

**Труды по
Медицинской
Антропологии**

2017



**V Международный
интердисциплинарный
научно-практический
симпозиум**



***«Медицинская
антропология
в нестабильном
глобализирующемся
мире»***

**г. Москва
2017 г.
29.06 – 01.07**

Москва

**RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF ETHNOLOGY AND ANTHROPOLOGY
named after N.N. MIKLUKHO-MAKLAI**

ASSOCIATION OF MEDICAL ANTHROPOLOGISTS

**MEDICAL ETHNOGRAPHY:
CONTEMPORARY
ATTEMPTS AND CONCEPTS**

Papers on Medical Anthropology

*Edited by
Valentina Kharitonova*

Moscow 2017

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ**

АССОЦИАЦИЯ МЕДИЦИНСКИХ АНТРОПОЛОГОВ

**МЕДИЦИНСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ:
СОВРЕМЕННЫЕ
ПОДХОДЫ И КОНЦЕПЦИИ**

Труды по медицинской антропологии

*Ответственный редактор
В.И. Харитонова*

Москва 2017

УДК 614.2(470.1/2)(571.1/5)
ББК 51.1(21)(253)
П 78

*Книга опубликована при финансовой поддержке
РФФИ, проект № 17-06-20273*

Редакционная коллегия:
д.и.н. В.И. Харитонов (отв. ред.)
к.м.н. Ю.Р. Булдакова,
к.и.н. А.А. Ожиганова

Рецензенты:
*доктор исторических наук М.М. Керимова
доктор философских наук Д.В. Михель*

Медицинская этнография: современные подходы и концепции. Сб. статей / отв. ред. *В.И. Харитонов*; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Ассоциация медицинских антропологов. – М.: ООО «Паблицити», 2017. – 280 с. (Труды по медицинской антропологии). – ISBN 978-5-4211-0190-1

В книге опубликованы статьи, подготовленные на основе докладов V Международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума по проблемам медицинской антропологии: «Медицинская антропология в нестабильном глобализирующемся мире» (Москва, 29 июня – 1 июля 2017 г.), а также выступлений в рамках секции медицинской антропологии на XII конгрессе антропологов и этнологов России (2017 г., Ижевск).

Издание рассчитано на антропологов, этнологов, этнографов, социологов, психологов, философов, представителей медицинской науки и других специалистов, интересующихся проблемами медицинской антропологии и этнографии.

*Точки зрения авторов статей
могут не совпадать с позицией редколлегии*

ISBN 978-5-4211-0190-1

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2017
© НКО Ассоциация медицинских антропологов, 2017
© Коллектив авторов, 2017

Предисловие

Харитонов В.И.

ОТ МЕДИЦИНСКОЙ ЭТНОГРАФИИ К МЕДИЦИНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Аннотация: Вступительная статья затрагивает вопрос об особенностях исследования медицины как части культуры гуманитарными науками – этнографией, этнологией, социокультурной антропологией; концентрируется на аспекте разграничения медицины на народную, традиционную, научную, рассматривая ситуацию 1970-х годов в советской этнографии.

Ключевые слова: медицинская этнография, медицинская антропология, народная медицина, традиционная медицина, научная медицина

Медицинская антропология – научное направление, активно пробивающее себе дорогу в отечественном научном поле, базируется во многом на *медицинской этнографии*, которая по-прежнему остается сильной составляющей наших исследований. Такая ситуация сохраняется не потому, что в российской науке специалисты «отстали» от новых методологических подходов. Она предопределяется спецификой исследовательского поля, дающего до сих пор богатый и интересный материал, который – как понимают все специалисты – мы не имеем права оставить без внимания: там происходят, особенно в последние годы, интереснейшие трансформации, вызываемые изменениями в культурной и социальной сторонах жизни, в том числе в здравоохранении.

Термин *медицинская этнография* в наших исследованиях никогда не был популярен. Обычно не только этнографы, но и фольклористы, которые работали с тем же материалом со своих методологических позиций, предпочитали использовать словосочетание *народная медицина*, имея в виду предмет своего изучения, а не собственно научное направление; исследование в

большинстве случаев сводилось к описательно-аналитической этнографии и традиционной фольклористике (часто, кстати, суживалось до анализа «фольклора как искусства слова»). Использование термина, характеризующего предмет исследования, в разных ситуациях и смыслах в этнографии привычно. Однако выделенный раздел науки *этнография*, занимающейся изучением *народной медицины*, должен определяться термином, поясняющим особенности исследовательского поля и методологических подходов.

Это становится важным при появлении в нашей науке *медицинской антропологии* – направления, интересующегося, в том числе, *народной медициной* как одной из многих медицинских, но с несколько иных позиций. Очевидно, что при такой дифференциации научных направлений – с учетом разных методологических подходов и некоторых различий в основном предмете исследования – есть смысл выделять и *медицинскую этнологию*, представленную в отечественных исследованиях множеством работ обобщенного характера, в которых рассматривается народная медицина и сопутствующие медицинские методы и практики в пределах культуры и быта одного или нескольких близких народов.

Всплеск интереса к медицинской тематике в рамках этнографии произошел, как известно, в 1970-е годы, когда начали проводиться специализированные конференции всесоюзного масштаба, которые сопровождались изданием тезисов и материалов. Первая из них, прошедшая в конце октября 1971 г. в Тбилиси, Всесоюзная научная конференция «О расширении использования природных ресурсов лекарственных растений с учетом изучения опыта народной медицины», поднимала на самом высоком уровне (включая мнение министра здравоохранения СССР академика Б.В. Петровского) вопрос о наследовании опыта народной медицины современной научной медициной.

Особенно важным фактом научной жизни оказалась публикация статьи Ю.В. Бромлей и А.А. Воронова «Народная медицина как предмет этнографических исследований» (Бромлей, Воронов 1976), которая активно используется специалистами и в наши дни. Интересно, что это происходило параллельно с актив-

ным становлением в США и других англоязычных странах нового научного направления – медицинской антропологии (см.: Михель 2017), во многом наследницы медицинской этнографии.

Ю.В. Бромлей и А.А. Воронов в своей работе суммировали теоретические исследования и предложили основную дифференциацию медицинских знаний в историческом аспекте, выделив важнейшие параметры в изменении специфики их функционирования: народно-устную и традиционно-письменную медицину как протечку медицины собственно научной. Это было сделано с опорой на предложенную на конференции 1975 года И.И. Брехманом (Брехман 1975) концепцию разделения медицины с учетом «закрепленности» информации (с отсылкой к теории информации, что было важно в развитии науки того времени; авторы ссылаются также на параллельно вышедшее издание: Медицинская информационная система (Киев, 1975)).

Термины И.И. Брехмана: «незакрепленная» (народная медицина), «относительно закреплённая» (традиционная медицина) и «закрепленная» (научная медицина), – в последующих исследованиях активно не использовались. А вот уточненные авторами статьи «Народная медицина...» (Бромлей, Воронов 1976: 4–5) разграничения на устные и письменные формы («способы передачи информации»), оказались важнейшими, хотя предложенные названия (традиционно-устные и традиционно-письменные) не прижились. В научной практике остались более лаконичные наименования *народная медицина* (устная) и *традиционная медицина* (письменная), с пониманием того, что в определенном смысле всё это традиционно, как, впрочем, свои традиции имеет и научная медицина.

Интерес к народной («традиционно-устной») и традиционной («традиционно-письменной») медицинам, проявленный в то время, распространялся в первую очередь на прикладные варианты профилактики и способы лечения; исследователи пытались извлечь из традиционных знаний их рациональную составляющую. Это вполне соответствовало общим тенденциям рационализации, например, традиционной медицины в Китае. Вместе с тем, авторы статьи «Народная медицина...» пишут и о её магической/мистической составляющей; важно, что они в

своих оценках *народной медицины* демонстрируют наличие в ней основ всех разделов, которые имеют место в современной научной медицине (Бромлей, Воронов 1976: 10). Они выходят за пределы собственно медицинской этнографии, переходя к задачам и принципам работы *медицинской этнологии* и *медицинской антропологии*.

Фактически то же самое наблюдается и в работах многих наших современников, что отражает данный сборник.

Литература и источники:

Всесоюзная научная конференция «О расширении использования природных ресурсов лекарственных растений с учетом изучения опыта народной медицины» (материалы докладов). Тбилиси, 1971.

Пестряков А.П. (1975) Всесоюзная конференция по этнографическим аспектам изучения народной медицины, *Советская этнография*, № 6. С. 156–160.

Бромлей Ю.В., Воронов А.А. (1976) Народная медицина как предмет этнографических исследований, *Советская этнография*. № 5. С. 3–18.

Брехман И.И. (1975) Народная медицина в свете теории информации, Тезисы Всесоюзной научной конференции «Этнографические аспекты изучения народной медицины». Л. С. 4.

Михель Д.В. (2017) Медицинская антропология: учебное пособие. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС. 306 с.

Summary: The article discusses the specifics of the humanitarian research of medicine as an element of culture – by ethnography, ethnology, and sociocultural anthropology. The emphasis is on the distinction of indigenous, traditional, and academic medicines, in the context of the Soviet ethnography in the 1970s.

Keywords: medical ethnography, medical anthropology, indigenous medicine, traditional medicine, academic medicine

НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА, ТРАДИЦИОННАЯ МЕДИЦИНА И ТРАДИЦИОННЫЕ МЕДИЦИНСКИЕ СИСТЕМЫ В ФОКУСЕ МЕДИЦИНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Соловьева Л.Т.

ТРАДИЦИОННЫЕ СПОСОБЫ ЛЕЧЕНИЯ ДЕТСКИХ БОЛЕЗНЕЙ У ГРУЗИН: РАЦИОНАЛЬНОЕ И ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ

Аннотация: На основе полевых материалов и опубликованных данных в статье рассматриваются народные представления о причинах детских заболеваний (простуда, нарушение диеты, влияние сверхъестественных существ, гнев божества и т.д.). Традиционные приемы и способы лечения детских болезней демонстрируют характерное для народной медицины переплетение рациональных и иррациональных способов врачевания. Народный опыт в области охраны здоровья детей и лечения детских болезней отражает сложный комплекс религиозных представлений грузинского народа, особенности его мировоззрения и является важным компонентом духовной культуры народа.

Ключевые слова: Грузия, народная медицина, рациональные методы лечения, магия, магические обряды, амулеты

Народные способы лечения у грузин¹ наряду с эмпирически-рациональными охватывали и магически-религиозные средства. Не находя рационального объяснения причинам заболевания, его возникновение зачастую связывали с влиянием сверхъестественного мира. В особенности это относилось к представлениям о причинах детских заболеваний. Так, болезнь ребенка, в первую очередь младенца, нередко приписывали влиянию «дурного глаза» (*ави твали*) или «нечистой силы»: (*ужмури, ави кари, ави сули, ави ангелози*), различных сверхъестественных существ (*пузэ, ави пузиа, маджладжуна, эшмаки*). Сглаз (*гатвалва*) считался особенно опасным для жизни ребенка; причем сглазить его могли якобы не только посторон-

ние люди, но даже сами родители. *Пузэ* и *маджладжуна*, по убеждению грузин, обитали в человеческих жилищах и имели обыкновение вызывать кошмары, душить людей во сне, нередко им же приписывали смерть новорожденных. Иногда, чтобы сохранить жизнь ребенка, покидали дом, где, как предполагали, они поселились. *Ужмури* (груз.: несвоевременный, неурочный) или *ави кари* (злой ветер), по народным представлениям, могли пристать к человеку в темных, сырых местах, около воды, главным образом после захода солнца. Вместе с человеком или с водой, принесенной после захода солнца, *ужмури* мог проникнуть в дом, и тогда ребенок начинал плакать, капризничать. «Злой ветер испугал», – говорили в этом случае. На теле ребенка, пострадавшего от *ужмури*, якобы оставались синие пятна – следы от удара «рук *ужмури*». Действием всех этих сверхъестественных существ объясняли большинство болезней маленьких детей, основными проявлениями которых были плохое самочувствие, беспричинный плач и т.д. (Берзенов 1856: 491; Какущадзе 1964: 21; Пурцеладзе 1866).

Чтобы предохранить ребенка от действия этих сил, использовали различные амулеты. В первую очередь их вешали на колыбель, что называлось *шеиарагеба* (вооружение, от груз.: *иараги* – оружие) или *дамахвилеба* (от *махвили* – груз.: острый, зоркий). Ассортимент их был разнообразен. В Картли, по данным 1880-х годов, на колыбель вешали бусину *сатвалэ* (от сглаза) – чтобы не сглазил «пестроглазый» человек, ракушку (*гвинчила*) – она разрушала сглаз «белого» человека, *гишери* (черный агат) и жемчуг – против дурного глаза «черного» и «рыжего» человека; вешали также янтарь, коралл, различные бусы. Все это нанизывалось на нитку и называлось *чанчхура*, причем амулеты обретали силу лишь после того, как *сатвалэ* или всю связку заговаривала знахарка (Глехи 1882; Мачавариани 1957: 273; Яшвили 1904: 62). В колыбель клали также уголь, нож с черной ручкой, свиную щетину, спички, вешали крестик из каменного дерева *акаки*, считавшегося священным (*акакис джвари*), свиное рыльце (*горис динги*), кусок дубовой коры, ракушки (*гвинчила*, *сатвал гинчила*, *сатвал гричи*), заговоренные бусы из янтаря или *гишери* (*твалис мдзиеби*). Кроме того, от сглаза перед дверью дома прибывали подкову и рыльце свиньи.

