждом конкретном случае различные функции (диагностика и лечение, предсказание, ясновидение и т.д.).

Транс видений был описан В.С. Топоевым, когда он проводил обряд «возбуждения духов предков»: «Только закрыл глаза – и появились лица, движения ... Я в них узнал как бы своих предков. Родственников, похожих на них предков. Такие стрижки там старые, одежды и так далее ... они на сегодняшних родственников некоторых походят» (*Харитонова и др.*, 2007: 163–164).

Им был также пережит и **транс одержимости (поглощенности) духом** (предполагающий вселение духа в тело шамана). Данное В.С. Топоевым подробное и тонкое описание с очевидностью демонстрирует наличие, по крайней мере, двух разных по характеру видов ИСС внутри этого типа – состояний полной и неполной поглощенности духом. Различие этих видов задается характером отношений между «Я» самого шамана и вселяющимся в него духом, и, соответственно, распределением функций контроля между той частью «Я», которую шаман ощущает собой, и той частью, которая воспринимается им как «дух».

Транс неполной поглощенности духом (метко названный авторами «два в одном») предполагает сценарий одновременно сосуществования двух «Я» (шамана и духа) в теле шамана, т.е. происходит такое расщепление «Я», при котором одна его часть переживается как «Я» (т.е. имеет место ощущение сохранности личностной идентичности), а другая отчуждается и воспринимается как чужое «Я»; между ними устанавливаются определенные отношения, диалог, причем у современных шаманов нередко это отношения равенства, а не подчинения духу (*Харитонова и др.*, 2007: 97). С духом можно спорить, консультироваться, получать от него помощь. Вместе с сохранением

личностной идентичности человек может ощущать сохранность рефлексии («работа сознания в норме или близка к таковой» (Харитонова и др., 2007: 99)) и критичности – шаман «понимает, где проходит граница между его действиями, мыслями и говорением, действиями духа» (Харитонова и др., 2007: 97). Свое «Я» и «дух» могут разводиться в пространстве – иметь разную локализацию в теле шамана: так, по описанию адепта, «во время работы дух заполняет собой (психоэнергетически) почти все тело, но оставляет свободной верхнюю часть головы» (Харитонова и др., 2007: 97). Для шамана проявлениями существования духа «внутри» его тела выступает появление определенных ощущений, представлений, знаний, например, возникающая у шамана информация воспринимается как сведения, сообщаемые духом (Харитонова и др., 2007: 97). Данный вид транса идентифицировал у себя В.С. Топоев.

Этому виду соответствует такой сюжет камлания (описан В.С. Топоевым): дух-помощник («дух Оркута») (а не душа шамана!) отправляется в путешествие, а потом помогает в сеансах исцеления. Возможен вариант (описан у тунгусского шамана И.М. Сусловым), когда шаман отправляется в иные миры вместе с духом-помощником (когда тот сам не может решить проблему) (Харитонова и др., 2007: 99).

Транс полной поглощенности духом предполагает существование в теле шамана только одного «Я», принадлежащего вселившемуся духу, а собственное «Я» исчезает. Техника индукции данного вида ИСС называется техникой вселения духа: считается, что собственный дух шамана выходит, уступая тело духу, а обратно входит только после освобождения тела. Шаман со временем научается «вызывать духа» в нужный момент и «вселять» его в свое тело (Харитонова и др., 2007: 97). В технике «вселения духа», используемой агинскими бурятами, шаман, вселяя духа шамана-предка, свой дух выводит за пределы тела и поэтому воспринимает реальность только со стороны: «Уже когда вышел - первое ощущение: видишь себя сверху – как сидишь, как ты бубном колотишь» (Харитонова, 2001: 205). В это время «предок» в теле шамана проводит сеанс общения с клиентами. При этом шаман входит в образ конкретного духа –

его пластика, внешний вид, голос резко меняются, он «превращается» в «старика» или «старуху» (Харитонова и др., 2006: 142). Другой вариант данной техники (известен в Тибете) предполагает, что дух шамана не выходит из тела, а как бы прячется там, «свернувшись», на время вселения духа и наблюдая за работой «гостя».

Полная поглощенность духом – это передача ему контроля за основной деятельностью при относительной сохранности функций самоконтроля и способности к рефлексии. Для каждой техники индукции одержимости характерна своя степень сохранности контроля и рефлексии. Так, В.И. Харитонова говорит, что у южноафриканских народов, населяющих Свазиленд, эта степень очень низка, т.к. шаманская техника предполагает «вселение без каких-либо предосторожностей», и картина одержимости приобретает черты «экстатического буйства» (Харитонова и др., 2006: 142).

В.И. Харитонова и В.С. Топоев показали, что вид одержимости, т.е. степень сохранности контроля, рефлексии и «Я»–идентичности, зависит от сложности задачи, выполняемой шаманом: при простых задачах нет утраты контроля над собой, при сложных – контроль теряется вплоть до неконтролируемой одержимости. В.С. Топоев отмечал, что «порой, особенно во время сложной работы с тяжелыми пациентами, это соотношение нарушается в пользу духа» (о наличии полной одержимости здесь свидетельствует как самоотчет шамана, так и амнезия на период камлания (Харитонова и др., 2005: 97)).

Э. Бургиньон отмечала континуальность переходов между разными типами ИСС: на одном полюсе континуума она расположила сновидения (как аналог полной субъективности), на другом – ТО, сопровождающийся утратой чувства «я» (аналог потери субъективности), а между ними – ТВ (Бургиньон, 2009).

В.И. Харитонова располагает ТВ и ТО на разных полюсах континуума и связывает перемещение по нему с глубиной погружения в шаманское ИСС. Наименее глубокое состояние – ТВ, который возникает в результате «творческого фантазирования и последующего творческого моделирования образно-эмоционального ряда» (что означает актуализацию обра-

зов и работу с ними, однако эти образы менее реалистичны, чем перцептивные). Его сюжет – «выход души или одной из душ, путешествие духа-покровителя, помощников и т.п.» (Харитоновна и др., 2005: 100–101).

Здесь не предполагаются физиологические сдвиги и т.н. «психоэнергетические» трансформации. Более глубокое состояние – ТО – предполагает переход к «экстрасенсорному моделированию», т.е. переживаемое в этом состоянии воспринимается как действительно существующее, у человека даже возникает ощущение, что воспринимаемое им более реально, чем обыденный мир (Харитоновна и др., 2005: 88). Для ТО характерны физиологические изменения (Харитоновна и др., 2006: 142), актуализация экстрасенсорных возможностей, галлюцинации (Харитоновна и др., 2007: 99–100), повышение образности и обусловленное этим усиление чувства реальности воспринимаемого в ИСС. Динамику углубления измененного состояния В.И. Харитоновна иллюстрирует рассказами шаманов о характере их контактов с духами (Харитоновна и др., 2006: 141–142). Таким образом, разная глубина погружения (и, соответственно, тип и вид ИСС) определяется, в частности, задачами и условиями выполняемой шаманом деятельности.

Культурно-исторический подход к ИСС (и выделение особого типа данных состояний – «высших», к которым относятся и шаманские ИСС) позволяет упорядочить и объяснить разнообразие шаманского опыта. Изучение факторов, определяющие психологические и физиологические характеристики данного опыта и содержание воспринятого шаманом в этом состоянии, задает направления будущих исследований. Среди этих факторов особо следует отметить осуществляемую шаманом функцию, выполняемые им в конкретный момент задачи и особенности конкретной ситуации, сюжет реализуемого шаманом в этой ситуации сценария и используемые для вхождения в ИСС техники.

Примечания:

¹ Транс в психологии ИСС определяется как измененное состояние сознания, характеризующееся усилением концентрации

внимания на отдельном объекте, то есть в этом состоянии происходит сужение внимания (объем его ограничивается данным объектом) и повышение его устойчивости.

² К типу А в психологии ИСС относят галлюцинации, лишённые предметного содержания (воспринимаемые цветовые пятна, вспышки света, линии, круги и другие геометрические формы, белый шум, неопределённые звуки), к типу Б – осмыслённые галлюцинации (человек «видит» животных и людей, ландшафты и города, статичные образы предметов и динамичные сцены и т.п.).

Литература:

Алексеев, 1984 – *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. 234 с.

Басилов, 1984 – *Басилов В.Н.* Избранники духов. М.: Политиздат, 1984. 208 с.

Басилов, 1992 – *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992. 324 с.

Бургиньон, 2009 – *Бургиньон Э.* Изменённые состояния сознания // Изменённые состояния сознания и культура. Хрестоматия. Авт.-сост. О.В. Гордеева. СПб.: Питер, 2009. С. 4–28.

Гордеева, 2009 – *Гордеева О.В.* Культурно-историческая теория Л.С. Выготского как методологическая основа изучения изменённых состояний сознания // Изменённые состояния сознания и культура. Хрестоматия... С.62–77.

Людвиг, 2012 – *Людвиг А.* Изменённые состояния сознания // Изменённые состояния сознания: природа, механизмы, функции, характеристики: Хрестоматия (автор-составитель О.В. Гордеева). М.: Когито-Центр, 2012. С. 36–50.

Мещерякова, 2010 – *Мещерякова Е.С.* Психофизиология шаманского путешествия // Психофизиология и социальная адаптация (нео)шаманов в прошлом и настоящем. Материалы международного междисциплинарного научно-практического симпозиума. М.: ИЭА РАН, 2010. С. 9–18 (ЭИ... Т.14. Ч.1.)

Топоев, 2010 – *Топоев В.С.* О самоконтроле и психодинамических процессах в шаманских состояниях сознания // Психофизиология и социальная адаптация (нео)шаманов в прошлом и настоящем/ Материалы международного междисциплинарного научно-практического симпозиума. М.: ИЭА РАН, 2010. С.18–27 (ЭИ... Т.14. Ч.1.)

Фартинг, 2012 – *Фартинг У.* Измененные состояния сознания // Измененные состояния сознания: природа, механизмы, функции, характеристики... С.162–174.

Харитонова, 2004 – *Харитонова В.И.* Устами шамана глаголет ... дух? К вопросу о шаманской психофизиологии и возможностях экспериментального изучения личности шамана // Полевые исследования Института этнологии и антропологии – 2002. М., 2004. С. 24–43.

Харитонова, 2001 – *Харитонова В.И.* «Он пришел и стал под шапку...» // Шаманизм и иные традиционные верования и практики. М., 2001. Ч.3. С. 192–227.

Харитонова и др., 2005 – *Харитонова В.И., Топоев В.С.* Там, где «Я» превращается в «Мы» ... // Полевые исследования Института этнологии и антропологии – 2003. М.: Наука, 2005. С. 83–103.

Харитонова и др., 2006 – *Харитонова В.И., Свидерская Н.Е., Мецержякова Е.А.* Шаманы и шаманизм в свете междисциплинарных исследований // Полевые исследования Института этнологии и антропологии – 2004. М.: Наука, 2006. С.128–149.

Харитонова и др., 2007 – *Харитонова В.И., Топоев В.С.* Шаманское целительство: к проблеме интерпретаций // Полевые исследования Института этнологии и антропологии – 2005. М.: Наука, 2007. С. 162–178.

Харнер, 1992 – *Харнер М.* Путь шамана // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М.: Республика, 1992. С. 407–445.

Широкогоров, 1919 – *Широкогоров С.М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Учен. зап. Ист.-фил. фак. в г. Владивостоке. 1919. Т. 1. Отд. 1. С. 47–108.

Элиаде – *Элиаде М.* Опыты мистического света. URL: <http://www.fund-intent.ru/pubso/st-omso.shtml>

Gordeeva O.V.

SHAMANIC ALTERED STATE OF CONSCIOUSNESS: A VARIETY OF KINDS

1. Defining altered states of consciousness (ASC) one usually uses a set of characteristics. These characteristics are changes in psychical activity, including such parameters as thinking, perception, self-consciousness etc. The reason for referring to parameters while defining ASC is extreme variability of their criteria (parameters determine what psychical function will change at ASC, and criteria determine the direc-

tions of this changes): we can observe different changes of practically any of the parameters at various ASC.

2. Using the cultural-historical theory of L.S. Vygotsky as a methodological basis for studying ASC we distinguished two kinds of ASC – "natural" and "cultural". "Cultural" ASC are determined by culture and history: their structure, content, characteristics, functions, ways and methods of induction are socially caused. They are certain, frequently stable modes of organization of psychical activity. These modes are formed (according to ASC's model which exists in a culture or is created by people themselves) within the activity aimed at achievement of certain purposes, i.e. a purpose forms ASC. Therefore, different purposes form a variety of changes of psychical activity in ASC (i.e. of ASC's criteria), induced by the same way.

3. Shamanic trance during a ritual is an altered state of consciousness: it has all ASC's characteristics. E. Bourguignon distinguished two types of shamanic trances – a trance of possession and a trance with hallucinations. The type of trance depends on forms of social organization and peculiarities of the process of socialization: each of these types of trance exists in a certain community and helps members of a certain social group to cope with stress and to accept a new social role. V.I. Kharitonova and V.S. Topoev noted the presence of different types of ASC (similar to types identified by Bourguignon) not only within the same culture, but also for the same shaman – these types are determined by various purposes and functions carried out by a shaman that is attributed to the cultural-historical approach to ASC research.

Графский В.П.

МЕЖЛИЧНОСТНЫЕ КОНФЛИКТЫ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО НЕЗДОРОВЬЯ И ИХ РАЗРЕШЕНИЕ КАК ПРОЦЕСС ИСЦЕЛЕНИЯ В АРХАИЧЕСКОМ И СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Для начала попробуем определиться, какое отношение разрешение всевозможных конфликтов может иметь к целительству вообще и к архаичным формам целительства в частности.

Уточним, что существуют разные формы конфликтов в обществе – между большими или малыми группами, конфликт группы и одиночки, межличностные конфликты и, наконец, внутри личностные. Последние являются сферой деятельности психологов и, соответственно, к духовному целительству имеют непосредственное отношение. Но речь сейчас пойдет о других формах и, прежде всего, о межличностных конфликтах.

Конфликт является ярко выраженной формой противостояния, противоречия двух сторон, и поэтому может восприниматься как нарушение равновесия во взаимоотношениях, интересах, убеждениях. А в архаических, ранних социальных формах развития человеческого общества, как мы знаем, главенствовал холистический, слабо дифференцированный взгляд на мироустройство, опирающийся на магические и мифологические толкования. Поэтому как физическое нездоровье, так и социальное воспринималось там как нарушение некоего баланса фундаментальных трансцендентных сил.

Соответственно, процесс исцеления подразумевался как действие, восстанавливающее это равновесие при помощи сверхъестественных, сакральных сил, находящихся «над» обычной реальностью. Проводниками этих сил могли выступать шаманы, старейшины рода, служители того или иного культа.

Исцеление (слово, однокоренное слову *цельность*) воспринималось как восстановление этого баланса при помощи ритуала, обряда и прочих религиозно-социальных форм реагирования. Это можно отнести и к некоторым формам межличностных и групповых конфликтов, воспринимаемых как проявление социальных патологий (*аномии* по Э. Дюркгейму). По мере усложнения структуры человеческого общества, социального расслоения и появления сил принуждения появились сначала примитивные правовые формы разрешения конфликтов, продолжавшие носить черты особой юридической ментальности (дологической, мистической) – например свод законов Ману или кодекс Хаммурапи (*Мальцев, 2012*).

Но с переходом на рациональные формы построения общества и с принятием, в конце концов, западным обществом

принципов Римского права такие способы стали носить приоритетный характер, и из сферы целительных ритуалов и религиозных обрядов почти полностью перешли в правовое поле.

В современном обществе глобализации и выстраивания горизонтальных социальных связей стали возрождаться аналоги старых форм разрешения конфликтов. Одним из таких способов стала медиация, в некоторых из своих форм напрямую апеллирующая к опыту архаического общества.

Медиация – это одна из технологий альтернативного урегулирования споров с участием третьей нейтральной, беспристрастной, незаинтересованной в данном конфликте стороны – медиатора, который помогает сторонам выработать определенное соглашение по спору; при этом стороны полностью контролируют процесс принятия решения по урегулированию спора, и только они несут ответственность за выполнение выбранного способа его разрешения (*Пель, 2009*).

Медиация основывается на следующих принципах:

- добровольность,
- конфиденциальность,
- взаимоуважение,
- равноправие сторон,
- нейтральность медиатора,
- беспристрастность медиатора,
- прозрачность процедуры.

Использование посредников для разрешения споров отмечается с древних времен, историки описывают подобные случаи ещё в торговле финикийцев и Вавилоне. В Древней Греции существовала практика использования посредников (*прохенетас*), а уже упомянутое римское право, начиная с кодекса Юстиниана (530—533 н. э.), признавало посредничество (*Аннерс, 1994*). Присутствовало оно и в наших российских исторических анналах.

Но современный институт медиации возник на принципах гуманистических ценностей, провозглашенных в Новое Время, поэтому носит ярко выраженный антропоцентрический характер. Но, тем не менее, связь с архаикой здесь есть. Чтобы выяс-

нить, в чем она проявляется, обратимся к некоторым базовым понятиям, используемым в медиации.

Результатом успешной медиации является не компромиссное решение, когда согласие достигается за счет отказа от части своих интересов сторон, а консенсусное – когда в выигрыше оказываются обе конфликтующие стороны. Чтобы понять это, обратимся к взятой из конфликтологии диаграмме Томаса-Килмана (Основы..., 1997):

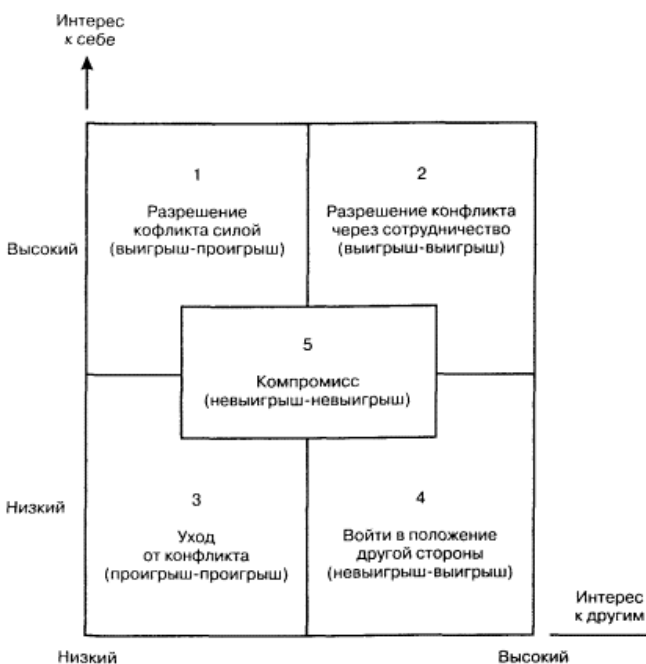


Рис. 30

Возникает закономерный вопрос: а как достигнуть этой области консенсуса, когда каждый при дележе пирога, получает не какую-то его часть, а как не парадоксально это звучит, – целый пирог.

Каждый человек, каждая личность в медиации воспринимается как айсберг – над поверхностью водной глади мы можем наблюдать только верхушку этого айсберга – поведение человека, декларируемые им позиции и правила, а так же всевоз-

возможные эмоциональные реакции. Его же истинные интересы, потребности, ценности, принципы, а также желания, комплексы, инстинкты скрыты в глубине.

И когда мы начинаем опускаться на эту глубину, то выясняется, что у обеих сторон – «айсбергов» есть некая зона, где их глубинные измерения совпадают. Это и есть зона согласования интересов, позволяющая достигнуть консенсуса в споре.

В медиации придерживаются правила «не судить, не учить и не лечить». Поэтому особенно подробно эта схема глубинных зон айсберга не теоретизируется, не апеллирует к опыту той же аналитической психологии, а является чисто феноменологическим опытом практикующего медиатора. Но мы себе можем позволить это, и тогда логично будет предположить, что на определенной глубине мы выйдем на то, что Юнг называет коллективным бессознательным. И даже вслед за медиаторами, не прибегая к теоретизированию и попыткам выстроить, как знаменитый швейцарский психиатр, объективную психологию, с уверенностью можно сказать, что на этой глубине мы можем найти некие модальности, присущие не индивиду как таковому, а человеку как наследнику семейных, родовых традиций, и, вольно или невольно, опять же выйдем на архаичные формы в понимании разрешения конфликта как восстановления неких базовых форм равновесия.

Это прекрасно осознают и сами медиаторы, поэтому во всем мире они активно пользуются опытом традиционных обществ.

Так в северном сообществе Канады (в г. Инувике) как альтернативная форма ювинальной юстиции используются Комитеты правосудия (*Community Justice*), которые рассматривают правонарушения, совершенные подростками, на основе традиционного (обычного) права коренных народов Северной Америки. Старейшины, правонарушитель и жертва собираются вместе, садятся в круги, вырабатывают санкции, которые устраивают все стороны для восстановления нарушенного преступления. Во главу угла этого ставится не наказание, а восстановление справедливости, понимаемой не формально, а как заглаживание обид и претензий пострадавших, а также подлин-

ное раскаянье и сознание своей вины нарушителем. В качестве наказания часто используется привлечение молодых правонарушителей к традиционным формам хозяйствования (рыболовство, охота, прочая работа в лесу) в отрыве от привычной цивилизованной среды. Причем опыт применения таких традиционных для севера Канады аборигенных практик распространяется и на представителей некоренного населения; это полезно тем, что подтверждает их общечеловеческую ценность и возможность применять их и в той или иной форме в наших условиях – именно это и делается в сопровождающих восстановительную медиацию процедуру общих кругов.



Другая подобная форма называется «семейная конференция» – собрание членов семьи, которое происходит из практики маори (Новая Зеландия). Члены семьи правонарушителя и жертвы собираются вместе и с помощью специального третьего лица, выполняющего роль третейского судьи, вырабатывают санкции, соответствующие преступлению (*Принис и др.*, 2010).

В нашей стране после крестьянской реформы 1861 г., наряду с официальной юрисдикцией волостных судов, существовали неформальные, действующие в рамках крестьянской общи-

ны, семейные суды, суды стариков, суды сельского схода (Тенишев, 2010).

В цыганских общинах, проживающих, в том числе и на нашей территории, существует институт Крис – цыганский суд, действующий на схожих принципах и выносящий неформальные с точки зрения государственной правовой системы решения, тем не менее, строго выполняемые членами сообщества (Афанасьев, 2012).

Но наиболее интересно архаичное примирительное право проявляется в формах народного правосудия, действующих в рамках общин коренного населения Гватемалы и Южных областей Мексики, в районах проживания этнических групп, относящихся к народности майя; самые многочисленные среди них – киче, какчикель, мам и прочие. В колониальной Гватемале прослеживалось жесткое расслоение общества на испаноговорящих колонизаторов и представителей коренных народов, существовавших на правах второсортных граждан. И одной из форм этого разделения была достаточно автономная, замкнутая система общин коренных народов, разрешавших свои внутренние проблемы не через обращение к колониальной администрации, а с помощью решений на основе т.н. Закона майя (Ерофеева, 2012).

«Закон майя», основанный на устном предании «от предков», не разграничивает законодательную, исполнительную и судебную ветви власти. Его отдельные положения менялись и при относительной либерализации гватемальского общества, и после террора гражданских войн последних времен. Но в главном он остается неизменным. В отличие от западного мировосприятия, где человек является покорителем природы, для индейцев майя человек со-существует с природой. Большое значение в мировоззрении народов майя занимает Земля, которая не может быть собственностью людей, т.к. является их матерью. «Эта земля не досталась нам от предков – нам ее одолжили наши внуки» – гласит индейская поговорка. Для сохранения равновесия в мире, для сохранения гармонии такой порядок вещей должен существовать всегда. Выражением этого порядка

и является закон майя, выполняющийся через институт алькальдов – моральных авторитетов сельских общин, разрешающих всевозможные виды внутриобщинных конфликтов.

Эти идеи созвучны современным зеленым тенденциям в развитии западного общества, поэтому вызвали живой интерес со стороны международных организаций и попытки встречного движения, в том числе и связанные с медиацией. Так, в начале 2000-х был осуществлен проект приближения государственного правосудия к индейским общинам в виде общинных центров медиации в рамках Программы по реформе правосудия агентства США по международному развитию (USADI Justice Programm). Впрочем, этот проект опять же показал разницу в общинных принципах «закона майи» и лично ориентированных принципах медиации. Например, создаваемые центры медиации работали за вознаграждение, что противоречит безвозмездной форме работы алькальдов и вызвало соответствующую критику.

И, тем не менее, современный институт медиации можно принять как одну из форм «социального целительства» – по той причине, что его задачи можно также определить как восстановление нарушенного равновесия, только восстановление это идет не на «энергетическом» уровне неких сакральных сил, задающих динамику существующему миру, а на «информационном» уровне межличностной коммуникации, где каждый человек, каждая личность представляется как отдельная персональная вселенная. А так как в современном постнеклассическом естествознании между понятиями *энергии* и *информации* нет такой уж огромной пропасти (*Графский, 2004*), то и процессы этого восстановления являются гранями единого процесса стремления ко всеобщей вселенской гармонии.

Литература:

Мальцев, 2012 – Мальцев Г.В. Мечь и возмездие в древнем праве. М.: Норма.

Пель, 2009 – Пель, Махтельд. Приглашение к медиации. М., ООО «Международный центр управленческого и политического консультирования».

Аннерс, 1994 – *Аннерс Э.* История европейского права. М.: Наука.
Основа..., 1997 – Основы конфликтологии / Под ред. В.Н. Кудрявцева. М.: Юрист.

Принис и др., 2010 – *Принис К., Стюарт Б., Уедж М.* Круги примирения: от преступления к сообществу. М.: Право.

Тенишев, 2010 – *Тенишев В.В.* Правосудие в русском крестьянском быту. М.: URSS.

Афанасьев, 2012 – *Афанасьев Е.* Традиции урегулирования конфликтов в цыганском праве // «Вестник восстановительной юстиции». Вып. 9.

Ерофеева, 2012 – *Ерофеева Э.* Вопросы индейского правосудия в Гватемале и Южной Мексике // «Вестник восстановительной юстиции». Вып. 9.

Графский, 2004 – *Графский В.П.* Квантовая психология – поиски новой антропологической модели // «Квантовая Магия». Том 1, вып. 2. С. 221–226.

Grafskiy V.P.

INTERPERSONAL CONFLICTS AS A MANIFESTATION OF A SOCIAL ILLNESS, AND CONFLICT RESOLUTION AS A PROCESS OF HEALING IN ARCHAIC AND MODERN SOCIETIES

In this article we'll try to understand how forms of resolution of conflicts and forms of healing in archaic and modern societies are connected.

At first, we will specify that different forms of conflicts exist in a society: between large or small groups, a group and an individual, interpersonal conflicts and, at last, conflicts inside an individual. The last one lies within the field of work of psychologists and is directly related to spiritual healing. But we'll talk now about other forms of conflicts, and, first of all, about interpersonal conflicts.

The process of healing was understood as an action of restoring the balance with the help of supernatural, sacral forces, existing "above" the usual reality. Shamans, elders of a kin, different religious ministers acted as mediators of these forces.

However, with transition of the society to rational forms of production, as well as with eventual acceptance of principles of the Roman law by the western society, the legal forms of conflict

resolution began to take priority, and from the field of healing rituals and religious rites conflict resolution almost completely passed to the legal framework.

In a modern globalised society with its horizontal social networks, versions of old forms of conflict resolution began to revive. Mediation became one of such versions, sometimes directly appealing to the experience of an archaic society.

Mediation is one of the technologies of alternative resolution of disputes with participation of a third party which is neutral and impartial to the conflict. Such a mediator helps the parties to reach a certain agreement in a dispute; meanwhile the parties have a complete control over the decision-making process in conflict resolution, only they bear responsibility for executing the solution made.

This idea is recognised by by mediators themselves. Therefore, mediators around the world actively use experience of traditional societies.

In a northern community of Canada Community Justice Committees are used as an alternative form of juvenile, which deal with crimes committed by teenagers on the basis of traditional (common) law of indigenous peoples of North America.

A similar form of conflict resolution is called a "family conference" – a meeting of family members going back to the practice of Maori (New Zealand).

In gipsy communities, living among other places on our territory, there is an institute called Chris – a gipsy court working on similar principles and passing judgements which are informal from the state legal system's point of view. These judgements are strictly followed by all community members.

But the most interesting ways of how archaic reconciliatory law is manifested are the forms of national justice existing within communities of indigenous people of Guatemala and southern parts of Mexico, where ethnic groups related to the Maya reside. "The law of the Maya" based on oral tradition "from ancestors", doesn't differentiate legislative, executive and judicial branches of power. Its individual provisions changed both during the period of relative liberalization of the Guatemalan society, and after the terror of recent civil wars. However, its main point remains unchanged. In contrast to

the western worldview where a person is a subjugator of the nature, for Mayan Indians people co-exists with the nature.

The modern institute of mediation can be accepted as one of the forms of "social healing", for the reason that its tasks can be also formulated as restoration of the broken balance. The only difference is that this restoration exists not at the "energy" level of certain sacral forces which are setting the dynamics to the existing world, but at the "information" level of interpersonal communication where each person, each personality presents him/herself as a separate personal Universe.

Жексембекова Г.Б.

СПИРИТУАЛЬНЫЙ МИР КАЗАХСКОГО ШАМАНСТВА

Традиционное шаманисткое мировоззрение казахов является особой формой видения и познания мира. Оно нацелено на непосредственное восприятие мира, постижение взаимосвязи природы и человека.

Мировоззренческие основы казахского шаманства сформировались в рамках древнего дуалистического мировоззрения, разделяющий мир на обыденный и сакральный. В основе его концепции лежит анимистическая картина мира: вера в духов и божеств природы, душу людей, духов-помощников шамана. Культ природы, связанный со всякого рода духами и душами, занимает заметное место в мировоззрении шаманов. По справедливому утверждению Ч. Валиханова «шаманство первоначально было почитание природы вообще, в идее неба, и, в частности солнца, луны, рек и прочих чудес природы и стихий...» (Валиханов, 1961: 56).