В Самцхе-Джавахети *чанчхура* состояла из бусины от сглаза (*ороджи*), красной бусины с изображением полумесяца (*акики*), бабок свиньи (пястные кости); туда же нанизывали рыбы жабры. У грузин Тушети на колыбель вешали зуб свиньи, «змеиную бусину» (*гвелис мдзиви*), от испуга – свиную щетину, ладан и монету, от сглаза – бусину из дерева *урдзани* (бархатное дерево, *турса*). В Хеви – бусину от сглаза (*сатолави мдзиви*), ракушку, крестик, желтую бусину *зараванди* – против цинги. У грузин-мтиулов в колыбель, кроме ножа, клали кусок дерева *урдзани*, считавшегося «ангельским», бусину от сглаза, ракушку – от тошноты, зуб, ухо и рыльце свиньи – от *ужмури*, косточку от рыбьего позвонка (*тевзис мдзиви*) – от головной боли, крест из дерева *акаки*, ветку алычи. В Хевсурети лучшим средством защиты младенца считалось холодное оружие, ножицы, угли; на колыбель вешали зуб свиньи, лапу орла, бусы из бархатного дерева. Защитой от нечистой силы считался складной нож (*джаква*), сделанный кузнецом в одиночестве и в полном молчании в Великий четверг. Амулеты с колыбели не разрешалось снимать ни на минуту: хевсуры полагали, что черт (*эшмаки*) сразу же завладеет ребенком, лежащим в «безоружной» колыбели – или похитит его, или напугает (Макалатия 1938: 99; Он же 1934: 167; Он же 1930: 125; Бардавелидзе-Ломиа, 1928: 243).

Заговоры от сглаза (*толис лоцва*, *твалис лоцва*) были особенно многочисленны и популярны. Вот один из вариантов, бытовавший у грузин Хевсурети: «Заговариваю тебя от глаза-сердца человека из дома и со двора. Заговариваю тебя от имеющего сыпь и не имеющего сыпи; заговариваю тебя от мужчины и от женщины, заговариваю от большого и от маленького; заговариваю от сельчанина, общинника, прохожего; заговариваю от черноволосого, желтоволосого, черноглазого, сероглазого, зеленоглазого, светлого, черного, бледного, краснолицего; заговариваю от понедельника, вторника, среды, четверга, пятницы, девяти воскресений.

Раскололась черная скала, вышел черный человек, сел на черного коня, вошел в черную воду, ударил плетью, вынул черную змею, бросил черной женщине. Разорвала ее черная женщина, бросила в медный котел, разожгла огонь; да сгорит глаз

упери, высохнет глаз *упери*. В глаз пепел, в сердце копье, на сердце медный гвоздь. Кто не осенит крестом, у того выпадет глаз. Не перекрестит – погаснут глаза. Не закукарекает петух, не закричит бык, не выйдет плуг. Рассеется как ветер, высохнет как вода из глаз. Сойдет ему в дымовую трубу огонь, в дверь – молния. Лопнет у него сердце, выколнут ему глаза. Мать Божья, Мариам, ты избавь, осени крестом; моей молитве да поможет Бог. Так скоро он тебе поможет, как плачущему молоко матери на пользу пойдет. Фуи, да будешь ты осенен крестом, молитве моей да поможет Бог» (Балиаури 1938: 166–167).

По народным представлениям, маленькие дети часто плакали, были беспокойны из-за того, что у них болел живот. Способы лечения в этом случае были разнообразными и имели отчасти рациональную основу. Так, в Картли и Кахети ребенку давали пить растворенные в молоке матери или в воде желчь (козью, куриную, гусиную), пепел, сажу, мышинный помет, несколько капель керосина; ребенку также давали пить собственную мочу. Иногда в течение 3–4 дней на живот клали разжеванные вместе хлеб и грецкие орехи. Хорошим лекарством считалось в данном случае следующее средство: пуповину, отпавшую у новорожденного, мочили в воде или молоке и давали ребенку пить. В Хевсурети ребенку, если у него болел живот, давали немного араки, желчи, чесночного сока, кроме того, аракой и чесночным соком растирали ему живот. При расстройстве желудка детям давали есть плоды дикой груши (Балиаури 1938: 128; Джикия 1988).

При простуде ребенку растирали тело уксусом, водкой, свиным или козьим жиром. Если была высокая температура, надевали носки, смоченные в уксусе. Во время сильных головных болей делали компрессы: клали на голову мокрое полотенце, ткань, смоченную в смеси уксуса и водки, капустные или свекольные листья. От кашля давали отвар укропа. При простуде поили ребенка липовым чаем с малиной, которую варили вместе с красным вином, инжиром и корицей (Ахвледиани 1909: 51). Наряду с рациональными способами лечения простудных заболеваний известны были обряды «передачи», «выпроваживания» насморка. В Мтиулети в этом случае пекли 3–5 лепешек, затем разноцветными тряпочками и бусинами обво-

дили вокруг головы ребенка и вешали все это на дерево, высказывая пожелание, чтобы вороны забрали эти подношения и вместе с ними унесли бы и насморк. Строили также на дороге из камней «крепость»: дети во время игры разрушали ее, и болезнь, как считали, должна была перейти к тому ребенку, который ее разрушил. В Картли для этого использовали «куклу насморка» (*сурдос дедопала*), «куклу кашля-насморка» (*хвела-сурдос дедопала*) или «куклу ангелов» (*ангелозебис кукниа*). Ее делали из лоскутков и палочек, в карман ей клали что-нибудь сладкое. Куклу и сладкие лепешки клали на перекрестке дорог, на забор, на дерево или даже хоронили куклу и, не оглядываясь, возвращались. В Ксанском ущелье в с. Карчохи имелось специальное святилище – «Пситиджварис ниши», куда принято было приносить «кукол насморка», а также лоскутки и лепешки как подношения божеству. Иногда больного заставляли умыться в проточной воде: «вода унесет насморк». Были и заговоры против насморка – *сурдос лоцва* (Мачавариани 1957: 270; Гогоберидзе 1975: 234). Вариант такого заговора, записанный в 1880-е годы, приводит Важа-Пшавела: «Насморк я связал, скрутил, на черную собаку навьючил; черная собака шла по мосту, насморк в воду свалился» (груз.: «Цринта шавкар, шавбачиче, шавса дзаглас гадавкиде; шави дзагли хидс гаварда, цринта (сурдо) цкалши чамиварда») (Важа-Пшавела, 1964: 70).

Ребенка старались не застужать, так как это, по народным представлениям, приводило к различным недугам, например, к косоглазию. Лечили косоглазие следующим образом: в Картли ребенка опускали вниз головой на несколько минут в ларь с теплым хлебом, после чего клали в постель и тепло укутывали; в Хевсурети ребенку делали на голову компресс из теплой каши *хавици*, считая, что «хавици снимет холод на темени и глаза выправятся» (Балиаури 1938: 126).

В случае вывиха на больное место клали овечью шкуру и крепко завязывали, иногда при лечении вывиха прибегали и к заговорам (Джавахети).

От порезов лечили с помощью различных трав. Так, в Тушети применялись травы, известные под местными названиями *ирмис балахи* (оленья трава), *маргалита балахи* (жемчужная трава), *кварткудай* (вороний хвост) (Хубутия 1969: 163). Ис-

пользовали при лечении и травы, признанные современной медициной: подорожник (груз.: мравалдзаргва, лат.: *Plantago major*), тысячелистник (груз.: мелискуда, лат.: *Achillea millefolium*), мята (груз.: питна, лат.: *Menta*) и др.

«Испуг», который, как считалось, вызывал потерю аппетита и бессонницу, обычно лечили заговорами, которые были известны повсеместно. Читавший заговор держал в руках нож и уголь, которым наносил изображение креста на лбу, подбородке и щеках больного.

Вот некоторые из вариантов заговора «от испуга»:

«Во имя Бога, Отца, Сына, Духа Святого... Что тебя испугало? Кто тебя испугал? Скотина испугала, человек испугал, какая душа тебя испугала? Крест Распятого да благословит тебя, соблазнитель не сможет повредить тебе. Да благословит тебя Георгий, Крест честной» (груз.: Сахелита хвтисата, мамисата, дзисата, сулисата, цмидисата... Раса шешинебули хар? Рам шегашина? Саконелма шегашина, адамианма шегашина, ра сулиерма шегашина? Джвари гцкалобт джварцмули, верас гацкенса мацдури. Гцкалобдес Гиорги, джвари патиосани» (Дзидзи-гури 1974: 309);

«Мариам испугалась, сердце у нее упало; о сердце, [иди] на место сердца, садись на свое место, белый ястреб на насест, курица в гнездо» (груз.: Мариами шешиндао, гули гадмоувардао, гуло гулис алагаса, тетри кори кандараса, катами сабудараса» (Миндадзе 1981: 98);

«Именем Бога, отца-матери и сына заговариваю испугавшегося. Что тебя испугало? Пестроглазый испугал? Черноглазый испугал? Конское ржанье испугало? Человечий крик испугал? Рев воды испугал? Мычание коровы испугало? Что тебя испугало – то тебя и исцелит. Белый ястреб на насест, курица в гнездо, сердце иди на место, сердце на свое место. Господи, осени крестом, твоей милостью перекрести [такого-то]. Эта молитва как молитва сгодится, как топору вытесанное топориче как топориче сгодится. Молитва моя – помощь Господа» (Миндадзе 1981: 98).

В то же время наряду с заговорами против тех же недугов были известны и другие методы лечения. Так, в Джавахети «от испуга» ребенку давали пить воду с медом.

Против золотухи, по данным середины XIX в., применялось такое «чрезвычайно верное» средство: ребенку брили голову, надевали холстинную ермолку, обмазанную смолой, и через две недели срывали ее с головы. Эта довольно болезненная операция, как считалось, помогала росту волос, поэтому, как отмечал автор, «деревенские матери бывают отчасти рады золотухе, чтобы только косы их дочерей были гуще и длиннее». Для лечения чесотки (*элкуни*), кроме особого заговора, использовали также мазь из бальзамина (*мгзаврули ина*) и говяжьего жира (И. Сл. 1851; Глехи 1882).

Многие детские болезни лечили с помощью различных магических приемов. Если ребенок заболел желтухой (*сиквитле*), надо было в четверг, молча, срезать барбарис, сделать из него крестик и повесить на грудь ребенку. Существовало представление, что можно передать болезнь окружающим предметам. Так, в Эрцо-Тианети больному ребенку перед сном давали в руки пшено: он засыпал, пшено рассыпалось, и вместе с ним, как считалось, уходила болезнь. Болезнь можно было передать и дереву, повесив на него лоскутки от платья больного (Глехи 1882; Минкевич 1894/1895: 541).

Сложный комплекс народных представлений был связан с лечением детских инфекционных заболеваний. Эти болезни выделяли в особую группу, называя их *батонеби* (господа), *ангелозеби* (ангелы), считая причиной их появления приход в дом сверхъестественных существ. Сюда относили оспу (*квалили* – цветок), корь (*цитела*), коклюш (*киванахвела*), скарлатину (*кунтруша*, *кутеша*, *кела тма батонеби*), свинку (*кбакура*). Болезни эти считались священными: в Пшав-Хевсурети их называли «долгом перед богом» (*гвтис вали*), в Мтиулети – «повинностью перед ангелами» (*ангелозис бегара*). Раз в жизни, как считалось, человек должен был исполнить этот долг. Поэтому приглашать врача или знахарку к такому больному, пытаться лечить его не полагалось, это считалось кощунством (Ахвледиани 1909: 50; Макалатия 1930: 143; Миндадзе 1979: 122; Сегаль 1894: 14).

Судьба больного зависела якобы от настроения «господ»: там, где они встречали ласковый прием, уважительное отношение, они гостили недолго и болезнь протекала легко, в против-

ном случае жизнь больного была в опасности. Поскольку считалось, что *батонеби* вселяются в больного, он как бы становился их воплощением, к нему требовалось всеобщее внимание, исполнение всех его желаний. Больного укладывали на самое удобное и почетное место в доме, на чистую постель. Так как «господам» нравились тишина, порядок, цветы и зелень, яркие краски, приятные ароматы, тихое пение, музыка и танцы, угощение – делали все возможное, чтобы создать в доме соответствующую обстановку. Чтобы не сердить «господ», не разрешалось ссориться, плакать, говорить громким голосом. Особенно опасно было стрелять поблизости от дома. Нельзя было стирать (так как в таких ситуациях запрещалось употреблять мыло), гладить белье, курить, кипятить воду, печь хлеб – «*батонеби* обожгутся и обидятся». Во время приготовления пищи следили, чтобы ничто не убежало в огонь – чад, запах горелого были неприятны «господам». По этой же причине не жарили мясо, не варили рыбу, если же была такая возможность – вообще не готовили пищу в этом доме. В Джавахети готовить мясо, рыбу, ошпаривать курицу остерегались не только в семье больного, но и в домах всех их родственников, живших в том же селе. Поблизости от «господ» нельзя было употреблять горькие напитки, горькие приправы. Если все же приходилось это делать, или когда, например, снимали с огня приготовленное кушанье, согретую воду, необходимо было «извиниться»: «Далеко, далеко, господа, не обижайтесь, мы слепые, а вы зрячие, не обижайтесь». Членам семьи, особенно матери ребенка, не разрешалось заниматься рукоделием, ни в коем случае нельзя было пользоваться иглой, спицами – чтобы не уколоть невидимых ангелов. Можно было только прясть – движение веретена якобы «развлекало», веселило «господ».

В доме, где лежал больной, нельзя было резать кур, свиней, другую живность – *батонеби*, входя в дом, будто бы пересчитывали животных, и, если хоть одно было зарезано во время их пребывания в доме, – сердились и обижались. Больному не давали есть ничего горького (перец, чеснок), кормили его кашей, яйцами, молочными продуктами (Бардавелидзе 1941: 96, 158; Гзелиев 1854). Домашние надевали яркую одежду (белую, красную), даже если в семье был траур. Больного также одевали в красную

или белую одежду. В Кахети, кроме того, члены семьи обматывали пальцы рук и ног красными нитками. Вокруг больного стелили красное сукно, платки ярких цветов, на окна и стены вешали красные и белые ткани. В Хевсурети все помещение застилали цветными паласами и коврами; в Джавахети постель занавешивали ситцем трех цветов: красным, белым и розовым. Если была возможность, пол около постели больного и саму постель украшали розами, фиалками, полевыми цветами, зеленью (Безарашвили 1975: 129; Бардавелидзе 1957: 87; Яшвили 1904: 67).

Недалеко от больного для *батонеби* устраивали специальный «стол господ» (*батонебис табла, батонебис супра*). В Пшави и Хевсурети он состоял из трех маленьких круглых лепешек из ржаной или ячменной муки, которые меняли раз в три дня. В Хеви на стол господ клали хлебцы в виде голубей, разные сладости, в комнате больного «для господ» отпускали белых цыплят. В Самцхе-Джавахети «господ» угощали сладостями, крашеными яйцами, подслащенной водой. В Картли стол был особенно богат: туда клали фигурные хлебцы, сладости (сахар, мед, леденцы), свежие и сушеные фрукты, крашеные яйца, стакан молока, пестрые лоскутки, кукол, цветы, красивую зелень, иногда – обручальное кольцо, серебряные монеты. Кроме того, в комнату пускали козленка, ягненка или курочку, предварительно окрасив им голову красной краской. Грузины Кахети около больного клали продолговатый хлебец (*ангелозис шоти*), свежие и сушеные фрукты, полевые и садовые цветы (Макалатия 1938: 111; Он же, 1934: 198; Бардавелидзе 1957: 90; Эристави-Хоштария 1953: 197).

В помещении, где находился больной, зажигали особые светильники – *базма*: сердцевину грецкого ореха толкли в ступке с ватой и из полученной массы делали свечи, или же просто клали толченые орехи на горящие угли. В Кизики к *базме* добавляли сахарный песок, в Картли – посыпали ее толчеными леденцами. По народному убеждению, аромат, издаваемый *базмой*, был очень приятен для «господ». Обычные свечи в это время не зажигали, так как считалось, что от этого у ребенка заболят глаза. В народе этим светильникам приписывалась чудесная сила: например, если зрение после оспы ухудшалось, достаточно было якобы месяца два зажигать в доме *базму*, что-

бы все прошло. Считалось, что *батонеби* очень любили музыку, пение, танцы. Поэтому домашние и гости, приходившие навестить больного, играли около него на музыкальных инструментах, танцевали. Причем, чтобы развлечь «господ», танцующие кривлялись, прыгали и т.д. В руках во время танца держали зажженные свечи, лучины или ставили на ладонь *базму*. Как можно чаще возле больного старались петь «колыбельную батонеби» (*батонебис нана, иав-нана*), в которой говорилось о той радости, которую доставило появление «господ» и о том, какой прием им оказывают. В отличие от обычных колыбельных, она исполнялась на два или три голоса.

Если болезнь осложнялась, старались задобрить *батонеби*: давали обеты св. Барбаре и Квириа; постель больного посыпали сахаром, чаще зажигали *базму*; женщины, танцую около больного, снимали одежду. Как отмечалось, нередко «близкая к больному родственница раздевается донага, садится верхом на палку и скачет вокруг больного». Считалось, что подобный танец развеселит, развлечет, ублажит «господ», и они милостиво отнесутся к просьбам о спасении жизни заболевшего. Чтобы облегчить страдания больного, мать трижды обходила на коленях вокруг его постели (в Хевсурети это называлось *тавшемовла*), говоря при этом: «Боже, возьми меня вместо него» (Алхазов 1901: 65; Чурсин 1903; Макалатия 1940: 189).

Существовали общие правила, соблюдаемые при *батонеби*, но отношения к отдельным болезням не было одинаковым. Наиболее опасной считалась оспа, которую называли *диди батонеби* – «великие господа». Дом, где была оспа, все избегали; в Пшави и Хевсурети с селом, где появлялась оспа, прерывали все контакты. К остальным *батонеби* относились с меньшим опасением. Например, к ребенку, заболевшему корью, приводили и других детей, чтобы они тоже ею переболели.

Когда больной был близок к выздоровлению, устраивали «проводы» *батонеби*. В Самцхе-Джавахети для этого пекли лепешки и вешали их на столб (*бодзи*) дома, а *стол батонеби* бросали в воду. В Кахети угощение, приготовленное для господ, несли на перекресток дорог, клали на какую-нибудь изгородь: это называлось *батонебис гадалоцва*. В Картли для проводов пекли *када* – сдобную лепешку с начинкой из топленого

масла и сахара, приглашали соседок. Женщины с пением «иавнана» – особой колыбельной песни, исполнявшейся только в доме, который посетили батонеби, выносили *када* из дома, угощались; произносили здравицы в честь «господ». Делали также куклу *батонеби*, надевали на нее белое или красное платье, вешали красный хурджин (переметную сумку), куда клали орехи, конфеты, *када*. Куклу клали на «стол господ» и уносили на перекресток, иногда – в церковь св. Варвары (св. Барбаре). После выздоровления ребенка шли также в церковь св. Барбаре для исполнения данных во время болезни обетов.

Следует отметить, что обряды, исполнявшиеся при этих заболеваниях, хотя и были связаны с религиозными представлениями, оказывали определенное положительное воздействие на ход болезни: этому способствовала тишина и спокойная обстановка вокруг больного, ласковое обращение с ним, соблюдение диеты и т.д. На это еще в конце XIX в. обратили внимание медики. Так, И.И. Пантюхов указывал, что «оспа при красном свете протекает благоприятнее», «ярких цветов тряпки, которыми завешивают окна и украшают постели больного, приносимые больному цветы, сладости и другие приятные ему предметы, а также ... музыка, – действуют не только психически на успокоение больного, но кое-что из всего этого ... имеет и прямое физиологическое значение, например, влияет на уменьшение лихорадки» (Пантюхов 1899: 137–138). Таким образом, некоторые из обычаев, связанных с культом *батонеби*, имели под собой рациональную основу, отражали эмпирические наблюдения за особенностями этих заболеваний.

Болезнь ребенка нередко воспринималась в народе как знак того, что какой-то святой или святилище недовольны данной семьей, что-либо требуют от нее. Такую болезнь называли *хатис мизези* (причина иконы). О том, что надо делать в этой ситуации – в какое святилище или в какой храм пойти, какую жертву принести, – спрашивали у гадалки или прорицательницы. В соответствии с тем, что сообщала гадалка, давали различные обеты: провести ночь около церкви (*гамис тева*), принести жертву – бычка, ягненка, петушка, свечи, лепешки; в течение одного или нескольких лет не стричь ребенку волосы; на определенное время надевали на шею ребенку «ярмо» (*угели*) – ожерелье из серебряной или

медной проволоки, пришивали на правое плечо просверленную монету; все это оставляли в церкви в день храмового праздника. В Кахети по совету гадалки иногда давали обет посвятить ребенка, который часто болел, в церковь Мтавар-Ангелози в с. Анага (Ки-зики). Дети жили при этой церкви и «служили» Мтавар-Ангелози – подметали двор, собирали дрова и т.д.

В Картли и Кахети, если ребенок был тяжело болен, мать нередко давала обет исполнить обряд *дидебазе сиарули* или *дидебазе давла* (ходить на величание): женщина обходила село, собирая свечи и различные продукты (хлеб, сыр, яйца), продавала все это и на вырученные деньги покупала жертвенное животное, иногда также белую одежду, в которой ребенка вели в церковь. Жертвоприношение устраивали в день храмового праздника, семья должна была прийти в церковь в полном составе. Видимо, жертва, приобретенная не на личные средства, а на средства всего села имела, по народному представлению, большее значение в глазах божества. В связи с этим следует отметить, что у грузин Хевсурети в случае тяжелой болезни ребенка было принято во время принесения жертвы приглашать в святилище всех жителей села – и женщин, и мужчин.

В горных районах бытовало представление, что некоторые болезни детям по велению бога приносили так называемые *добилни* (посестримы) – многочисленные духи, имевшие вид маленьких детей и появлявшиеся вместе с лучами солнца на восходе и на закате. В каждой хевсурской общине у них имелось наземное убежище – «башня посестрим» (*добилт кошки*). Нападение этих духов вызывало появление гнойников на теле, жар. Чтобы избавить ребенка от этого недуга, около «башен» и в общинных святилищах в жертву *добилни* приносили множество (трижды пятнадцать) мелких лепешек *ашали* или *тошולי* и одну большую лепешку с начинкой – *сацинао*. Во время церемонии «разбрасывания *ашали*» (*ашлис дашла*) служитель святилища бросал лепешки высоко вверх, дети их подбирали. Иногда вместо лепешек в жертву *добилни* приносили козленка.

Как показывают рассмотренные материалы, традиционные приемы и способы лечения детских болезней демонстрируют характерное для народной медицины переплетение рациональных и иррациональных способов врачевания. Так, домашние,

стремясь доставить удовольствие *батонеби*, *ангелам*, которые олицетворяли инфекционные заболевания, создать для них спокойную и приятную обстановку в доме и избежать их гнев, тем самым положительно влияли на общее состояние ребенка. Многие запреты, соблюдение которых имело целью «не обидеть» *батонеби*, содержали рациональную основу и помогали избежать тяжелых осложнений в ходе болезней.

Однако в большинстве случаев в лечении детских болезней, и особенно – в обычаях и обрядах, связанных с охраной жизни ребенка, с предупреждением детской смертности, главное место занимали различные магические действия и приемы, призванные оградить ребенка от воздействия окружающих его враждебных сил. Детские болезни, причину которых не могли понять, обычно приписывали воздействию сверхъестественных сил: локальных божеств, разнообразных злых духов, душ усопших. Как считалось, божественные силы (*хати*, *джвари* и др.), посылая ту или иную болезнь, таким образом сообщали человеку (в случае болезни ребенка – его родителям, членам его семьи), что его или наказывают за какое-то прегрешение, или что не выполнен какой-то данный ранее обет, или что божество стремится подчинить его своей воле и привлечь себе на службу.

Сложная система религиозно-магических средств лечения детских болезней во многом отражала древнейшие верования грузин, которые сохранялись и сохраняются и в настоящее время, поскольку они остаются в определенной степени востребованными и воспринимаются как действенные в целом ряде случаев. Вместе с тем многие из этих религиозных верований испытали значительное влияние христианства, о чем в частности свидетельствуют многие заговорные тексты.

Традиционный народный опыт в области охраны здоровья детей и лечения детских болезней отражает сложный комплекс религиозных представлений грузинского народа, который складывался в течение многих веков, особенности его мировоззрения и является важным компонентом духовной культуры народа.

Примечания:

¹ В статье примеры заклинательных текстов даны в переводе с грузинского на русский; перевод выполнен автором.

Литература и источники:

Алхазов И. (1901) Краткий исторический очерк врачебного дела в Грузии. *Кавказский вестник*. № 9.

Ахвледiani Д.Ф. (1909) *Население Кахетии*. Тифлис.

Балиаури М. (1938) *Рождение и воспитание ребенка в Хевсурети и связанные с этим пережитки суеверий*. Архив отдела этнографии Грузии Института истории и этнологии Тбилисского гос. ун-та. Д. М 1/12 (на груз. яз.).

Бардавелидзе-Ломиа В.В. (1928) Ритуал, связанный с рождением ребенка, в горной Картли. *Вестник Музея Грузии*. Тбилиси. Вып. 4 (на груз. яз.).

Бардавелидзе В.В. (1957) *Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен*. Тбилиси.

Бардавелидзе В.В. (1941) У иорских пшавов. *Известия Института истории, языка и материальной культуры*. Вып. XI (на груз. яз.).

Безарашвили Ц.И. (1975) Ритуальная одежда в Ксанском ущелье. *По этнографическому изучению Ксанского ущелья*. Тбилиси (на груз. яз.).

Берzenov Н. (1856) О грузинской медицине. *Кавказский календарь на 1857 г.* Тифлис.

Важа-Пшавела (1964) Суеверия пшавов // *Важа-Пшавела. Полное собрание сочинений*. Тбилиси. Т. 9 (на груз. яз.).

Гзелиев И. (1854) Обычай у грузин во время болезни оспы. *Закавказский вестник*. № 44.

Глехи И.Д. (1882) Суеверия нашего народа. *Дроеба*. № 264 (на груз. яз.).

Гогоберидзе Н.С. (1975). Народные детские игры и игрушки в Ксанском ущелье. *По этнографическому изучению Ксанского ущелья*. Тбилиси (на груз. яз.).

Джикия Н.П. (1988) *Культура питания грузинских горцев (по этнографическим материалам)*. Тбилиси.

Дзидзигури Ш.В. (1974) *Материалы грузинской диалектологии*. Тбилиси (на груз. яз.).

И. Сл. (1851) Простонародные лекарства грузин. *Кавказ*. № 9.

Какушадзе Н. (1964) Тайна ужмури. *Сакартвелос кали*. № 9.

Макалатия С.И. (1930) *Мтиулет*. Тбилиси (на груз. яз.).

Макалатия С.И. (1934) *Хеви*. Тбилиси (на груз. яз.).

- Макалатия С.И. (1938) *Месхет-Джавахети*. Тбилиси (на гр. яз.).
- Макалатия С.И. (1940) *Хевсурети*. Тбилиси.
- Мачавариани Е.Д. (1957). Воспитание ребенка в Мтиулет. *Вестник Музея Грузии*. Тбилиси. Вып. XIX А–XXI В (на груз. яз.).
- Миндадзе Н.Р. (1979) Представления о детских инфекционных заболеваниях и связанные с ними обряды в Пшави и Хевсурети. *Материалы по этнографии Грузии*. Т. 20 (на груз. яз.).
- Миндадзе Н.Р. (1981) *Грузинская народная медицина (по этнографическим материалам горцев Восточной Грузии)*. Тбилиси (на груз. яз.).
- Минкевич И.И. (1894/1895) Растения как медицинские средства и как предмет обожания на Кавказе. *Протоколы заседаний Кавказского медицинского общества*. № 13.
- Пантюхов И.И. (1899) О народном врачевании в Закавказском крае. *Медицинский сборник Кавказского медицинского общества*. № 62.
- Пурцеладзе А. (1866) Предрассудки грузин. *Кавказ*. № 43.
- Сегаль М. (1894) Заразные болезни в народе и борьба с ними. *Пастырь*. № 2.
- Хубутia П.Р. (1969) *Тушинский диалект*. Тбилиси (на груз. яз.).
- Чурсин Г.Ф. (1903) Батонеби. *Кавказ*. № 53.
- Эристави-Хоштария А.Г. (1953) *Рассказы*. Тбилиси.
- Яшвили А.О. (1904) *Народная медицина в Закавказском крае*. Тифлис.