В космологии казахов общераспространенным было членение Вселенной по вертикали на три мира – верхний (небесный), средний (наземный и водный) и нижний (подземный). В свою очередь, эти миры состояли из нескольких ярусов, верхний мир от нижнего отделяли три слоя земли, а нижний мир от земного отделялся семью, а иногда девятью слоями.

Кроме этого, существовало и горизонтальное членение мира – на четыре стороны света. Эти членения вселенной не были независимы друг от друга, а образующие сегменты мироздания совпадали: нижний мир ассоциировался с севером и западом, а верхний – с югом и востоком.

В казахских легендах Коркут, испугавшись смерти, путешествует по всему космосу: «Встревоженный Хорхут, желая избежать грозящей смерти, на другой же день переехал жить на второй конец света, – тут он увидел тот же сон. Опять с рассветом пустился он в дорогу. Таким образом, *аулие*, преследуемый видением, обошел все четыре угла мира. С отчаяния не зная куда деться, решил он переселиться в центр земли. Как было задумано, так и сделано. Центром оказался берег реки Сыра, именно в том месте, где теперь лежит Хорхут» (*Валиханов*, 1961: 232). В этих сюжетах просматриваются отголоски архаических мифологических представлений людей родового общества о четырехугольной горизонтальной модели космоса (по-казахски – *дүниенің төрт бұрышы*), космической модели в виде большой реки (по-казахски *су аяғы құрдым*), о космическом центре вселенной. Постоянный побег от смерти Коркута и возвращение к реке Сырдарья, где он находит приют и избавление от смерти на некоторое время – это можно отнести к шаманскому представлению о мире, где река выполняет функцию мирового дерева, связывающего верх и низ, небо и землю. Начало реки – небо, середина – центр (земля), а устье – подземелье (мир мертвых) (*Каскабасов*, 1992: 98).

По мнению исследователя образа троимирия в традиционной культуре казахов А.Ж. Жаксылыкова, «аналогичное представление существует у многих народов мира – тюрков, монголов, славян, тунгусов, тибетцев, финнов, дравидов, и оно связано с универсальным представлением людей доисторического времени о структуре космоса как метафизической картине мира. О троичном строении единого мира говорится в Махабхарате, в Тибетской книге мертвых, в Египетской книге мертвых, в Авесте, в древних пехлевийских текстах, в древнетюркской книге заклинаний, оно представлено в сюжетах сказок мирового фольклора» (*Жаксылыков*, 2005: 88–91).

По традиционным казахским представлениям Верховное божество – Тенгри (небо) принадлежало верхнему миру, а также *аруахи*, женская богиня, покровительница домашнего очага, детей, искусства – Умай были жителями верхнего мира. Главное божество среднего мира «священная земля – вода» (*Жер – Су*).

Дерево в шаманской символике универсально и многозначно, оно ассоциируется с мировой осью, связывающей земной мир с верхним и нижним мирами; оно непосредственно связано с универсальным образом мирового древа – одним из древнейших архетипов мифологического сознания.

Для казахского шамана весь мир – это вселенная духов: каждое живое и неживое существо имеет своих духов. Вся жизнь может быть воспринята как процесс обмена энергиями и взаимодействия духов. В казахском шаманском космосе, например, любая болезнь есть следствие того, что какие-то жизненные силы, духи, олицетворяющие эти силы, покинули человека. Соответственно, большинство шаманских исцелений – это путешествие за украденной душой, ее возвращение.

В силу одухотворенности природы по представлениям шаманов, всякое враждебное действие человека в ее сторону непременно каралось духами. Поэтому большое значение придавали очистительным ритуалам на природе, поклонению духам гор, воды, животных и т.д. Еще в XIX веке проводились охранительные обряды от духов животных перед и во время охоты. Медвежья лапа, перья филина, когти беркута и т.д. почитались как охранители дома, семьи, имеющие чудодейственные свойства. Священными были деревья и тотемные животные (ворон, орел, бык, олень, волк и другие). Образ птицы, особенно водоплавающей, занимает отдельное место у казахских баксы, так как водоплавающая птица соединяет в себе три стихии: воду, землю и небо. Некоторые тотемные животные были не просто культовыми, духовными, порой они определяли жизнь целого народа. Таким зверем у древних тюрков была Волчица, мифическая прародительница. Нередко казахские шаманы обращались к духам волков, своих покровителей-помощников.

Обожествление всеобщего в природе ведет к почитанию единичностей в форме тотемистических, анимистических, фе-

тишистских представлений, которые, в свою очередь, вырастали из духовной и практической деятельности человека.

Духи шаманов представляются в образах антропоморфных существ, обладающих особой, причудливой силой и внешностью, а также в образах животных, чаще хищных зверей – волка, тигра и т.д., и нередко имели имена. Сильные баксы (Сюйменбай, Койлыбай и др.), наряду с духами-помощниками, имели и войско (*аскер*). Обычно духи-помощники баксы являлись одновременно предводителями аскеров. Некоторые баксы имели несколько джиннов, каждый из которых специализировался на той или иной болезни, или же на конкретной шаманской функции. Е. Алекторов приводит следующий рассказ баксы Сюйменбая: «Все джины моего отца повинуются мне – Есдаулет – главный умный джин; он бросается на помешанных и бешенных людей и выгоняет шайтанов. Ергобень – второй джин. Подобно тому, как получается масса отражений окружающих предметов в зеркале при быстром поворачивании его, так отражаются в Ергобене болезни людей. Он может в несколько минут пролететь сотни и даже тысячи верст... Ергобень предсказывает, кто и когда приедет, кто будет счастлив и на кого обрушится несчастье. Акмарал – третий джин. Он, как Есдаулет, кидается на сумасшедших. Следующий Козбембет, у него тридцать служащих; есть кашевары, ямщики, проводники. Тельсары – женщина, пятый мой джин, – лечит людей со слабым мочевым пузырем. Шестой джин – кемпир, т.е. старуха без имени... лечит, кого рвет, у кого ломота в костях и у кого простуда вообще. Кержылан (букв. Мухортая змея) – змея, лечит женщин, страдающих болью в животе... Ерсары, Манат, Апат, Кыргы и другие мелкие джины, о которых не стоит и говорить» (Алекторов, 1900: 31,32).

По мнению С. Акатаева, шаманы своих джинов рассматривают личной собственностью, они могут передавать их на время друг другу, меняться ими. «Джины баксы имеют собственные имена. У знаменитого в прошлом баксы Койлыбая джины носили имена: Кокаман, Надир-пери с кличкой «Чолак» (Куцый), Шайлан, а также ныне здравствующей шаманки Балбике – Жирентай, Кара Бура, Карт Бура (Черный верблюд, Старый

верблюдов), КерЖылан (змея). Казахские баксы, изображая своих джинов то воинами, то волками, то тучей и другими стихиями, свободно пользуются как элементами древних, так и существующих религиозных систем, совершенно не обращая внимания на отсутствие идейно-религиозного единства содержания текста камланий. Все это лишний раз подчеркивает наличие художественно-декоративного и игрового аспектов причетов, рассчитанных на эмоции и чувства слушателей. Текст сочинен таким образом, чтобы скрыть эклектизм и создать у слушателей иллюзии общения шамана с духами» (Акатаев, 1994: 86).

По традиционному мировоззрению казахов, обладателями духов, в основном, являются шаманы – баксы. Кроме них определенными духами могут обладать также батыры, кузнецы, поэты-сказители и другие особо одаренные люди. Например, известный казахский поэт начала XX века Кемпирбай полагал, что его поэтический талант связан с духом в облике синей утки. При встрече с популярным певцом и композитором Асетом он особо обращает внимание своего коллеги на этот момент:

Сурасан хал-жайымды, Асет жаным,-
Жатырмын ушайын деп тугырымнан!..
Кеудемнен кокала уйрек «хош!» деп ушты,
Сол шіркін кәрі жолдас өлең, білем.
Соны айтып, қайырылмастан ұшып кетті, -
Осы өлең Серкебайға қонбас білем...

Подстрочный перевод:

Коль ты спросил, как я чувствую себя, Асет!
Отвечу: готовлюсь к полету (т.е. умирает)
Из груди моей вылетела синяя утка.
Она и есть мой старый друг – поэзия
Я знаю: она не вернется к Серкебаю

(Акатаев, 1994: 90).

Духи-помощники баксы, наряду с даром изгонять злые силы из тела человека, обладают способностью предвидеть, предругадывать, совершать сверхъестественные чудеса и таинства.

Все, что ни делалось шаманом, приписывалось деятельности духов. Правда, позднее исламизированное шаманство обращалось за помощью к аллаху и мусульманским пророкам, святым, что существенно изменило мировоззренческие основы казахского шаманства. Теперь шаман выполняет как бы посреднические функции между обычным человеком, с одной стороны, и богом, пророками, святыми, аруахами, с другой. По идеологии исламизированного, синкретического шаманства, исцеление больного и прочие шаманские чудодейства приписываются в первую очередь воле аллаха, поддержке и покровительству пророков, святых, а потом только силе и воле шамана и его духов.

В одной из последних своих работ известный исследователь шаманства народов Средней Азии В.Н. Басилов вновь возвращается к вопросу, что такое шаманство, и дает новое определение. Как считает исследователь, определение шаманства должно исходить из особенностей присущего ему мировоззрения, характерных для идеологии шаманства идей (Басилов, 1997: 5–6). Таких мировоззренческих черт он выделяет шесть: одушевление или оживотворение всего окружающего мира, населенного духами; всеобщая взаимосвязь в природе (включая людей); равнозначность человека и других форм жизни; тесная связь человеческого коллектива с космосом; возможность для человека приобретать качества духа и посещать иные миры; связь шаманства как религиозного мировоззрения с жизненными интересами небольшого человеческого коллектива, спаянного родственными узами и направленность культовых действий на защиту его от реальных и воображаемых бедствий со стороны внешних сил (Басилов, 1997: 7, 10–13).

Литература:

Акатаев, 1994 – *Акатаев С.* Мировоззренческий синкретизм казахов. Алматы.

Алекторов, 1900 – *Алекторов А.Е.* Бакса (Из мира киргизских суеверий) // ИОАИЭ. Т.16. Вып.1.

Басилов, 1997 – *Басилов В.Н.* Что такое шаманство? // ЭО. № 5. С. 3–16.

Валиханов, 1961 – *Валиханов Ч.Ч.* Следы шаманства у киргиз. Тенгри (бог) // Собр. соч. Алма-Ата. Т.1.

Жаксылыков, 2005 – Жаксылыков А.Ж. Образ троемирия в традиционной культуре казахов // Алматы Арт. №1/7. С. 88.

Каскабасов, 1992 – Каскабасов С.А. Колыбель искусства. Алма-Ата.

Soder, Hugo B. J.

"BODY PARKING": A PSYCHOTECHNOLOGICAL USE OF RESTRICTED ENVIRONMENTAL STIMULATION TO TRIGGER TRANCELIKE EXPERIENCES

The man who comes back after crossing the Door in the Wall will never be quite the same as the man who had entered it.

"The doors of perception"
(*Aldous Huxley, 1954: 78*)

A metaphor

Body parking; this comparison with the body suggests that after having parked a vehicle in a suitable space, one can leave it safely and come back to use it in due time. This metaphor also involves the phenomenon of dissociation of body and consciousness, typically felt during the experience of trance. The concept of using a vehicle is so embedded in our culture and our habits that simply to refer to it causes conscious and unconscious reactions of familiarity that facilitate the understanding of the phenomenon of trance and allow to illustrate easily the ideal conditions necessary for its triggering, its proper progress and the reintegration of the state of ordinary consciousness, at the end of the experiment.

Introduction

Throughout history, humans have sought to extract themselves from material contingencies to access a broader understanding of the universe. Transcend the limitations of the body and senses for allowing the consciousness to travel freely in the universe is a fundamental aspiration of human nature, which underlies all religious belief systems. According to the orientalist Grazia Marchiano Zolla: "In the Hindu tradition, the body is considered essential to the metaphysical experience insofar as it houses something irreducible to corporeality, which, however, without corporeality could not occur. The Sanskrit word "sarira", equivalent of the Latin "corpus", "body",

literally means: "which incorporates". It is described as a shell, a kind of sheath that envelops the flesh entity "atman", from which comes the Latin "animus", "soul".

Ecstasy (trance), in its varied mystical manifestations, poetical or shamanic, is born out of the compelling human need to break the barrier of the body and perform a loosening, an output of oneself, a suspension of time and an entire forgetfulness of life conditions. This is an experience that involves the person in the totality of his psychological being." (*Marchiano Zolla*, 1986: 265)

The techniques of trance induction that act directly on the body seduce by their practical aspects, easily reproducible and relatively simple to describe and to share. This explains the tremendous success met by the use of natural or synthetic psychedelic substances that have enabled many individuals to cross the "doors of perception", dear to the British writer Aldous Huxley. To a lesser extent we find this interest in trance induction techniques traditionally associated with shamanism, not only for ritual consumption of psychoactive plants, but also for psychosensory and bodily stimulation techniques, such as dances or the practices of percussion instruments.

Despite their undeniable effectiveness, the psychedelic substances present a major inconvenience in addition to the obvious health risks: it is impossible to control their effects in real time during the experiment. Regardless of the absorbed dose, it is impossible to stop the effects before the end of their time of action. This disadvantage does not occur with the use of psychosensory stimulation techniques that can be modulated during the experiment for adapting it to the sensitivity of the experiencer, not only directly by himself, but also by an external action.

This possibility of control and adjustment then allows great precision in the use of low power psychosensory stimulations whose effectiveness will depend not only on their own qualities, but also mainly on the quality of the environment where they are applied. Environmental quality is achieved by restricted environmental stimulation that creates a protected and controlled area, whose internal ambiance can be modified by psychosensory stimulation in a measurable and replicable way.

Thought experiment

Let us return to the metaphor of "Body Parking" to describe the essential qualities of the "garage". These qualities must foster the "parking" of the "vehicle-body" so that the "driver-consciousness" could leave it and then reintegrate it quite safely. "In Europe, when talking about death, we say that a man "renders his soul". In India, a man "leaves his body". The difference is important because in one case the man **is** a body and **owns** a soul, and in the second case the man **is** a soul and **owns** a body." (*Labat, 1997: 144*) Perform a thought experiment for visualizing this "garage" as an area of sensory protection, specifically designed to welcome the "vehicle-body" in the best conditions of security and comfort. The purpose of this experiment is to determine the conditions of restricted environmental stimulation, necessary for suggesting the "driver" that the space of the "garage" can replace the one of the "vehicle" to contain it as a Russian doll. The "vehicle-body" will then cease to be perceived as essential and the "driver-conscience" will admit the possibility of leaving it. This awareness is an essential facilitating factor to trigger the trance experience. This process of suggestion combines passive physical triggers that act directly through the five senses and through conscious and unconscious psychological triggers. These depend also on sensations, together with mental activities, such as imagination and awareness. Passive physical triggers are directly related to the space of "garage", which must provide an effective protection against the external disturbances. It must be arranged in a neutral way, to avoid creating inner disturbances and not amplify those generated unintentionally by the human body. An absolute sensory isolation is impossible, because even in the absence of any external stimulation, the body constantly emits noises, which are normally covered by the flow of external sensations. Paradoxically, it becomes its own disturber.

Restricted environmental stimulation

The "garage" will be in darkness or at least in the twilight, protected from any light source that could be seen even with eyes closed, through the eyelids. The walls of the "garage" should oppose a maximum blockage to outside noises. The high-frequency sounds will be reflected; the low frequency sounds and vibrations will be

absorbed. The interior coverings also will absorb the sounds that could be emitted and reverberated by the "vehicle-body." The air quality will be maintained by a silent ventilation system and produce no air stream. Temperature and hygrometry will be regulated at a neutral level. No smell shall be perceptible. All surfaces must be free of static electricity. Electromagnetic isolation like a Faraday cage with electrical grounding would be an additional advantage. The "vehicle-body" rests on a support that maintains it in a position that minimizes the kinaesthetic perceptions and apportions its support over a large area to reduce tactile stimulation. The covering of the support must allow air circulation to avoid the localized sweating on the surface of contact that would generate sensations of differences of heat and moisture. Ideally the body should wear no clothes, but for reasons of psychological comfort, it is best to wear loose underwear made of natural fibres.

All these elements must complement for maintaining an ideal homeostasis of the "vehicle-body" parked in the "garage". The conscious psychological triggers depend mainly on the degree of safety, comfort and well being felt by the "driver-consciousness" aboard his "vehicle-body." His confidence in the effectiveness of the protection granted by the "garage" must be total, in order to trigger an awareness of the shifting of the limits of "vehicle-body" to the limits of the "garage". This process also depends on the unconscious triggers, which are instinctive reactions to dimensions, proportions, architecture and aesthetics of the environment that the anthropologist Edward T. Hall has studied under the name of "proxemics." (*Hall, 1966: 12*) The virtual private space extending around each human being is like a hidden dimension. Its size varies depending on the quality of the environment.

This space that delimits the vital territory essential for safety, is permanently monitored by the subconscious, day and night. A retroactive informational system enables the reaction or adaptation to disturbances and aggressions. This continuous unconscious activity is a component of self-image and contributes to the stabilization of the feeling of identity. The fact of simply taking place in a controlled and protected space as the "garage" immediately provokes a decreased level of vigilance and a readjustment of the subconscious surveillance activity. This results in a significant widening of feeling of security, which allows the change in the perception of the limits of the body. This reduction of the

attention paid to the body results in the loss of bodily sensation. The "vehicle-body" ceased to be regarded as a reference framework by the "driver-consciousness", who suddenly perceives itself as a bubble of consciousness, floating without any physical support.

Controlled psychosensory stimulation

At this point of the experiment, it is necessary to provide an alternative frame of reference to the "driver-consciousness". The five senses being inhibited, the mental space is now free of any external perturbation, it became available for the acquisition of new information, defined and controlled. Sensory stimulations will replace the anarchic stimulations suppressed or filtered by the "garage". The visual mental space must remain clear as a blank screen. It will be an open vector, through which the visions will occur from the trance. The perceptual impression associated with the view allows a comprehensive and immediate apprehension of information, similar to the "flash" felt by the seers. The physicist Nikola Tesla described accurately the aspect of his mental screen before the appearance of visions: "When I close my eyes I invariably observe first, a background of very dark and uniform blue, not unlike the sky on a clear but starless night. In a few seconds this field becomes animated with innumerable scintillating flakes of green, arranged in several layers and advancing towards me... the whole is sprinkled with dots of twinkling light. This picture moves slowly across the field of vision... leaving behind a ground of unpleasant and inert grey, which quickly gives way to a billowy sea of clouds, seemingly trying to mould themselves in living shapes." (*Tesla*, 1919: 687)

This information channel should not be cluttered with images derived from evoked memories, visualized concerns or other structures from the analytical mind. These disturbing mental elements leave no room for the appearance of external impressions. One must also avoid giving excessive attention to the visual mental space, while anxiously awaiting an outcome. That is why the auditory mental space will be subject to a rhythmic and controlled acoustic stimulation of low power, which will lead to a continuous and repetitive solicitation of the attention. This acoustic stimulation can be as simple as a drum beat or very sophisticated as a classical symphony. It must request the attention, while remaining unobtrusive and noninvasive. Colin Wilson, the English philosopher, recalls his feelings when listening to such a musical

stimulation: "Bruckner, the composer, was a descendant of the great German mystics and the aim of his symphonies had been to make the supernatural real... his music was slow, deliberate ... it has the nature of a story... Bruckner wanted to suspend the mind's normal expectation of development, to say something that could only be expressed if the mind fell into a slower rhythm... I played the record when the house was quiet, and I calm my mind, as if I were lying on the seashore, listening to the sound of the sea... Bruckner's symphony was always an incantation to induce the same state of mind, the sense of detachment from our humanity, of entering into the eternal life of mountains and atoms." (*Wilson*, 1969: 31)

This regular and monotonous stimulation will be relegated by the consciousness to the background of perceptions. It will remain enough present to act as a breaking factor for the disruptive activities of the analytical mind. "Music is truly an amazing instrument of disruption of the senses because it speaks directly to the nerves, the tendons, the physical mind of the one who listens with all his senses" (*Labat*, 1997: 74) The attention to the visual mental space will be distracted by acoustic stimulation in order to oscillate between visual and auditory impressions, until visual impressions are sufficiently structured by trance, and impose themselves as an external vision. From this moment the attention will remain focused without effort on the development of this vision. Neuroscientist John Lilly, inventor of the isolation tank, experienced such a kind of vision: "In this unique environment, freed of the usual sources of stimulation, he discovered that his mind and his central nervous system functioned in ways to which he had not yet accustomed himself... He realized that there were apparent presences, which were either created in his imagination or programmed into his brain by unknown sources when he was isolated in the tank. He experienced the presence of persons who he knew were at a distance from the facility. He experienced strange and alien presences with which he had had no known previous experience." (*Lilly*, 1978: 91)

Conclusion: a final transformation

The "driver-consciousness" has lost the notion of his physical environment; his "vehicle-body" and the "garage" have disappeared. The "driver" is no more driving; he is totally immersed in another dimension, which conditions his perception of time and space. He has opened

the door to a flow of new information that he starts to explore, according to the progress of his trance experience. Having crossed the Door in the Wall, the Man is definitely transformed.

References:

Hall, 1966 – *Edward T. Hall* "The Hidden Dimension". New York: Doubleday & Co.

Huxley, 1954 – *Aldous Huxley* "The Doors of Perception". New York: Harper & Row.

Labat, 1997 – *Stéphane Labat* "La Poésie de l'Extase et le Pouvoir Chamanique du Langage". Paris: Maisonneuve et Larose.

Lilly, 1978 – *John C. Lilly* "The Scientist". Philadelphia: Lippincott Williams & Wilkins.

Marchiano Zolla, 1986 – *Grazia Marchiano Zolla* "Le Corps en tant que Véhicule de l'Extase, Notes Critiques" in "Transe, Chamanisme, Possession". Nice: Editions Serre.

Soder, 2012 – *Hugo B. J. Soder* "www.medirelax.com". Montreux: Medirelax Sarl.

Tesla, 1919 – *Nikola Tesla* "My Inventions" in "Electrical Experimenter". New York: Electrical Experimenter. February 1919.

Wilson, 1969 – *Colin Wilson* "The Philosopher's Stone". London: Arthur Barker Ltd.

Копелиович Г.Б., Харитонов В.И.

ТУВИНСКИЙ ШАМАН? ЛЕКАРЬ? ЦЕЛИТЕЛЬ? ОПЫТ АНАЛИЗА ПРАКТИКИ С.К. СЕРЕНОТА

*«Шаманское обучение –
и когда при нашем культе разума
будет это понято? –
это восприятие информации
в изменённом состоянии сознания»
(Кальвайт, 2000: 121)*

В конце 1980-х – начале 1990-х годов в Туве, как и повсюду на постсоветском пространстве, началось активное культурно-национальное возрождение. Это был период всплеска интереса к магико-мистическим практикам и различным религиоз-

ным традициям (*Харитонов*, 2008). Именно тогда в Туве появились многочисленные (нео)шаманы и стали возникать шаманские организации. Однако на их становление в значительной степени повлияло принятие «Основ Законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан» (22 июля 1993 года), в 57 статье «Право на занятие народной медициной (целительством)» которого формулировалось определение термина *народное целительство*¹ и были прописаны правила получения диплома целителя.

Изначально деятельность формирующихся организаций была в значительной степени традиционно-обрядовой и целительской: в шаманских домах предлагались перечни услуг с указанием их стоимости. Но довольно быстро организации стали регистрироваться как религиозные, что значительно облегчало их финансовое положение. Подобные процессы были следствием принятия «Закона СССР о свободе совести и религиозных организациях» (1 октября 1990 г.) и закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» (25 октября 1990 г.). Основные положения Закона были закреплены в Конституции РФ 1993 г. Уточнены и довольно жёстко скорректированы они были в 1997 г. в Законе «О свободе совести и о религиозных объединениях». В Республике Тыва, в свою очередь, были приняты местные документы, где шаманизм был включен в список так называемых традиционных религий («О свободе совести и религиозных организациях», от 16 марта 1995 г.).

Вместе с тем на происходящее в регионе мощное влияние оказывала распространяющаяся через ТВ и СМИ, популярную литературу информация о различных парапсихологических феноменах, духовных и религиозных практиках, духовном целительстве и западном неошаманизме. Не последнюю роль в трансформации традиций на местах оказывали книги Е.И. Рерих и Е.П. Блаватской, «Путь шамана» М. Харнера и романы К. Кастанеды, «Роза мира» Д. Андреева (см. подробно: *Харитонов*, 2000; 2006).

Все эти факторы повлияли на быстрый рост числа шаманов, лекарей и целителей, начавших активно заниматься маги-ко-медицинской деятельностью, которая у многих в Туве была

в бóльшей степени практикой магико-мистической – в силу специфики региона, где к тому моменту ещё не исчезла живая традиция шаманизма (*Кенин-Лопсан*, 1998; *Харитонова*, 2000а; 2001; 2006).

Тува – поликонфессиональная республика. К моменту принятия местного закона «О свободе совести и религиозных организациях» на её территории уже возрождались шаманизм и буддизм; менее активно функционировали православная конфессия и старообрядцы, развивалось пятидесятничество; вскоре появились некоторые новые религиозные организации (см. подробно: *Хомушку*, 1998; *Харитонова*, 2001; 2006; *Пименова*, 2006).

Всё это повлияло на становление народного лéкарства и духовного (преимущественно шаманского) целительства. Для современного тувинского целителя, как правило, характерен религиозный синтетизм², который изначально был обусловлен ситуацией «двоеверия» в культуре (традиционные религиозные верования, в т.ч. шаманство + буддизм). Позже мировоззрение местных жителей усложнилось привнесением в их сознание «научного атеизма» – фактически, отрицания веры – в результате прожитых при советской власти нескольких десятилетий (*Харитонова*, 2006). Период перестройки обогатил их представления современными концепциями парапсихологического характера. Оказывали отчасти своё влияние и концепции различных сект, неорелигиозных групп, появившихся в это время на территории Тувы.

Но вряд ли эти факторы можно считать самой важной причиной появления большого числа шаманов и целителей среди тувинцев, а главное – резко возросшего спроса на них. Наблюдения за жизнью тувинцев в постперестроечный период убеждают, что у них есть внутренние причины для этого: потребность духовного развития и совершенствования в традиционных вариантах, свойственных культуре предков. Эта культура связана с анимистическими представлениями, шаманизмом, буддизмом. Однако современный человек впитывает и более понятные ему мировоззренческие концепции, отбирая для себя, своего становления, идеи, совпадающие с его представлениями о мире. Если говорить о людях, идущих особым путём духовно-

го развития – новых шаманов, лекарей, например, то для них важнейшим толчком к развитию становятся события их внутренней, виртуальной жизни.

Американский психоаналитик Джон Уэйр Перри пишет о катализаторе духовного кризиса человека следующее: «Разрушение образа мира ясно представляет смерть старой культуры, прокладывая путь для обновления. Таким образом, в жизни индивида, когда трансформация его собственной внутренней культуры уже началась, разрушение образа мира является предвестником изменения. Выражения изменений культуры становятся очевидными» (*Перри, 2000*).

После перестройки атеистическая основа мироздания дала трещину, человек оказался один на один с вопросами о своем месте во вселенной. В поисках ответов на краеугольные вопросы бытия многие обратились к своим корням, к истории. В Туве основой для поисков истины стали шаманизм и буддизм. Но, учитывая, что за годы советской власти историческое наследие шаманов и лам было практически полностью уничтожено, будущие шаманы и лекари вынуждены были черпать информацию об этом из воспоминаний о своих бабушках и дедушках, а также из иных религиозных и духовных практик. В свете этого не кажется странным, что духовное целительство тувинцев в настоящее время представляет собой довольно многообразную картину, базирующуюся часто не только на индивидуально синтезируемых разнородных традициях, но и на изрядной добавке к этому собственной творческой фантазии (см., например: *Харитонова, 2001*).

В данной статье мы представим практику одного из тувинских лекарей / духовных целителей, на примере которого можно проследить и особенности внутреннего становления, формирования индивидуальной практики, и современные трансформации лѣкарства / целительства в целом.

Станислав Кужугетович Серенот – целитель, успешно практикующий в городе Кызыле с 1995 года. В.И. Харитонова познакомилась с ним в 2000 г. и встречалась несколько раз в последующие годы – 2001, 2003 гг. (*Харитонова, 2006: 134-142*). Супруга целителя передала исследователю во время меж-

дународного научно-практического интердисциплинарного симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания», в работе которого участвовал С.К. Серенота, его автобиографию, написанную в 2001 году. В ней подробно рассказана история становления целителя (*Харитонов*, 2006: 135–138). В этот период он соотносил свою практику с шаманской: в его квартире периодически работали вместе с ним женщина-шаманка и мужчина-контактёр, имеющий якутские шаманские корни. Себя С.К. Серенот шаманом не считал, но был уверен в том, что группа занимается шаманской деятельностью, хотя и несколько более высокого уровня, чем обычные шаманы.

К 2003-у году ситуация в значительной степени изменилась: целитель уже работал один, в специально оборудованной для этого половине дома деревенского типа. Он сразу предупредил В.И. Харитонову и членов интердисциплинарной экспедиции, приехавших с ней (группа занималась изучением психофизиологии шаманов), что его практика не имеет отношения к шаманской, обратил внимание на значимое изменение своих взглядов и методов работы. С.К. Серенот полагал на тот момент, что значительно усовершенствовался в своей практике. Он использовал теперь лозоходческую рамку, которая вращалась в его руке во время чтения «молитв». Интерьер комнат свидетельствовал о буддистской приверженности целителя. Группы больше не было, он работал в одиночку.

Общавшаяся с ним в 2011 году Г.Б. Копелиович, обнаружила, что он снова практикует в своей квартире, находящейся на первом этаже многоэтажного дома. Серенот по-прежнему не называл себя шаманом; мало того, он подчеркнул, что считает себя буддистом. Однако, его автобиографический рассказ очень похож на «рассказ о становлении шамана» (ср.: *Пименова*, 2006).

Проанализируем эту биографию, опираясь на опубликованный В.И. Харитоновой текст. В начале письменного варианта автобиографии – которая, кстати, излагается от 3-го лица – подчеркнуто, что Серенот с детства отличался от обычных детей. «В те годы (ему было 3 – 4 года) маленького Славика посещали необычные фантастические видения, всякие образы зверей окружали его в танцах, а потом незаметно исчезали вни-

куда»³ (Харитонова, 2006: 135). Описание очень напоминает проявление «шаманской болезни», инициацию «избранника» духами, о которой так часто рассказывают шаманы. Далее Серенот упоминает об имеющейся у него «особой отметине» и о том, что свой дар он унаследовал от деда Камбы-ламы К. Чамбала. Подобные сведения легитимизируют Серенота, как минимум, как целителя, наделенного магическими способностями.

Позже Серенот начинает активно учиться медицине. Он заканчивает медицинское училище, изучает фитолечение и иглотерапию. Далее он какое-то время применяет полученные знания в медицинской практике. До начала активных перемен в стране С.К. Серенот не пользовался открыто своими магическими способностями (рассказанное выше происходило до 1990 года).

После принятия закона «О свободе вероисповеданий» он оставляет работу в официальном медицинском учреждении (Хайыраканская участковая больница) и открывает *дуган* (молельный дом). С этого момента Серенот начинает практиковать самостоятельно, параллельно собирая информацию о народных способах лечения. В 1992 году, по словам Серенота, его благословил Далай-лама; таким образом, теперь уже не только духи, но и реальный человек, наделенный духовной властью, подтвердил способность Серенота к лекарской практике.

Итак, факты, сообщенные С.К. Серенотом в его автобиографии, соответствуют общим канонам начального становления шамана в Южной Сибири. Выходец из семьи, в которой были представители как шаманизма, так и буддизма, Серенот перемежает в автобиографии важные элементы буддистской традиции с традициями сибирского шаманизма.

Надо заметить, что на мировоззрение лекаря/целителя очень повлияли литературные источники эзотерического толка и общение с Юрием Михайловым (его компаньоном по работе, в том числе, в группе: 1995 – 2001 гг.), «яснослышащим», который передавал Сереноту знания, полученные от «космических учителей». Принципы лекарской практики Серенота, как выявила ещё в 2000 г. В.И. Харитонова, «взяты не из шаманской традиции, а представляют собой набор сведений, зафиксиро-

ванный от «космических учителей» помощником С.К. Серенота, Юрием Ревовичем Михайловым» (Харитонова, 2006: 134).

С Ю.Р. Михайловым Серенот встретился в 1995 году, и в течение года они работали вдвоем. В.И. Харитонова приводит в книге «Феникс из пепла? ...» (Харитонова, 2006: 137) автобиографию Ю.Р. Михайлова, которую она получила вместе с автобиографией С.К. Серенота. Этот текст по своей сути ещё ближе к рассказам о становлении шаманов. Братья матери Ю.Р. Михайлова (она – якутка) были шаманами. Сам он с детства «слышал голоса», а в юношеском возрасте начал ощущать дискомфорт «из-за своей странности». Явления, описанные Михайловым в автобиографии, демонстрируют специфический духовный рост, напоминающий этапы «шаманской болезни». Сам Ю.Р. Михайлов называет себя «яснослышащим». Он слышит голос «Высшего Разума», который дает ему сведения магико-мистического и целительского порядка. Во время совместной работы Серенота и Михайлова им записывалась информация, как говорит Серенот, от «Космических Учителей». Эта информация уместается в несколько объемных папках с листами формата А4, заполненными записями на тувинском и русском языках, а также изображениями духов и демонов. Однако с 2002 года Ю.Р. Михайлов работает самостоятельно, их пути с Серенотом разошлись.

С.К. Серенот до сих пор использует записи, сделанные совместно с Ю.Р. Михайловым. В этих записях отражена классификация заболеваний, а также классифицированы сущности, которые являются причиной заболеваний. Заболевания делятся на три группы: кармические (грехи прошлых воплощений); идущие от сознания (необдуманные злые слова, зависть, месть, пьянство); от духов (насланные шаманами). Духи же делятся на две категории: демоны и НЭС – негативные энергетические сущности (Серенот, 2009: 18).

Чтобы определить причину заболевания и природу злого духа, Серенот использует лозоходческую металлическую «рамку», которую сейчас активно применяют (нео)шаманы и эзотерики разного толка. В отдельных случаях целитель пользуется күзүнгү⁴. В отличие от шаманов, Серенот использует күзүнгү не

для лечения, а только для диагностики заболевания. Например, если клиент жалуется на боль в печени, то целитель проводит кузунгу по очагу боли и определяет ее причину. Кроме того, использование кузунгу для Серенота является единственным способом обнаружить нематериальную сущность, которая вызывает у человека артриты, артрозы и повышает артериальное давление. Очень важной для Серенота информацией является дата рождения клиента. Это связано с тем, что в демонологической классификации Серенота существует связь между видом демона, атакующего человека, и годом рождения жертвы. Например, демон 1-й ступени «Обширного черного нижнего мира с миражами» поражает тех, чей «звериный» год по восточному календарю совпал с животным текущего года (*Серенот, 2009: 37*).

Обратимся к тому, как проходит прием клиентов у Серенота, поскольку описание дает наиболее ясное и яркое представление о методическом эклектизме, свойственном многим современным целителям. Летом 2011 г. С.К. Серенот, как уже говорилось выше, принимал клиентов в квартире, расположенной на первом этаже многоэтажного дома на окраине города Кызыла. Никаких ярких вывесок или рекламы по дороге к дому нет. Но большинство жителей района знают, где работает целитель. Г.Б. Копелиович, разыскивая целителя, спрашивала дорогу у людей разного возраста – все сразу понимали, о ком идёт речь, и указывали путь. Заметим, что не только «простые» люди хорошо знают Серенота; его деятельность известна многим высокопоставленным чиновникам, например: некоторые из них общались В.И. Харитоновой о том, что к целителю обращаются представители разных групп населения.

В небольшой приемной очередь из клиентов. Надо сказать, что посетители идут к Сереноту без перерыва. В той же квартире общалась с ним в 2000 и 2001 годах В.И. Харитонова – ситуация была аналогичной. В 2003 году, когда целитель принимал в специальном доме-офисе, посетителей было ещё больше, поскольку условия позволяли дожидаться очереди и в приёмной, и в специальном буфете, и во дворике (*Харитонова, 2006*). Очевидно, за прошедшие восемь лет практики количество жаждущих исцеления не сократилось.

Целитель не делает тайны из своей практики: В.И. Харитонova присутствовала на его сеансах, в том числе в 2003 году вместе с коллегой из Австрии Дагмар Айгнер. С.К. Серенот позволял не только наблюдать за происходящим, но и снимать на фото- и видеокamеры практически всё происходящее (с разрешения клиентов).

Г.Б. Копелиович также присутствовала на одном из его сеансов, который был вполне типичным. Сначала клиентка рассказывала Сереноту о своих проблемах, она жаловалась на постоянные неудачи, которые преследуют ее и ее близких, а также на множественные очаги боли, причин которых она не знает. Узнав дату рождения клиентки и просмотрев свои записи, Серенот сообщил, что болезнь женщины – кармического происхождения. «Демон», поразивший женщину, относится к 4-й ступени «обширного черного нижнего мира с миражами». Надо сказать, что в своей книге «Демонология в тувинском народном целительстве», которую целитель написал в последние годы и опубликовал с помощью заинтересованного московского издателя, Серенот описывает этого духа. Тот предстаёт как «демон с головой, похожей на человеческую, но с носом в виде змеиной головы и с тремя ртами, где торчат три острых клыка. Его тело – женское, ноги как у животных, с лягушачьими лапами вместо ступней» (Серенот, 2009). «Поставив диагноз», Серенот приступает к чтению сутр, периодически используя специальные предметы: рог с головой собаки⁵, хатвангу⁶, колокольчики. Чтение сутр продолжается в течение пяти-шести минут, далее Серенот убирает все свои атрибуты и отпускает клиентку. Та прощается и уходит. Практически сразу же заходит новый клиент.

После сеанса Г.Б. Копелиович расспросила Серенота о его методе лечения. Он сказал, что раньше лечил иначе. «Раньше я очень многими способами пользовался, тратил много сил, чтобы уничтожить духа. Сейчас я нашел очень простой метод. Духа надо направить в пустоту. Вот посмотрите, она висит слева от меня. Я выкидываю духа туда». «Пустота» в материальном мире представляет собой кусок черной ткани, к которой в виде спирали пришта толстая белая нитка. Напрашивается аналогия с амулетом «Ловец снов», который использовался во многих

индейских племенах. По одним легендам «Ловец снов» задерживал хорошие сны, пропуская плохие, по другим ситуация была противоположной, а амулет предназначался для поимки дурных снов. Понятие «Пустота» является основополагающим в буддизме, однако овеществление ее чуждо для буддистской традиции. Здесь, скорее, видно влияние шаманизма, для которого характерны амулеты и эрены. По словам Серенота, дух, попавший в «Пустоту», просто исчезает. «Пустота» срабатывает как своеобразный аналог космической черной дыры

Сеанс лечения у С.К. Серенота демонстрирует смешение буддистских, шаманских и современных эзотерических и парапсихологических знаний, которые слились в сознании целителя в его индивидуальную цельную картину мира. Подобное видение мира характерно не только для современных целителей, подчас сочетающих в своей практике традиции различных духовных, религиозных и целительских школ, но и для многих людей, которые, в попытке определить себя в мире, создают собственную картину, где есть все ответы на извечно волнующие любого человека вопросы.

Супруги Гроф (Станислав и Кристина) называют переживание значимой личностной трансформации «духовным кризисом». В подготовленной ими книге «Духовный кризис: Когда преобразование личности становится кризисом» они трактуют ситуацию кризиса «как стремительное преображение, возможность физического и эмоционального исцеления, как врата к более высоким уровням и новым способам бытия» (Духовный кризис..., 2000: 3). Схоже ощущает свои собственные трансформации и Станислав Серенот.

Анализируя его личностные трансформации и особенности духовных практик (что, к сожалению, невозможно сделать в статье столь малого объёма более подробно), можно выделить одну доминантную черту становления на пути трансформаций Серенота от народного лѣкарства к шаманским практикам и, далее, к целительству: развитие у него способностей к работе с использованием методов погружения в изменѣнные состояния сознания (ИСС). В настоящее время, благодаря активному внедрению в широкую практику разных методов практической

психологии, всё более очевидным становится важность разумной трансформации сознания, обучения правильному использованию ИСС для современного человека.

«В последние годы произошла глобальная переоценка сознания, той “субстанции”, которая пронизывает все наши действия и поступки, и она повлекла за собой более позитивное отношение к измененным состояниям сознания», – подчеркивает в одном из своих исследований Х. Кальвайт, известный этнолог и психолог (*Кальвайт*, 1998: 107). Использованию ИСС мы учимся у тех, кто сохранил древние традиции, но многие идут своим путём поиска, путём глубокого переживания собственного духовного кризиса. С.К. Серенот, как и его коллега Ю.Р. Михайлов, являют собой примеры таких подвижников, проходящих через сложное духовное становление ради того, чтобы постичь мир и научиться в нём помогать другим.

Примечания:

¹«***Статья 57. Право на занятие народной медициной (целительством):***

Народная медицина – это методы оздоровления, профилактики, диагностики и лечения, основанные на опыте многих поколений людей, утвердившиеся в народных традициях и не зарегистрированные в порядке, установленном законодательством Российской Федерации.

Правом на занятие народной медициной обладают граждане Российской Федерации, получившие диплом целителя, выданный министерствами здравоохранения республик в составе Российской Федерации, органами управления здравоохранения автономной области, автономных округов, краёв, областей, городов Москвы и Санкт-Петербурга» (*Правовые основы...*, 2000: 7).

² Религиозный *синтетизм* – синтезированные варианты обновлённых традиций на основе различных, более ранних, представленных в регионе (часто понятие обозначается термином *синкретизм*, что представляется неверным в силу его значения: *синкретизм* – это исходное нерасчленённое единство всех конкретных особенностей).

³ Биография написана в третьем лице.

⁴ Кузунгу – шаманское зеркало.

⁵ Г.Б. Копелиович просила С.К. Серенота объяснить смысл и назначение предметов, используемых им при лечении. Рог с головой собаки С. Серенот сделал сам, но объяснять его назначение отказался.

При встречах с В.И. Харитоновой в 2000 и 2001 годах, он демонстрировал больше десятка различных ритуальных предметов, которые делал самостоятельно, но «по указанию свыше»: работавший с ним Ю.Р. Михайлов занимался контактёрством – «увиденное» и зарисованное им в специальные тетради становилось основой для создания и последующего использования («учителя») предметы не только «показывали» во время контактёрского сеанса, но и «рассказывали» об их назначении). Часть своей ритуальной атрибутики С.К. Серенот демонстрировал во время доклада на заседании Международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания» (Россия: Москва – Абакан – Кызыл. 9 – 21 июля 2001 г.) в Кызыле.

⁶ *Кхатванга* (будд.) – вид короткого посоха или жезла. Изначально кхатванга – оружие, позже в индуизме превратилась в атрибут богов в яростных ипостасях. По словам С.К. Серенота, «она помогает бороться с духами и кармическими существами».

Литература:

Духовный кризис..., 1998 – Духовный кризис. Когда преобразование личности становится кризисом / под ред. С. Гроф и К. Гроф.

Кальвайт, 1998 – *Кальвайт, Хольгер*. Когда безумие благословенно: Послание шаманизма // Духовный кризис. Когда преобразование личности становится кризисом / под ред. С. Гроф и К. Гроф. С. 103–125.

Кальвайт, 2000 – *Кальвайт, Хольгер*. Шаманы, целители, знахари. Древнейшие учения, дарованные самой жизнью. М.: Изд-во «Совершенство», 224 с.

Кенин-Лопсан, 1999 – *Кенин-Лопсан М.Б.* Тувинские шаманы. М.: Изд-во Трансперсонального ин-та, 236 с.

Перри, 2000 – *Джон Уэйр Перри*. Духовный кризис и обновление // Духовный кризис. Когда преобразование личности становится кризисом / под ред. *С. Гроф и К. Гроф*. С. 89–103.

Пименова, 2006 – *Пименова К.В.* Истории жизни и «рассказы о становлении» постсоветских шаманов Республики Тыва // Практика постсоветских адаптаций народов Сибири. М.: ИЭА РАН.

Правовые основы..., 2000 – Правовые основы народной медицины и целительства в Российской Федерации (Сборник материалов) / под ред. проф. *Я.Г. Гальперина*. М.: ВЦТНМ «ЭНИОМ», 156 с.

Серенот, 2009 – *Серенот С.К.* Демонология в тувинском народном целительстве. М.: Издательство «Велигор», 2009. 69 с.

Харитонова, 2000 – *Харитонова В.И.* Весна Средневековья» накануне III тысячелетия (Магико-мистическая практика и „народное целительство“ в Московском регионе) // Московский регион: этноконфессиональная ситуация. М.: ИЭА РАН. С. 262–282.

Харитонова, 2000а – *Харитонова В.И.* «Шаманский дар» в представлениях тувинцев (Из тувинских материалов летней экспедиции РАН 2000 г. *С М.Б. Кенин-Лопсаном беседует В.И. Харитонова*) // Шаманский дар. К 80-летию Анны Васильевны Смоляк. М.: ИЭА РАН. С. 55–78.

Харитонова, 2001 – *Харитонова В.И.* Тувинский шаманизм, год 2000-ый: проблемы функционирования практики и глобализация знания // Полевые исследования института этнологии и антропологии РАН. М.: ИЭА РАН. С. 76–105.

Харитонова, 2006 – *Харитонова В.И.* Немного о том, чем закончился «процесс отмирания религиозных верований» // Межэтнические взаимодействия и социокультурная адаптация народов Севера России / отв. ред. *Молодин В.И., Тишков В.А.* М.: ИЭА РАН. С. 233–250.

Харитонова, 2006а – *Харитонова В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука. 372 с.

Харитонова, 2008 – *Харитонова В.И.* Современная религиозная ситуация в Республике Тыва // Тюркские народы Восточной Сибири. М.: Наука. С. 166–184.

Хомушку, 1998 – *Хомушку О.В.* Религия и история культуры тувинцев. М.: ИЭА РАН. 178 с.

**A TUVINIAN SHAMAN? A MEDICINE MAN? A HEALER?
CASE-STUDY OF THE PRACTICE OF S.K. SERENOT**

Nowadays, thanks to the introduction of widespread practice of different methods of practical psychology, the importance of reasonable transformation of consciousness becomes more apparent.

At the beginning of 1990s in Tuva, like everywhere else in the post-soviet area, active cultural and national revival was in progress. Meanwhile, great interest in the magical-mystical practices and religious traditions was observed. Observations over the life of Tuvinian people during post-perestroika period convince that Tuvinians have several reasons for it: the need for spiritual development and perfection in traditional variations typical of the culture of their ancestors. This culture is associated with animistic representations, shamanism, Buddhism. However, modern humans also absorb worldviews that are more understandable to them, selecting ideas for themselves, for their evolvement, in accordance with their conceptions of the word. If we are talking about (neo)shamans, healers, for them different events of their internal, virtual life become the most important impulse towards development.

Stanislav Kuzhugetovich Serenot is a healer who practices in Kizil since 1995. Serenot doesn't call himself a shaman. He conceptualises himself as a Buddhist. Facts from his autobiography correspond to the general canons of becoming a shaman in South Siberia. Coming from a family in which there were representatives of both shamanism and Buddhism, Serenot combines important elements of the Buddhist tradition with the traditions of Siberian shamanism.

A treatment session of S.K. Serenot demonstrates a combination of Buddhist, shamanistic and modern esoteric and psychic knowledge that merged in the personal worldview of the healer. Such a vision is characteristic not only for modern healers, who often combine various spiritual traditions of religious and healing schools in their practice, but for many people who are trying to define themselves in the world, to create their own worldview, which has all the answers to the eternal questions that bother everyone.

ИНТЕГРАТИВНЫЙ ПОДХОД В ДИАГНОСТИКЕ И КОРРЕКЦИИ ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕСКОГО СОСТОЯНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Человек представляет собой сложную систему, в которой физиологические и психоэмоциональные процессы взаимосвязаны и взаимозависимы. Интегративный подход в диагностике и коррекции состояния человека включает применение средств, влияющих не только на физиологическую сферу человека, но и на его психоэмоциональное состояние. При этом целесообразно использование методов эффективных, безопасных, не вызывающих побочных эффектов.

Этими свойствами в полной мере обладают такие факторы как цвет и музыка.

Свет – важнейший фактор окружающей среды, без которого была бы невозможна жизнь на нашей планете. Цвет определяется длиной волны электромагнитного излучения, этим обуславливается влияние различных цветов на биологические организмы. Цвет с давних пор использовался в целях терапии. С помощью цвета лечат психоэмоциональные расстройства, регулируют обмен веществ, улучшают состояние иммунной системы. Цвет может восприниматься не только клетками сетчатки глаза, но и поверхностью кожи, где расположены биологически активные точки (БАТ), через эти точки воздействие передается связанным с ними органам и системам организма.

Другим фактором, эффективно действующим на психофизиологическое состояние человека, является музыка.

С древних пор ритуальная музыка предшествовала или сопровождала важные события в жизни человека и сообщества. Музыка использовалась перед началом сельскохозяйственных работ, военных сражений, возвещала о смене времен года. Музыкой отмечали рождение, бракосочетание, использовали в процессе целительства. Музыка была мостом, соединяющим физический и тонкий миры, способом воздействия на духов,

призванных помочь в лечении или решении жизненной проблемы. Музыка обращалась к подсознанию, пробуждала архетипические образы коллективного бессознательного (по К. Юнгу), подключала человека к Всеобщему Источнику Энергии. Музыка восстанавливает течение жизненной энергии в организме, снимает спазмы, зажимы, которые являются причиной физиологических нарушений и следующей за ними органической патологии. Музыкальные воздействия вызывают эмоциональные образы, мысли, представления, которые производят изменения в физиологических процессах.

Кроме психоэмоциональных и физиологических процессов, важным фактором жизнедеятельности организмов являются генерируемые ими поля и излучения различной природы.

Одним из первых исследователей биологических полей и излучений был советский биофизик Александр Гурвич. В 20-х годах прошлого века он зафиксировал ультрафиолетовое излучение вокруг корней растущего растения, заметив при этом, что это излучение стимулирует рост клеток другого растения, помещенного рядом с первым. Обнаруженное излучение Гурвич назвал митогенетическим, т. е. связанным с процессами клеточного деления (*Гурвич, 1945*).

Исследованием возможности информационного взаимодействия между биологическими организмами занимался В.П. Казначеев. В проводимых им экспериментах две культуры клеток помещались в разные колбы, разделенные фильтрами с полосами пропускания в разных диапазонах длин волн; одна из культур подвергалась воздействию вируса или яда, при этом во второй культуре наблюдались процессы, как будто бы она испытывала такое же воздействие. По представлению Казначеева, вторая культура клеток воспринимала излучение как фактор жизнедеятельности и реагировала на него соответствующим образом (*Казначеев и др., 1981*).

Многочисленные работы по изучению полей и излучений биологических объектов были проведены в Институте радиотехники и электроники РАН под руководством Ю.В. Гуляева (*Гуляев и др., 1991*). Результаты этих исследований свидетельствуют о том, что параметры полей и излучений биологических

объектов могут использоваться для ранней диагностики функциональных нарушений работы органов и систем организма, предшествующих органической патологии.

И.М. Коган рассматривает феномен биополя как систему полей и излучений различной природы, возникающих в процессе жизнедеятельности, и отмечает, что параметры биополя репрезентативно отражают психоэмоциональное состояние человека (Коган, 2000).

Характерной особенностью биополей является их способность распространяться в пространстве за пределы организма и воздействовать на объекты окружающего мира, поэтому нормализация психофизиологического состояния человека является не только его личной проблемой, но и важной социальной задачей.

С целью коррекции психофизиологического состояния (ПФС) человека была создана система БИОЛ, в которой параметры собственного излучения используются в качестве управляющего параметра для формирования факторов аудиовизуального воздействия.

Система БИОЛ представляет собой человеко-машинный комплекс, включающий персональный компьютер с подключенным к нему датчиком инфракрасного (ИК) излучения

Алгоритм коррекции психофизиологического состояния включает несколько этапов: адаптацию испытуемого, тестирование текущего состояния субъекта с помощью редуцированного теста Люшера, автоматическое определение параметров факторов цветомузыкального воздействия, цветомузыкальную биологическую обратную связь, этап последствия, завершающее тестирование с помощью редуцированного теста Люшера.

По изменению результатов теста Люшера делается вывод и результативности проведенного сеанса коррекции ПФС.

Параметры излучения (яркостная температура) на протяжении всего сеанса записываются в файл выходных данных, по которым затем строится график изменения яркостной температуры.

Многочисленные исследования, проведенные с помощью системы БИОЛ, подтверждают актуальность, эффективность предложенных подходов к диагностике и коррекции ПФС человека.

Система БИОЛ отражает интегративный подход в диагностике и терапии пациентов, оказывая комплексное влияние как на физиологическую, так и на психоэмоциональную сферу. Важными достоинствами системы является автоматизированный характер процедуры коррекции состояния, адаптация параметров воздействия на конкретного субъекта, функционирование системы по принципу «диагностика в момент лечения».

Литература:

Гурвич, 1945 – *Гурвич Л.Д.* Митогенетическое излучение. М.: Медгиз, 1945.

Казначеев и др., 1981 – *Казначеев В.П., Михайлова Л. П.* Сверхслабые излучения в межклеточных взаимодействиях / В. П. Казначеев, Л. П. Михайлова; Акад. мед. наук СССР, Сиб. отд-ние, Науч-исслед. клин. центр. Новосибирск: Наука, СПб. отд-ние. 144 с.

Годик и др., 1991 – *Годик Э.Э., Гуляев Ю.В.* Человек глазами радиофизики // Радиотехника. №8. С. 51–61.

Коган, 2000 – *Коган И.М.* Биоэкстрасенсорика. М.: Изд. Дом Сибири. 200 с.

Kruglova L.V.

INTEGRATIVE APPROACH IN DIAGNOSTICS AND CORRECTION OF A PERSON'S PSYCHOPHYSIOLOGICAL STATE

An integrative approach in diagnostics and correction of a person's state implies using the means, which influence not only a person's physiological sphere, but also his/her psychoemotional state. Such methods should be effective, safe, should not cause negative side effects. Color and music fully meet these criteria.

Besides psychoemotional and physiological processes, fields and radiations of various nature are an important factor of organisms' activity. I.M. Kogan considers a biofield phenomenon as a system of fields and radiations of various nature arising during the life activity, and notes that biofield parameters representatively reflect a psychoemotional state of a person. The ability to spread into space and to influence objects around is the main feature of

biofields, therefore, normalization of a person's psychophysiological state is not only a personal problem, but an important social task.

The BIOL system in which parameters of human radiation are used as control parameters for formation of audiovisual influence factors, has been created for the purpose of correction of a person's psychophysiological state. The BIOL system reflects an integrative approach to patients' diagnostics and therapy, producing a complex impact both on the physiological, and on the psychoemotional planes. These are important advantages of the system: the automated mode of correction procedure, adjustment of impact parameters to the specific subject, working by a principle «diagnostics at the moment of treatment».

Мазалова Н.Е.

СОВРЕМЕННЫЕ РУССКИЕ ЦЕЛИТЕЛИ

В настоящее время в России функционируют целители, обладающие традиционными «тайным знанием» и способами лечения, и целители, знание которых связано с представлениями о биоэнергетике и других современных теориях. В последние годы в отечественной науке исследователи обратились к проблемам, связанным с изучением различных аспектов деятельности современных ритуальных специалистов (*Харитонова 1999; Ермакова 2005*). Вместе с тем, недостаточно исследованными остаются некоторые вопросы, например, новые функции целителей.

В состоянии динамических изменений социальной среды, которые характерны для современной России, целители начинают выполнять либо несвойственные им функции, либо функции, которые находились в латентном состоянии. Это в значительной степени относится к новым специалистам, и, в меньшей, – к традиционным. В некоторых российских деревнях по-прежнему активно функционируют ритуальные специалисты, которые в своей практике используют традиционные способы народной медицины, прежде всего – заговоры.

Лучшей «знающей» в пос. Валдай Сегежского р-на Карелии считается Агафья Ильинична Зуева (1919 г.р) (*Логинов 2005, 2007, Мазалова 2011*). Она «налаживает грыжу», лечит испуг,

«правит» позвоночник и др. Слова (заговоры) ей передала бабушка: «Она на печи сидит, а я на полатях записываю». В округе А. Зуева считается «знающей» «на добро». Вместе с тем, некоторые соседи уверяют, что «дед бабы Гани был чернокнижником, прадед от припадков лечил, чертей, мертвецов поднимал... в 12 часов ночи водил, ложил около могилы, кладбище ходуном ходило» (АМАЭ, № 1881, л. 5).

На Выгозере распространено редкое в русской традиции поверье о том, что колдуны лечат с помощью мифологических персонажей – чертей, мертвецов, русалок, леших. А.И. Зуева считает, что обладает значительной магической силой: «Я сама колдун и колдуна мужчину переборю». Вместе с тем, по традиционным представлениям, знахари считаются менее сильными ритуальными специалистами, например, знахаркам положено бояться колдунов, не тягаться с ними при лечении больного, «испорченного» колдуном.

А.И. Зуева лечит с помощью заговоров. Состав заговоров, которыми она владеет, достаточно разнообразен: лечебные, хозяйственные, любовные и др. Чаще всего к ней обращаются по поводу грыжи у новорожденного. Она лечит с помощью заговора и магических приемов.

Сейчас, в преклонном возрасте, А.И. Зуева испытывает трудности во время отправления магических практик; по народным представлениям, отсутствие зубов лишает человека магических сил: «Зубы не мои, тяжело говорить слова». Считает, что тайное знание нужно передавать внутри семьи, по наследству: «Говорят, только по своим передавать (внутри семьи. – Н. М.)» (АМАЭ, № 1881, л. 19).

«Знающая» постоянно повторяет слова заговоров: «Я, когда не сплю, повторяю, чтобы не забыть, как стихотворение». Особое значение уделяет повтору заговоров в Чистый четверг, повторяет тексты до восхода солнца, натошак, не почистив зубы.

В своей деятельности основывается на христианском принципе – никому не отказывать в помощи, этим объясняет долгий срок своей жизни. Считает, что эффективность ее лечения основана на желании помочь: «У меня душа легкая – от всей души делаю, хочу помочь людям». Здесь мы сталкиваемся

с представлением о передаче собственных сил для восстановления сил больного.

Она известна тем, что успешно правит позвоночник, при нас к ней обращался работник местной администрации. Следует отметить, что статус «знающего» повышается, когда обращаются представители власти или врачи, а также жители крупных городов. Однажды на Пасху к ней пришла женщина – детский врач, у ее грудного ребенка была грыжа. Баба Ганя провела сеанс лечения, хотя, по ее мнению, лечить в большой праздник – грех: «Я грех на душу взяла».

Свои заговоры А.И. Зуева постепенно передает преемнице-племяннице: по народным представлениям, «тайное» знание должно быть передано при жизни.

Пос. Валдай расположен в 130 км от райцентра, в пос. есть больница, но в некоторых случаях врачи рекомендуют больным обращаться за помощью к Зуевой и лечатся у нее сами. Экстрасенсы здесь не пользуются доверием, хотя в последнее время обращаются и к ним; так, директор совхоза отправлял на лечение к экстрасенсу в ближайший райцентр целый автобус с местными алкоголиками. Жители пос. Валдай предпочитают лечиться либо у врачей, либо у знахарок.