Summary: On the basis of field materials and published data, the article deals with popular ideas about the causes of childhood diseases (cold, diet violation, the influence of supernatural beings, the wrath of a deity, etc.). Traditional methods and methods of treating childhood diseases demonstrate the intertwining of rational and irrational ways of healing typical for folk medicine. The national experience in the field of children's health and the treatment of childhood diseases reflects a complex set of religious representations of the Georgian people, features of its worldview and is an important component of the spiritual culture of the people.

Keywords: Georgia, folk medicine, rational methods of treatment, magic, magical rites, amulets

ТРАДИЦИОННЫЕ СПОСОБЫ ПОДДЕРЖАНИЯ ЗДОРОВЬЯ И БЛАГОПОЛУЧИЯ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ (У РОССИЙСКИХ ТУРКМЕНОВ)

Аннотация: Статья посвящена этнической группе туркменов, проживающих в Ставропольском крае и Астраханской области с XVII века. На основе полевых материалов автора и архивных источников исследуются народные знания в области медицины, традиционные представления и верования, связанные с поддержанием здоровья, благополучия и защитой от неблагоприятных явлений. Анализируется медицинский аспект негативных последствий социально-политических преобразований (в частности, седентаризации, репрессий советской власти), которые затронули российских туркменов в XIX–XX веках. Рассматриваются основанные на вековом опыте способы выживания туркменов в кризисных условиях. Исследуется проблема сохранения и практического использования народных представлений в области медицины в современный период.

Ключевые слова: туркмены, этническая группа, Россия, Ставропольский край, Астраханская область, традиционная медицина, способы выживания, народные верования, политика седентаризации, репрессии советской власти

На юге России, в двух десятках аулах на востоке Ставропольского края и в трех селах в дельте Волги Астраханской области издавна живут туркмены, представляющие собой своеобразную этническую группу, составившую по данным Переписи 2010 г. около 17000 человек (15000 в Ставропольском крае и 2000 в Астраханской области). Новые этнографические материалы об этой группе были получены автором в ходе полевых исследований 2007–2015 гг., а также при изучении архивных документов.

На указанных территориях первые туркмены появились в сер. XVII в.; тогда более 1665 семейств покинули под давлением хивинских ханов полуостров Мангышлак и прилегающие к

нему степные районы, где располагались их прежние кочевья (Бентковский 1869: 185). Несколько туркменских родовых групп ушли на запад в Северо-Западного Прикаспий, где присоединились к калмыкам. Туркмены продолжали прибывать из закаспийских земель в XVIII и в начале XIX века. В пределах северо-западного Прикаспия туркмены вели кочевую жизнь под началом калмыцких ханов. В 1825 г. в Ставропольской губернии было образовано Туркменское приставство. Политические, экономические, брачные и бытовые контакты с калмыками, а позднее – с ногайцами и татарами наложили отпечаток на материальную культуру, язык и антропологический облик туркменов. При этом туркмены продолжали жить практически мононациональными аулами, сохраняя свою этническую идентичность и родовое деление.

Важной вехой в становлении группового самосознания и общности северокавказских туркменов стало образование в 1825 году в Ставропольской губернии Туркменского приставства. С этих пор туркмены получили возможность официально осуществлять автономное самоуправление на основе традиционных социальных институтов. Пристав с двумя помощниками располагались на Летней и Зимней ставках, им подчинялись выборные из своей среды: голова, аульные старшины, аксакалы.

До середины XIX века образ жизни туркменов описывается в литературе как «кочевой» – ему соответствует весь хозяйственно-бытовой уклад, включая социально-родовые отношения, типы жилища (юрта) и других элементов материальной культуры, систему питания и т.д. Однако, учитывая относительно короткие маршруты весенних и осенних перекочевок и наличие определенных мест летовок и зимовок, где скотоводы «оседали» на несколько месяцев, этот термин можно употреблять с большой долей условности. Расстояние от зимних до летних кочевий составляло в середине XIX в. до 300 верст, этот путь обычно проходили за два месяца (Бентковский 1869: 213). Каждый род имел свой ареал пастбищ, свои маршруты передвижений, привязанные к колодцам «копаням» «гуйы». С наступлением весны небольшими родственными группами туркмены медленно уходили к летне-осенним пастбищам «ай-лах» в районы Летней ставки. Осенью переходили обратно к

югу на зимние пастбища. Вместе со всеми от Зимней ставки до Летней и обратно двигалась канцелярия с приставом, образуя огромный караван (Токалов 1976: 20–21). К началу XX века сезонные передвижения сократились в связи с развитием земледелия в крае. Заготовка кормов для скота почти не практиковалась (Курбанов 1995: 92–93). Астраханские туркмены в дельте Волги пасли крупный рогатый скот и лошадей на Бэровских буграх, омываемых в период половодья, на затопляемых пастбищах. Маршруты их перекочевов были невелики, около 10 км, также они зарабатывали на пристани извозом (ПИМА 2015 с. Атал, с. Фунтово 1; Астраханские туркмены... 2012: 24–26).

Система местного управления «по народным обычаям» без особых изменений функционировала у туркменов вплоть до советской власти. Общинами управляли родовые и аульные старейшины, которые наиболее важные решения принимали на своих советах *маслахадах* (ПИМА 2013 с. Шарахалсун). Российская администрация взаимодействовала с традиционными социальными институтами на принципах «косвенного управления» и, контролируя финансовую сферу, минимально вмешивалась во внутреннюю жизнь весьма замкнутой и обособленной этнической группы. Даже в оседлых туркменских аулах в начале XX века реальная власть замыкалась на лидерах родовых общин, волостная организация не сложилась (Щеглов 1910. Т. 1: 146).

В мифологизированном сознании российских туркменов переплетались ислам, бытовые суеверия и своеобразные местные верования, корни которых уходят в домусульманское прошлое и связаны с культом предков, с верой в духов-покровителей *рух*, в различные приметы, в «счастливые» и «несчастливые» дни. Бытовали представления о существовании злых духов, пиров, а также – *юрт эеси* или *юрт-анасы* (хозяин или хозяйка дома – астраханские туркмены). Весь комплекс народных религиозных представлений воспринимается как исламский, о чем свидетельствует широкий круг функций туркменских мулл. Будучи нередко единственным грамотным человеком в ауле, мулла выполнял функции советчика по различным вопросам, кадия (судьи), лекаря, умел лечить с помощью заговоров и продавал амулеты от болезней и других несчастий. И в настоящее время туркменский мулла часто выступает в ро-

ли советчика, определяет «удачные» и «неудачные» дни для свадьбы и других важных событий по лунному календарю и по звездам (ПМА; Демидов 1987).

С начала XIX в. российское правительство разрабатывало политику отторжения пастбищных угодий у туркмен, перевода их на оседлый образ жизни. В 1860-е годы власти стали организовывать для них оседлые поселения по типу крестьянских. Еще с 1860-х годов в туркменские степи стали переселяться русские крестьяне, которым выделялись земли за счет бывших пастбищ. Туркмены крайне неохотно расставались со скотоводческим образом жизни, предполагавшим сезонные перекочевки. «Туркмены, изъявившие желание поселиться, приходили и расходились, делаясь кочевыми», такая ситуация продолжалась до 1905 г., и даже к нач. 1920-х «еще многие продолжают держаться старого. И только дороговизна юрты и неимение средств заставляла переходить на жительство в дома, на постройку которых и обзаведение хозяйством выдавалось пособие» (Прозрителев 2011: 581). К 1906 г. осело 70%, кочевали – 30% – всего населения приблизительно 15 тыс. человек (Фарфоровский 1911: 250, 255).

Несмотря на усилия правительства по переводу ставропольских туркмен на оседлость, скотоводческий характер их хозяйства в целом сохранялся. Оседали только беднейшие туркмены, не имевшие возможность держать скот, но при первой возможности они стремились возобновить занятие подвижным скотоводством. В условиях сокращения пастбищных угодий и поголовья скота обедневшие туркмены вынужденно отказывались от скотоводческого образа жизни, связанного с перекочевками, но не становились земледельцами, хотя им была установлена норма землевладения в 30–40 десятин на мужчину. Среди них распространилась массовая практика получать средства для существования, сдавая крестьянам в аренду свои наделы. Хотя цены на землю в этот период сильно поднялись, неопытным туркменам часто доставалась лишь малая часть рыночной стоимости. Г.Н. Прозрителев писал в 1921–1922 гг., возможно, преувеличивая, что порой крестьяне арендовали несколько десятин за плитку калмыцкого чая (1,5–2 руб.) (Прозрителев 2011: 581).

Снижение численности туркмен в конце XIX – XX вв. напрямую связано с политикой седентаризации. Уровень жизни

осевших туркменов был крайне низкий, смертность у них превышала рождаемость, в то время как у кочевавших групп по-прежнему наблюдался прирост численности населения. У непривычных к оседлому образу жизни туркменов было отмечено антисанитарное состояние жилищ, резкое понижение качества пищи, среди них распространялись инфекции (Щеглов 1910: 202-203; Ярхо 1931: 256; Тумаилов 1925: 5–6).

Проектируя оседание, российские чиновники были далеки от учета этнокультурного фактора. Так, для поселения власти предоставляли туркменской семье типовой крестьянский дом с русской печью, опыта пользования которой у туркменов вообще, тем более у женщин-хозяек, не было. Дрова на зиму не привыкли заготавливать, для очага в юрте традиционно использовали сухой кизяк, который не подходил для печи. В глинобитных домах было гораздо менее уютно и холоднее, чем в компактной юрте. Люди мерзли, простужались, болели. Часто, желая сохранить тепло, печную трубу закрывали и тогда отравлялись угарным газом, а если из-за боязни оставляли ее открытой, все тепло уходило, хотя огонь горел. Печку боялись, говорили, что в ней живет шайтан, который гудит в трубе и может задушить (Прозрителев 2011: 583–584).

Такая ситуация в сочетании с отсутствием медицинского обслуживания вызвала в 1910-х годах тяжелейшие эпидемии, с которыми сами туркмены были неспособны справиться. Так, по отчету за 1910 год численность Туркменского приставства составила 17500 человек, из которых в том году заболело холерой 578 (3,3%) и умерло по этой причине 407 человек (ГАСК. Ф. 249. оп. 2. Д. 2511. Л. 87). Хотя администрация и пыталась бороться с эпидемией вакцинацией, но, действуя в рамках стандартной практики, не принимала во внимание особенности другой культуры и менталитета – того, что туркмены жили совершенно автономно, были религиозны и суеверны. К властям они относились настороженно, как к чужому и потому недружественному субъекту, ждали с их стороны не какой-либо помощи, а, скорее, наоборот – подвоха.

Противохолерные прививки вызывали недоверие и протест туркменов «вследствие ложных и нелепых слухов о том, что будто бы врачи и фельдшера этим способом распространяют

холеру». «Большие затруднения встречал медицинский персонал в деле лечения и дезинфекции жилищ и могил. Здесь пришлось столкнуться с темнотой народа, подогретой ... проповедью мусульманского духовенства, которое, видя в холере наказание свыше, отрицало лечение медицинскими средствами, а в дезинфекции усматривало осквернение покойников. На этой почве, несмотря на обычную законопослушность туркменского народа, происходили в некоторых аулах столкновения с полицией ... Для ослабления противодействия народа ... не малую заслугу оказали некоторые фельдшера, выказав истинный героизм ... : они неоднократно принимали внутрь всякие антихолерные лекарства с тем, чтобы доказать их безвредность... Несмотря на несочувствие народа к холерным мероприятиям, удалось сделать 576 прививок». «Положительные результаты последних впоследствии ... ослабили предубеждение против вакцины» (ГАСК. Ф. 249. оп. 2. Д. 2511. Л. 245-245 об.). До сих пор в народной памяти сохранились ставшие легендами предания о царской вакцинации (которые рассказывали и мне самой): о том, что один туркменский аул ушел со старых мест, так как над людьми стали «проводить опыты по поводу заболеваний, эксперименты какие-то, стали чем-то колоть. Народ протестовал и ушел» (ПМА 2013 с. Малый Барханчак).

Судя по рассказам местных жителей, эпидемии в начале XX века носили повальный характер и народ пытался защититься традиционными способами: частично магическими, а частично — действенными. Пожилая женщина вспоминала родового лидера деда Абдуллу Моллу из аула Озек-Суат («там прах его покоится»), который возглавлял небольшую группу *союнаджи* (племенное подразделение туркменов) — «они кочевали, где хотели». А когда в 1912 — 1917 гг. (информант точно не помнила год) была холера, он всех своих людей спас. Эпидемия длилась 15 дней. Почти все население аула Эдельбай в это время погибло. Чтобы отогнать холеру, стучали в бубен, а в Озек-Суате один аксакал сидел в юрте и всех заставлял читать Коран. В ауле Абдуллы Моллы было 5 юрт, — этот родовой лидер никого из юрт не пускал, никуда не отправлял. Так и сидели все это время, около двух недель, боялись выйти. Потом «им весть пришла, что на козе холера ушла»¹. После этого прошло

несколько дней и Абдулла Молла решил: «Давай-ка, проведем соседей», – а никого, кроме них самих, в округе не осталось (ПМА 2012 с. Эдельбай).

В период Первой мировой войны численность туркменского населения сохранялась на прежнем уровне 15,5–16 тыс. человек (Василенко 1980: 17), сократилось поголовье скота и посевные площади (Тумаилов 1925: 8). В первые десятилетия XX века немалая часть туркменов продолжала заниматься подвижным скотоводством.

В целом процессы модернизации и, главное, – принуждение к оседлому образу жизни, приведшие к частичному разрушению традиционного образа жизни, сопровождались фрустрацией, болезнями, ростом смертности и сокращением рождаемости.