В последние годы в России появились целители, которые «лечат святыми» (*Харитонова* 1995: 107–119). Они являются посредниками между больными и христианскими святыми, и их основная функция заключается в передаче больному силы или энергии святых. С одной из таких целительниц – Галиной Александровной Смирновой (1930 г.р.) я познакомилась в г. Нерехта Костромской области. Это старинный город с населением несколько десятков тысяч человек. В советское время там было несколько крупных предприятий, которые сейчас закрылись, в городе много безработных.

В Костромской обл. в настоящее время чрезвычайно активна церковь: возрождаются монастыри, восстанавливаются церкви. Здесь очень много воцерковленных людей, принадлежащих к разным слоям общества. Именно к таким воцерковленным относится Галина Александровна. Она много молится, читает книги из библиотеки при монастыре. Г.А. Смирнова –

достаточно образованный человек, в прошлом – учительница со среднеспециальным образованием.

Г.А. Смирнова относится к числу «посвященных», она получила свои магические способности – «дар» от Бога и святого Николая Чудотворца; здесь мы имеем вид получения магического знания с помощью «одаривания от Бога», по словам целительницы, «дар дал Бог». У Галины Александровны были видения: «Видела я святых. Первым я видела Николая Угодника. Ночью... на потолке вижу овал, а в овале – мужчину, волосы растрепаны, а лицо доброе. Мне объяснили, что он выбрал меня (лечить – Н. М.) (АМАЭ, № 1880, л. 14).

По мнению целительницы, Бог наделил ее «даром», потому что и ее родители, и она сама старались делать добро, вели праведную жизнь, не грешили. Дар она получила после того, как сама тяжело болела и лечилась у целительницы, которая «лечит святыми. Святые «помогают» целительнице при диагностике больного (по ее словам, «иногда святой дает на подсознание»), чаще больной орган определяется с помощью металлической рамки или маятника – части металлической телевизионной антенны, которая в случае порчи вращается на 180° против часовой стрелки. После лечения – маятник вращается по часовой стрелке. Этот способ диагностики основан на представлениях биоэнергетики.

После проведения диагностики «знающая» читает молитвы «Отче наш», «Да воскреснет Бог»; чтении молитв является способом введения себя и больного в особое состояние сознания (Харитоновна 1995: 50). В процессе лечения целительнице также помогают святые, она мысленно обращается к ним за помощью: «Я прошу поработать, а святые делают»; «Пациенты сидят, с ними святые работают» (АМАЭ, № 1880, л. 32). Как ни парадоксально, святые, которые выступают в роли помощников целителей, напоминают помощников колдуна.

Во время сеанса лечения больные сидят с протянутыми руками ладонями вверх. Затем «знающая» просто беседует с пациентами, расспрашивает их о жизни. При мне пациентами целительницы были несколько местных пенсионеров, 35-летняя учительница старших классов местной школы, 54-летний ин-

женер (отставной военный) из г. Ярославля и др. Мне рассказывали, что иногда одновременно на сеансе ее лечения присутствовало более 30 человек.

В некоторых случаях, например, при лечении сглаза, целительница прибегает к бесконтактному массажу. Бесконтактный массаж (биоэнергетическое воздействие), который она практикует, связан не только с новыми знаниями, полученными в результате обучения у экстрасенса, закончившего курсы биоэнергетики, чтения специальной литературы и т.п., но и с внутренними ощущениями ее самое, появившимися внезапно после тяжелой травмы.

Во время сеанса лечения целительница нередко испытывает болезненные ощущения: «То позвоночник болит, то в сон клонит, то руки тяжелеют». Ощущения тяжести и сонливость свидетельствуют о том, что болезнь переходит на нее. Считает, что когда работает руками (бесконтактный массаж), «боль частично берется руками, нужно смыть или стряхнуть» (АМАЭ, № 1880, л. 19). По представлениям современных целителей, на них переходит отрицательная энергия пациента. Следует отметить, что подобные представления связаны и с практикой традиционных «знающих» – во время проведения лечебного обряда болезнь переходит вначале на знахаря, а затем уже он должен изгнать ее во внешний мир.

Г.А. Смирнова также отваживается на экзорцизм – изгнание бесов, хотя и признает, что «не имеет на это права», поскольку даже не многие священники имеют право проводить этот обряд. Целительница обладает способностью входить в особые состояния сознания и в это время контактировать с бесами. Женщина, в которую вселился бес, на время лечения поселилась у «знающей». Целительница вела с бесом длительные разговоры, бес, в ее изложении, – существо грубое, скандальное и злобное; так, он пытался спровоцировать больную убежать недетой на мороз: «Пойдем отсюда. Сюда сегодня самый главный (сатана. – Н. М.) прилетает» (АМАЭ, № 1880, л. 17). Правда, сама целительница признает, что ей не удалось справиться с ним до конца, и она отправила больную на долечивание в монастырь Оптину Пустынь к священнику.

Таким образом, кроме того, что Г.А.Смирнова передает «энергию» святых, то есть выполняет функцию священника, который выступает в качестве предстоятеля общины, посредника между общиной и Богом; в некоторых ситуациях она пытается заменить священника, например, проводя экзорцизм.

Больная, в которую вселился бес, излечилась, но, как считает, не до конца, поэтому она постоянно посещает целительницу: боится возвращения болезни. Женщина эта – очень нервная, впечатлительная, с проблемами в семейной жизни, у нее сильно пил муж. Она находится в полной зависимости от Смирновой.

Отправление магических практик – серьезный источник доходов Г.А. Смирновой – пенсионерки и инвалида. В 2006 г. она брала за сеанс 50 р. Следует отметить, что это не соотносится с традиционной оплатой лечения знахарок: обычно платят продуктами натурального хозяйства, едой и т.п., но не деньгами и не определенной таксу, а кто сколько может.

Такие «знающие», как Г.А. Смирнова, выполняют еще одну важную функцию – контроль за соблюдением норм поведения членов социума. По традиционным представлениям, причиной болезни, например, порчи, может явиться нарушение норм поведения по отношению к старшим, к «знающим». Г.А. Смирнова анализирует с пациентом житейские ситуации, указывает, какие ошибки он совершил, а затем лечит его.

Г.А. Смирнова – очень деятельный, властный, доброжелательный человек. Пациенты обращаются к ней с самыми разными житейскими проблемами. Ее функции заключаются не только в лечении: по словам целительницы, она не только лечит, она «советует». Она является для многих пациентов наставницей.

В современном российском социуме происходит ослабление некоторых связей – производственных, семейных. Большинство пациентов целительницы – одинокие люди, некоторые – не работающие. Они нуждаются не только в лечении, но и дружеской, социальной поддержке. В этих условиях целители начинают выполнять не только лечебные функции, но и властные. Постепенно целительница и ее пациенты формируют

структуру взаимоотношений с определенной иерархией. Целительница является лидером этой структуры. Она реализует властные функции, в том числе – через делегирование полномочий от верхних уровней иерархии вниз. Пациентам, находящимся на верхнем уровне иерархии (как правило, это более состоятельные и с более высоким уровнем образования), целительница уделяет больше внимания во время лечения. С некоторых пациентов она берет меньше денег за лечебный сеанс или лечит их бесплатно. Пациенты соперничают из-за более высокого места в иерархии.

На наш взгляд, взаимоотношения целительницы и пациентов в рамках иерархической структуры обладают некоторым сходством с отношениями внутри сект. Однако имеются существенные отличия. Как правило, религиозная секта возникает как оппозиционное течение по отношению официальным религиозным направлениям с характерными установками на исключительность своей роли, доктрины, идейных принципов, ценностей. В случае с целителями и их пациентами идея избранничества и изоляционизм являются следствием динамических изменений, происходящих в социальной среде, и не имеет оппозиционного характера по отношению к православию и обществу.

Следует отметить, что и в традиционном социуме «знающие» играли значительную роль, и в какой-то мере осуществляли властные функции, здесь следует говорить о власти в понимании М.Фуко: власть – знание и власть – прямое воздействие на тело индивид.

Появление ритуальных специалистов, «лечащих святыми», привело к тому, что традиционных «знающих», которые лечат заговорами, обвиняют в колдовстве. Так, знахарку в Нерехте, долгие годы лечившую испуг, грыжу, кожные и др. заболевания заговорами, объявили колдуньей.

Очевидцы рассказывают, что ее дом временами ходуном ходит – «набит нечистой силой». Однако, как мы показали на примере А.И. Зуевой, в отдаленных деревнях России, нет церквей, и в настоящее время продолжают функционировать знахарки, в мировоззрении и практиках которых преобладают магические элементы.

В деревнях далеко не всегда принимают новых целителей. Так, в начале перестройки в Выборгского района Ленинградской обл. была широко известна экстрасенс Светлана Александровна Тюнева (1948 г.р.). Она закончила сельскохозяйственный техникум и работала в местном совхозе бригадиром (пос. Кондратьево). В начале 90-х гг. совхоз практически прекратил свое существование. В это же время С. Тюнева обнаружила у себя целительские способности. Она получила дар во сне от умершей бабушки-знахарки, а затем закончила курсы экстрасенсов в Петербурге. Там она освоила приемы биоэнергетики. Она заряжала энергией, которую, по ее словам, получала из космоса, воду, еду, кремы и др. и лечила нервные, кожные болезни, алкоголизм.

У С. Тюневой было много пациентов, особенно «городских», приезжавших из Выборга. Ей выделили помещение в сельсовете, где она принимала больных. Многие из ее пациентов находились в сильной зависимости от нее. Так, например, она лечила женщину, которую бросил муж, и пациентка постоянно обращалась к ней для помощи в решении различных житейских проблем.

Большинство местных жителей относилось к ней достаточно настороженно. Например, по словам одной из местных жительниц, «надо ведь верить, а я не могла пить ее воду» (заряженную), она только умывалась и кропила ею помещения.

С. Тюнева – деятельный, властный человек. В период успешной работы она начала действовать в режиме агрессивного менеджмента. Так, она лечила местную девочку, у которой были сильные головные боли. Экстрасенс настоятельно потребовала от матери не обращаться к врачам: «только не к врачам». У девочки оказалась опухоль головного мозга, время было упущено, и она умерла. В одной из выборгских газет появилась разгромная статья, где была описана деятельность С. Тюневой, которая якобы лечила с помощью некоего существа из космоса.

С. Тюневу отторгло и сельское сообщество. Двери ее квартиры мазали черной краской, писали на ней оскорбления. Экстрасенс была вынуждена уехать из поселка и сменить фамилию на девичью. Когда она заболела раком, мнение односельчан

было следующим: «ей наносили болей» пациенты и «это ей за умершую девочку».

Здесь также можно говорить о создании структурной формы взаимоотношений, но менее однородной и, соответственно, с более слабыми внутренними связями, что и привело к последующему разрушению структуры.

Ритуальный специалист в пос. Луговое Выборгского района Ленинградской области Вера Александровна Воронина (1938 г. р.) относится к числу «приобщенных» – людям, не обладающим даром, но отправляющим магические практики и развивающим свои экстрасенсорные способности на основе соответствующей литературы. В.А.Воронина усваивает знания из различных книг по целительской практике, биоэнергетике, нумерологии и пр. (АМАЭ. № 1889. Л.10–34).

У Ворониной среднетехническое образование, она работала на Выборгском судостроительном заводе, на вредном производстве, после чего тяжело заболела (эмфизема легких), ушла на пенсию в 49 лет, когда врачи оставляли ей несколько месяцев жизни, уехала из города в деревню. Она поправилась, но через несколько лет у нее обнаружили онкологическое заболевание. Вера Александровна обратилась за помощью к петербургскому экстрасенсу, который «лечит святыми»: «ему святые показывают все органы». Как уверяет В.А. Воронина, после лечения она полностью излечилась. Впоследствии она сама обратилась к изучению специальной литературы и через некоторое время начала отправлять магические практики.

В начале сеанса целительница определяет возможность излечения пациента с помощью книг по нумерологии. Отметим, что использование оккультных приемов – достаточно редкий случай в практике современных целителей. Она определяет «сущностные» черты человека с помощью расчетов, основанных на числе и годе его рождения. Так, ее расчеты показали наличие у нее «энергетики», экстрасенсорных способностей белого мага.

В случае, если целительница берется за излечение «несоответствующих ее сущности» пациентов, лечение не будет успешным. Так, к ней на лечение родители привезли двух наркоманов. Она провела математические расчеты их даты рождения

и выяснила, что один из них обладает способностями черного мага и что он значительно «сильнее» ее. Его родители уговорили ее взяться за лечение. Вера Александровна во время проведения сеанса почувствовала себя очень плохо: по ее словам, наркоман – вампир, забрал ее энергию. Разумеется, лечение не было успешным, а свою неудачу «знающая» определила особенностями личности больного.

После диагностики В.А. Воронина проводит сеанс лечения. Основной прием «знающей» – биоэнергетическое воздействие. По ее словам, «она не лечит, а корректирует биоэнергетическое поле», а это приводит к излечению. Некоторые из ее пациентов уверяют, что чувствуют, как из ее рук исходит энергия, а также свет. Так, она подержала руки над раной на ноге внука, и рана затянулась.

В жизни В.А. Воронина занимает активную позицию, всегда старалась влиять на поведение близких, стремилась занять руководящие посты, например, в дачном поселке, – пост председателя дачного кооператива, правда, неудачно, вероятно, поэтому она выбрала другой вид деятельности, позволяющий ей делать людей зависимыми от нее.

Отправление магических практик способствует тому, что о В.А. Ворониной создается множество мифологических рассказов – быличек. Например, в одном из них Вера Александровна наделяется провидческими способностями: рассказывают, как она с порога дома выразила сомнение, сможет ли вылечить привезенного к ней больного человека, поскольку он некрещеный. Так в действительности и оказалось.

К числу ее пациентов относятся жители близлежащих деревень, рабочие Выборгского судостроительного завода, один из ее пациентов – офицер, заместитель начальника ближайшей погранзаставы. Воронина «просчитала его сущность» и выяснила, что он может помочь себе сам, поскольку наделен экстрасенсорными способностями. Таким образом, «знающая» моделирует нужное ей поведение пациентов и их родственников и конструирует свой статус.

Статус целительницы постепенно упрочивается, молодящуюся даму начинают называть «бабой (бабкой) Верой» и

говорить, что она «много знает», то есть, она переходит в разряд «знающих». Вместе с тем, в ближайшем социуме происходит создание нарративов о том, что она – «ведьма»: «Вера может испортить». Как многих обладателей «тайного» знания, ее начинают подозревать в колдовстве. Соседи ее побаиваются и стараются избегать с ней отношений, а тем более – конфликтов. Это традиционный стиль поведения по отношению к колдунам.

В наши дни абсолютное большинство целительниц в деревнях и маленьких городах – женщины. Несмотря на демократические процессы, происходящие в современном российском обществе по-прежнему статус женщины в социуме ниже, чем мужчины. Некоторые женщины, овладев «особым» знанием, повышают свой статус. В наши дни, когда в деревнях и маленьких городах зачастую очень слаба официальная медицина, возрастает статус целителей.

Социальные функции современных «знающих» заключаются в том, что их деятельность направлена на помощь членам социума в адаптации к условиям динамически изменяющейся социальной среды, в том числе – отрицательным; в переломные моменты истории людям необходимы дополнительные знания и такими знаниями являются специализированные знания ритуальных специалистов.

Литература:

Ермакова, 2005 – Ермакова Е.Е. Сибирская заговорная традиция (конец XX начало XXI вв.) Тюмень: Издатель Пашкин. Т.1-2.

Логинов, 2005 – Логинов К.К. Из народной медицины Поилексы // Структура и динамика природных экосистем и формирование народной культуры на территории национального парка «Водлозерский». Петрозаводск: КарНЦ РАН. С. 112–116.

Логинов, 2007 – Логинов К.К. Из заговорной традиции деревни Нюхчезеро // Народные культуры Европейского Севера. Материалы республиканской научной конференции (Архангельск, 15 – 17 октября). Архангельск: ПомГУ.

Мазалова, 2011 – Мазалова Н.Е. Этнографические аспекты изучения личности "знающего" (XIX – начало XXI в.). СПб.: Петербургское востоковедение.

Харитонов, 1995 – Харитонов В.И. Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство: Статьи и материалы. М: ИЭА РАН..

Харитонова, 1999 – Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: Проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. Ч. 1-2. М., 1999 (ЭО... Т. 3).

Полевые материалы автора:

АМАЭ: Архив Музея антропологии и этнографии, ф. 1, оп. 2:

№ 1880 – Костромская обл., г. Нерехта. 2005 г.

№ 1881 – Республика Карелия, Сегежский р-н. 2004 г.

№ 1889 – Выборгский р-н Ленинградской обл. 2007–2008 гг.

Mazalova N.E.

MODERN RUSSIAN HEALERS

The article is devoted to medical practices of modern Russian healers, and their functions in the society. There are healers who treat in the traditional ways of traditional medicine, as well as healers which knowledge goes back to bio-energetics ideas. In some villages people resort to the help of traditional healers.

Psychics who received the gift from God or saints are very popular in large settlements and small cities. Some modern healers treat by means of energy of the Saints. Such healers quite often are leaders of informal structures, and carry out not only medical, but also authoritative functions. They form a new outlook in which Christian elements and bio-energetics elements are combined.

Modern healers use therapies based on perceptions of bioenergy. In addition, they use the assistance of the Saints when diagnosing and treating patients. Here the healers who use traditional methods of treatment, are accused of witchcraft.

The majority of healers are women. Receiving special "knowledge" allows them to raise their status and to improve their financial position. Social functions of modern healers consist not only in carrying out medical functions; their activities are aimed at helping members of the society to adapt to the conditions of dynamically changing social environment, including negative conditions. During the turning points of the human history, additional knowledge is necessary for people, and this knowledge is sacral knowledge of ritual experts.

ЯСНОВИДЕНИЕ, ЯСНОВИДЯЩИЕ И ПСИХИЧЕСКОЕ ЗДОРОВЬЕ: ВЗГЛЯД ПСИХИАТРА

«Человек должен есть, пить и одеваться.

Все остальное – безумие.»

(Станислав Лем)

«Психологическая норма

– это отклонение от психопатологии.»

(Арон Абрамович Брудный)

Уверенность в способности прогнозировать будущее может быть признаком серьезного психического расстройства, если эта уверенность сопровождается стержневыми симптомами шизофрении.

Статья приводит результаты исследования, проведенного в 2005 и 2010 годах, участниками которого стали 80 пациентов с шизофренией (40 женщин и 40 мужчин). Полученные результаты обсуждаются с различных позиций, одной из которых является представление о психопатологии не только как о регрессе к «нормальному» эволюционному прошлому, но и как об отражении пока еще непривычного будущего в банальном настоящем.

Введение

Давно замечено, что всплеск интереса к необычным явлениям и парapsихологическим феноменам совпадает с периодами социальных потрясений. Вера в сверхъестественное становится частью разветвленного комплекса механизмов совладания, которые психически здоровый человек использует в ситуациях когнитивного диссонанса в том случае, если устойчивые копинг-стратегии, формирующие «заданную социальную ущербность» уже не срабатывают.

Термин «заданная социальная ущербность» принадлежит перу Эриха Фромма, который как-то заметил, что «общество в целом может быть не вполне психически здоровым» (Фромм, 1956/2010: 14).

В развитии индивидуальной патологии и патологии коллективной, действительно, прослеживаются параллели. Идеи о

национально-государственном величии и исключительности, сверхдержаве, особых способностях представителей титульной нации в воспроизведении пациента психиатрической больницы позволяют поставить совершенно определенный диагноз (*Головаха*, 1994: 56), но, к сожалению, пока еще нет категориальной системы, позволяющей диагностировать психическое расстройство у «коллективного пациента», предъявляющего подобную симптоматику.

«Не вполне психически здоровое общество», по мнению Фромма, трансформирует представление о действительных проблемах психической жизни, которые заключаются «...не столько в том, почему некоторые люди становятся душевнобольными, сколько в том, почему большинству удается избежать этого» (*Фромм*, 1956/2010: 15).

Больная общественная структура препятствует удовлетворению потребностей, не предоставляет достаточного количества успокаивающих средств из-за ограниченности собственных ресурсов и скверно регламентирует поведение граждан, предъявляя к ним разнонаправленные требования, что порой приводит к трагичным последствиям.

Примером может служить коллапс Советского Союза в начале девяностых годов прошлого века и цветные революции в настоящем. Всплеск религиозности, обращение к экстрасенсам и народным целителям, необыкновенная популярность ясновидящих, возрождение древних языческих ритуалов и многое другое становится частью нормативных стратегий приспособления *нормальной* психики к дистрессовым ситуациям государственного масштаба.

У пациентов с психическими расстройствами социальные дистрессы вызывают особые когнитивные и поведенческие изменения. Интересным представляется восприятие времени – прошлого, настоящего и будущего, в том числе и отражение социального времени как в «здоровых» когнитивных моделях, так и в психотической реальности.

Именно любопытство привело к продолжению «нормального» клинико-психологического исследования, предпринятого в 2005 году в лаборатории Арона Абрамовича Брудного.

Внутри и вне психотической реальности: дизайн исследования

В 2005 году в рамках деятельности лаборатории при направлении психологии Американского Университета в Центральной Азии (далее – АУЦА) было задумано, а затем и реализовано исследование о репрезентации времени у людей, страдающих психическими расстройствами (Молчанова, 2007). Дополнительным результатом работы стали находки, которым в 2005 году не придали большого значения, к их анализу вернулись в сентябре 2010 года, случайно обнаружив записи интервью пятилетней давности.

В 2005 году участниками исследования были пациенты с депрессивными расстройствами и 80 пациентов с параноидной шизофренией (40 женщин и 40 мужчин, средний возраст – 40+/-5 лет), имеющих стаж течения расстройства 5 лет и более. Все пациенты с шизофренией находились на активном лечении. Контрольная группа в 2005 году была составлена из 40 здоровых добровольцев (20 женщин, 20 мужчин) – государственных служащих и преподавателей ВУЗов Кыргызской Республики, а также из 60 студентов различных направлений Американского Университета в Центральной Азии.

В качестве методов исследования использовались: (1) классическое описание случая, включавшее подробное интервью с пациентами, а также (2) метод незаконченных предложений. Последний метод был предложен А.А. Брудным и применен только к пациентам с шизофренией. Именно для группы пациентов была набрана контрольная выборка взрослых условно здоровых людей. Участникам предлагалось закончить предложения, предположив, что может произойти в Кыргызской Республике через пять лет. Временной промежуток был выбран случайно, никто из нас не мог даже представить себе, что вслед за мартовскими событиями 2005 года последуют события 2010 – апрельская революция, беспорядки в Оше и Жалалабаде.

В 2010 году, «оживив» неопубликованный материал пятилетней давности, мы захотели посмотреть, как социальные события вспоминаются и отражаются в психопатологической продукции пациентов с шизофренией. Казалось очевидным, что

с большей вероятностью «прорваться» сквозь патологическую продукцию – внедриться *НЕ* в фабулу переживаний, а в материал долговременной семантической памяти способны только те события, которые в будущем составят историю «коллективного здравого смысла» – «коллективную социальную историю» по Д. Голду (Голд, 1991).

Используя все тот же метод описания случая, мы заново проинтервьюировали пациентов – 20 женщин и 14 мужчин из нашей первоначальной выборки, которых смогли отыскать. Среди старых записей обнаружили результаты метода незаконченных предложений, которые показались весьма интересными.

Социальные события действительно отразились в активной симптоматике пациентов с шизофренией. Материал первой революции сохранился вне психопатологических переживаний, в то время как Ошская резня и апрель 2010 года вплелись в канву патологической продукции. Нельзя сказать, что какая-то из революций отразилась ярче – они отражались по-разному: первая осталась в «здоровом» отделе – семантической памяти, вторая – в эпизодической, переплетаясь с патологически-трансформированными воспоминаниями¹. Однако «побочный» продукт исследования оказался гораздо более интересным. *Маловероятные и нелепые сценарии будущего у пациентов с шизофренией, переживших первую, 2005 года, революцию, стали более вероятными после революции 2010 года.*

В *Таблице 1* представлены ответы как пациентов с шизофренией, так и респондентов контрольной группы.

Прогнозы будущего пациентов с шизофренией точнее, чем прогнозы здоровых людей, отразили события 2010 года. Мало кто в 2005 году мог представить себе, что Президентом азиатской страны будет женщина по имени Роза, которая станет чрезвычайно популярной после первой мирной передачи власти в нашей перманентно бунтующей Республике. Через год после прецедента мартовской революции и шквала протестов, прогноз очередного бунта стал высоковероятным, но не был таким в сентябре 2005 года. И, хотя введение предмета «Манасоведение» в обязательные программы школ и ВУЗов было высокоове-

роятным, никто из здоровых респондентов не упомянул «явление Манаса». Нелишним будет напомнить и о том, что количество кандидатов на позицию Президента Кыргызской Республики в 2011 году приближалось к 100.

Таб. 1

Результаты применения метода незаконченных предложений у пациентов с шизофренией и условно здоровых людей

| Примеры незаконченных предложений | Примеры ответов здоровых респондентов | Примеры ответов пациентов с шизофренией |
|----------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| «Через пять лет наше государство ожидает...» | Перемены, коллапс полное, расцвет, смерть, жизнь- счастливая/несчастливая, варианты...) | «Мир-труд-май», потоп, <i>конец света, гибель</i> Вселенной, крысиное нашествие, встреча с космосом, <i>явление Манаса</i> , новая кухня, <i>100 президентов</i> |
| «В 2010 году Президентом КР будет...» | Бакиев, Кулов, «какой-нибудь очередной...», «кто бы ни стал, лучше не будет», «кто его знает...» и вариации на тему | «Женщина» (4 ответа), Путин (2 ответа), Путин, после того, как вернется в Киргизию (1 ответ) Аллах, шайтан, я, святой человек, роза (1 ответ) |
| «Через пять лет Кыргызстан превра- | <i>Вторую Швейцарию, второй Афганистан, цветущую долину, колонию России, вто-</i> | <i>Пожар, преступление, рай, ад, Китай, Россию, Америку, войну, му-</i> |

| | | |
|--------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------|
| тится в ...» | рой Афганистан, ничего не изменится, более/менее коррумпированную страну, авторитарную/демократическую державу | зей, «большой дом разных народов», останется Кыргызстаном (20 ответов) |
|--------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------|

Одним из наиболее популярных высказываний Арона Абрамовича Брудного было следующее: «Объяснить в этом мире можно все, что угодно, а вот понять – очень немногое, да и дан этот дар лишь избранным»². Объяснение и понимание приближаются друг к другу только в том случае, когда уровень развития доказательной науки позволяет выявить не только наличие феноменов, лежащих пока в сфере непознанного, но и описать механизмы их формирования.

Обсуждение:

Отражение социальных событий в памяти и патологической продукции пациентов с шизофренией

Одним из патогенетических механизмов формирования шизофрении, еще со времен Михаила Михайловича Коченова, называется крушение нормального смыслообразования (гиперболизированная «стабилизация» смысловых образований; постепенное сужение круга «стабильных» смысловых образований; перестройка смысловой иерархии мотивов). Эти механизмы справедливы с точки зрения здорового врача или исследователя, оценивающего симптоматику пациента «снаружи» – эксплицитно. Напротив, изнутри, имплицитно, расстройства восприятия и бредовая продукция заполняют пробелы и восстанавливает стабильность там, где собственный мир рухнул. Похожий механизм наблюдается при социальных кризисах – формирование социальной паранойи, распространение нелепых слухов, актуализация веры в чудо, всплеск популярности народного целительства, космический разум и многое другое из «нормальной» клинической картины пациентов с шизофренией, становится защитной реакцией на тревожный хаос. Создается некая иллюзия определенности в неопределенном мире за счет

уменьшения выраженности когнитивного диссонанса между тем, что происходит и тем, что *должно было бы* происходить.

Позитивная сторона социального хаоса заключается в его мощном каталитическом влиянии на творческую реализацию фантастических идей у психически-здоровых ученых. Страх смерти, сопровождающий любую ситуацию неопределенности, способствует введению новых технологий для наступления «светлого будущего» в самых разных его воплощениях. Наглядным примером генерализации танатофобии стал конгресс движения Global Future 2045, проходивший в Москве в феврале 2012 года³. Пророческие слова Эриха Фромма: «В прошлом опасность была в том, что люди становились рабами. Опасность будущего в том, что люди могут стать роботами» (Фромм, 1956/2010: 52), похоже, становятся реальностью. Радикальное продление жизни с помощью кибернетических инноваций, перенос человеческого сознания на искусственный носитель, идеи бессмертия, диалог с космическим разумом, общение с машинами при помощи мысли – все то, что так хорошо знакомо врачам-психиатрам по фабулам бредовых конструкций пациентов с шизофренией, переместилось из пространства психиатрических больниц в конференц-зал шикарной гостиницы.

Наиболее востребованным для заполнения пробелов в этом случае является эволюционно древний материал (еще З. Фрейд писал о психозе как о регрессии). Тем не менее, даже в условиях реконструкции нашей коллективной истории после развала Союза, какие-то ее вехи пока воспринимаются неизменными: Советский Союз победил во второй мировой войне; Вторая Мировая – Отечественная война; Октябрьская революция свершилась в 1917 году, Гагарин – первый человек, который полетел в космос. В условиях психотически измененной реальности когнитивные схемы – представления о самом себе и окружающем мире, трансформируются, личностная история перекраивается, прошлые события приобретают иной, соответствующий бредовой логике смысл, *но события коллективной истории, составляющие материал общей семантической памяти, остаются прежними: человек с шизофренией точно так же, как и здоровый, будет предъявлять «знания здравого смысла».*

Обсуждение:

Прогнозы пациентов с шизофренией

Объяснительных моделей множество, приведем лишь некоторые из них.