Первые годы советской власти, период гражданской войны стали для российских туркменов временем тяжелейших перемен, поставили этот народ на грань исчезновения. Туркмены страдали от эпидемии холеры, массового голода, разрухи и репрессий. Особенно тяжелыми годами был период с 1920 по 1923 гг., когда численность туркменов, сократилась с 11647 до 5663 человек, около половины из которых (до 3 тыс.) ушла на территорию Дагестана, и примерно столько же умерло (Тумаилов 1925: 11). По Всесоюзной переписи населения СССР, 1926 г. на Северном Кавказе проживало около 5000 туркменов (хотя в начале XX в. – около 17000 человек), то есть численность этнической группы сократилась более, чем в три раза.

В результате репрессий пострадали семьи и целые кланы, отличавшиеся религиозностью, в которых из поколения в поколение передавались народные знания, связанные с верой в высшие силы, детям давалось мусульманское образование. Такие семьи пользовались особым уважением среди соотечественников. Несмотря на антирелигиозную политику в советский период, выходцы из таких семей не отказывались от веры. В памяти народа подвергшиеся репрессиям и сопротивлявшиеся атеистической пропаганде религиозные деятели были наделены сверхъестественной силой и умели воздействовать на людей.

«Дедушка М. Тоймухамедова родом из Эдельбая, был большим, сильным муллой, 10 лет провел на Соловках. Владел

гипнозом, лечил людей. Вычислял благоприятные дни свадьбы» (ПМА 2011 г. Нефтекумск).

«Сафартотой Джумадурдыева родилась в 1916 г. в религиозной семье. Ее отец был религиозным деятелем, муллой. Дед мужа тоже был муллой, обладал большой духовной силой и энергетикой – такой мощной, что большевики не смогли его тронуть и арестовать. А другой мулла чувствовал, что к нему едут из НКВД, его забрали, хотели посадить на бричку, но лошади упали, его пешком увели и расстреляли.

Ей самой удалось три раза съездить в хадж вместе с другим паломником из этих мест в 1990-х годах. К Сафартотой ее односельчане относятся с большим уважением, почти как к святой. У нее есть горстка земли, привезенной с мазара Баха ад-Дина Накшбанда близ Бухары, она этой землей лечила людей. Этот святой Баха ад-Дин возвращает жизнь людям. Один человек из Туркменистана привез ей эту землю. Она использует серебряный молитвенный хенкель², в котором хранится земля: обводит им по плечам – кто верит, тому помогает» (ПМА 2011 с. Махач. Джумадурдыева).

Исстари туркмены лечились травами, особо ценились собранные на кладбище. В ауле Шарахадсун жил один целитель – он лечил народными средствами, травами, в том числе детей. Вскрывал нарывы: однажды разрезал нарыв, приложил живую лягушку, потом сняли – увидели, что рана очистилась (ПМА 2013 с. Шарахалсун).

До сих пор сохранились некоторые способы избежать болезни, связанные с особыми блюдами. Например, когда женщина рождает, «чтобы у нее все органы встали на место, надо ее накормить таким блюдом: зажарить муку на жире, добавить воду и кипятить, добавить бараний жир» (блюдо *куртмыч*). Мальчику, когда делают суннат той (обрезание), чтобы не болело и быстрее зажило, дают *гуймак*: муку жарят, добавляя воду и сахар, получается пастообразное блюдо, по вкусу напоминающее халву (ПМА 2013 с. Шарахалсун, с. Нижний Барханчак).

Существуют поверья о неблагоприятном влиянии на хозяев тех или иных растений. В своем дворе нельзя сажать грецкий орех – он твердый, жесткий, это не хорошо для семьи и здоровья. Также нежелательно сажать алычу – «мужу будет тяжело в

семье». Нельзя сажать горький перец, чеснок, лук, т.к. будут болеть домашние. Одна туркменка рассказывала, что однажды посадила грядку чеснока и вдруг стала плохо себя чувствовать, болеть. Сдала анализы – были неважные, легла в больницу, где ей было совсем нехорошо, боролась за жизнь, еле выкарабкалась. Когда вернулась домой, то увидела, что весь чеснок усох на корню, она сказала: «Так с кем должно было быть плохо с тобой, или со мной?» – и вырвала весь чеснок (ПМА 2011 г. Нефтекумск. Тоймухамедова).

В каждом турменском ауле периодически проводится обряд жертвоприношения *Садака* с целью защититься от неблагоприятных явлений. Ведущую роль в обряде играют муллы. Садака делают по различным поводам: поминальным – в том числе на Курбан байрам; в случае неприятностей или при начинании нового дела – «чтобы все было успешно»; для скорейшего выздоровления заболевшего; на день рождения, чтобы именинник был здоров, в юбилейные годы, когда исполняется 55 или 60, 70 лет; а также по средам «жители аула должны относить мулле по 10 рублей и примерно раз в месяц давать *садака-хаир*» (ПМА 2013 с. Шарахалсун, Бакиева). Обычно хозяева устраивают *садака* в своем доме или дворе. Режут жерственное животное (обычно барана) «надо пустить кровь», приглашают муллу, родных и соседей («8 домов с каждой стороны»), варят мясо, мулла читает молитвы «на мясо в миске», которое потом режут и раздают собравшимся по кусочкам (ПМА).

Важным общественным событием с обращением к высшим силам является *Орталык садака* (центральное, срединное или охватывающее округу жертвоприношение), который повсеместно в туркменских аулах проводят «чтобы не было засухи, шли дожди, и за благополучие», как правило, весной в мае перед посевом. В некоторых аулах *Орталык садака* дают 2–3 раза в год: если засуха и перед уборкой урожая. Обряд связан с сельскохозяйственным циклом, в нем участвует весь аул. Даже председатель одного сохранившегося до недавнего времени колхоза ходил к туркменским муллам, когда бывала засуха, приносил им деньги или давал барана для совершения *садака* (ПМА 2013 с. Кендже-Кулак).

Для *Орталык садака* муллы и старейшины аула собирают деньги с жителей аула, достают казаны и покупают жертвенное

животное – барана (желательно – черного), иногда 2–3 баранов или теленка. Коллективное жертвоприношение проводится в особом месте, как правило, во дворе мечети или рядом с ней, на поляне, раньше – у кладбища, у могилы святого, возле водного источника. В а. Сабан-Антуста *садака* проходит на развалинах старой мечети, где собираются только мужчины и дети. Считается, что на месте развалин раньше жили пиры (*пэри*)³ и женщинам там находиться нежелательно.

На *садака* могут присутствовать, кроме взрослых мужчин и дети (мальчики и девочки), пожилые женщины, чуть подальше располагается молодежь, а девушки и женщины обычно не присутствуют, так как это может навредить их репродуктивному здоровью. Старейшины сидят отдельно от других. Голову принесенного в жертву барана опускают в родник (в каждом ауле есть особый колодец для этого случая), люди верят, что таким образом они вызывают дождь. Мужчины режут скот и варят в нескольких котлах на особом очаге *ярмаджак* бульон из баранины – *чоурпу*, либо же готовят лапшу *уак хамир* или *хинкал*. Один или несколько мулл по очереди читают молитвы, собравшиеся их повторяют, затем раздают чашки (*касы*) с *чоурпой* присутствующим и для их домашних – «это передается Аллаху». В первую очередь *садака* (чашки с бульоном и мясом) дают детям. Все едят кушанье, говорят «спасибо», молятся и расходятся.

В последние годы женщины, в основном пожилого возраста стали в засушливые годы отдельно от других организовывать свое *Орталык садака*. Они собирают деньги, покупают сладости, готовят печеное, устраивают чаепитие, в ходе которого молятся вместе с муллой, «чтобы была хорошая погода». В некоторых селах женщины собираются в мечети, иногда – у кого-либо из зажиточных людей дома, старейших женщин угощают конфетами и сладостями (ПМА 2007 с. Шарахалсун, 2011 с. Уллуби-Юрт, 2012 с. Эдельбай, 2013 с. Шарахалсун, с. Верхний Барханчак, 2015 с. Фунтово 1).

Долгий путь автономного развития на территории России обособленной этнической группы туркменов обусловил выработку и консервацию народных способов лечения и поддержания благополучия на основе традиционной медицины и ком-

плекса переплетенных с исламом древних религиозных представлений. Живя замкнуто родовыми общинах, туркмены истари привыкли ориентироваться на народные знания об окружающем мире. Они с опасением относились к вмешательству в их жизнь государства, которое и при царизме, и при советской власти неоднократно пыталось осуществить губительные для них социальные преобразования, не верили в их благоприятный результат и в добрые намерения чиновников. И такая недоверчивость имела основание: при разработке социальных мероприятий, связанных с политикой седентаризации, при проведении медицинских акций власти действовали, исходя из догматических концепций и стандартизированных решений, не принимая в расчет этнокультурное своеобразие малоизвестной этнической группы. Что уже говорить о последствиях политики большевиков, которым вообще было не до поддержки малых народов в годы Гражданской войны.

История учит, что любые социально-политические преобразования, разработанные в кабинетах и осуществленные чиновниками пусть с самыми благими целями, но идущие вразрез с естественными процессами развития, приводят к непредсказуемым последствиям. Так и произошло с этнической группой туркменов, которая в результате пережитых с сер. XIX до сер. XX веках социальных потрясений сократилась численно до критического уровня, но сохранила народные (рациональные и иррациональные) способы поддержания здоровья, правила выживания, как и другие этнокультурные особенности. К настоящему времени российские туркмены почти достигли численности, бывшей в начале XX в., они по-прежнему живут достаточно автономно в моноэтнических аулах, придерживаются многих из своих традиций и передают молодым поколениям народные знания в области медицины и традиционные способы защиты от неблагоприятных явлений.

Примечания:

¹ Эти присловья употребляют, когда ребенок плачет; успокаивая его, говорят: «Коза пришла»; а когда он успокоится, продолжают: «Коза ушла».

² Хенкель – кожаная сумочка, украшенная серебряными пластинами и полудрагоценными камнями. Надевалась через плечо. Деталь народного туркменского женского костюма.

³ Особые добрые или злые существа, обычно имеющие человекоподобный облик, представители потустороннего мира, вера в которых характерна для многих мусульманских народов.

Литература и источники:

Астраханские туркмены: история и современность (2012), Сост. и отв. ред. А.В. Сызранов. Астрахань,

Бентковский, И.В. (1869) Трухмяне, кочующие в Ставропольской губернии, *Сборник статистических сведений Ставропольской губернии*. Ставрополь. Вып. II.

Василенко Н.В. (1980) Переход к оседлости туркменского кочевого народа Ставрополя в годы строительства социализма, *История горских и кочевых народов Северного Кавказа в XIX – начале XX вв.: (проблемы социально-экономического развития)*. Ставрополь.

ГРАСК – Государственный архив Ставропольского края.

Демидов, С.М. (1987) Этнографическая поездка к астраханским и ставропольским туркменам, *Материалы по исторической этнографии туркмен*. Ашхабад.

Курбанов, А.В. (1995) *Ставропольские туркмены. Историко-этнографические очерки*. СПб.

ПМА – полевые материалы О.И. Брусиной.

Прозрителев, Г.Н. (2011) Гибнущий народ. Туркмены и их судьба, *Опальные: Русские писатели открывают Кавказ. Антология*. Т. 3. Ставрополь.

Токалов, И.Т. (1976) *Ставропольские туркмены в конце XIX – начале XX вв. (Историко-этнографический очерк)*. Дипломная работа. Рукопись. Кабардино-Балкарский государственный университет. Нальчик.

Тумаилов, М. (1925) *Туркмены Северо-Кавказского края: (Краткий историко-этнографический очерк)*. Полторацк (Асхабад).

Фарфоровский С.В. (1911) *Трухмены (туркмены) Ставропольской губернии*. Казань.

Щеглов. И.Л. (1910) *Трухмены и ногойцы Ставропольской губернии*. Ставрополь. Т.1.

Ярхо, А.И. (1931) К вопросу о вымирании малых народностей. (Демографические исследования среди туркмен), *Советская Азия*. Кн.1–2. М.

Summary: The article is devoted to the ethnic group of Turkmens living in Stavropol and Astrakhan regions since the XVII century. The folk knowledge in the field of traditional medicine, traditional beliefs connected with maintaining health, well-being and protection from adverse events are researched, based on the field materials and archival sources. The medical aspect of the negative consequences of socio-political transformation (in particular, the sedentarization, the repression of the Soviet regime), that affected the Russian Turkmens in the XIX-XX centuries is analyzed. It is discusses how the Turkmen survived in the crisis time. The problems of preservation and practical using the folk knowledge in the field of medicine in the modern period are examined.

Keywords: the Turkmens, ethnic group, Russia, Stavropol region, Astrakhan region, traditional medicine, methods of survival, folk knowledge, policies of sedentarization, the repression of the Soviet regime

О.Б. Наумова

ПОНЯТИЕ ЧИСТОТЫ / ГРЯЗИ В ТРАДИЦИОННЫХ КОЧЕВЫХ КУЛЬТУРАХ*

Аннотация: В статье на основе этнографических материалов по казахам и алтайцам рассматривается вопрос о понятии чистоты/грязи в домодерных обществах. Так как основными источниками по данной теме являются свидетельства европейских наблюдателей, автор осознанно стремится избежать переноса современного европейского взгляда на эти явления при объяснении специфики гигиенического быта среднеазиатских и южносибирских тюрков-кочевников. Реконструкция отношения к чистоте/грязи у кочевых и полукочевых народов, как исповедовавших ислам, так и язычников производится исходя из особенностей их традиционного мировоззрения (религиозных воззрений, коллективистского сознания), а также паттернов пове-

дения (минимизация усилий). В рассмотренных традиционных обществах соблюдение гигиенических правил не входило в систему ценностей, не было в ряду важных потребностей человека. В связи с этим и представления о чистоте/грязи в традиционном сознании не были нагружены такими оценочными смыслами, как в современной культуре. Отношение к этим понятиям менялось постепенно – с распространением мировых религий и современных санитарно-гигиенических норм.

Ключевые слова: традиционное общество, традиционное мировоззрение, религиозные верования, коллективистское сознание, минимизация усилий, чистота, грязь, казахи, алтайцы

Отношение к чистоте/грязи в традиционных культурах существенно отличалось от современного взгляда на санитарно-гигиенические нормы. Попытка реконструкции взгляда «традиционного» человека на эти явления предпринята в настоящей статье в основном на казахском материале, а также сведениях о других народах, принадлежащих кругу традиционных кочевых и полукочевых культур Средней Азии и Южной Сибири, в частности алтайцах. Источников для такого исследования немного. Незначительные намеки, связанные с соблюдением или несоблюдением физической чистоты, можно найти в фольклоре, например, в свадебных песнях, обращенных к невесте. Записки и заметки дореволюционных путешественников и наблюдателей содержат некоторые сведения об этом явлении, однако надо понимать, что их информация очевидно европоцентрична. Полевой материал, собранный в советский период на разных его этапах, также может быть использован с учетом того, что, с одной стороны, к этому времени казахский быт уже длительное время претерпевал влияние норм ислама, а с другой – он стал предметом наблюдения советского здравоохранения и планомерного внедрения санитарно-гигиенических норм.

Помимо трудностей с источниковой базой существует опасность подменить понятие чистоты/грязи в традиционной культуре современным взглядом на проблему, т.е. свести концепцию чистоты к соблюдению/несоблюдению гигиенических правил. Именно так оценивали гигиенический быт казахов

непосредственные наблюдатели их жизни в конце XIX – первые десятилетия XX в.

Ограничусь двумя аспектами соблюдения/несоблюдения чистоты у казахов в этот период: гигиеной тела и гигиеной приема пищи – именно эти стороны быта прежде всего бросались в глаза исследователям, работавшим среди казахов. Ниже будет представлен взгляд европейцев на картину гигиенического быта казахов – какой она виделась по их наблюдениям. Попытаюсь далее, избавившись от европоцентричности, реконструировать взгляд на чистоту/грязь самого «традиционного» человека у кочевых и полукочевых народов, как исповедовавших ислам, так и язычников, понять, какое место занимало рассматриваемое понятие в системе их ценностей и дать объяснение сложившемуся отношению исходя из особенностей традиционного мировоззрения как среднеазиатских, так и южносибирских тюрков-кочевников.

Гигиенический быт казахов глазами европейских наблюдателей

Гигиена тела. Стирка. Путешествовавшие среди казахов европейцы часто обращали внимание на кожные болезни у казахов и объясняли их несоблюдением элементарных правил ухода за телом. Особенно ценны наблюдения специалистов, людей с медицинским образованием, которые специально обращали внимание на гигиенические аспекты быта казахов. Так, врач Николай Петрович Глориозов, работавший в 1880-х гг. в Ханской Ставке среди казахов Букеевской орды, подсчитал, что среди казахов один из десяти в то время болел кожными болезнями. Он следующим образом отвечал А.Н. Харузину по этому вопросу: «В распространении накожных болезней здесь, по моему мнению, играют роль главным образом два условия: 1) нечистоплотность и отсутствие всякого ухода за кожей и 2) обычаи, благоприятствующие передаче тех из накожных болезней, которые прилипчивы ... Они (казахи – *О.Н.*) не имеют понятия о банях и ваннах и никогда не моют всего тела горячей водой; ежедневные же омовения совершаются лишь ради обряда, да и воды берется при этом такое количество, которым нельзя смыть грязь с тела, в можно только размазать ее; кроме того, этому омовению подвергаются лишь некоторые части тела... Смены

белья в известные промежутки времени не существует; обыкновенно, надевши новую, ситцевую рубаху, киргиз носит ее, не снимая, до тех пор, пока она совсем не износится; только вши ... заставляют иногда снимать эту рубаху и мыть ее, да и то она моется в холодной воде (не в мыльной и не в горячей). Бешметы, халаты никогда не моются» (Харузин 1889: 244–245). Почти через сорок лет, в 1926 г., экспедиция в Западный Казахстан, проводившая в том числе медико-санитарное обследование казахского населения, зафиксировала практически то же самое (Баронов 1927: 45–46).

Гигиена приема пищи. Бывая гостями в казахской юрте, путешествовавшие европейцы отмечали, что подаваемые им чаши практически никогда не моются. Не было индивидуальной посуды, приборов, полотенец. Уже упомянутый выше врач Н.П. Глориозов сообщает: «Обычаи, способствующие распространению заразительных кожных болезней, следующие: еда из одной чаши руками, обтирание рук и губ после еды одним полотенцем (урамал), которое к тому же никогда не моется и т.п.» (Харузин 1889: 245; см. также: Киттары 1849: 33; Баронов 1927: 46–47; Фиельструп 1930: 264).

Подобное же положение констатировала экспедиция 1927 г. в Северо-Восточный Казахстан: «Кочевой образ жизни, некультурность населения накладывают печать крайней антисанитарности на все, что связано с едой. Варка пищи происходит в чугунных котлах-казанах, в которых обычно вываривается и белье. Ножи, вилки и ложки отсутствуют. Жидкие блюда и кумыс наливаются в чашки *кисе*. Чашки эти после употребления не моются, а вытираются указательным пальцем хозяйки, который затем ею со вкусом облизывается. Мясо едят руками ... причем после мяса вытирают руки специальным полотенцем – майлак; полотенца эти крайне грязные. Нами было взято одно такое полотенце у состоятельного бая в районе Балтагоры. При исследовании оказалось: устранимой грязи 0,8%, постоянной 43% ... Такой уклад жизни характерен как для богатой, так и для бедной кибитки» (Трофимук 1930: 201).

Нет оснований не доверять картине гигиенического быта казахов в середине XIX – 1930-х гг. XX в., нарисованной европейскими наблюдателями. Однако очевидно, что она не так од-

нозначна. Уже из цитаты 1930 г. видно, что белье вываривалось, пусть даже потом в этом казане варилась пища. Таким образом, белье могли стирать не просто в холодной воде, но даже кипятить. Известно также, что варка мыла была одним из промыслов у казахов (Руденко 1930: 64). Что касается одного грязного полотенца на всех, то, вполне вероятно, что полотенца стирались редко, но различались несколько видов полотенец: для вытирания лица, для вытирания жирных рук после еды мяса и для вытирания рук после мытья (Самойлович 1930: 314).

Ислам, несомненно, оказывал влияние на гигиенический быт казахов, хотя и очень постепенное. До середины XIX в. омовения, предписанные исламом, еще не вошли прочно в быт (Левшин 1996: 314). В 1860-х гг. В.В. Радлов отмечал, что казахи ими пренебрегают (Радлов 1989: 302), и позже многие наблюдатели отмечали, что омовения выполнялись формально (Харузин 1889: 245). Однако, сравнивая быт казахов и язычников алтайцев, В.В. Радлов утверждал: «Несомненно, именно благодаря влиянию мусульманской религии киргизам присущ больший порядок в одежде и устройстве жилища, чистота...» (Радлов 1989: 302).

Несмотря на все эти нюансы, для европейского наблюдателя быт «традиционных» казахов отличался нечистоплотностью и антисанитарией. Для того, чтобы охарактеризовать его, не впадая в европоцентризм, в русском языке трудно подобрать слова, которые бы передавали отсутствие чистоты, но при этом не имели бы отрицательной коннотации.

Слова «чистота» и «грязь» в русском языке чрезвычайно нагружены оценочным смыслом, найти им нейтральные синонимы непросто, и поэтому описание гигиенического быта традиционного общества представляется лингвистической задачей. Попробуем подойти к ней с другой стороны – со стороны традиционной культуры. Для этого важно понять, что разница в восприятии этого явления «традиционным» казахом (алтайцем или вообще человеком домодерного общества) и внешним наблюдателем-европейцем лежит в различии двух мироощущений – традиционного и современного.

Чистота и система традиционных ценностей

Понятие чистоты/грязи у среднеазиатских кочевников. Как относились к чистоте сами казахи, какое место занимала чистота в их системе ценностей? С одной стороны, судя по

приведенным материалам, похоже, что ей не придавали перво-степенного значения. Еще не была осознана связь соблюдения гигиенических требований со здоровьем человека, лозунг «Чистота – залог здоровья» не имел бы никакого смысла для человека традиционного общества. Наоборот, считалось, что иногда чистота может навредить людям. С другой стороны, хорошо осознавалась эстетическая привлекательность чистоты – ведь недаром детей оставляли грязными, полагая, что чистых, т.е. красивых, детей могут забрать злые духи. В свадебных казахских песнях в качестве отрицательного примера описывается плохая жена, у которой «кожа покрыта грязью, и от нее дурно пахнет» (Радлов 1989: 312).

Важно подчеркнуть, что в культуре среднеазиатских кочевников понятие чистоты было нагружено таким же положительным смыслом, как и в европейской культуре. *Таза* в киргизском языке имеет значение как «чистый, опрятный, чистоплотный», так и «лучший» (Юдахин 1965: 688); в казахском это слово означает и «чистый» в прямом смысле, и «честный» (Махмудов, Мусабаев 1987: 323). Интересно, что слово «грязный», по-видимому, не имело отрицательной коннотации: в казахском и киргизском языках его прямое и переносное (неблаговидный, непристойный, морально нечистоплотный) значения выражаются разными словами (Русско-казахский 1978: 172).

Очевидно, что для «традиционного» человека существовало множество вещей, гораздо более важных, чем соблюдение чистоты, таких, например, как родственные связи или благосклонность духов предков, которые по своей значимости не шли ни в какое сравнение с заботой о чистоте. Это чувствовали и европейские наблюдатели: причину антисанитарии казахского быта они видели в «чрезмерном консерватизме» населения, обязательном соблюдении «обычаев, правил поведения, сложившихся в очень отдаленные времена, отказаться от которых не может даже передовая, достаточно образованная и интеллигентная часть населения» (Баронов 1927: 46).

Даже при соблюдении каких-то гигиенических правил оказывалось, что значение имеет не только чистота, но и что-то другое. Ш.Ж. Тохтабаева пишет, что казашки стирали «с соблюдением некоторых этикетных нюансов: прежде всего следовало

стирать одежду отца, затем – братьев, далее – сестер и, наконец, – матери. При этом стирали сначала правый рукав, затем левый, после него правую штанину, затем левую... Важным для девушки было стоять во время выполнения этой работы спиной к стене» (Тохтабаева 2013: 104). Таким образом, каждый раз при выполнении этой санитарно-гигиенической процедуры подтверждались социальная иерархия (отец–сын; мужчина–женщина), гендерные установки, воспроизводилось традиционное видение мира (бинарная оппозиция правое–левое).

Рассмотрим подробнее характерные черты традиционного сознания, определявшие восприятие чистоты/грязи в традиционном обществе.

Религиозные (доисламские) воззрения. Общеизвестны факты, что маленьких детей у многих народов не умывали, не вытирали им нос, опасаясь, что чистого и красивого ребенка могут сглазить, похитить злые духи. Чтобы уберечь детей от сглаза, их мазали сажей, держали невымытых, в грязной одежде. Вообще сажу, пепел казахи традиционно использовали для лечения детских болезней, намазывая ими разные части тела (Толеубаев 1991: 81, 82, 85).

В этой же плоскости находятся и наблюдения В.В. Радлова над бытом кочевых алтайцев: «А суеверия даже с удовольствием поощряют это (нечистоплотность, – *О.Н.*), изображая, как грязь и нечистоты приносят добро, а чистота – опасность. Больной не должен мыться. Если прополоскать котел, то пропадет молодняк. Если вымыть молочную посуду, коровы будут давать меньше молока и т.д. И всем этим предрассудкам строго следуют» (Радлов 1989: 170). Подобные воззрения, восходящие к доисламским верованиям, существовали и у казахов. В.В. Радлов отмечает, что они «омовениями часто пренебрегают вполне намеренно, так как у киргизов (казахов, – *О.Н.*) есть такое суеверное представление, что человек, часто умываясь, приносит вред молодому скоту» (Радлов 1989: 302). Во многих случаях совершения гигиенических процедур смысл их был не только в поддержании чистоты, но и в магическом воздействии на человека или на события его жизни, как к примеру умывание и купание младенца.

Таким образом, можно утверждать, что внешнее проявление чистоты/грязи в подобных случаях совершенно не отражает пред-

почтений «традиционного» человека по соблюдению или несоблюдению гигиены, не является показателем его чистоплотности/нечистоплотности, а представляет собой следствие религиозных (у казахов и среднеазиатских народов – доисламских) представлений, магических и целительских практик этих народов.

Коллективистское сознание. Существенная черта в системе мировосприятия, определяющая стандарты мышления и поведения людей традиционного общества, состоит в коллективистском характере их мышления, в доминировании *Мы*-идентичности над *Я*-идентичностью в сознании отдельного человека (см.: Наумова 2014). Эта специфика менталитета «традиционного» человека определяет и его отношение к чистоте/грязи. Пользование общей посудой не вызывало отторжения или чувства брезгливости, потому что человек в этой системе взглядов воспринимал свою общность как «коллективное тело». Сотрапезники, вкушавшие из одного блюда, составляли неслучайную группу. Человек на общественной трапезе рассматривался, прежде всего, как член совершенно определенной группы, а не как отдельный индивид. Показательно, что как раз быть «отдельным», «самим по себе», было предосудительным. «Во время массовых трапез основным критерием группировки взрослых людей, принимающих пищу из одной миски, выступает признание друг друга *достойными есть из одной посуды* (выделено мной, – О.Н.). По традиционному этикету есть в таких случаях одному (за исключением глубоких стариков) считается неприличным, а в некоторых случаях унижительным» (Бердыев 1992:138). Еду из общей посуды в такой системе ценностей нельзя рассматривать с гигиенической точки зрения, она была проявлением принадлежности человека к его группе, к единому «родовому телу». Понятно, что при таком восприятии себя и своих сотрапезников было естественно пользоваться общими полотенцами, посудой, приборами или обходиться без них.

Неприятные ощущения от тесного телесного контакта с другим человеком, оценка их с точки зрения гигиены, свойственные людям нашего времени, не были присущи «традиционному» человеку. Наоборот, если контакт происходил по инициативе старшего и уважаемого члена группы или же гостя он мог рассматриваться как благодеяние. С этих позиций можно

рассматривать казахский застольный обряд *асату*, вызывавший недоумение европейцев. Он состоял в том, что старший в знак расположения к младшему вкладывал ему в рот своей рукой куски мяса (Киттары 1849: 43; см. также: Радлов 1989: 265). О гигиенической стороне такого обряда, о чистоте или нечистоте рук дававшего не задумывались. Основным его смыслом было получение благодати от старшего уважаемого человека.