Первая объяснительная модель (модель здравого смысла) опирается на преувеличение значения случайных, по сути, совпадений. Клиенты казино продолжают играть, зная, что на один выигрыш приходится столько проигрышей, сколько гнезд содержит стандартная рулетка. Люди устроены таким образом, что одно удачное предсказание затмевает сотни неудачных. Этот эффект был описан профессором Паулюсом и назван «эффектом Диксон», в честь Джанет Джин Пинкерт Диксон, американской ясновидящей, предсказания которой доводились до сведения людей в супермаркетах и считались непогрешимыми. Эффект Барнума, названный в честь знаменитого фокусника, имеющего «что-нибудь для каждого», заключается в том, что люди готовы быть обманутыми, если им дать надежду на реализацию желания («...ах, обмануть меня не трудно, я сам обманываться рад»).

Вторая объяснительная модель (клинико-психологическая) предполагает, что, кроме истории – конструкта прошлого, мы конструируем не ставшую еще действительностью ситуацию непосредственно *предстоящего* – *потребное будущее* (на разных уровнях иерархии потребностей) по Бернштейну (Бернштейн, 1997). У пациентов с шизофренией вероятностное моделирование будущего изменено. «Странные», противоречащие формальной здоровой логике сценарии воспринимаются изнутри психотической реальности как наиболее вероятные. Нечто похожее происходит в «ненормальной» реальности гениев: «Кристалл небес мне не преграда боле, рассекши их, подьмлюсь в бесконечность», – писал Бруно в одном из своих сонетов.

Эволюционное представление о психических расстройствах как о поведенческом и когнитивном регрессе дополняется своим симметричным отражением: шизофрения может быть не только падением, рабством или экзистенциальной смертью, расстройство может иметь иной смысл – *потенциального осво-*

бождения и обновления. Исторических примеров множество – достаточно вспомнить братьев Кандинских, Ван Гога, лауреатов Нобелевской премии математиков Джона Нэша и Канторовича. Синдром открытости мыслей, сопровождающийся верой в возможность предвидения, предполагает наличие «будущего в настоящем».

Третья объяснительная модель – нейрофизиологическая. Одним из патогенетических механизмов развития шизофрении является гиперпродукция дофамина – основного стимулирующего нейромедиатора, играющего важнейшую роль в процессах обучения, регуляции моторики, отвечающего также за любопытство, готовность к риску и взлеты фантазии. Кроме того, шизофрения действительно может быть названа «болезнью расщепленного мозга»: доказано, что галлюцинаторно-бредовая и другая позитивная симптоматика обусловлена чрезмерной активностью правого, бессознательного полушария, а уплощение эмоций и воли – левого (*Спрингери др.*, 1983). Активация правого полушария, совместно с гиперпродукцией дофамина может способствовать особым состояниям креативности, научным и иным прозрениям, которые впоследствии становятся частью реальности.

Заключение

Приведенные результаты исследования не стоит обобщать. Они справедливы только для нашей выборки, которую ни в коем случае нельзя считать репрезентативной. Более того, представленная здесь работа стала лишь побочным продуктом основного труда. Будущее непредсказуемо и нелинейно, «взмах крыльев мотылька над Атлантикой способен вызвать ураган в Тихом океане»⁴. Теорема Геделя о неполноте, переведенная с математического на общечеловеческий язык, гласит: «Теория, которая объясняет все, противоречива, следовательно, ненаучна» (цит. по: *Успенский*, 2007). Но, возвращаясь к Арону Абрамовичу, «понимание и объяснение – процессы принципиально разные». Понимание лежит за пределами объяснительных моделей, а иногда им противоречит. Прозрения одаренных людей могут показаться безумными только потому, что сформулированы слишком рано и/или озвучены в несоответствующей си-

туации⁵. Ни в коем случае нельзя считать, что серьезное психическое расстройство неизбежно приводит к появлению особых способностей. Шизофрения, несмотря на все успехи психофармакологии, остается бедой, затрагивающей всю семью пациента. Тем не менее, нейробиологические и клинико-психологические объяснения особых прогностических способностей пациентов Республиканского Центра психического Здоровья могут быть использованы в качестве еще одной объяснительной модели формирования феномена ясновидения.

Примечания:

¹ Этот материал стал основой дипломной работы одной из выпускниц направления психологии АУЦА.

² Из бесед с А.А. Брудным.

³ <http://www.gf2045.com/>

⁴ «Небольшие различия в начальных условиях рождают огромные различия в конечном явлении... Предсказание становится невозможным» (Пуанкаре, [цит. по: *Хорган*, 2001]).

⁵ Когда Огюст Конт заявил о возможности оплодотворения женщин без участия мужчин, Ломброзо назвал его сумасшедшим. Прозрения Бэкона о создании летательных аппаратов вполне справедливо вызывали в XVII веке подозрения в сумасшествии автора.

Литература:

Бернштейн, 1997 – *Бернштейн, А.Н.* Биомеханика и физиология движений. М., Воронеж.

Головаха и др. 1994 – *Головаха Е., Панина Н.*, Социальное безумие. История, теория и современная практика. Киев: Абрис.

Голд, 1991 – *Голд, Дж.* Основы поведенческой географии: психология и география. М.

Молчанова, 2007 – *Молчанова Е.С.* Пространственно-визуальные и семантические репрезентации времени (сравнительное исследование здоровых испытуемых и пациентов с депрессивными расстройствами) // Клиническая и социальная психиатрия. Т.17, №2. С. 14–20.

Спрингер и др., 1983 – *Спрингер С., Дейч Г.* Левый мозг, правый мозг. Асимметрия мозга. М.: Мир. 256 С.

Успенский, 2007 – *Успенский В.А.* Теорема Геделя о неполноте и четыре дороги, ведущие к ней // Летняя школа «Современная математика». Дубна. С. 35–42.

Фромм, 2009 – *Фромм Э.* Здоровое общество. М.: АСТ. 485 С.

Хорган, 2010 – *Хорган Дж.* Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки. СПб.: Амфора. 479 С.

Molchanova E.S.

**CLAIRVOYANCE, CLAIRVOYANTS
AND MENTAL HEALTH:
A PSYCHIATRIST'S POINT OF VIEW**

Confidence of being able to predict future could be a sign of a mental disorder, if clinical picture includes core symptoms of schizophrenia. The article describes research, conducted in 2005 and in 2010. 80 patients (40 males, 40 females) with paranoid schizophrenia were participants of the study. Results are discussed from different perspectives, including understanding of psychopathology as a regression to a “normal” past and as a reflection of a future in a banal present.

Новик А.А.

**АКЦИОНАЛЬНЫЙ КОД ЗНАХАРСКИХ ПРАКТИК
АЛБАНЦЕВ И ГАГАУЗОВ ПРИАЗОВЬЯ:
БАЛКАНСКИЕ И ТЮРКСКИЕ МОТИВЫ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ 1998-2011 гг.)**

В Запорожской области Украины расположены три села с албанским и смешанным албанским и гагаузским населением: Гаммовка, Девнинское и Георгиевка. Названные поселения возникли в 1861–1862 гг. На протяжении XX в. гагаузы в названных селах владели албанским языком и были важной составляющей полиэтничного и многокультурного населения региона.

Традиционным способом врачевания детей и взрослых было и остается, в известной мере, обращение к «знающим» людям.

Знахарь на говоре албанцев Украины звучит как *дэдо* (*dedo*). Знахарка по-албански *бабо* (*babo*, pl. *babogo*). Созвучие со славянскими «дед» и «баба» очевидно. Однако по-албански так называли знахарей, не зависимо от их возраста. В общей статистике знахарей-мужчин было очень мало. «Знающие» люди старались передать свой дар чаще женщинам. Мужчины бы-

ли втянуты в общественную жизнь, работали в коллективе, всегда были на виду. Считалось, что им некогда заниматься целительством и ворожбой. А вот женщины практически до середины XX в. вели замкнутый домашний образ жизни. Они могли посвятить себя лечебным и магическим практикам, не будучи отвлекаемыми на общественные работы и т.п. И поэтому, как рассказывают информанты, навыки целительства и колдовства пытались передать именно женщинам.

Глагол «исцелять» звучит по-албански *të ndreqe*, т.е. «поправлять, изменять». Глагол «лечить» звучит на говоре *illaç bun*, т.е. «делать лекарство». Глагол «шептать» имеет в албанском говоре эквивалент *këndon*, т.е. «петь». По-гагаузски лекарь называется *ilaççi* или *okucu*, соответственно глагол «лечить» *ilaçlamaa*, «читать», заговаривать *okumaa* (Квиллинова, 2011: 503). Гагаузские (Гагаузы 2011) и албанские параллели на уровне лексики и терминологии в данной сфере очевидны.

«Знающие» лечили от самых разных болезней. Но у каждого была своя специализация: кто-то брался за исцеление от грыжи, кто-то лечил от испуга, кто-то избавлял от недугов детей. Некоторые знахари владели навыками лечить сразу от нескольких болезней. Считанные единицы лечили от очень многих болезней.

По сведениям информантов, большинство «знающих» людей лечат от болезней тремя основными способами. «Лечит каждый так, как перенял – как его научили: кто молитвою, кто воском, кто мукою. Как получил дар, так и лечит» (АОЕ: Новик 2009: Мельничук_мифология).

Первый способ – с помощью *чивита* (*ma çivit*) – твердого мелообразного вещества темно-синего цвета (слово *чивит* обозначает в говоре албанцев Украины также темно-синий цвет). Это был наиболее распространенный способ врачевания. Главной составляющей подобной практики было «шептание» речевых формул. Процесс сопровождался либо завершался нанесением пятен *чивитом*. Точки рисовали на лбу, щеках, носу, руках и ногах ребенка или взрослого человека. Могли наносить точки и на другие части тела.

Подобная практика имела место на протяжении практически всего XX в. и лишь в последние десятилетия уступила место дру-

гим способам врачевания. Информанты затрудняются сказать, что представляло собой это вещество и откуда оно попадало к «знающим» людям (в действительности чаще всего использовали обычный химический карандаш). Скорее всего, оно являлось отвлекающим инструментом в ритуале, однако многие информанты верили в его целительную силу.

Вторым способом врачевания было использование воска. Данный вариант являлся, по мнению информантов, более действенным. К нему обращались тогда, когда «шептание» и *чивит* не помогали.

Сеанс исцеления с помощью воска с технической точки зрения мог обставляться по-разному. Чаще всего расплавленный воск выливали в холодную воду, где он застывал. Техническими средствами при этом обычно были кастрюля, в которую набирали воду, и сковорода – обычно использовали старую домашнюю сковороду из чугуна. В сковороду бросали кусок пчелиного воска и разогревали на плитке или в печи. Растопленный воск аккуратно выливали в холодную воду – в ней он приобретал причудливые формы, интерпретируя которые, знахари называли причину болезни.

Вторым способом использования воска был следующий. В кастрюлю наливали воду, доводили ее до горячего состояния (практически до температуры кипения), а затем бросали в нее кусок воска. Воск под воздействием температуры размякал и принимал всевозможные формы. Такой способ также считался весьма действенным, однако он требовал большего времени – в горячей воде воск меняет состояние медленнее, чем на раскаленной поверхности сковороды.

Выливание расплавленного или бросание застывшего воска в воду всегда сопровождалось молитвой – либо чтением речевых формул, либо шептанием неразборчивых фраз и т.д. У каждого знахаря был свой секрет врачевания.

Далее следовал самый важный этап исцеления с помощью воска – необходимо было интерпретировать получившуюся восковую фигуру или множество фигур и осколков мягкой субстанции. Очень часто фигуры из воска получались размытых и неясных очертаний – в этом случае знахарю приходилось при-

менять всю свою изобретательность и фантазию для интерпретации вышедшей фигуры, ведь пациентов приходилось убеждать в действенности своего метода. Однако, по сведениям информантов, часто их поражало сходство получавшихся в ходе описанных выше манипуляций фигур – они усматривали в них изображения испугавших их собак, лошадей, повозок и т.д. Любой подобный случай получал огласку в селах и способствовал популярности того или иного знахаря.

Выливание воска сопровождалось, как уже отмечалось, чтением молитвы или произнесением особых речевых формул. Одновременно большинство знахарей сопровождало свои действия нанесением крестного знамения на воду с воском, манипуляциями с ножом или другими предметами, которые должны были обеспечить исцеление.

Бабо Катерина читала молитву и держала в руке нож. Этим ножом она крестила воздух сверху, затем крестила воду, а потом воск. Если испуг был очень сильным, то она все делала по три раза. Т.е. она вначале три раза крестила воздух, потом три раза крестила воду, в котором плавал воск, а потом три раза крестила сам воск – всего девять раз чертила крест ножом.

Во время первого посещения она ножом воск крестила, к нему не притрагиваясь. Во второй раз ножом ближе к воску водила. А уже в третий кончиком ножа в воск тыкала, воск крестила – так испуг проходил. (АОЕ: Новик 2009: Мельничук_мифология).

Третий способ врачевания – сыпать муку. На данном виде целительства специализировались отдельные «знающие».

Так, в с. Георгиевке была «знающая», которая могла исцелять, сея муку. Сеанс ее врачевания выглядел следующим образом. Она брала стограммовый стаканчик, насыпала в него муку, затем закрывала его марлей. Этот стакан с мукой она подносила к пупу исцеляемого и начинала символически втирать муку через марлю в пуп больному. При этом она начинала шептать заклинания. Шептала очень тихим голосом – так что разобрать и услышать было ничего почти невозможно. Отчетливо можно было слышать лишь фразу “gjelet këndojnë” – «петухи поют». Затем зна-

харка брала по маленькой щепотке муки и развеивала с помощью дыхания ее через голову больного, потом через одно плечо, затем через другое плечо.

Завершив первый этап врачевания, она снимала марлю со стакана. На оставшейся в нем муке на верхнем ее слое было какое-нибудь изображение, которое надо было интерпретировать. Как правило, знахарка давала объяснения – это был испуг, а это была драка, а здесь мы имеем дело с порчей и т.д. Обычно она всегда безошибочно обрисовывала случившееся в жизни пациента. Если знахарка могла определить причину, то болезнь уходила. Если у *бабо* не получалось справиться с мукой и шептанием – считалось, что это не ее пациент, причину болезни нужно было искать в другом.

Однако далеко не все знахари позволяли увидеть сам процесс врачевания – они держали свои методы в строгой тайне. Бывало, что больных оставляли в одной комнате, а сами проводили всевозможные манипуляции и читали молитвы или проносили речевые формулы в другой.

Иногда это делалось из-за желания сохранить тайну своей практики – чтобы никто не видел самих действий и не мог разобрать слов (и таким образом перенять дар целительства несанкционированным образом). Часто так поступали из-за желания нагнуть больше тайны на свое ремесло и, пользуясь современными терминами, запрограммировать больных на прием транслируемых материализуемых установок на выздоровление.

Сеанс исцеления мог проводиться не с одним, а сразу с несколькими пациентами. Все они могли находиться в одном помещении. Однако манипуляции с мукой и набор речевых формул предназначались каждому индивидуально.

Фиксируются и другие, более частные, способы лечения болезней, параллели которым можно найти на Балканах. Долгое время, пока не появилась современная медицина, люди, страдавшие от чирьев, волдырей, прыщей, гнойников и т.п., обращались к «знающим». Часто инфекция поражала язык и слизистую оболочку рта. В борьбе с этой напастью действенным считался следующий способ.

В с. Георгиевке на данных болезнях специализировалась *баба* Наталка. Она всегда держала под потолком большое количество куриных длинных перьев. Когда к ней приходили страдающие от прыщей и гнойников люди, она лезла под потолок, брала перо и отправлялась во двор. Там она смачивала перо в воде из корыта, из которого пила домашняя птица. При этом она поступала так, независимо от того, была та вода чистая или нет. Затем она начинала шептать заклинания и водила пером по покрытому чирьями или прыщами участку тела. Облегчение и исцеление наступали практически незамедлительно.

Я сама бабка. Но мне передали дар лишь на три болезни. Я могу только их лечить. А другое не умею. Вот могу гланды лечить. Это мне баба Наталка дар передала. Она эти гланды лечила ложкой. А я стала рукой, вот этим пальцем.

Люди, бывает, все больницы объезды, операцию сделают, а все равно не помогает. И едут тогда до меня. А мне это просто удастся – гланды лечить. Я сую палец и нащупываю там мелкие точки. Я пальцем надавливаю – эти гнойники аж трещат!

А еще бывает такой синий прыщ. Он синий-синий. Вначале вскакивает малый, а затем становится все больше и больше. Прыщ этот вскакивает на пальцах только, на руках или на ногах, может еще и на пятке. С ним мало кто может справиться. Меня лечить его научила одна бабушка. Она дар мне передала на это.

Берешь ножничек и начинаешь читать молитву. Постой, вот сейчас молитву забыла – не могу вспомнить. Надо взять и тем ножничком начать чертить кресты на пороге. Чертишь кресты на пороге и читаешь молитву. Потом, как закончишь читать молитву, берешь иголку и синюю нитку. Пропускаешь нитку в иголку. И дальше нитку отдаешь, а иголку оставляешь себе. И все – как рукой снимет. (АОЕ: Новик 2009: Бурлачко_мифология).

Укус бешеной собаки. В сельской местности люди часто страдали от укусов бешеной собаки. В народном сознании факт бешенства не связывался с вселением демона в собаку. На Балканах мы фиксируем подобные факты. У гагаузов и албанцев

Буджака и Приазовья записать подобные рассказы не удалось. Однако у албанцев Украины существовала любопытная лечебная практика, призванная исцелить пострадавшего от укуса бешеной собаки человека.

До середины XX в. самым действенным способом уберечь человека от болезни был следующий. Нужно было поймать укусившую человека собаку, срезать с ее спины клочок шерсти. Затем эту шерсть надо было сжечь, а пепел приложить к ране, оставшейся от укуса. Для сравнения с ситуацией сохранения традиций народной медицины можно привести материал, собранный во время экспедиции 2008 г. в Голоборду (пограничье Албании и Македонии). Здесь у македонцев-мусульман практикуется до наших дней подобный способ лечения от укусов собаки. Так, в селе Требишт мы были очевидцами, как одного нашего информанта, Рамазана Садикку, его семидесятипятилетняя мать пыталась уберечь от возможных последствий укуса собаки подобным же способом (АМАЭ: Новик: Голоборда 2008).

Бешенство человека. Бешенство человека считалось неизлечимой болезнью. По представлениям стариков, бешенство наступало от усталости мозга. Здесь мы видим, что информанты, как правило, не видят разницы между бешенством и сумасшествием или любыми иными психическими расстройствами.

Рассказывают, что всегда старики говорили о том, что некоторые люди много думают, очень себя нагружают размышлениями, все переживают – от этого и случается бешенство.

Информанты, родившиеся в начале XX в. сообщают, будто во времена их молодости говорили о том, что бешенство у человека вызывают лучи солнца, проникающие в мозг. Это очень интересный сюжет, если иметь в виду, что есть болезнь, которую албанцы на Балканах ассоциируют с луной – это эпилепсия (Tirta, 2004).

Историческая память нынешних информантов сохраняет сведения о знахарстве с момента переселения албанцев и гагаузов в Приазовье в середине XIX в.

Моя прапрабабушка детей лечила. Звали ее Калина. Это она еще в 1862 г. переселилась в с. Девнинское из Бессарабии.

Рассказывала, что люди детей привозили к ней на лечение. Она брала того ребенка, мальчика или кого, и несла в по́пел. Раньше печки топили соломой. Она туда относила и шептала там. Что там делала, говорила, я не знаю. Но дитё поправлялось. Так лечили детей. (АОЕ: Новик 2011: Шопова_СМ_мифология).

Плата за лечение. За целительство у знахарки или знахаря полагалось оставлять плату. Считалось, что если не заплатишь, лечение «не возьметса». На протяжении всего XX в. самой распространенной формой платы были деньги. Понятно, что часто целителям приносили домашние продукты (яйца, крупу и т.д.). Зачастую для лечения приносили необходимые средства – муку, воду и т.д. (муку сыпали от испуга и сглаза, на воду выгоняли различные хвори).

До конца XX в. общей практикой в албанских селах было оставлять деньги на свое усмотрение – кто сколько мог. Сейчас ситуация изменилась. «Вон говорят, бабо Мария П... цену установила. Раньше такого не было – сколько дашь. Тогда и лечение получалось. А теперь это называется габóрство» (*габорство* (из укр. яз.) – взяточничество) (АОЕ: Новик 2011: Шопова_СМ_мифология).

Сами целители говорят, что плата для них никогда не была определяющим фактором – они просто всегда хотели помогать людям. Однако без платы, пусть даже и символической, лечение может не помочь (АОЕ: Новик 2009: Бурлачко_мифология).

Платили за лечение либо сами просящие, либо родственники, которые приводили больных. Деньги клали на стол, а не отдавали в руки. Именно такая передача платы считалась правильной – иначе лечение могло не «получиться». Если лечить водили сразу нескольких человек, платить полагалось ровно за каждого, одинаково как и приносить расходные средства – муку, воду и проч.

Явление святых, Божьей Матери и Господа Бога, предсказывающих дар целительства. Среди гагаузов и албанцев Приазовья бытуют рассказы о том, что способности к знахарству, умению лечить людей и проч. способностям может быть предсказано святыми, Божьей Матерью и самим Господом Богом.

Явление знахаря во сне. Среди албанцев и гагаузов Приазовья фиксируются устойчивые рассказы о том, что знахарь, способный помочь, иногда является больному во сне. Не все целители могут помочь в лечении – даже, если обычно они легко справляются с той или иной хворью. Болезнь в каждом конкретном случае индивидуальна и требует особого подхода.

Найти «своего» знахаря задача довольно сложная. Чаще всего люди отправлялись за исцелением к тем, кто пользовался лучшей репутацией в округе. Немаловажным фактором в решении отправиться к тому либо иному целителю была и психологическая совместимость. Очень ценили людей, которые могли быть приятными в общении, обходительными, обладали способностью убеждать.

Весьма важным был и эстетический фактор. Некрасивых старух и стариков побаивались на подсознательном уровне. У людей был инстинктивный страх перед уродством и глубокой старостью. К таким знахарям обращались в исключительных случаях – здесь побеждала, прежде всего, репутация умения побеждать всевозможные недуги.

Однако случалось так, что на выбор, к кому обратиться за помощью, решали сновидения. Как рассказывают информанты, бывало, что никто из знахарей не мог помочь и люди терзались в болезни. И неожиданная помощь приходила во сне.

Знахари против нечистой силы. Народные целители, по общему убеждению, могли избавить от видений, привидений, ночных стуков и нечистой силы. У разных целителей были свои методы.

Кража молитвы. Согласно бытующим представлениям, знахари, «знающие» люди занимаются целительством, используя молитву, определенный набор слов или словосочетаний, застывшие речевые формулы либо системный звуковой ряд, передающиеся из поколения в поколение. Такая «молитва» обычно заучивается наизусть при передаче дара. Если знахарь в состоянии ее читать над больным – значит, это «его» болезнь, т.е. он в состоянии ее вылечить. Если вдруг молитва по какой-то неведомой причине «забывается» при сеансе лечения, то это явный сигнал свыше, что это не «его» болезнь, а больному следует обратиться к другому «знающему».

Очень часто, не рассчитывая на свою память, знахари записывают текст молитвы, речевые формулы и проч. на бумаге. Записанный текст хранят обычно в укромном месте – там, где его не смогут найти даже близкие (в любом случае эту запись берегут от постороннего взгляда).

Знахарство часто переплеталось с колдовством. Если в большинстве случаев информанты говорят о том, что некоторые «знающие» исцеляли от недугов, а другие, наоборот, приносили вред и наводили порчу, то бывало, что одни и те же лица могли как лечить, так и заниматься вредоносными практиками. Зависело это от отношения к людям – цели диктовались зачастую эмоциями.

Выводы. Полиэтнический регион, в котором живут албанцы и гагаузы (совместно с русскими, украинцами, болгарями, греками и др.), наложил отпечаток на знахарские практики. Однако в них можно четко проследить балканские и тюркские мотивы как в плане обрядовой составляющей, так и в плане лексики, использования родного языка как профессионального аргю.

Источники и литература:

АМАЭ: Новик: Голоборда 2008 – *Новик А.А.* Македонцы-мусульмане в Албании. Полевые записи. Ксерокопия с автографа. 2008. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 1863. 33 л.

АОЕ: Новик 2009: Бурлачко_мифология – *Новик А.А.* Бурлачко: Мифология_1. Цифровая аудиозапись. 2009 // Архив отдела европейстики МАЭ. Приазовский отряд 2009. Новик А.А.

АОЕ: Новик 2009: Мельничук_мифология – *Новик А.А.* Мельничук: Мифология. Цифровая аудиозапись. 2009 // Архив отдела европейстики МАЭ. Приазовский отряд 2009. Новик А.А.

АОЕ: Новик 2011: Шопова_СМ_мифология – *Новик А.А.* Шопова_СМ_мифология. Цифровая аудиозапись. 2011 // Архив отдела европейстики МАЭ. Приазовский отряд 2011. Новик.

Гагаузы, 2011 – Гагаузы / Отв. ред. *М.Н. Губогло, Е.Н. Квилинкова.* М.: Наука, 2011. 615 с.

Квилинкова, 2011 – Квилинкова Е.Н. Народно-медицинская практика // Гагаузы / Отв. ред. *М.Н. Губогло, Е.Н. Квилинкова.* М.: Наука, 2011. С. 502–517.

Tirta, 2004 – Tirta M. Mitologjia ndër shqiptarë. Tiranë, 2004. 452 f.

**THE ACTIONAL CODE OF THE HEALERS' PRACTICE
AMONG THE ALBANIAN
AND GAGAUZIAN POPULATION
NEAR THE SEA OF AZOV (EXPEDITIONS 1998-2011)**

There are three villages in the Ukraine (the region of Zaporozhye) inhabited by the mixed Albanian and Gagauzian ethnic groups: Gammovka, Devninskoye and Georgiyevka founded in 1861–1862.

Up to nowadays visiting people who have a special “knowledge” of how to cure is a traditional way to help children and adults. Healing and witchcraft skills are mostly passed on from women to women. Men have rarely been involved in such a practice.

There are three main means used by healers for treating people's illnesses. The first means is treating with “*tchivit*” (*ma çivit*) – a solid chalk substance of a dark blue colour. Moreover, the word “*tchivit*” also means “dark blue” in this dialect of the Albanians. Using this chalk was the most popular way of treatment among Albanian healers. The important part of the treatment consisted in “*whispering*” special oral formulas. This oral procedure was accompanied by spotting a patient's body with “*tchivit*”.

Using wax is the second way of treatment. This alternative way is considered to be more effective. Healers resorted to the help of wax when “*whispering*” and “*tchivit*” were useless. Technically, the process of healing with wax was organised in different ways. However, most often the melted wax was poured out to the cold water and after that set.

The third means to cure is to strew with flour. Strewing an oven door with flour, healers managed to find a cause of the illness and put a person on medication. Also a knife was an important tool to get over an illness. A specific character of the polyethnic region is reflected in the healers' practice: Albanians, Gagauzians, Russians, Ukrainians, Bulgarians and Greeks co-inhabit this territory. Nevertheless, we can easily find some Balkan and Turk motives in the Albanian and Gagauzian traditional rites and in their lexicon as well, since they use their native languages as a professional slang.

ЭТНОФАРМАКОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИЕМЫ ЛЕЧЕНИЯ У СОВРЕМЕННЫХ ШАМАНОВ ТУВЫ

Современные представления о целительской практике шаманов в основном ограничены, как правило, психотерапевтическими методами воздействия на организм человека.

Не умаляя психотерапевтического воздействия шаманских ритуалов, когда человек путем внушения/самовнушения мобилизует скрытые ресурсы своего организма, представляется интересным изучение непосредственно фармакологического воздействия, используемых шаманами разнообразных биологически-активных соединений, находящихся в средствах природного происхождения, и различных приемов такого воздействия.

В ходе проведенных полевых исследований в Республике Тыва в 2009–2010 гг. сотрудниками лаборатории биологически активных соединений ГБОУ ВПО «Первый МГМУ им. И.М. Сеченова» были опрошены четверо информаторов: жительница пос. Мунгун-Тайга – Кара-кыс Сюрюновна Донгак, жители г. Кызыла – Ховалыгмаа Куулар, Ольчейма Куулар, Ниоля; все они позиционируют себя как шаманы.

В ходе работы выяснялись образовательный уровень опрашиваемых, их представления о природе болезни, о методах лечения. Значительный интерес представляли ответы на вопросы, касающиеся использования средств природного происхождения в лечении и профилактике болезней современными тувинскими шаманами.

Все опрошенные утверждали, что происходят из семей потомственных шаманов. Учитывая это, было выдвинуто предположение, что информация о лекарственных средствах, используемых в практике, будет представлять знания, передаваемые из поколения в поколение. Однако, в силу особенностей социального развития общества в советский период, а также невысокой продолжительности жизни представителей старшего поколения тувинцев, опрошенные имели весьма ограниченную информацию, полученную от старших родственников.

Обучение в основном шло спонтанно, по наитию. Как утверждали информаторы, в случае затруднений в выборе лекарственного средства, его им подсказывал соответствующий дух – «Хозяин».

По полученным сведениям, наиболее «компетентным» в лечении оказывается Хозяин воды, а само лечение лучше удаётся белому шаману.

В целом, шаманы и целители (не шаманы) не продемонстрировали существенных различий знаний материального мира.

С точки зрения шамана (по результатам опроса, в обобщенном виде), болезнь – это возникновение нарушений в круговороте жизни, последствия неправильного (негармоничного) поведения человека (его предков) и *комплаентности (степени соответствия)* взаимодействия с духами того или иного уровня. Полнота счастья зависит от благополучия и гармонии во внутреннем мире человека.

Шаманы, по их словам, не только лечат больных людей, но и пытаются скорректировать их поведение в обществе, внушить нравственные нормы, объясняют, что можно и что нельзя делать, и как себя правильно вести в этой жизни.

По результатам проведенных опросов можно отметить следующие способы приема фармакологически активных ингредиентов:

1) пероральный с использованием растительного сырья, сырья животного и минерального происхождения в различной обработке (настои, порошки и пр.);

2) ингаляционный – в виде окуривания;

3) кожные аппликации, в том числе мази, пластыри, обертывания, изготовленные с использованием сырья природного происхождения;

4) бальнеологические процедуры – водные процедуры в минеральных и пресных источниках (*аржааны*), проводимые после «созревания» последних и их освящения.

Кроме того, к числу физиологически активных воздействий следует отнести звукотерапию – осуществляющуюся при использовании голосового воздействия (*алгыши*), струнных инструментов (*игила* или *хомуса*). Воздействие звуком на-

правлено как на больного, так и на духов, осуществляющих помощь шаману.

Номенклатура используемого сырья природного происхождения, применяемого шаманами, включает растения многих видов, в том числе ядовитые: такие, как борец, дельфиниум. Активно употребляются различные виды сырья животного происхождения.

Наиболее часто используются такие животные, как рысь (лапы, ребра, грудина, глаза, внутренности), медведь (лапы, жир, глаза), волк, барсук. В лечебной практике задействованы органы птиц и рыб.

При анализе используемых растительных средств было обнаружено, что близкие к фармакопейным виды растений (боярышник, валериану, пустырник, крапиву) часто применяются по официальным показаниям: валериана, пустырник – как успокоительные средства; боярышник – для нормализации сердечной деятельности; крапива – как кровоостанавливающее. В то же время, горец змеиный в сочетании с пионом и солодкой рассматриваются как успокоительное средство, в сочетании с корой лиственницы – как тонизирующее, а индивидуально – при геморрое, отеках внутренних органов.

В шаманской практике превалирует по частоте использования ингаляционный способ воздействия, им сопровождаются все значимые ритуалы: очищение человека, дома, освящение источника, перевала, дерева. В качестве источника воздействия используется дым *артыша* (можжевельник казацкий).

Окуривание травой чабреца осуществляется в случае болезни человека, особенно при депрессии, психических заболеваний. Пижмой окуривают умершего человека и помещение после выноса трупа из юрты или дома.

Один из самых значимых ритуалов проводится при встрече Шагаа. Тогда совместно сжигается несколько растений: можжевельник казацкий, можжевельник сибирский, эдельвейс, чабрец, полынь холодная.

Возникает ощущение, что способы воздействия и ассортимент сырья при окуривании не подвергались коррекции популярной информацией и представляют собой традиционное знание.

ETHNOPHARMACOLOGICAL METHODS OF HEALING OF MODERN TUVINIAN SHAMANS

The modern picture of healing practices of shamans is basically limited by psychotherapeutic methods of influence on human consciousness. However, it is very interesting to study pharmacological effects of various biologically active compounds of natural origin used by shamans, and different methods of doing so.

In the course of the fieldwork conducted in the Republic of Tuva in 2009–2010, the scientists of the Laboratory of Biologically Active Compounds (First Moscow State Medical University n.a. I.M. Sechenov (FMSMU)) worked with four informants – women considered to be shamans.

In general, shamans and healers (not shamans) did not show significant difference in their knowledge about material world. In the practice of shamans several ways of using pharmacological active ingredients were noted:

- 1) orally by taking plant materials, raw materials of animal and mineral origin in different forms (tinctures, powders, etc.);
- 2) inhalation – in the form of fumigation;
- 3) skin applications, which includes ointments, plasters, wraps, made from raw materials of natural origin;
- 4) balneotherapy – water treatments in mineral and freshwater sources (arzhaans), that are subsequent to the "maturation" of the arzhaan and its sanctification.

Nomenclature of raw materials which are used in shamanic practices include different plant species, as well as poisonous species. Species that are close to pharmacopoeial plants (hawthorn, valerian, motherwort, nettle) are often used for official reasons. In the shamanic practice the inhalational method of treating patients is dominating.

It seems that the method of treatment and the range of raw materials used in fumigation are not influenced by popular information and represent the traditional knowledge.

ТРАДИЦИОННАЯ И НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА АЗИИ В СОВРЕМЕННЫХ КЛИНИКАХ МОСКВЫ

Население стран всего земного шара – от Африки, Азии и Латинской Америки до Европы и России – использует средства как народной, так и традиционной медицины для поддержания и восстановления здоровья. Будучи доступными и недорогими, средства традиционной и народной медицины пользуются большой популярностью. При этом они порой являются частью системы верований и мировоззрения, глубоко интегрированных в культуру того или иного народа.

По данным Всемирной Организации Здравоохранения, во многих развитых странах мира от 70% до 80% населения применяет средства альтернативной медицины (в частности, прибегает к услугам специалистов по акупунктуре) (ВОЗ, 2008). В Австралии, Европе и Северной Америке эти средства все чаще и чаще используются параллельно со средствами официальной медицины, в частности, для лечения хронических болезней.

Укреплению этой тенденции способствуют такие факторы как рост негативных настроений, которые касаются побочных эффектов лекарств, созданных путем химического синтеза; стремление пациентов к более персонализированному подходу при лечении заболеваний и расширение доступа населения к информации о здравоохранении (WHO, 2002).

Похожие тенденции наблюдаются и в России. По данным ВЦИОМ полностью довольны качеством (государственного) медицинского обслуживания всего 4% населения, 28% – скорее довольны, остальные 68% в той или иной степени выражают свое недовольство. Относительно лекарственного обеспечения в регионах лишь 4 % удовлетворены ситуацией, сложившейся в их городе, районе (ВЦИОМ, 2010). При этом в последние несколько лет в России отмечается рост количества клиник, предлагающих услуги из числа входящих в арсенал традиционной (восточной) медицины, а также прирост отдельно практикующих профессионалов в области практик вос-

точной медицины – специалистов по акупунктуре, восточному массажу и т.д.

Напрашивается вывод о том, что в условиях, когда большинство населения не удовлетворены качеством медицинского обслуживания, открывшуюся нишу в сфере услуг здравоохранения склонны занимать организации, предлагающие медицинские услуги, которые не вписываются в официальную систему здравоохранения. А одной из самых распространенных из них является традиционная восточная медицина. Именно ее представленность и особенности в Московском регионе и будут рассмотрены в рамках данной работы.

Для начала определимся с терминами. Основными рабочими понятиями для нас станут термины *народная медицина* и *традиционная медицина*.

Понятие *народная медицина* мы трактуем согласно формулировке ВОЗ, которая определяет народную медицину как общий итог накопленных знаний, верований и навыков, основанных на теории, убеждениях и опыте коренных народов и представителей различных культур, независимо от того, можем мы их объяснить или нет, которые используются для поддержания здоровья, а также для профилактики, диагностики и улучшения состояния при физических и психических расстройствах (WHO, 2000). При этом необходимо отметить, что термин *народная медицина* обычно распространяют на методы врачевания, не опирающиеся на письменную фиксацию (Харитонова, 2012).

Традиционная же медицина – это система медицинских практик, которая классифицирует телесные паттерны в специфические типы диагнозов, соотносящихся с соответствующими планами лечения. В отличие от медицины народной, знания и практики традиционной медицины фиксируются и передаются в письменном виде (Харитонова, 2012). При этом система традиционной медицины во многих странах может считаться научной, в том смысле, что в исторической ретроспективе ее развитие базировалось на науках, которые были развиты в эпоху ее становления.

В отличие от традиционной восточной медицины, современная *биомедицина* – это система профессиональных, научно

обоснованных медицинских практик, теоретические основы которых базируются на принципах естественных наук – биологии (биохимии, биофизики) и психо(физиологии) (*Miller-Keane Encyclopedia and Dictionary of Medicine*, 2003).

Оба вида медицины – *традиционная восточная медицина* и *биомедицина* – могут взаимодействовать в рамках различных моделей. В рамках модели *комплементарной медицины* методы ТВМ используются как взаимодополняемые в сочетании с биомедицинскими. Следующий шаг – это модель *интегративной медицины*, в рамках которой создается медицинская система с установкой на интеграцию различных методов, видов, направлений разных медицинских практик в широком спектре от ТВМ до целительства. Отмечается стремление рассматривать человека во всевозможных проявлениях целостно, в едином комплексе (*Baer*, 2004).

К понятию «страны Азии» в данной работе мы отнесём Китай, Тибет, Корею и Вьетнам, – страны, откуда берет начало традиционная восточная медицина, методы которой включают в себя иглоукалывание, прижигание, восточные массажи, фитотерапию, диетотерапию и др. При этом надо принять во внимание тот факт, что, с точки зрения исторической перспективы, восточные медицинские практики в Россию в целом и в Москву в частности приходят сейчас не на пустое место.

В России издавна существовала и обособленно развивалась тибетско-бурятская традиция врачевания. Изначально активно используемая на территориях расселения бурятского народа, эта медицина получила свое широкое распространение, благодаря деятельности медика Петра Бадмаева, который в конце XIX – начале XX века, используя методы тибетской медицины, врачевал петербургскую знать (*Гусев*, 2000).

В советский период традиционная восточная медицина была несколько подзабыта. Однако в конце 1950-х годов в Китай была отправлена делегация советских ученых, главной целью которых было изучение китайской акупунктуры. Но только в 1973 г. в Ленинграде был организован Всесоюзный научно-методический центр иглотерапии, а в 1977 – Институт иглотерапии. В тот же год во многих институтах усовершенствования

врачей были созданы кафедры рефлексотерапии (*Ионичевский, 1989*). А с 1 января 1998 г. в реестр медицинских специальностей введена специальность «Врач-рефлексотерапевт».

Впрочем, необходимо оговориться, что в данном случае речь идет не столько о восточной акупунктуре, сколько о западной рефлексотерапии. В рамках рефлексотерапии эффекты, возникающие при акупунктурном воздействии, объясняются существованием рефлекторной связи между расположенными в месте раздражения нервными окончаниями и соответствующими отделами нервной системы (*Norman et al., 1989*). В целом, в советское время методы восточных оздоровительных практик (рефлексотерапия, фитотерапия, оздоровительная гимнастика и т.д.) были приняты на вооружение различными здравницами и курортами (*Марков, 1992*) Но здесь речь не шла о полномасштабном заимствовании методики, а лишь об адаптации некоторых ее элементов, какие использовались в рамках биомедицинской парадигмы.

В рамках данной работы будет рассмотрено функционирование клиник восточной медицины в г. Москве, поскольку именно здесь процесс институционализации и развития клиник восточной медицины идет наиболее интенсивно. Однако, стоит отметить, что данные процессы имеют место и в других регионах России. В частности, в Республике Бурятия, где ведет активнейшую работу Центр восточной медицины министерства здравоохранения РБ (поликлиника – профилакторий – санаторий: г. Улан-Удэ – п. Верхняя Берёзовка – п. Горячинск). В Центре для лечения пациентов используются методы, основанные на тибетско-бурятской традиции врачевания, о которой было сказано выше. И модель его функционирования несколько отличается от модели, институционализировавшейся в московских клиниках ТВМ (*Мухеева et al, 2011*).

Что касается современных клиник Москвы, то в них использование методов ТВМ для оздоровления и лечения пациентов используется очень широко. Их применяют как а) некоторые клиники биомедицинского профиля, которые включают в арсенал оздоровительных услуг методы ТВМ (восточные массажи, акупунктуру и т.д.), так и б) клиники, практикующие ме-

тоды разнообразных традиционных медийн, не ограничиваясь ТВМ, а также в) специализированные клиники ТВМ, которые в своей работе в основном опираются на методы традиционной восточной медийн. Кроме того, в Москве активно ведут (не всегда на законных основаниях) независимую практику специалисты восточной медийн из Китая, Кореи и Вьетнама.

Примером клиник первого типа могут служить «СМ-клиника», Медицинский центр «Столица», Центральный Военный Клинический Госпиталь № 6 и многие другие. Примером клиник второго типа являются «Интермед», «Медицинская лига XXI век», «Эвеналь», «СТМ-клиника» и т.д. И, наконец, к клиникам третьего типа можно отнести Центр тибетской медийн «Наран», Центр восточной медийн «Амрита», Центр китайской медийн «Дахэн», Институт традиционной восточной медийн, Центр тибетской медийн «Кунпен делек», Клиника тибетской и китайской медийн «Эмчи» и т.д.

Среди клиник третьей группы ярким примером служит известная в России (а теперь и в некоторых европейских странах – Чехия, Германия) Клиника тибетской медийн «Наран», а в Москве – Институт традиционной восточной медийн. Они довольно известны и популярны, на их примере мы рассмотрим наиболее распространенные и жизнеспособные модели клиник традиционной медийн, среди тех, что на данный момент получают широкое распространение в России.

Клиника «Наран» была основана в 1989 году. В ее официальном названии присутствует формулировка «клиника тибетской медийн». На этапе диагностирования врачи клиники используют методы восточной медийн: пульсовую диагностику, подробнейшее интервьюирование пациента с целью получить максимальную информацию о его образе жизни и привычках, осмотр языка, глаз пациента и т.д. Но это не единственные методы диагностики. При постановке диагноза врачи активно пользуются данными диагностики, проведенной с помощью методов западной медийн – анализами крови, данными УЗИ, МРТ и т.д.

Для лечения используются такие методы как акупунктура, баночный массаж, моксотерапия, гирудотерапия, фитотерапия –

практически все методы, входящие в арсенал восточной медицины. Каждого пациента клиники ведет личный врач, который осуществляет диагностику, назначает фитопрепараты, координирует массажистов и проводит сеансы иглотерапии и моксотерапии.

В Институте Традиционной Восточной Медицины, основанном в 2005 году, работают врачи из Китая, Вьетнама и Тибета. Первичный прием пациентов осуществляет главный врач Института – доктор медицинских наук, профессор Потапов. На приеме он активно проводит параллели с западной медициной, адаптируя под восприятие пациента концепции восточной медицины.

Для диагностики и контрольных измерений используются, в первую очередь, методы западной медицины – УЗИ, лабораторные анализы крови, МРТ и т.д. В арсенал практикуемых специалистами ИТВМ методов лечения входят не только классические методы восточной медицины – иглоукалывание, массажи, фитотерапия, но и висцеральный массаж, методы российского народного целительства, даже прием у ясновидящей киргизской шаманки Чолпон Токтоналиевой (*Харитонов*, 2011).

Очевидно, что клиники стремятся интегрировать в рамках диагностики и лечения пациентов как методы восточной медицины, так и биомедицинские методы. Биомедицинские методы используются в основном для диагностики и наблюдения за ходом лечения пациента. Следит за развитием состояния, курирует лечение пациента врач биомедицинского профиля, который увязывает диагноз, поставленный пациенту в биомедицинском учреждении, с концепциями восточной медицины. Спектр заболеваний, которые берутся лечить клиники, довольно широк, однако он не включает в себя критические состояния, острые инфекционные и онкологические заболевания.

На основании этого можно сделать вывод о том, что в крупнейших центрах восточной медицины, действующих в Москве, представлена не традиционная восточная медицина в чистом виде, а, скорее, типичный вариант комплементарной медицины – своеобразный сплав западной (биомедицины) и восточной медицины. В рамках этой системы биомеди-

цинскими методами осуществляются функции диагностики и контроля за течением лечения, в то время как непосредственно лечение ведется с помощью методов восточной медицины.

Это, с одной стороны, демонстрирует границы применения методик как восточной, так и западной медицины. С другой стороны, открывает возможности создания комплементарной системы, в которой сильные стороны одной из медицинских систем будут дополнены сильными сторонами другой медицины. Такую ситуацию можно воспринимать как подготовительный этап, ведущий к созданию интегративной медицинской системы, в рамках которой обе медицины будут неразрывно интегрированы друг с другом.

Литература и источники:

- ВЦИОМ – <http://wciom.ru>
ВОЗ – Всемирная Организация Здравоохранения / <http://www.who.int>
Интермед – <http://www.intermedzao.ru>
ИТВМ – Институт традиционной восточной медицины / <http://www.itvm.ru>
Клиника тибетской и китайской медицины «Эмчи» – <http://emchimed.ru>
Медицинская лига XXI век – <http://med21vek.ru>
Медицинский центр «Столица» – <http://www.stomed.ru>
Наран – Клиника тибетской медицины «Наран» / <http://www.naran.ru>
СМ-клиника – <http://www.smclinic.ru>
СТМ-клиника» – <http://www.ctm-clinic.ru>
Центральный Военный Клинический Госпиталь № 6 – <http://www.6zvkg.ru>
Центр восточной медицины «Амрита» – <http://1-mc.ru>
Центр китайской медицины «Дахэн» – <http://www.daheng.ru>
Центр тибетской медицины «Кунпен делек» – <http://www.kunpendelek.ru>
Эвеналь – <http://www.mc-evenal.ru>
НМ – Народная медицина // Информационный бюллетень ВОЗ. N 134, Декабрь 2008.
НМ – Traditional medicine – growing needs and potential // WHO policy perspectives on medicines. N 2, May 2002.

Baer, 2004 – Baer H. Toward an integrative medicine: merging alternative therapies with biomedicine. Walnut Creek.

Norman et al., 1989 – Norman L., Cowan T. The Reflexology Handbook, A Complete Guide. London.

Robson, 2003 – Robson T. An Introduction to Complementary Medicine. Sydney.

Гусев, 2000 – Гусев Б. Петр Бадмаев: крестник императора, целитель, дипломат. Москва.

Ионичевский, 1989 – Ионичевский В.А. Акупунктура: история и теория метода. Владивосток.

Марков, 1992 – Марков Ю.В. Рефлексотерапия в современной медицине: от мифов и легенд к реальности. Москва, 1992.

Михеева et al., 2011 – Михеева А.К., Бартанов В.И., Сариева Б.С., Бартанова Е.А. Центр восточной медицины министерства здравоохранения Республики Бурятия: интеграция традиционной медицины и практического здравоохранения // Медицинская Антропология и Биоэтика. №1 –

<http://www.medanthro.ru/russianversion/issues/001/publications/mikheeva.html>

Харитонова, 2011 – Харитонова В.И. Интервью с В.Н. Потаповым: Интегративная медицина – это медицина будущего // Медицинская Антропология и Биоэтика. №1 –

<http://www.medanthro.ru/russianversion/issues/001/publications/potapov.html>

Харитонова, 2012 – Харитонова В.И. От народно-медицинских традиций к интегративной медицине // Научный вестник Ямало-Ненецкого автономного округа. 2012, Вып. № 1 (74): «Российский Север и северяне: среда-экология-здоровье». С.40–45.

Propisnova E.O.

TRADITIONAL AND FOLK MEDICINE OF ASIA IN MODERN MOSCOW CLINICS

World population – from Africa, Asia and Latin America to Europe and USA – uses the methods of traditional and folk medicine for supporting and restoring health. Being accessible and not expensive, these methods are very popular in Western countries nowadays. A similar tendency is observed in Russia. According to sociological research, only 4% of Russian population are fully satisfied with the quality of public medical care. At the same time within several last years a considerable growth in the number of clinics and

independent practitioners, offering to their clients the services from the arsenal of traditional (oriental) medicine, is observed.

In the framework of this paper the model of functioning of oriental clinics in Moscow will be examined, as it is in Moscow region that the process of the traditional oriental medicine clinics institutionalization and development is more intensive, than anywhere else in Russia.

In Moscow, there are 3 different types of clinics, which use the methods of traditional oriental medicine. To the first type belong the biomedical clinics, which include traditional oriental medicine methods (i.e, oriental massages, acupuncture) in the specter of their health-improving (mainly allopathic) services. The second type comprises the clinics, specializing in different types of medicines alternative to the biomedical one, not limited to the traditional oriental medicine. And, finally, the third type includes the specialized traditional oriental medicine clinics, which mainly use the traditional oriental medicine methods treating their patients.

The vivid example of influential traditional oriental medicine clinic in Russia (and nowadays in Czech Republic and Germany as well) is the Clinic of Tibetan medicine “Naran”, which is widely represented in Moscow. And one of the most interesting examples of Moscow oriental medicine clinic is the Institute of Traditional Oriental Medicine. They both are rather famous and popular and on their examples we will consider the most common and viable model of traditional medicine clinics organization among those spreading currently in Russia.

After a close consideration we can stipulate, that both clinics aim to integrate both methods of traditional oriental medicine and biomedical methods to the process of diagnosing and treatment of patients.

The biomedical methods are used mainly for diagnosing and for monitoring of the treatment process, while the oriental medicine methods are used for treatment itself. The range of conditions, treated in the traditional oriental medicine clinics, is rather wide, but it does not include the critical conditions, acute inflectional diseases and oncological diseases.

Thus, we can make a conclusion that in the most important centers of traditional oriental medicine among those functioning in Moscow, not the traditional oriental medicine in its pure form, but rather a typical variant of the complementary medicine – an alloy of western (bio-)medicine and oriental traditional medicine, is represented.

From one hand this model demonstrates the limits of application of methods of both medicines. From the other hand it opens up the opportunities of creation of the complementary health care system, in which the strengths of one medicine will be complemented by the strength of the other medicine. This situation can be perceived as a preparatory stage leading to the creation of integrative medical system, in the framework of which both medicines will be inseparably integrated.

Серова И.А.

НАРОДНАЯ ДИЕТЕТИКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Народная диететика – самый древний культурный пласт целительства. Она реализует принцип «исцели себя сам», где субъектом целительства выступает народ. Однако, понятие «диететика» отсутствует в «Философском энциклопедическом словаре». «Большая советская энциклопедия» трактует его как умершее понятие, которое в прошлом обозначало всю науку об охране здоровья, т.е. современную гигиену. С начала XIX века диететика рассматривается как наука о рациональном питании, поэтому в XX веке диететика и диетология – два разных понятия – звучат как синонимы.

Метаморфозы с понятием диететика отражают метаморфозы, которые произошли в нашем сознании в течение столетий в представлениях о режиме заботы о своем теле и духе. Диететика выродилась в гигиену – раздел медицины, которая, по определению, есть «практика заботы о телах тех, кто сам о себе больше не может позаботиться» (Фуко, 1991: 49). Власть над телом и душой – в руках посторонних – вот суть произошедшей метаморфозы.

В исконном понимании диететика – это забота о самом себе в той части, которая заключается в поисках благоприятного режима функционирования духа и тела. «Диететика – наиболее глубинная, интимная, мировоззренческая установка культурного субъекта. Поэтому она во многом определяет не только отношение к самому себе, но и к другим, способ смотреть на мир, действовать. Хотя установки диететики подразумевают переключение внимания с внешнего мира на внутренний, с других на самого себя, наблюдение за тем, что ты думаешь, как ты думаешь, что ешь, пьешь и т.д., но именно мировоззрение, обремененное диететикой, позволяет преобразовывать и преображать не только себя, но и мир за счет функционирования в нем самодостаточного субъекта» (Серова и др., 2011: 82). Диететика – культура овладения совокупностью практических навыков, приобретаемых волевым усилием. К ним относятся самые разнообразные техники: самопознания, самоконтроля, управления телом, санирования отношений с другими людьми и т.д.

Для антропологически ориентированной философии здоровья жизнь человека в этносе интересна по следующим позициям: во-первых, связь этнокультурных ценностей с принципами народной диететики, во-вторых, возможность эффективной коммуникации в народной диететике.

Успех или неудача межэтнической коммуникации в сфере диететики определяется совместимостью принципов внедряемой диететики исконным национальным ценностям. Для русского человека, не знающего середины, йога – очень сложно усваиваемый вариант, а каратэ вполне приемлемо.

В полном объеме традицию невозможно переместить из одного этноса в другой. Видимо, это и не надо делать, ассимилироваться должны элементы, которые благозвучны для принимающей стороны. Так, для американца не чужда «Кама Сутра», ибо эта система диететики резонирует с исконными американскими ценностями свободы, раскрепощенности, индивидуальной любви. С другой стороны, ожидать от американца, что он под влиянием индийской диететики откажется от потребления мяса – весьма проблематично, ибо потребление мяса в Америке традиционно на душу населения самое большое в мире. Но

вполне вероятно, что под влиянием индийских рецептов он разнообразит свой рацион некоторыми вегетарианскими блюдами.

Коммуникация культур строится на общем основании. Так при всем многообразии известных методов психотерапии невозможно воздействовать на пациента без установления доверия, объяснения причин недуга, информации о новых методах лечения, ознакомления с позитивными результатами, вселения надежд на успешное лечение, укрепления веры в то, что болезнь можно победить.

Вместе с тем, все эти манипуляции усиливаются поисками сопряжения национального и индивидуального духа больного, позволяющего резонировать позитивное психоэмоциональное воздействие. Так для немца предпочтителен аутогенный тренинг, связанный со значением самодисциплины в этой культуре. На Западе, в Северной Европе господствует парадигма протестантизма, который главной целью человека в мире считает труд, деятельность, что формирует активную жизненную позицию с опорой на собственные силы. Соответственно, на Севере Европы врач предпочитает ориентироваться на методы, побуждающие индивида к действию. На Юге Европы – обратная ситуация: католицизм в значительной степени ограничивает свободу человека, считая, что есть такие черты личности, над которыми индивид не имеет ни власти, ни контроля – на все воля божья.

В этих условиях возрастает роль Авторитета врача и эмоционального воздействия на пациента, поэтому Южная Европа – поле деятельности экстрасенсов. Индивидуализм в США объясняет распространенность там психоанализа, родиной которого является Европа. Японская психотерапия стремится приспособить пациента к миру, лечение состоит в исправлении жизни путем изменения эгоцентрической позиции: несчастья, которые преследуют людей, приписываются отсутствию у них чувства благодарности, которую следует испытывать не только за добро, но и за зло.

Важнейшим методом традиционной психотерапии в Китае является идея предотвращения, пропаганда дисциплинированной и уравновешенной жизни. Помимо этого, считается, что болезнь, возникшая на основе эмоции, может быть излечена путем

вызова противоположной эмоции. Целитель провоцирует переход грусти в радость, гнева в покой с помощью различных игр.

Человек ищет уютное существование в этом мире, каждый народ по-своему решает эту проблему: японцы находят опору в семье, американцы в себе, китайцы в природе, русские в борьбе (хорошо, если с собой) и т.д.

При этом в любом случае человек испытывает стресс при разрушении его системы ритуального поведения. Обычаи, ритуалы позволяют автоматически распознавать и предпочитать «своего в своем», выполняют диалогическую, церемониальную, обменную функцию и тем самым позволяют консолидировать индивидуумов в сообществе.

Восприятие этнических ценностей весьма субъективно. Поэтому, видимо, не случайно, размышляя на этот счет, И. Кант своей позиции в примечании противопоставляет позицию турка. Для Канта французский народ характеризуется наибольшим вкусом к общению, что развивает такие черты национального характера, как услужливость, благоволение, готовность оказать помощь. Как положительную ценность для французов Кант отмечает человеколюбие, как отрицательную – легкомыслие и дух свободы. Испанец характеризуется как человек умеренный, искренне преданный законам с романтическим расположением духа. Для итальянца существенно расположение чувственности к возвышенному. Немцы обладают талантом здравого рассудка, страстью к методичности, они честны и домовиты, не умствуют относительно уже установленного порядка и не пытаются придумывать новый. Если бы турок, по мнению Канта, решил познакомиться с национальным характером народов Европы, то сделал бы это по недостаткам в их характере: страна моды – Франция, страна причуд – Англия, страна титулов – Германия, страна господ – Польша, Россия – страна, где есть закон, но нет свободы (*Кант, 1966: 564–570*).

Отдавая себе отчет в загадочности исследуемой материи, попытаемся представить связь первичных ценностей русского этноса и вытекающих из них принципов народной диететики.

Русский дух исконно – дух домостроя. Домострой – порядок в доме, порядок отношений между людьми. Домовитость

органична русской диететике. В России в доме был хозяин: «Всякому человеку: богатому и бедному, большому и малому – все рассчитать и разметить, исходя из ремесла и из доходов» (*Домострой*, 1991: 23). Предписывалось «жить по силе своей и по возможности, и по расчету, и на прибыль от законных средств. Ибо такое житье удобно, и, Богу угодно, и похвально среди людей, а себе и детям надежно» (*Домострой*, 1991: 24).

Загадочность русской души для иностранцев непостижима, возможно, потому, что русский дух не знает середины: есть только «верх» и «низ». Безграничность российских просторов оказывает противоречивое влияние на менталитет. На одной стороне, широта души, удаля, щедрость, свободолюбие, на другой стороне, расточительность, беспечность, слабая самодисциплина. Менталитет русского духа очень точно выражен в стихотворении «Русское»:

Не умеют пить в России!
Ну а как же надо пить?
Ах, взлохмаченные Вии ...
Так же точно – как любить.
(*Черный*, 1991:191)

Кратковременность сельскохозяйственной поры, а также резкие колебания континентального климата обуславливают аритмический характер русского трудолюбия, который несведущие люди воспринимают за лень. В.О. Ключевский отмечает, что ни один из народов в Европе не способен к такому напряжению труда в короткое время, но нигде в Европе не найдется такой, как у русских непривычки к ровному, умеренному, размеренному труду.

С влиянием климата связано и знамение русское «авось», проявляющееся в безрассудности и иррациональной беззаботности о будущем. Природа часто «смеется» над самыми осторожными и скромными ожиданиями русского человека, что склоняет его противопоставлять капризу природы свой собственный каприз. Интересно, что это, казалось бы, однозначно отрицательное свойство, может иметь свои достоинства, например, в творческой деятельности, где важна вера в успех безнадежного дела.

«Смертный покой» – ценность, которая объясняет, почему для русского человека деятельность, прицельно направленная на сохранение здоровья, бессмысленна, ибо нарушает основу жизни – «покой дорогой». Русская диететика органично вплетена в образ жизни – в обычаи, желания, поведение, житие славян. Не случайно, первый русский сборник медицинских наставлений поучал: «Смотри жития его, хождения, едения и всего обычая его пытай».