Даже когда в более позднее время люди уже были осведомлены об опасности заражения от больных при пользовании общей посудой и т.п., это не останавливало их, если требования гигиены входили в противоречие с традиционными коллективистскими ценностями: «Население знает это и... выполняя обычаи гостеприимства, пользуется общей посудой, общим полотенцем с больным, принимает от больного с яркой папулезной сыпью на теле и сифилитической ангиной кусок мяса, передаваемый в знак личного расположения и уважения к хозяину или гостю, или к одному из членов семьи» (Баронов 1927: 47). В данном случае индивидуальные потребности человека или отдельной семьи в соблюдении требований гигиены (если они осознавались) были принесены в жертву обряду гостеприимства. Его невыполнение наложило бы печать позора не только на семью, но и на более широкую родственную группу. Конечно, угроза потери авторитета семейно-родственной группы, чести и престижа рода перевешивали другие ценности, в том числе сохранение здоровья одного или нескольких членов сообщества.

Чистота/грязь у тюрков-кочевников Южной Сибири. Проникнуть в более архаичные пласты традиционного мировоззрения, которые уже трудно проследить у мусульманизированных среднеазиатских кочевников, помогает пример южных алтайцев. Речь пойдет о *минимизации усилий* – важном паттерне традиционного мышления и поведения, определяющем отношение к чистоте/грязи человека некоторых традиционных обществ. Эта особенность поведения порождена моральной экономикой, основанной на принципе demand sharing (требование делиться с широким кругом родственников); она надолго остается чрезвычайно устойчивым ментальным и поведенческим стереотипом и после исчезновения присваивающего хозяйства, для которого характерна, и перехода к иным источникам жизнеобеспечения

(Артемова б/г). Несомненно, ни у казахов и киргизов, ни у алтайцев в XIX – начале XX в. уже не было моральной экономики, хотя ее следы явно прослеживаются, например, в обычае делиться охотничьей добычей (Гродеков 2011: 113, 115; Левшин 1996: 323; Кармышева 2009: 78), у алтайцев он сохраняется до сих пор (Тадина 2009: 213). У казахов в настоящее время можно увидеть отголоски принципа demand sharing для узкого круга родственников. Все же казахи к концу XIX – началу XX в. довольно далеко ушли и от моральной экономики, и от продуцируемых ею поведенческих стандартов. А вот алтайский материал дает возможность проследить действие принципа минимизации усилий на отношении «традиционного» человека к чистоте/грязи.

Минимизация усилий была характерна не только для хозяйственной сферы деятельности (делать только то, что принесет сиюминутное удовлетворение), она становилась принципом жизни вообще. Сам термин «минимизация усилий» – удачно найденное нейтральное выражение для замены европоцентричной «лени», которую ставили в упрек «традиционным» народам европейские наблюдатели. «Алтаец явно проводит большую часть своей жизни в полном ничегонеделании. Его пассивность столь велика, что он и пальцем не пошевелит, чтобы создать самому себе какое-либо удобство», – писал В.В. Радлов, наблюдавший быт южносибирских тюрков в 1860-е годы (Радлов 1989: 168).

Но и женщины, по Радлову, трудятся только потому, что принуждены к этому обстоятельствами: «И даже женщина, деловитость, подвижность и прилежание которой всегда восхищают путешественника, ... завися от мужчины, рассматривает эту работу как навязанную ей необходимость. А по отношению к себе она столько же ленива, как и мужчина. Обязанности матери и жены заставляют ее беспрерывно действовать, для своего же удобства она не сделает и шага. И какой только нужды и страданий не выносит алтаец из-за этой своей лени!» (Радлов 1989: 169). Говоря об удобстве для алтайца, В.В. Радлов, конечно же, приписывает ему собственное понимание удобства. Тут он невольно обозначил еще одну ментальную установку, тесно связанную с минимизацией усилий – *минимизацию потребно-*

стей. У человека этой культуры нет осознанной потребности в той степени чистоты, которую европеец считает «удобством», поэтому он и не замечает грязи: «Одежда, домашняя утварь, посуда, котел, кровать, да и вся юрта, заросли грязью и вызывают отвращение. *И никогда не почувствуешь и намека на то, что алтаец замечает, каково его окружение* (выделено мной, – О.Н.» (Радлов 1989: 170). «Собственное» удобство, которое несколько раз упоминает В.В. Радлов, – это подмена потребности алтайца потребностями самого Радлова. Европейский путешественник столкнулся, говоря словами О.Ю. Артемовой, с «другим типом этоса, другим типом личности», с «отсутствием сколько-нибудь значительной личностной мотивации, необходимой для достижения того, что понимается в мире белых людей под материальным благосостоянием».

Чистота/грязь принадлежат таким явлениям, относительность которых очень велика. Можно говорить о большем или меньшем соблюдении чистоты, сравнивая не только «традиционных» и «современных» людей, но и современные народы между собой, равно как и народы традиционные. Рассмотренный выше гигиенический быт в традиционных обществах – казахов и алтайцев – дает этому подтверждение. В.В. Радлов несколько раз подчеркивает, что по сравнению с алтайцами, казахи более чистоплотны (Радлов 1989: 170).

Важно подчеркнуть, что качественный критерий, отличающий современное отношение к чистоте от архаичного – оценочный смысл, придаваемый этому понятию. Современный человек может соблюдать или не соблюдать правила гигиены, но ему стыдно быть нечистоплотным, а если нет, то он все равно знает, что окружающие осуждают его за это. Для человека архаичной культуры такой вопрос не стоит. Подобные «оценочные» явления первыми бросаются в глаза наблюдателям других культур. Так, белые австралийцы, «будучи абсолютно убежденными в превосходстве своего стиля жизни», порицают аборигенов «за леность ..., нерациональное расходование денег, непредусмотрительность, нечистоплотность, пренебрежение ранее данными обещаниями и всевозможными договоренностями и т.д., и т.п.» (Артемова б/г). Именно такие нестыковки современного и архаичного/традиционного поведения побуж-

дают исследователя обратить внимание на эти явления и пытаться объяснить их через понимание специфики традиционного способа осмысливать действительность.

Собственно, цель данной статьи и состояла в том, чтобы при рассмотрении вопроса чистоты/грязи в традиционных культурах не подменять традиционный взгляд современным: не упрекать «архаичные», «традиционные» народы в нечистоплотности, с одной стороны, но и не «европеизировать» их гигиенический быт, не приписывать им современные санитарно-гигиенические потребности, с другой.

Литература и источники:

Артемова, О.Ю. (б/г) *Некапиталистический этос в орбите капиталистического*, (<http://www.nrgumis.ru/articles/1994/>) (27.02.2017).

Баронов, С.Ф. (1927) Опыт медико-санитарного обследования среди казаков, *Казаки. Антропологические очерки. Материалы особого комитета по исследованию союзных и автономных республик. Вып. 3. Серия Казакстанская*, Л., Издание АН СССР, с. 33–57.

Гродеков, Н.И. (2011) *Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области: юридический быт*, М., Восточная литература.

Кармышева, Б.Х. (2009) *Каратегинские киргизы*, М., Наука.

Киттары, М.Я. (1849) Киргизский туй, *Журнал Министерства внутренних дел*, Ч. 25, СПб., с. 24–61.

Левшин, А.И. (1996) *Описание киргиз-казацких, или киргиз-кайсацких, орд и степей*, Алматы, Санат.

Махмудов, Х., Мусабаев, Г. (1987) *Казахско-русский словарь*, Алма-Ата, Глав. редакция Казахской советской энциклопедии.

Наумова, О.Б. (2014) Частное пространство в системе ценностей традиционного общества, *Этнографическое обозрение*, № 4, с. 77–93.

Радлов, В.В. (1989) *Из Сибири. Страницы дневника*, М., Восточная литература.

Руденко, С.И. (1930) Очерк быта северо-восточных казаков, *Казаки. Сборник статей антропологического отряда Казакстанской экспедиции Академии наук СССР. Исследование 1927 г.*, Л., Издание АН СССР, с. 1–72.

Русско-казахский словарь (1978) Т. 1, Алма-Ата, Глав. ред. Казахской советской энциклопедии.

Самойлович, А.Н. (1930) Казаки Кошагачского аймака Ойратской автономной области, *Казаки. Сборник статей антропологического отряда Казакстанской экспедиции Академии наук СССР. Исследование 1927 г.*, Л., Издание АН СССР, с. 303–327.

Тадина, Н.А. (2009) Экология и культурный ландшафт Алтая в контексте межэтнической коммуникации, *Известия Алтайского государственного университета*, № 3–4(64), с. 210–214. (<http://izvestia.asu.ru/2009/4-3/hist/TheNewsOfASU-2009-4-3-hist-44.pdf>) (19.03.2017).

Толеубаев, А.Т. (1991) *Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX в.)*, Алма-Ата, Гылым.

Тохтабаева, Ш.Х. (2013) *Этикет казахов*, Алматы, Дайк-Пресс.

Трофимук, Н.А. (1930) Санитарный очерк обследования водоснабжения, питания, жилища и одежды жителей Казахстана, *Казаки. Сборник статей антропологического отряда Казакстанской экспедиции Академии наук СССР. Исследование 1927 г.*, Л., Издание АН СССР, с. 163–228.

Фиельструп, Ф.А. (1930) Молочные продукты турков-кочевников, *Казаки. Сборник статей антропологического отряда Казакстанской экспедиции Академии наук СССР. Исследование 1927 г.*, Л., Издание АН СССР, с. 263–301.

Харузин, А.Н. (1889) *Киргизы Букеевской орды (антрополого-этнологический очерк)*, Вып. 1, М., Тип. А.А. Левенсон.

Юдахин, К.К. (сост.) (1965) *Киргизско-русский словарь*, М., Советская энциклопедия.

Summary: The idea of “clean” and “dirty” in pre-modern societies is considered on the basis of ethnographic materials on Kazakhs and Altaians. Since the main sources of the subject are the testimonies of European observers, the author consciously seeks to avoid the transfer of the modern European view of these phenomena for explaining the specifics of the hygienic life of Central Asian and South Siberian nomadic Turks. Reconstruction of the attitude towards cleanliness-dirtiness in nomadic

and semi-nomadic peoples, Muslims and Pagans, is based on the peculiarities of their traditional mindset (religious views, collectivist consciousness), as well as on the patterns of their behavior (minimization of effort). In the traditional societies considered, the hygienic rules were not included in the value system, nor was them among the important human needs. In this regard, the concept of cleanliness-dirtiness in the traditional consciousness was not loaded with such value meanings as in modern culture. The attitude towards these phenomena changed gradually, as world religions and modern sanitary and hygienic norms spread.

Keywords: pre-modern society, traditional mindset, religious beliefs, collectivist consciousness, minimization of efforts, cleanliness, dirtiness, Kazakhs, Altaians

**Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 15-01-00450а.*

Фролова А.В.

ВОСПРИЯТИЕ ИНВАЛИДНОСТИ В КУЛЬТУРЕ МАТЕРИНСТВА И ДЕТСТВА (ПО МАТЕРИАЛАМ РУССКОГО СЕВЕРА) *

Аннотация: В статье предполагается рассмотрение религиозно-нравственных и социально-нравственных представлений, предрассудков и суеверий севернорусского населения о рождении ребенка-инвалида, всего комплекса обрядово-магических действий, социальных норм, существовавших в крестьянской семье и общине и связанных с этим явлением. Особенно интересной в ней представляется концепция взаимоотношений между родителями и детьми, а также постулатами их вины и ответственности за здоровье и благополучие будущих поколений

Ключевые слова: материнство, детство, грех, родительская вина, Архангельский Север

У севернорусского населения сложилась самобытная культура материнства и детства, вобравшая в себя многовековой опыт

выживания в экстремальных условиях. Особенно интересной в ней представляется концепция взаимоотношений между родителями и детьми, а также постулаты их вины и ответственности.

При написании статьи были использованы разнообразные источники, относящиеся в основном к концу XIX началу XX в. Архивные источники представлены материалами Этнографического бюро В.Н. Тенишева. Интересные сведения были собраны автором в ходе полевых исследований в Архангельской области в 2003–2007 годах.

В народной культуре сложилась концепция взаимоотношений между родителями и детьми, причем она сохраняет свои постулаты и в наши дни. Главные из них – родители виноваты изначально и отвечают за все, что происходило и происходит с детьми, и все, что делают родители отрицательного – будь то нарушение разнообразных нравственных норм или элементарно плохой уход – все пагубно отражалось на детях.

Так, до наших дней продолжает бытовать понятие о родовом грехе, согласно которому бремя ответственности за совершенный кем-то в роду, прежде всего родителями, грех передается из поколения в поколение и, в первую очередь, страдают от него и искупают его именно больные дети. В крестьянской среде важнейшими считались не семь смертных грехов, а сексуальные контакты супругов в большие христианские праздники. Вот что писал о народном мнении о появлении детей с врожденными патологиями исследователь северного края П.А. Дилакторский: «Идиотизм от рождения, также как и рождение уродов, объясняли тем, что зачатие этого ребенка было сделано накануне какого-либо большого праздника, почему Бог и наказал родителей появлением урода» (АРЭМ. Л. 94)

Временные запреты на сексуальные отношения, которые считались греховными даже в супружеской жизни, православная церковь ввела в кодекс религиозно-нравственного поведения еще в первые века христианизации Руси. Так, еще в XII в. новгородский священник Кирик составил своеобразный календарь для супругов, в котором писал, что дети, зачатые «под пяток, субботу или воскресенье, будут больными или преступниками» (Смирнов 1913: 118). Безусловно, сложно

предположить, как в народной среде это соблюдали, но понимание необходимости воздержания было сильным, особенно у женщин.