Правила здоровой жизни и поведения дошли до нас в поговорах и поговорках. Вот некоторые из них: «Правильная жизнь – здоровая жизнь», «Держи голову в холоде, живот в холоде, а ноги в тепле», «Нет того хуже, как пить с поганой лужи», «От лени человек хворает, от труда здоровым делается», «Не сердись, печень лопнет», «Где пиры, да чай – тамо и немочи», «Болезнь входит пудами, а выходит золотниками», «Сон лучше всякого лекарства», «Живи просто – проживешь лет до ста», «Злой человек не проживет в добре век», «Недосмотришь оком, заплатишь боком».

В гигиенической парадигме славян важное место занимали игрища, связанные с культовыми обрядами, и просто домашние, семейные игры. В книге Епифания Славинецкого «Гражданство обычаев детских», написанной в середине XVII века, много внимания уделялось играм и упражнениям как средству воспитания. Автор спрашивал: «Что украшает игрище?» В ответе указывалось: постоянство, честное веселье, борзость, подвижность, крепость смысла, привычка играть истинно и правдиво, а не кознею (обманом) или ухищрением в игре побеждать.

Игры имели различную направленность, большой популярностью пользовались спортивные игры. Прежде всего, кулачные бои – один на один или стена на стену. В групповых кулачных боях сходились улица на улицу, деревня на деревню, слобода на слободу, с соблюдением возрастного деления участников. Во время боя участники должны были придерживаться неписанных правил: «лежачего не бить», «заначку в рукавицу не класть», «биться лицом к лицу, грудь с грудью», «подножек не ставить». «Подвергать себя из доброй воли побоям, бить другого без пощады было роскошным веселием для наших отцов и дедов», –

пишет замечательный деятель русской культуры И.П. Сахаров (Сказания..., 1989:175). Он же отмечает, что, как правило, все спортивные детские игры на Руси были сопряжены с опасностями. При игре в «Чижик» мячик мог попасть в глаз, «Захарка» не давал заезваться, мог обжечь лучиной, много радости доставляли «Горелки», «Мышка», «Городки», «Бабки», «Лапта», «Гуси-лебеди».

Игры позволяли овладевать будущими социальными ролями. Играя в «Голуби», дети изображали голубя и голубку, а все остальные их детей. В процессе игры голуби борются с внезапно появившимся коршуном. «Первенчики» – игра невест. «Веревочка» – свадебная игра. Любовь изобрела чудесные игры для молодых людей. Играя в «Жмурки», можно обниматься под видом оплошности, «Кулочки» позволяют влюбленным прятаться вместе, но никто никого не подозревает, ибо этого требует игра, в игре «Сижу-посижу» надо угадать, на чьих коленях сидишь и т.д.

Карнавальное мироощущение формировали игрища, состоящие из песен, плясок, хороводов, из разнообразных игр и физических упражнений, носящих состязательный характер. Праздники оставляли яркое, незабываемое впечатление. Празднество в Ивановскую ночь включало зажженные костры, песни, игры, перепрыгивание через огонь и крапивные кусты, купание ночью в росе, днем в реках, пляски вокруг дерева марины, погружение его в воду, зарывание трав, поверье о полете ведьм на Лысую гору. Утром все собирали травы для врачевания и чарования.

Русский дух неотделим от русского чернокнижия, которое содержит и себе русские народные предания, заговоры, ворожба, гадания и прочие чародейства. Чернокнижие вносило в жизнь неповторимый колорит. Чего стоит, например, гадание на воске, когда девушка, желая узнать имя своего суженого, в святочные вечера решалась ждать его в полуночные часы в бане, чтобы увидеть наяву, Были суженые, которые, подкупив няньку, еще с вечера переселялись в баню и в нужный момент представляли перед девушкой, вручая ей кольцо. И хотя ворожба, как правило, заканчивались в таком случае обмороком, зато уж свадьба в дальнейшем складывалась без лишних хлопот.

В славянской парадигме жили совершенно удивительные методы психотерапии. К ним, прежде всего, относятся кудеснические заговоры, успокаивающие наших предков в скорбные дни. Перечень существовавших заговоров весьма разнообразен: заговор на укрощение гнева родимой матушки, на укрощение злобных сердец, от укушения змеи, на утихание крови, от зубной скорби, от осы, от запоя, от лихорадки, для любви красной девицы, от тоски, от грыжи и т.д. Для того, чтобы передать дух поэзии, снимающей стресс, приведем текст заговора от тоски матушки в разлуке с милым дитяtkою: «Разрыдалась я родная, раба божья имярек, в высоком тереме родительском, с красной утренней зори, во чисто поле гляючи, на закат ненаглядного дитяtkи своего ясного солнышка – имярек. Досидела я до поздней вечерней зори, до сырой росы, в тоске, в беде не взмилось мне крушить себя, а придумалось заговорить тоску лютую, гробовую. Пошла я во чисто поле, взяла чашу брачную, вынула свечу обручальную, достала плат венчальный, почерпнула воды из загорного студенца. Стала я среди леса дремучего, очертилась чертою призорочною и возговорила зычным голосом: “Заговариваю я своего ненаглядного дитяtkу, имярек, над чашею брачною, над свежею водою, над платом венчальным, над свечою обручальною. Умываю я своего дитяtkу во чистое личико, утираю платком венчальным его уста сахарные, очи ясные, чело думное, ланиты красные, освещаю свечою обручальною его становой кафтан, его шапку соболиную, его подпоясь узорчатую, его коты шитые, его кудри русые, его лицо молодецкое, его поступь борзую. Будь ты, мое дитяtkо, ненаглядное, светлее солнышка ясного, милее вешнего дня, светлее ключевой воды, белее ярого воска, крепче камня горячего Алатыря. Отвожу я от тебя: черта страшного, отгоняю вихоря бурного, отдаляю от лешего одноглазого, от чужого домового, от злого водяного, от ведьмы киевской, от злой сестры ее муромской, от моргуньи-русалки, от треклятыя бабы-яги, от летучего змея огненного, от ворона вешего, от вороны каркуньи, заслоняю от Кашея-Ядуна, от хитрого чернокнижника, от заговорного кудесника, от ярого волхва, от слепого знахаря, от старухи-ведуньи. А будь ты, мое дитяtkо, моим словом крепким – в ночи и в полунощи, в часу и

в получасьи, в пути и в дороженьке, во сне и наяву – укрыт от силы вражия, от нечистых духов, сбережен от смерти напрасныя, от горя, от беды, сохранен на воде от потопления, укрыт в огне от сгорания. А придет час свой смертный, и ты вспомяни, мое дитяtko, про нашу любовь ласковую, про наш хлеб-соль роскошный, обернись на родину славную, ударь ей челом седмерижды семь, распростиись с родными и кровными, припади к сырой земле и засни сном сладким, непробудным.

А будь мое слово: сильнее воды, выше горы, тяжелее золота, крепче горючего камня Алатыря, могучее богатыря. А кто вздумает моего дитяtko обморочить и узорочить, и тому скрыться за горы Араратские, в бездны преисподние, в смолу кипучую, в жар колючий. А будут его чары – ему не в чары, морочанье его не в морочанье, узорчанье его не в узорчанье”» (Сказания..., 1989: 48–49).

Известно, что эмоционально насыщенная вера в исцеление на подсознательном уровне довольно часто создает «модель выздоровления», «запускает в ход» физиологические механизмы, которые начинают ее реализовывать. В дореволюционной России ежегодно тысячи надомников, жаждущих исцеления, шли пешком в Киево-Печерскую или Троице-Сергиеву лавру, в Смоленский монастырь и другие места, где имелось «чудотворные» иконы и мощи «святых». На местах психотерапией занимались знахари. В качестве основного метода использовалось сбрызгивание. Интересно отметить, что поселянин, желающий получить право от знахаря на сбрызгивание, должен три вечера париться в бане, три дня говеть, три дня ходить на улице с открытой головой, а последние три дня посещать знахаря.

К типично славянским методам гигиенической культуры относится закаливание водой: «Вода студена – тело ядрено». Начиная с умывания ключевой водой, купания в росе, кончая контрастными ваннами из бани в снег и обратно, уникальной традицией моржевания.

Самобытная этническая культура тела и духа – игры, гуляния, закаливание, национальная кухня, зрелища, забавы, песни, пляски, купания, траволечение, застолье, гадание, кудесниче-

ские заговоры и чарования внушают надежду всем народам планеты, что «самый темный час – перед рассветом».

Литература:

Домострой, 1991 – *Домострой*. Минск: ТПЦ «Полифакт», 48 С.

Кант, 1964 – *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Соч. в 6-ти т. М.: Мысль, Т.6. С. 349–588.

Сказания..., 1989 – Сказания русского народа, собранные И.П. Сахаровым. М.: Худ. лит., 397 С.

Серова и др., 2011 – *Серова И.А., Копецина Е.Л.* Философия вдвоём: гуманистическая и сентиментальная диететика // Дискуссия. № 10 (18). С.81–85

Фуко, 1991 – *Фуко М.* Герменевтика субъекта // Социологос: Социология, Антропология, Метафизика. М.: Прогресс, вып.1. С. 290–312.

Черный, 1991 – *Черный С.* Стихотворения. М.: Худ. лит., 414 С.

Serova I.A.

ETHNIC DIETETICS IN THE MODERN WORLD

This work addresses ethnic dietetics (the science of nutrition) – the most ancient cultural layer of healing. It embodies a principle «cure thyself» where a people acts as the subject of healing. The article presents the study results on the health of existing in a culture, describes the idea of the optimal conditions of care for myself in ethnic dietetics. The principle of caring for myself is regarded on the grounds of a healthy lifestyle.

The success or failure of interethnic communication in the sphere of dietetics is defined by compatibility of principles of an introduced dietetics with primordial national values. For example, for a Russian person who does not know “the golden middle”, yoga is a very hardly acquired option, and karate is quite acceptable. The entire tradition can't be moved from one ethnos to another. Probably, also it is not necessary to do it; elements which are harmonious for a host should be assimilated. So, Kama Sutra is interesting to an American, as this system of dietetics resonates with the primordial American values of freedom, individual love isn't alien. On the other hand, we can't expect from an American that he will refuse meat

consumption under the influence of the Indian dietetics. It is very problematic.

A person looks for cozy existence in this world, each people solves this problem in its own way: a Japanese finds support in a family, an American in him/herself, a Chinese in the nature, a Russian in a fight (it is good if he/she fights with him/herself), etc. At any rate, a human feels stress when his/her system of ritual behavior is distracted. Customs, rituals carry out a dialogical, ceremonial function and consolidate people in the community.

The national dietetics of game, festivities, hardening, ethnic cuisine, shows, entertainment, songs, dances, bathing, herbal treatment, feasts, fortune-telling, miraculous incantations and love spells constitute the “care for myself” through assimilation of salutary energy of ethnic origins.

Харитонов В.И.

НЕКОНВЕНЦИОНАЛЬНАЯ МЕДИЦИНА И ШАМАНСКОЕ ЦЕЛИТЕЛЬСТВО В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Необходимость активной медантропологической работы с обозначенной темой вызвана ситуацией, сложившейся в нашей стране (и шире: на постсоветском пространстве) ещё в перестроечную эпоху. Резкие трансформации, произошедшие в РФ за последнюю четверть века и значимо отразившиеся на мировоззрении, духовности и культуре, а также религиозной, социальной и бытовой сферах жизни, скорректировали взгляды советских/российских людей на проблемы профилактики и сохранения здоровья и привели к созданию обновленной единой системы профилактической и оздоровительно-медицинской помощи, а также к изменениям в её структурировании. Выявление существующих и востребованных дополнительных медицинских систем и лекарско-врачевательных практик разного характера позволяет систематизировать их, уточнив структурирование этой общей системы (см. подробно: *Харитонов, 2012*).

Естественно, видоизменившаяся система включает в себя, как и прежде, официальное здравоохранение – **конвенциональную медицину (КвМ)**, т.е. медицинскую сферу обслуживания населения, законодательно разрешенную к применению государством. Эту структурно наиболее объемную часть медицинского обслуживания населения в специальной литературе часто отождествляют с *научной медициной, академической, классической, доказательной...* Терминологическая пестрота обычно свидетельствует о неточностях в использовании и трактовке самих терминов и определении понятий, а порой и о попытках подмены одного понятия другим; но в большинстве случаев речь идет почти об одном и том же.

Не останавливаясь на этом особом вопросе, отмечу, что противопоставляемая **КвМ неконвенциональная медицина (НКвМ)** представляет собой сложно структурированный сегмент общей системы, в который включаются всевозможные варианты оказания лекарственных услуг и духовного врачевания. Как правило, **НКвМ** (по аналогии с **КвМ**) определяется как официально неразрешенная (в том числе, в некоторых своих составляющих запрещенная) существующим законодательством¹.

В сфере **НКвМ** наиболее значимыми оказываются две составляющие: **Традиционная (восточная) медицина (ТМ)** и **этномедицина (ЭМ)**. Они различаются в первую очередь своей спецификой не «количественного» (по присутствию в различных регионах), а «качественного» (по особенностям бытования/передачи) характера: разные варианты **ТМ** являются *письменными* (с фиксированным знанием и особой передачей традиции, включающей обучение через заучивание текстов), а варианты **ЭМ** остаются *устными* (не имеющими строго фиксированного знания и функционирующими, передающимися, в том числе при обучении, в фольклорном виде, сочетающем традиционные основы с импровизационным началом, т.е. допускающим сознательные и случайные, бессознательные трансформации). Эта дифференциация была использована в одной из важнейших советских работ, которая, по сути, положила начало медицинско-антропологических исследований в стране, суммировав основные знания и представления о «народной медици-

не» и сопутствующих ей явлениях и предложив концепцию их осмысления (*Бромлей и др.*, 1976). Таким образом, *ТМ* – это медицина «второго поколения» по отношению к *ЭМ*², хотя они благополучно сосуществовали в разные эпохи и сосуществуют сейчас.

Если *ТМ* принято на данном этапе в мировой практике делить на регионально-специфичные варианты (впрочем, смысл этих разграничений гораздо более сложен; часто выделяемые составляющие относятся и к разному времени возникновения/формирования), то в *ЭМ*, заведомо разделяющейся этнически/регионально, изначально важно выделить *магико-медицинские практики (ММдП)* и *магико-мистические (ММсП)*³; то и другое исследователями может именоваться по-разному. В этом разделении учитываются важнейшие начала, в первую очередь степень рациональности и прикладной характер. Термин *ММдП* определяет, по сути дела, *народное лекарство* и охватывает сферу *практической лекарско-медицинской деятельности*, а второй более ассоциируется со сферой *этнопсихотерапии* и *этнопсихологии*, на практике представлен *духовным целительством* разного рода – шаманским, (нео)религиозным (*Харитонова и др.*, 2008) и т.п.

В постсоветский период в силу различных обстоятельств (см. подробно: *Харитонова*, 1994; 2000; 2006а) в нашей стране сформировалось ещё и *народное целительство (НЦ)* – во многом аналог традиционной медицины в странах Востока, но представляющее собой при этом специфический конгломерат, используя термин К. Леви-Стросса, можно сказать *бриколаж*, различных практик и знаний. *НЦ* – по сути своей профессиональная сфера деятельности, официально зарегистрированная в Законе об охране здоровья граждан РФ 1993 г. с уточнениями в последующих частных законодательных актах и новом Законе 2012 г. В настоящее время понятие *народный целитель* – достаточно условно: так называют себя специалисты различного профиля, имеющие удостоверения, выдаваемые несколькими организациями. Уровень их подготовки, как и её специфика, тоже разнятся. Но у большей части практикующих народных целителей в последние годы отмечается стремление к созданию

своих личных методик и к оформлению, так сказать, их письменного канона. С этим связано также формирование *целительских школ*: авторы методик преподают довольно многочисленным ученикам и последователям основы своих концепций и проводят практикумы с использованием подготовленной ими теоретической и методической литературы. В целом **НЦ** – очень значимая часть общемедицинской картины в современной России (Харитоновна, 2007).

Не акцентируя внимание на том, что в эту общую картину пытаются встраиваться иные, менее значимые составляющие, претендующие на решение проблем оздоровления (например, некоторые собственно неорелигиозные группы; группы лиц, проживающих в этнопоселениях (Ожиганова, 2013); группы духовного целительства – типа «Рейки» (Харитоновна, 1997; Ожиганова и др., 2006); группы оздоровления на основе известных авторских учений – типа учения Порфирия Иванова «Детка»; группы спортивно-оздоровительных техник – йога, пилатес и т.д. и т.п.), обратим внимание на то, что **НКвМ** и **КвМ** на данном этапе не могут существовать полностью обособленно. Отмечу, что в последние 2–3 десятилетия многие представители **КвМ** пытаются использовать наиболее интересные методы и целые системы из неконвенциональной сферы, особенно в сфере восстановительной медицины. Это привело к тому, что определенные составляющие **НКвМ** из разряда *альтернативной медицины* перешли в разряд *комплементарной* (дополняющей) *медицины*. Наметились возможности интеграции различных составляющих **НКвМ** и **КвМ**, т.е. структура потеряла свою жесткость. Говорить при этом о наличии *интегративной медицины* в российской практике пока, судя по всему, преждевременно (Харитоновна, 2009; 2010; 2012).

Однако современная ситуация показывает, что если не серьезно интегрироваться, но по крайней мере сосуществовать, комбинируя различные методы и техники, порой могут довольно далеко одна от другой системы.

В этом отношении *шаманское целительство* (Харитоновна, 2009а) нашло свою нишу в современной системе сохранения здоровья (как ни странно, не только в регионах традиционного

распространения шаманизма). Стоит отметить, что в период перестройки, когда начали формироваться, наряду с собственно целительскими школами и клиниками, шаманские (целительские по сути) организации, были попытки официального, законодательно оформленного взаимодействия клинических учреждений и шаманских организаций, например, в Республике Тыва (Харитонова, 2008а; 2009б: 196). Тогда законодательные органы фактически пошли по пути фиксации уже существующих связей и их легализации.

На самом деле не только в Тыве или иных южно-сибирских республиках с развитым некогда шаманизмом был смысл легализации таких взаимоотношений; эти связи имели место повсюду, как в регионах развитого некогда шаманизма, так и там, где существовало народное знахарство и колдовство. Врачи и медработники иных рангов (как, кстати, и партийная элита) очень часто тайно обращались к шаманам и знахарям/колдунам, особенно если медицина оказывалась в каких-то ситуациях (а их было множество) бессильной (см., например: Харитонова, 1995; то же – в народном целительстве: Харитонова, 1994). И в настоящее время абсолютное большинство практикующих (нео)шаманов свидетельствуют о таких случаях, имеющих место не только на территориях распространения традиционного шаманизма; Московский регион очень ярко свидетельствует о подобной практике (ПМА разных лет: с 1970-х гг. до н/в.).

Однако важно отметить наличие не просто практики обращений к (нео)шаманам врачей и других медработников. Гораздо более значимо то, что в той же Тыве или Бурятии, Хакасии, на Алтае и т.д. существует практика взаимодействия между конкретными медицинскими работниками и (нео)шаманами, которые обмениваются клиентами/пациентами в конкретных ситуациях. При этом в народной среде до сих пор сохраняются представления о том, какие заболевания должен лечить врач, а с какими проблемами разумнее пойти к шаману (о чем свидетельствует исследовательская работа этнографов, например – ПМ Е.П. Батьяновой; ПМА). Сами же врачи и (нео)шаманы (обычно это определенная пара или группа взаимодействующих) направляют своих клиентов/пациентов друг к другу в оп-

ределенных случаях, часто четко обозначая необходимые ритуалы или процедуры. Можно констатировать, что у нас незаконно имеет место та ситуация, которая, например, в королевстве Свазиленд функционирует законно на государственном уровне (*Кемпбелл, 2001*).

Современные (нео)шаманы, хорошо осведомлённые о существовании профессии *народный целитель* и понимающие, что основой шаманских практик является помощь в оздоровлении и сохранении здоровья людей, стремятся приобрести документы о своей принадлежности к профессии. Надо заметить, что в годы существования законодательных актов о целительстве никто и нигде не требовал от (нео)шаманов лицензирования (что было необходимо, например, для тех, кто специализировался в народном лѐкарстве) и получения соответствующих дипломов (актуально для всех целителей⁴).

Приобретение таких дипломов или даже документов коммерческих организаций о наличии кандидатской/докторской степени в области психологии, например, – это была личная инициатива отдельных практиков. Они обосновывают необходимость таких документов для себя обретением новых возможностей в контактах с местными правительственными, управленческими инстанциями, в том числе сферой здравоохранения.

Нельзя сказать, что *шаманское целительство* (см. подробно: *Харитонова, 2008*) являет собой собственно лѐкарские практики, хотя не исключено и их использование (нео)шаманами (см. в традиционном шаманизме, например: *Басилов, 1984*); однако вполне очевидно, что большинство шаманских методов коррелирует с этнопсихотерапией и этнопсихиатрией (*Харитонова и др., 2007*). Собственно лѐкарство в различных культурных традициях с развитым и даже современным «возрождённым» (нео)шаманизмом в определенной степени используется и теми, кто причисляет себя к (нео)шаманам. В настоящее время можно встретить (нео)шаманов, которые неплохо знают траволечение (см., например, в этой книге: *Копелиович и др., 2013; Копелиович, 2013*), используют натуропатические средства, а также специальные традиционные ритуальные практики – как, например, бурятское «обкладывание бара-

ном»⁵); однако ранее у большинства народов традиционно существовали, наряду с шаманами, «узкие» специалисты, занимающиеся конкретными вариантами диагностики и лечения (см., например: *Слепцов*, 1992; *Тюхтенева*, 2001 и др.). В некоторых случаях такие специализации тесно смыкались с шаманскими практиками, и при этом один специалист оказывал многофункциональную помощь, это мог быть и шаман. Иногда такие специалисты тесно взаимодействовали, обогащая друг друга новыми практиками, а методы работы некоторых практикующих лекарей очень напоминали шаманское общение с духами. Неслучайно в современных шаманских организациях, когда речь заходит о создании новых *храмовых комплексов*, специально оговаривается наличие помещений для целителей-костоправов, например (ПМА, Улан-Удэ).

Само *шаманское целительство*, как известно, значимо разнится в зависимости от техник, используемых в конкретных шаманских практиках. Однако все они базируются на психотерапевтической основе, хотя иногда в весьма специфических вариантах (см. например: *Харитонова*, 2004в; 2006; *Харитонова и др.*, 2007).

По данным известного американского психолога Ст. Криппнера, «... за последние годы такие именитые психотерапевты как Джин Ахтерберг, Дж.Д. Франк и И.Ф. Торри обнаружили, что ритуалы аборигенов являются высокоструктурированными процедурами, включающими в себя элементы, оказавшиеся полезными и поучительными для европейских практиков, например, использование воображения и измененных состояний сознания для терапии и личностного роста» (*Криппнер*, 2012: 249).

Кратко остановимся на техниках, наиболее актуальных для сибирских практик: *вселение духов*, *шаманское путешествие*, *изгнание и вызывание духов* («медиумизм»), *шаманская визуализация*, *галлюциногенные контакты*, *сновидческие контакты*, *контролируемая и неконтролируемая одержимость* (см. ранее: *Харитонова*, 2010).

Техника *вселения духов* (подробно: *Харитонова и др.*, 2004), распространённая в настоящее время у бурят бывшего

Агинского АО и перенесенная в Улан-Удэ, связана с идеей наследования шаманского дара и опорой на шаманов-предков, которые чаще других «вселяются» в практикующих посвященных.

Замечу, что в современном варианте практика *вселения духов* несколько меняется, порой заметно идеологизируясь или социализируясь: неошаманы рассказывают о беседах с вселенными духами предков людей иных национальностей, некоторые посвященные любят говорить о политических репрессиях, о чем якобы поведали им духи не только шаманов, но и лам или простых людей, о ненависти шаманов к ламам за их деяния по уничтожению шаманизма и т.д. Однако все эти духи не имеют отношения к целительским действиям, хотя и участвуют в самих сеансах камлания.

Обычно вселенный дух предка-шамана воспринимается именно как целительствующий субъект, а остальные – как духи, обладающие какой-либо информацией, которой они могут поделиться и, разумеется, что-то посоветовать при этом, в том числе для решения проблемы обратившегося к ним клиента.

Сам сеанс общения с вселившимся духом предка-шамана является своеобразным психотерапевтическим действием. Помимо того, что здесь имеет место естественная для традиционных **ММсП** *непреднамеренная психотерапия* (см.: Харитонова, 1995), это общение с духом через помощника шамана – «переводчика» обычно представляет собой разговор о сути проблемы и возможностях её ликвидации.

Такое воздействие можно рассматривать как *продолгованное*, поскольку после непосредственного шаманского сеанса общения с духом, т.е. с шаманом-предком, следует консультация самого (нео)шамана с указаниями, когда и какие ритуалы необходимо совершить, чтобы изменить негативную ситуацию, что ещё предпринять или как себя вести. Психотерапевтическое воздействие такого общения весьма значимо, как показывает практика, не только для представителей культур, где был развит шаманизм, но и для современных жителей, например, Московского региона, которые в последние годы довольно активно прибегают к помощи (нео)шаманов (ПМА).

Психотерапевтическая помощь клиенту, как уже указывалось, может сочетаться с лекарской помощью (часто в процессе консультирования после сеанса вселения духа не только даются наставления, но и сообщаются рецепты для натуропатического лечения, проводится мануальная работа и др.) Техника *вселения духа* используется иногда в сложных целительских ритуалах. Так, например, зимой 2003 года во время включенного наблюдения *ММсП* – избавления человека от преследования духом женщины, желавшей забрать его в иной мир, ученые, проводившие интердисциплинарный эксперимент, наблюдали многократное использование техники *вселения духов* в процессе длительного ритуала (ПМА-2003, Агинский АО). Психотерапевтическим смыслом был наполнен весь ритуал, но «прямые контакты» клиента с духами шаманов-предков были в этом отношении наиболее значимыми и яркими. Каждый из трех вселявшихся в шамана духов выполнял свою задачу, формируя у клиента положительную установку на жизнь.

Ритуал в целом привел не только его, но и других присутствующих в устойчиво позитивное состояние. Однако эта техника несколько проигрывает в том плане, что в ИСС обычно погружается только сам (нео)шаман, а клиент остается в обычном состоянии сознания, хотя здесь возможен вариант включения *направленного фантазирования*, активизации воображения, а также – в момент прямого контакта с «вселившимся» духом – психоэнергетическое воздействие, что можно считать высшим моментом психотерапии.

Техника вселения духа часто сближается или отождествляется с техниками *контролируемой* и *неконтролируемой одержимости*. Во всех случаях речь идет об инкорпорировании духа, но о различной степени управляемости сознанием и телом со стороны практикующего посвященного.

Техника *шаманского путешествия*, ранее широко распространенная в разных регионах (см., например: *Йохансен*, 2007) встречается теперь всё реже и предстает в значительно усеченном варианте. И это понятно, поскольку образ жизни изменился значительно, возможности проводить многодневные, да и даже многочасовые ритуалы теперь уже ни у кого нет. Впрочем, не-

которые нынешние (нео)шаманы в этом просто не видят смысла (ср.: Харитонова., 2004: 26).

В своём традиционном виде такая техника требовала длительного ритуального действия, в процессе которого и было возможно психотерапевтическое воздействие в различных вариантах, поскольку здесь клиент/пациент оказывался порой не просто *включенным наблюдателем* – он мог быть *приобщенным участником*, погружающимся в ИСС и совершающим свой рабочий процесс в таком состоянии. Напомню, что в парапсихологии/психотронике деятельность субъекта в ИСС соотносят с энергоинформационными процессами, обуславливающими психофизиологические воздействия и трансформации.

Третья и четвертая шаманские техники, на которые есть смысл обратить внимание, рассматривая российский (нео)шаманизм – *изгнание* и *вызывание духов*. Одна напоминает *экзорцизм*, вторая – *медиумизм* в варианте *спиритуализма*. Ситуации, в которых используются эти техники, естественно, обеспечивают непреднамеренный психотерапевтический эффект уже своим эзотерическим характером. Вопрос о собственно психотерапевтической составляющей в процессе *изгнания духа* остается открытым в силу того, что при использовании этой техники явственно проявляется психоэнергетическая составляющая (что тоже может считаться вариантом психотерапии) – мощное давление со стороны (нео)шамана; в некоторых случаях не исключен гипноз. Само переживание подобного сеанса оставляет у клиента сильное и сложное впечатление.

При *вызывании духов* психоэнергетическая составляющая задействована минимально, но психотерапевтический эффект может быть значительным и за счет медиумическо-спиритуалистского феномена. Сама ситуация, когда (нео)шаман «доводит молитвы людей до богов» (см.: Дугарова, 2005), является процедурой, активно использующей *направленное воображение (направленное фантазирование)*, стимулирующее порой у клиентов визуализацию, что оказывает сильнейшее психотерапевтическое воздействие.

Отмечу, что в современных практиках неошаманов встречается интереснейшая работа с визуализированными образами,

которая, скорее всего, должна выделяться в таком её виде как самостоятельная техника *шаманской визуализации* (см. примеры: Харитонова и др., 2007). Трудно сказать, насколько она традиционна, если не сопоставить её с визуализацией во время шаманского путешествия или сказительских исполнений эпоса, например.

В российских северо-восточных регионах с традициями шаманизма издревле использовалась техника *галлюциногенных контактов* – визуализации с использованием растительных галлюциногенов. В данном случае речь идет о применении мухоморов. Приём грибов, вызывавших специфические эффекты (ср.: Шервуд, 1996: 66–67), осуществлялся в различных вариантах, что подробно рассмотрено в специальных исследованиях (из современных работ см., например: Батьянова, 2001). Эта техника активно использовалась там, где был распространен так называемый *семейный шаманизм*. ИСС, вызываемые приёмом мухомора, позволяли активно визуализировать, что само по себе является важнейшим элементом психотерапии, и обсуждать визуализации, толкуя их значение в конкретном культурно-мировоззренческом контексте. Таким образом, здесь имел место двойной психотерапевтический эффект, проявляющийся на личностном уровне и уровне социума, группы.

Помимо галлюциногенных, в традиционной практике применялись техники *сновидческих контактов*. Этим занимались и занимаются специалисты, которых тоже порой отождествляют с шаманами. Преднамеренное видение снов и их толкование создавало те же психотерапевтические эффекты, что и любое получение необычной информации. Эти техники в настоящее время активно изучаются и используются в психотерапии (см., например: Криппнер и др., 1997; Тейлор, 2000).

Таким образом, *шаманское целительство*, являющееся разновидностью *ММсП*, сохраняет различные техники психотерапевтического характера. Как отмечалось, они пользуются спросом в настоящее время не только в регионах традиционного распространения шаманизма, но и в тех, которые сейчас являются форпостами цивилизации – в столице и её окрестностях, крупнейших промышленных центрах. Если несколько лет назад

это можно было объяснить отсутствием специалистов в области психотерапии и малым числом психологов в стране, то теперь об этом говорить не приходится. Сейчас (нео)шаманы, скорее, составляют вполне конкурентоспособную среду активно множащимся психотерапевтам и психологам. Мало того, отдельные неошаманы получают психологическое образование и, как некоторые костоправы, например, становятся остеопатами, они также предпочитают именовать себя именно психотерапевтами или психологами. Надо заметить, что среда *городских шаманов* (см. подробно: Харитонова, 2013) по большей части являет собой специалистов в сфере психологии (правда, нельзя забывать о том, что часто их психологическое образование минимально).

Шаманское лѐкарство, успешно досуществовавшее до наших дней, также активизировалось в период «возрождения шаманизма». Как любая *ЭМ* и *НЦ*, оно пользуется спросом, возможно, в силу недоработок отечественного здравоохранения, но причины его сохранности более глубокие. И именно они определяют функционирование медицинских и психотерапевтических систем древности в наши дни наряду с более современными и конкурентоспособными научно обоснованными системами медицины и психотерапии, психологии, психиатрии.

Примечания:

¹ В различных классификациях *НК&М* может рассматриваться как синоним в ряду: *альтернативная, (не)традиционная, неклассическая, народная...* Иногда – как общее понятие для многочисленных частных направлений, часто ассоциируемых с целительством: *ароматерапия, гирудотерапия, апитерапия, стоунтерапия, натуропатия, Су-Джок, биоэнерготерапия, эниотерапия...*

² Здесь необходимо остановиться ещё на одном широко распространённом термине: *народная медицина (НМ)*. Он используется в разных ситуациях с различным наполнением: *НМ* могут называть узко именно лекарско-медицинскую деятельность, могут расширять термин до всех возможных вариантов лечения/исцеления, подменяя им термин *ЭМ*, а могут к этому присоединять ещё и сферу исследования этномедицины.

³ Термины введены В.И. Харитоновой, см.: Харитонова, 1995.

⁴ В *НЦ* до 2012 г. существовало четкое профессиональное разграничение. Специалисты делились на народных лекарей и целителей, специалистов духовных практик.

⁵ Действо сводится к тому, что из ритуально убитого животного изымаются ещё тёплые органы, которые накладываются на тело пациента как бы в проекции на его соответствующие органы; некоторые органы могут складываться в тазик, который подставляют под кровать, где лежит пациент. Далее пациент может лежать или даже спать некоторое время в таком положении. После этого происходит диагностика состояния по тому, как изменились органы животного по цвету, качеству и т.д.

Литература:

Басилов, 1984 – *Басилов В.Н.* Избранники духов. М.: Политиздат, 1984, 208 с.

Батъянова, 2001 – *Батъянова Е.П.* Мухомор в лечебной и обрядовой практике народов Сибири // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», посвященного памяти А.В. Анохина, Н.П. Дыренковой, С.М. Широкогорова. Москва, Россия, 7–12 июня 1999 г. М.: ИЭА РАН, 2001. С. 69–81 (ЭИ... Т. 5, ч. 3).

Бромлей и др., 1976 – *Бромлей Ю.В., Воронов А.А.* Народная медицина как предмет этнографических исследований // ЭО. № 5. С. 3–18.

Дугарова, 2005 – *Дугарова Р.Д.* Мы доводим молитвы людей до богов: истории бурятских шаманок // Женщина и возрождение шаманизма: Постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. М.: ИЭА РАН, 2005. С. 228–249 (ЭИ... Т. 11)

Йохансен, 2007 – *Йохансен У.* Экстаз и одержимость: различия в переживаниях шаманов Сибири и Центральной Азии // ЭО, № 1. С. 19–31.

Кемпбелл, 2001 – *Кемпбелл С.* Призванные исцелять. Африканские шаманы-целители. М., 2001.

Копелиович и др., 2013 – *Копелиович Г.Б., Харитонова В.И.* Тувинский шаман? Лекарь? Целитель? Опыт анализа практики С.К. Серенота // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: Сб. статей / отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН. 2013 (ЭИ... Т. 15, ч. 2.)

Копелиович, 2013 – *Копелиович Г.Б.* Диагностика клиентов и методы лечения тувинской неошаманки Ховалыгмы Куулар // «Медицинская антропология и биоэтика». 2013. № 1 (5). Эл. ресурс: <http://www.medanthro.ru/ru/practice/materials/item/232>

Крипнер и др., 1997 – *Крипнер Ст.*, Диллард Дж. Сновидения и творческий подход к решению проблем. М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1997. 256 с.

Крипнер, 2012 – *Крипнер Ст.* Измененные состояния сознания и шаманские ритуалы // «Избранники духов» – «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998). / Сб. статей. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: ИЭА РАН, 2010, с. 247–268. (ЭИ... Т. 17).

Ожиганова и др., 2006 – *Ожиганова А.А.*, *Филиппов Ю.В.* Новая религиозность в современной России: учения, формы и практики. М.: ИЭА РАН, 2006, 240 с.

Ожиганова, 2013 – *Ожиганова А.А.* Неошаманизм и неоязычество: перспективы религиозного творчества // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем. Памяти В.Н. Басилова Сборник статей / отв. ред. В.И. Харитонов. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 199–209 (ЭИ... Т. 15, кн. 1).

Слепцов, 1992 – *Слепцов П.А.* Шаман в обрядовой традиции якутов // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Тез. докл. междунар. науч. конф. 15–22 августа 1992 г. Якутск, 1992.

Тейлор, 2000 – Тейлор Дж. Работа со сновидениями: практическое руководство. М.: Изд-во Института Психотерапии, 2000. 224 с.

Тюхтенева, 2001 – *Тюхтенева С.П.* «Неошаманство» на Алтае (конец 80-х – 90-е годы: ясновидение и сновидение в практике шаманствующих) // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», посвященного памяти А.В. Анохина, Н.П. Дыренковой, С.М. Широкогорова. Москва, Россия, 7–12 июля 1999 г. М.: ИЭА РАН, 2001. С. 92–99 (ЭИ... Т.5, ч. 3.)

Харитонов и др., 2004 – *Харитонов В.И.*, *Ринчинов Б.Ц.* «Ты – во мне, я – в тебе» // Восточная коллекция. № 2 (17). С. 93–103.

Харитонов и др., 2007 – *Харитонов В.И.*, *Топоев В.С.* Шаманское целительство: к проблеме интерпретаций // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН – 2005. М.: Наука, 2007. С. 162–178.

Харитонов и др., 2008 – *Харитонов В.И.*, *Ожиганова А.А.*, *Купряшина Н.А.* В поисках духовности и здоровья (новые религиозные движения, неошаманизм, городской шаманизм). М.: ИЭА РАН, 2008. 47 с. (ИПиНЭ. Вып. 207).

Харитонов, 1994 – *Харитонов В.И.* Портреты народных целителей России. М.: ВНИЦТНМ «ЭНИОМ», 1994. 233 С.

Харитонова, 1995 – Харитонова В.И. Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. Статьи и материалы. М.: ИЭА РАН, 1995, 204 с. (Российский этнограф. Вып. 23.)

Харитонова, 1997 – Харитонова В.И. Целительство и методика Рейки (интервью с Е.В. Батовой, Л.А. Витрик, А.А. Сафтуфом и др.) // ВИТА. Традиции. Медицина. Здоровье. 1997. № 2. С. 23–25.

Харитонова, 2000 – Харитонова В.И. «Весна Средневековья» накануне III тысячелетия (Магико-мистическая практика и „народное целительство“ в Московском регионе) // Московский регион: этно-конфессиональная ситуация. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 262–282.

Харитонова, 2004в – Харитонова В.И. Устами шамана глаголет ... дух? (К вопросу о шаманской психофизиологии и возможностях экспериментального изучения личности шамана) // Полевые исследования института этнологии и антропологии – 2002. М.: ИЭА РАН, 2004. С. 24–43.

Харитонова, 2006 – Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006. 372 С.

Харитонова, 2007 – Харитонова В.И. Народное целительство: контакт культуры и цивилизации // Из прошлого – в будущее. Избранные труды. М.: ВНИЦТНМ «ЭНИОМ», 2007. С. 36–46.

Харитонова, 2008 – Харитонова В.И. Шаманское целительство в современной России // Материалы VII международного конгресса «Народная медицина России – прошлое, настоящее, будущее»: Москва, 21 – 24 августа 2008 г. Ч. 1. М.: ВНИЦТНМ «ЭНИОМ», 2008. С...

Харитонова, 2008а – Харитонова В.И. Современная религиозная ситуация в Республике Тыва // Тюркские народы Восточной Сибири. М.: Наука, 2008. С. 166–184.

Харитонова, 2009 – Харитонова В.И. Интеграция медицинских систем: идея, практика, человеческий фактор // Проблемы сохранения здоровья в условиях Севера и Сибири: Труды по медицинской антропологии / отв. ред. В.И. Харитонова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; НИИ медицинских проблем Севера СО РАН. М.: ОАО «Типография "Новости"», 2009. С. 275–286

Харитонова, 2009а – Харитонова В.И. Адаптационные механизмы в сфере магико-медицинской практики // Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям. М.: Наука, 2009. С. 353–361.

Харитонова, 2009б – Харитонова В.И. Меж двух огней: Размышления о судьбе «Шаманских религиозных организаций» // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН – 2006. М.: Наука, 2009. С. 193–216.

Харитонова, 2010 – Харитонова В.И. Интеграция медицины в России: идеи и воплощение // Развитие традиционной медицины в России. Опыт, научные исследования, перспективы: материалы научно-практической конференции с международным участием 20–21 августа 2010 г. – Улан-Удэ: Изд-во ГУЗ РЦМП МЗ РБ, 2010. С. 97–102.

Харитонова, 2012 – Харитонова В.И. От народно-медицинских традиций к интегративной медицине // Научный вестник Ямало-Ненецкого автономного округа. 2012, Вып. № 1 (74): «Российский Север и северяне: среда-экология-здоровье». С. 40–45.

Харитонова, 2013 – Харитонова В.И. «Возрождённый шаманизм» в России: контексты функционирования // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: Сб. статей / отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН. 2013. С. 238–259 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 15, ч. 1).

Шервуд, 1996 – Шервуд Е.А. Ведьмы, оборотни и другие. М.: ИЭА РАН, 1996. 187 С.

Kharitonova V.I.

NONCONVENTIONAL MEDICINE AND SHAMANIC HEALING IN RUSSIAN FEDERATION

The article focuses on the Russian health-improving/ medical system characterizing its main components and specifics of shamanic healing and its role in this system.

The health-improving/ medical system includes *conventional medicine* – **CM** (Russian healthcare authorized by the state) and *nonconventional medicine* – **NCM** that implies numerous variants of medical and healing systems. The crucial components of **NCM** are different kinds of traditional (Eastern) medicine (**TM**) and ethnic medicine (**EM**). The meaningful and fundamental difference between them is that **TM** is a written way of transferring knowledge and practice (where accuracy of knowledge reproduction is important), while **EM** is an oral path which follows the rules of folklore. **EM** has its two manifestations: *magic-medical practice* and *magic-mystical practice*. The first one is folk medicine (healing practices), while the second one constitutes *spiritual healing* (psychotherapeutic practices, including shamanism).

In modern Russia there is also such a phenomenon as folk healing (FH) – professional activities of a big group of specialists that was organized in the 1990-s (regulated by law since 1993). **FH** is similar to **TM**: it appeared as an “oral” practice, but then it shaped into specific schools and teachings with rigid canons and manuals containing its doctrines and knowledge.

A specific status of **FH** is also attractive for (neo)shamans – many of them obtain documents that prove their affiliation with **FH**. However, you rarely meet folk healers among shamans, the latter are predominantly spiritual healers.

Shamanic practices are related to different kinds of psychotherapy – this is the opinion shared by many psychologists and psychotherapists, shamanism researchers. In Siberian regions that used to have shamanism in the past various shamanic techniques are used: *spirit incorporation, shamanic journey, spirit exorcism and spirit invocation (“mediumism”), shamanic visualization, hallucinogenic contacts, dream contacts, controlled and uncontrolled possession*. All of them are to a greater or lesser degree psychotherapeutic. Based on her laboratory studies and fieldwork data, the author briefly characterizes these techniques.

It is noted that the techniques used by (neo)shamans are popular at present not only in the regions with traditions of shamanism, but also in Moscow and its suburbs, in big industrial centers. Several years ago this might have been explained by the lack of specialists in psychotherapy and few psychologists in Russia. Today, however, (neo)shamans constitute a competitive force on the market where numerous psychotherapists and psychologists work. Some neoshamans get training in psychology and occupy the niche of psychologists/psychotherapists.

Shamanic healing that has successfully survived to this day got additional impetus during the years of “shamanism renaissance”. As any **EM** or **FH**, it is in demand, probably, because of shortcomings of the Russian healthcare system. However, the reason for shamanism survival are more profound and they account for the fact that ancient medical and psychotherapeutic systems coexist today with more recent and competitive, evidence-based systems of medicine and psychotherapy, psychology, psychiatry.

Об авторах:

- БАТЬЯНОВА Елена Петровна** (РФ: Москва) – к.и.н., с.н.с. ИЭА РАН
- БАЯЗИТОВА Розалия Рафкатовна** (РФ: Уфа) – к.и.н., Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы
- БОЛДЫРЕВА Людмила Борисовна** (РФ: Москва) – к.т.н., доц. Государственного университета управления
- ВИКТОРИН Виктор Михайлович** (РФ: Астрахань) – к.и.н., доцент каф. восточных языков Астраханского государственного ун-та
- ГОДОВЫХ Татьяна Владимировна** (РФ: Москва) – к.м.н., с.н.с. лаборатории экологической физиологии Северо-Восточного государственного университета
- ГОРДЕЕВА Ольга Владимировна** (РФ: Москва) – к.псих.н., доц. каф. общей психологии ф-та психологии МГУ им. М.В. Ломоносова
- ГРАФСКИЙ Владимир Павлович** (РФ: Москва) – психолог, ГОУ СОШ № 531
- ДОБЖАНСКАЯ Оксана Эдуардовна** (РФ: Дудинка) – д-р искусств., проф. Таймырского филиала ЛГУ им. А.С. Пушкина
- ЖЕКСЕМБЕКОВА Гульнара** (КР: Бишкек) – соиск. Института истории и культурного наследия АН КР
- ЗОДЕР Хьюго Бернард Жан** (Швейцария, Монтре) – дир. НЦ «MEDIRELAX»
- КОПЕЛИОВИЧ Галина Борисовна** (РФ: Москва) – лаборант лаборатории биологически активных соединений НИИ фармацевии Первого медицинского университета им. И.М. Сеченова
- КРУГЛОВА Лариса Владимировна** (РФ: Москва) – к.т.н., нач. отдела РПС ЗАО «Центр Специального Конструирования – Вектор»
- МАЗАЛОВА Наталия Евгеньевна** (РФ: СПб.) – к.и.н., с.н.с. отд. этнографии вост. славян и народов Европейской России, МАЭ РАН
- МАСКАРИНЕЦ Грегори** (США) – Ph.D, доц. Гавайского университета
- МОЛЧАНОВА Елена Сергеевна** (КР: Бишкек) – к.м.н., асс. проф. (доц.) департамента психологии АУЦА
- МУСАЕВА Индира** (Индия: Бомбей) – к.филол.н., доц. каф. русского яз. и лит-ры, Бомбейский ун-т
- НОВИК Александр Александрович** (РФ: СПб.) – к.и.н., м.н.с. отд. европеистики и общей этнографии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)
- ПАВЛОВА Людмила Анатольевна** (РФ: Москва) – к.м.н., зав. лаб. биологически активных соединений НИИ фармацевии Первого медицинского университета им. И.М. Сеченова

ПЕТРОВА Валентина Алексеевна (РФ: Москва) – стажер ИЭА РАН
ПРОПИСНОВА Елена Олеговна (РФ: Москва) – асп. ИЭА РАН
САВЕЛЬЕВА Татьяна Викторовна (РФ: Челябинск) – к.ф.н., доц. каф. филологии Миасского фил. Челябинского ГУ
СЕРОВА Ирина Анатольевна (РФ: Пермь) – д.филос.н., проф. каф. философии и биоэтики Пермской государственной медицинской академии им. акад. Е.А. Вагнера
СУЛТАНГАРЕЕВА Розалия Асфандияровна (РФ: Уфа) – д.ф.н., с.н.с. ИИЯЛ Уфимского НЦ РАН
ТЕКУЕВА Мадина Анатольевна (РФ: Нальчик) – д.и.н., проф. кафедры истории и этнографии народов КБР, Кабардино-Балкарский ГУ
ФУНК Дмитрий Анатольевич (РФ: Москва) – д.и.н., зав. отд. Севера и Сибири ИЭА РАН
ХАРИТОНОВА Валентина Ивановна (РФ: Москва) – д.и.н., гл.н.с. ИЭА РАН, рук. гр. медицинской антропологии
ХУСАИНОВА Гульнур Равиловна (РФ: Уфа) – к.ф.н., Институт истории, языка и литературы РАН
ЮЛДЫБАЕВА Гульнар (РФ: Уфа) – к.ф.н., с.н.с. Института истории, языка и литературы РАН

Список сокращений

АМАЭ – Архив МАЭ РАН
АН СССР – Академия наук Союза советских социалистических республик
АОЕ – Архив отдела европеистики МАЭ
АУЦА – Американский университет в Центральной Азии (г. Бишкек, Кыргызстан)
БС – Бурятоведческий сборник
ВСО ИРГО – Восточно-Сибирский отдел Императорского русского географического общества
ИПиНЭ – Исследования по прикладной и неотложной этнологии (*серия*)
ИЭА – Институт этнологии и антропологии
ПМА – полевые материалы автора
СО РАН – Сибирское отделение Российской академии наук
СЭ – Советская этнография (*журнал*)
ЭИ... – Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам (*серия*)
ЭО – Этнографическое обозрение (*журнал*)

EDITOR'S NOTE

The articles offered here the readers, resulted from papers presented in the frame of an International scientific and practical conference, dedicated to the memory of Vladimir Nikolaevich Basilov (1937–1998), a renowned scholar of shamanism and Central Asian cultures and religions, doctor of historical sciences.

The conference was organized in summer 2012, and was held in two countries – Russia and Kyrgyzstan – which had formerly been part of the USSR. The conference was initiated by the Center for the Study of Shamanism and Other Traditional Beliefs and Practices at IEA RAS, and prepared and led by the Mikloukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, in collaboration with a number of Kyrgyzstan's organizations: Culture and Research Center “Aygine”, the Institute for the Study of Central Asia of the American University of Central Asia, and the Institute of History and Cultural Heritage of the National Academy of Sciences of the Republic of Kyrgyzstan. Members of the International Society for the Study of Shamanism (Budapest, Hungary) were among the participants at the conference.

The event has been planned according to the academic interests of the late Basilov, and therefore embraced two relatively independent symposia, that consisted of some sessions: *Symposium 1 (Moscow)* – “Traditional Religious Practices in the Present Day World (Russia and Central Asia)”: 1) Central Asian Islam: new field, new issues; 2) Traditional shamanism and the figure of (neo)shaman in the present day world: traditions, transformations, innovations; *Symposium 2 (Cholpon-Ata, Kyrgyzstan)* – “Spiritual Heritage of the Turkic World of Central Eurasia”: 1) “Manas” and epic heritage of the peoples of the world; 2) Living epics and contemporary epic reciters; 3) Shamanic practices and folk healing in the present day world; 4) Cult of saints and religious life of the peoples of Central Eurasia.

There were many scholars from Russia and Middle Asia who participated in the conference, as well as our colleagues from the USA, Great Britain, France, Germany, Italy, Switzerland, Hungary, Ukraine, Australia, India, China; in the scientific and practical part

of the conference there were presented, among others, some specialists from Bolivia, Guatemala, and Japan.

The conference dedicated to the memory of Vladimir Nikolaevich Basilov has been held on a very high level. Its organizers were striving for inclusion into the circle of participants of different – in terms of their age and academic status – scholars. And this unavoidably, though not significantly, reflected in the general level of the published works (even though we were trying to strictly select those texts).

Numerous papers, presented at the sessions, were later developed into scientific articles (all in all more than 200 articles have been sent to the organizing committee). From articles recommended to the publication we composed three academic volumes in a series “Ethnological Studies of Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices” (Vol. 15 in two parts and Vol. 16). Every volume consists of materials of one or two sessions. Speeches presented at the commemoration meeting on June 23, as well as some papers devoted to the analysis of the Basilov’s academic heritage, are being published separately (Vol. 17).

The second part of the 15th volume in the series “Ethnological Studies of Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices” includes papers thematically related to the sessions 1 «“Manas” and epic heritage of the peoples of the world» and 3 «Shamanic practices and folk healing in the present day world» (*Symposium 2* – “Spiritual Heritage of the Turkic World of Central Eurasia”; Cholpon-Ata, Kyrgyzstan).

The organizers of the conference hope that this event as well as the books, where we publish the papers of its participants and of those who did not participated in the conference but were well acquainted with Basilov and wanted to join in the anniversary edition (January 18, 2012 marked the 75th anniversary of the birth of Vladimir Nikolaevich Basilov), would be a good memory of our early and tragically deceased colleague – a gifted scholar, an excellent Teacher, and a wonderful man...

Valentina Kharitonova

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| Предисловие | 5 |
| «"МАНАС" И ЭПИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ МИРА» | |
| Баязитова Р.Р. Традиционный этикет в фольклорной традиции башкир (на материале эпоса «Конгур буга») 7 | 7 |
| Bayazitova R. R. Traditional Etiquette in Bashkir Folk Tradition (Case-Study of the Epos “Kongur Buga”) 15 | 15 |
| Викторин В.М. Образ «Тукли-Бабá (Бабá Туклеса)» в эпосе и ритуалах тюрок-кыпчаков: астраханский культ «ауля» и этнические варианты суфийского ислама (две научные версии) 17 | 17 |
| Victorin V.M. The Character of Tukli-Baba (Baba Tuklesa) in the Epos and Rituals of the Kypchak Turks: the Astrakhan Cult “Aulia” and Ethnic Variants of Sufi Islam (Two Scientific Versions) 22 | 22 |
| Добжанская О.Э. О современном состоянии практики эпического исполнительства у нганасан и необходимости сохранения эпического наследия народа 23 | 23 |
| Dobzhanskaya O.E. On the Modern State of Practice of Nganasan Epic Performance and the Need to Preserve the Epic Heritage 34 | 34 |
| Maskarinec G. G. Shaman oral Texts as “Cultural Capital” 35 | 35 |
| Маскаринец Г.Г. Устные тексты шаманов как “культурный капитал” 48 | 48 |
| Мусаева И. ”Манас”, манасчи и эпическая среда 49 | 49 |
| Musaeva I. “Manas”, Manaschi and the Epic Environment 56 | 56 |
| Петрова В.А. Шаманский нимкан у эвенов 57 | 57 |
| Petrova V.A. Shamanic Nimkan among Evens 64 | 64 |
| Савельева Т.В. Изучение кыргызского национального эпоса “Манас” в вузе как компонент программы воспитания толерантности в молодежной среде 65 | 65 |
| Saveljeva T.V. Studying Kirghiz Ethnic Epos “Manas” as a Part of University Curriculum to Foster Tolerance among the Youth 70 | 70 |
| Султангареева Р.А. Башкирский эпос «Урал-батыр»: живые традиции исполнения 71 | 71 |
| Sultangareeva R.A. Bashkir Epos “Ural-Batyr”: Living Performance Traditions 81 | 81 |
| Текуева М.А. Эпос «Нарты»: гендерная картина мира народов Северного Кавказа 82 | 82 |
| Tekueva M.A. Epic “Nartes”: Gender Worldview of the Peoples of the Northern Caucasus 91 | 91 |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| Функ Д.А. Ресурсы электронного корпуса текстов для исследования героического эпоса | 91 |
| Funk D.A. Resources of a Digital Text Corpus in Analysing Heroic Epics | 103 |
| Хусаинова Г.Р. Башкирский народный эпос и его современное состояние | 104 |
| Khusainova G.R. Bashkir Folk Epos and Its Current State | 111 |
| Юлдыбаева Г.В. К изучению стиля башкирского народного эпоса “Урал-батыр” в памяти народа | 112 |
| Yuldybaeva G.V. On Research of the Style of the Bashkir Folk Epic "Ural-Batyr" | 121 |

**«ШАМАНСКИЕ ПРАКТИКИ
И НАРОДНОЕ ЦЕЛИТЕЛЬСТВО
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ»**

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| Батьянова Е.П. «Кам-Татьяна» – телеутская шаманка: черты социально-психологического портрета | 123 |
| Bat'ianova E.P. «Kam-Tatiana» – a Teleut Shamaness: Socio-Psychological Portray | 131 |
| Болдырева Л. Б. От шаманского эпоса и шаманских ритуалов к модели сверхтекучего физического вакуума | 132 |
| Boldyreva L.B From Shamanic Epos and Shamanic Rituals to the Model of Superfluid Physical Vaccum | 138 |
| Годовых Т.В. Центральная регуляция системных процессов в традиционных религиозных практиках | 139 |
| Godovykh T.V. The Central Regulation of System Processes in Traditional Religious Practices | 147 |
| Гордеева О.В. Шаманское измененное состояние сознания: разнообразие видов | 148 |
| Gordeeva O.V. Shamanic Altered State of Consciousness: a Variety of Kinds | 159 |
| Графский В.П. Межличностные конфликты как проявление социального нездоровья и их разрешение как процесс "исцеления" в архаическом и современном обществах | 160 |
| Grafskiy V.P. Interpersonal Conflicts as a Manifestation of a Social Illness, and Conflict Resolution as a Process of Healing in Archaic and Modern Societies | 168 |
| Жексембекова Г.Б. Спиритуальный мир казахского шаманства | 170 |
| Soder, Hugo B. J. "Body Parking". A Psychotechnological Use of Restricted Environmental Stimulation to Trigger Trancelike Experiences | 176 |

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| Копелиович Г.Б., Харитонов В.И. Тувинский шаман? Лекарь? Целитель? Опыт анализа практики С.К. Серенота | 182 |
| Kopeliovich G.B., Kharitonova V.I. A Tuvinian Shaman? A Medicine Man? A Healer? Case-study of the Practice of S.K. Serenot | 195 |
| Круглова Л.В. Интегративный подход в диагностике и коррекции психофизиологического состояния человека | 196 |
| Kruglova L.V. Integrative Approach in Diagnostics and Correction of the Person's Psychophysiological State | 199 |
| Мазалова Н.Е. Современные русские целители | 200 |
| Mazalova N.E. Modern Russian Healers | 211 |
| Молчанова Е.С. Ясновидение, ясновидящие и психическое здоровье: взгляд психиатра | 212 |
| Molchanova E.S. Clairvoyance, Clairvoyants and Mental Health: a Psychiatrist's Point of View | 222 |
| Новик А.А. Акциональный код знахарских практик албанцев и гагаузов Приазовья: балканские и тюркские мотивы (по материалам экспедиций 1998-2011 гг.) | 222 |
| Novik A.A. The Actional Code of the Healers' Practice among the Albanian and Gagauzian Population near the Sea of Azov (Expeditions 1998-2011) | 232 |
| Павлова Л.А. Этнофармакологические приемы лечения современных шаманов Тувы | 233 |
| Pavlova L.A. Ethnopharmacological Methods of Healing of Modern Tuvinian Shamans | 236 |
| Прописнова Е.О. Традиционная и народная медицина Азии в современных клиниках Москвы | 237 |
| Propisnova E.O. Traditional and Folk Medicine of Asia in Modern Moscow Clinics | 244 |
| Серова И.А. Народная диететика в современном мире | 246 |
| Serova I.A. Ethnic Dietetics in the Modern World | 255 |
| Харитонов В.И. Неконвенциональная медицина и шаманское целительство в Российской Федерации | 256 |
| Kharitonova V.I. Nonconventional Medicine and Shamanic Healing in Russian Federation | 271 |
| * * * * * | |
| Об авторах | 273 |
| Список сокращений | 274 |
| Editor's note | 275 |
| Содержание | 277 |

Научное издание

**Эпическое наследие и духовные практики
в прошлом и настоящем**

Сборник статей

(Этнологические исследования по шаманству
и иным традиционным верованиям и практикам.

Том 15, ч. 2)

Утверждено к печати

Ученым советом

Института этнологии и антропологии

Им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

Компьютерный набор, вёрстка, оригинал-макет

Прописнова Е.О.

Литературный редактор

Богатырь Н.В.

Технический редактор

Рогова А.П.

Корректор

Новикова И.В.

Формат 60x90 1/16

Усл. печ. л. 15,7 Уч.-изд. л. 16,0

Тираж 200 экз.

Заказ № 42

Участок оперативной полиграфии

Института этнологии и антропологии РАН

117334 Москва, Ленинский проспект, 32а

ISBN 978-5-4211-0082-9



9 785421 100829