Кроме больших праздников – Пасхи, Рождества Христова, двенадцатых и некоторых других, например, престольных, обетных, – в народном православном календаре выделяли в году особые, с сакральным смыслом, пятницы. До сих пор в деревнях Русского Севера встречается почитание в году 12 пятниц, передаются рассказы о бедах или же наоборот, об исцелениях людей и их детей, в зависимости от почитания ими пятниц. (ПМА 1) Невоздержание в сексуальных отношениях относилось к числу грехов, наиболее оскорбляющих святые пятницы. Расплатой была страшная участь зачатого в эти дни ребенка, который был неполноценным как в телесном, так и нравственном отношении: «или же муж с женою пребудучи на плотское хотение, породится у них детище недоброе, либо вор, либо разбойник. Блудник либо сводник будет, всем мирским делам оставши, ... слеп или глух, или тать... » (Листова 2001: 576).

По народным представлениям за любое злодеяние, независимо от времени его совершения, человек должен был нести наказание, причем оно могло настигнуть его в любое время и еще более страшным образом: за грехи пострадают невинные дети. Причиной появления больных детей с уродствами могли быть другие греховные поступки родителей, более кощунственного характера: за разбитые иконы, за воровство из часовен и церквей. Устные рассказы на эту тему, бытуют в сельской местности и в наши дни. «Один у нас икону Спасителя исколотил, а жена была беременная и родила немого» (Листова 2009: 259). Разрушение церквей, храмов в первые годы советской власти было для крестьян таким греховным преступлением, которое наказывается и смертью детей: «...партийцы пошли, все разворотили. Да, сначала крест снимали, потом колокола сняли, а потом и всю разобрали. Иконы, это ясно, что растащили. А партийцам потом худо было. Все и умерли. Народ говорит, и дети их умерли» (ПМА 6: Коньшина).

Состояние греховности, которое также могло пагубно отразиться на рождающихся детях, часто связывали с безусловно

греховным деянием матери – абортom. Это мнение существовало повсеместно: «Жёнки, девки скидывали... аборт – это очень сильный грех, от него дети больные родятся...» (ПМА 5: Козьмина).

Но не только значительные проступки родителей могли пагубно отразиться на детях. По народным представлениям считалось, что «больные, дети» получались у родителей, которые просто «плохо себя вели». К этому же могло относиться, например, и «неправильное» поведение матери во время беременности. Общее распространенные суеверия запрещали общаться беременным с мертвыми, нельзя было целовать, обмывать, «ображать» покойного, провожать гроб на кладбище. Подобные контакты могли пагубно отразиться на здоровье ребенка, затруднить роды. «Ребенок сивый будет...» (синий – гипоксия плода, – *А.Ф.*) (ПМА 2: Рубцова).

Так же беременной нельзя было общаться с людьми, наделенными, по представлению окружающих, негативным сакральным статусом. К ним относились не только ведуны, колдуны, больные люди, инвалиды, да даже беременная незамужняя подруга (ПМА 3: Митькина). Однако, надо сказать, что пожилые информаторы случаи рождения неполноценных детей приписывали и самому распространенному преступлению родителей – пьянству.

В народной традиции сложилась неравноценная ответственность мужчин и женщин за рождение больного ребенка. Женщина признавала себя безусловно греховной во всех преступлениях родового характера, причем грех ложился до 4 колена на ее детей. В традиционном обществе матери были виноваты в первую очередь в болезни, проблемах своих детей. В ответах респондентов и интервьюеров не встречалось фразы: «Отец виноват в том, что ребенок родился больным». Нет, речь шла только о материнской вине. Для мужчины всегда находились оправдания. Возлагая на мать основную степень ответственности за все, что происходило с ребенком, народная религиозная модель взаимосвязи матери и ребенка в то же время именно ее наделила уникальной возможностью облегчить участь детей, поскольку сила материнской молитвы могла преодолеть установленный порядок бытия. Многие из этих воззрений встречаются и в наши дни.

В народно-медицинской практике существовали и продолжают бытовать разнообразные способы лечения детей. Практически почти все действия по излечению детей включали в том или ином виде элементы православной символики и атрибутики, потому что они всегда составляли необходимую часть врачевания деревенских знахарок, *знающих, старушек*, как их называли на Русском Севере. Обычная в народной медицине заговорная практика включала, как правило, либо чтение канонических молитв, либо непосредственное обращение к святым за помощью в неканонических заговорных текстах, с одновременным подчеркиванием говорящим обычного для православного человека испрашиванием Божьего благословения.

Для примера приведу часть внушительного текста старинного лечебного заговора от грыжи (Пинежского у.) из архива лаборатории фольклора ПГУ в котором соединились архаичные, современные и православные элементы: «Господи Боже. Благослови, Отче! Во имя Отца и Сына, и Святого Духа. Аминь. Есть море-окиян. И в том море-окияне есть белый камень Латырь, высота его шестьдесят сажень, долгота его – шестьдесят сажень. На том камени Латыри стоит хрустальный терем. И в том хрустальном терему стоит золот стул. На том золотом стуле сидит красная девица, подпоясалась золотым поясом, подперлась золотым посохом. “Государыня ты красная девица, дай ты мне, рабу Божью (имя), грыжных слов добрых. Грызет у раба Божия (имя) золотая грыжа, красная грыжа, родимая грыжа, привязанная грыжа, подпуповинная грыжа, поясовая грыжа, водяная грыжа, кровавая грыжа, суставная грыжа, ручная грыжа, ножная грыжа. Грызет та грыжа ветха месяца и молода месяца, и в перекроя месяца; по утренним зорям и по вечерним; по всякой день, по всякой час и по всякое время”. И говорит красная девица: “Ой еси ты, Грыжа, пошла еми ты, Грыжа, от раба Божия (имя) в пучину щукою; и ты выйди из него (из нее) и поди к белому камню. Буди тамо до скончания веков...”» (Драникова 2001: 10–11).

Как правило, заговоры сопровождали магические действия различного характера. К наиболее распространенным можно отнести очистительные процедуры, совершаемые над младенцем в бане, имевшие, конечно же, и рациональный характер.

Как действенное средство для исцеления было принято воздвигать кресты по обету. Эта традиция широко распространена и в наши дни (ПМА 1) (Рис 1 и Рис. 2 Обетные кресты в деревнях Пинежья).

Наиболее характерным для лечения детей можно считать комплексный метод, соединяющий христианские и нехристианские элементы. В качестве примера «комплексного» лечения, отражающего и местную специфику, можно привести вариант действий, предпринимаемых жителями Грязовецкого уезда: «Кладут больному попеременно, что окажется более полезным: а) под голову нож, а в ноги топор; б) под изголовье – череп медвежий; в) нестиранную рубашку женщин после месячного очищения; д) под голову "Сон Пресвятой Богородицы"; е) списывают молитву "Да воскреснет Бог", опускают его список в воду, которою пьют и окачивают больного, а список¹ по высушке от воды навязывают на крест и носят 6 недель» (АРЭМ. Л.113)

В целом набор рациональных средств лечения определялся спецификой местных лечебных растений (Дмитриева 1999: 749; Фролова 2015: 226–229) и обязательностью банных процедур. Естественно, при тяжелых заболеваниях использовали все известные способы лечения – и с христианской, и нехристианской основой. Одним из радикальных средств лечения тяжелобольных детей было протаскивание их сквозь межу. Значение межи как границы двух полей наделяло ее сакральным смыслом границы двух миров, а потому это действие имело одновременно и значение «перерождения» младенца и снятия причин, вызывающих болезнь. По семантике оно аналогично известному в русской лечебной практике продеванию больных детей сквозь щель в дереве, сквозь хомут, перепеканию в печи. Однако оно имело и дополнительное значение, определяющееся как особенностями религиозных представлений, так и спецификой крестьянского быта. Оно подразумевало резкое ускорение событий, независимо от того, к какому результату – положительному или отрицательному – они приведут: «Худые робята (хилые), дак через межу проймают: по под низу прокапывают землю и приговаривают: "Ты, земля, дай здоровья, а не то к себе возьми"» (Листова 2001: 624).

Конечно, попытки ускорить развязку объяснялись не только суровой жизнью и трудностями ухода за больным ребенком. Это

не проявление жестокости родителей, поскольку, по народному мнению, в конечном итоге смерть или выздоровление зависели от таких факторов, как предопределение судьбы, Божья милость.

Так, в комплекс народной медицины жителей Архангельского и Вологодского краев, как, впрочем, и всех русских, входило купание больных младенцев в святых родниках с последующим оставлением их одежды на деревьях и с гаданием о ходе болезни. При этом матери бросали в воду горбушку хлеба и смотрели, как она поплывет: «горбом вверх всплывет – не оживет ребенок, срезом наверх – оживет». Необходимо сказать о высоком уровне бытовании магии. Определённым знанием магических приемов обладали многие взрослые жители северных деревень. В ряде бытовых ситуаций, в случае мелких неприятностей и повседневных нужд каждый мог сам остановить кровь, вылечить детскую бессонницу, подлечить скотину и птицу и т.п. (ПМА 1).

О больных детях, подростках-инвалидах в традиционной деревенской среде очень мало источников; по отрывочной информации складывалась грустная мозаичная картина жизни. Выживали мало, ребенок-инвалид в семье – немой живой укор всем: и семье, и общине. Еще хуже, если неполноценный был незаконнорожденным, тогда ответственность лежала на всей деревенской общине.

Приведу показательный пример взаимоотношений между общиной и больным подростком – 12-летним мальчиком, вероятно, душевнобольным. Рассказ записал корреспондент из Фетининской вол. Вологодского уезда, текст хранится в материалах Тенишевского бюро нач. XX в. Мальчик был незаконнорожденным сиротой и кормился обществом, а в летнюю пору сдавался в пастухи к местному причту. Не получил никакого воспитания и, оставаясь всегда без присмотра, рано выучился шалостям. То что-либо украдет, то сено у соседей сожжет. Но до поры до времени все спускалось. Лишь после того, как он сжег солому у двора священника за то, что тот оттрепал его за ухо, общество решило принять какие-либо меры. «Устроили общее собрание, на котором присутствовали мужики деревень соседних (каверзы и на них простирались). На улице в воскресный

день. Одни были за мальчика, настаивая на том, по совету священника, чтобы наказать его только физически, до чувствительности, другие – настаивали на увольнении его из деревни, как негодного и не имеющего своей земли. Первые считали это слишком жестоким и не соответствующим началам христианской религии. Бабы преимущественно говорили, что если мы накажем сиротку, то нас Бог накажет. "А лучше будет, если он деревню спалит?" – говорили другие. "Да уж если судьба такая, сгорит, а так скорее Божьей милостью сгорит". Порешили оставить виновного в деревне с условием выдрать и посадить на несколько дней на один хлеб. Мальчик днем находился на привязи среди улицы, с завязанными руками, а на ночь его сажали под замок. Хотел убежать, не дали. Казалось, исправился. Выпустили, скоро опять стал делать глупости. Опять был подвергнут наказанию, но теперь уже исключен из общества. В настоящее время – нищий бродяга» (Листова 2009: 642).

Традиционный народный уклад в целом исключал такое явление как лишние дети, а тем более дети-инвалиды. Крестьяне по многим причинам не могли допустить разрушение цельной хозяйственной единицы, ответственной, как и все они, за выплату податей и за воспроизводство всего строя традиционной сельской общины. По мнению исследователей, отсутствие на Архангельском Севере брошенных, бездомных детей также было обусловлено особенностью жизнедеятельности (Ефименко 1869; Бернштам 1983).

Вопрос об опеке поднимался тогда, когда ребенок не мог стать полноправным членом общины, но требовал особого ухода и внимания. Опеку имели душевнобольные дети, глухонемые, немые, слепые и проч. (Шляхтина 2015: 104).

В жестких экстремальных природных условиях жизни Русского Севера в крестьянской среде само отношение инвалида взрослого человека к собственно судьбе было таким же жестким и порой однозначным: он либо стремился быть таким же, как все, прилагая невероятные усилия к тому, чтобы работать, помогать родным и близким, соседям, жить наравне с другими, здоровыми (Паршин 2013: 24–29) или прекратить жить такой жизнью. Не существует статистики суицидов инвалидов, в советское время об этом вообще не принято было говорить (ПМА 1).

Представления народа о рождении больных детей при всех их разнообразии и излишнем суеверии, были основаны на христианских постулатах. Обладая огромной силой воздействия на верующих, закрепляя в их сознании необходимость следования определенным нравственным нормам, они оказали воздействие на формирование всей соционормативной культуры народа.

Традиционные представления продолжают, в разной степени, оказывать воздействие на наше общество, прежде всего, на его женскую часть, как в советское бесцерковное время, так и в наши дни, не давая забыть и полностью игнорировать православные нормы поведения, определявшие устои жизни отцов и дедов.

Примечания:

¹ Список – молитва, переписанная на кусочке бумаги. Его надо было намочить в воде, высушить, а затем намотать на нательный крест.

Литература и источники:

АРЭМ – Архив Российского этнографического музея. Ф.7. Оп.1. Д.211. Грязовецкий уезд

ПМА 1. Полевые материалы экспедиций автора в 2003–2004 гг. в Пинежский р-н.; 2005 г. в Мезенский р-н Архангельской области

ПМА 2. Рубцова – Полевые материалы экспедиции автора в 2003 г. в Пинежский р-н; д. Немнюга. Записано от Рубцовой Ф.С. 1920 г.р.

ПМА 3 Митькина – Полевые материалы экспедиции автора в 2005 г. в Мезенский р-н. Архангельской обл. Записано от Митькиной В.И., 1928 г. р., г. Мезень.

ПМА 4: Ширяева – Полевые материалы экспедиции автора в 2003 г., в д. Остров, Пинежский район Архангельской обл. Записано от Ширяевой А.И., 1931 г.р.

ПМА 5: Козьмина – Полевые материалы экспедиции автора в 2003 г., в д. Ваймуша, Пинежский район Архангельской обл. Записано от Козьминой А.А., 1931 г.р.

ПМА 6: Мельников – Полевые материалы экспедиции автора в 2003 г. в д. Ваймуша, Пинежский район Архангельской обл. Записано от Конышиной М.П., 1920 г.р.

Бернштам, Т.А. (1983) *Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в.* Л.: Наука.

Дмитриева, С.И. (1999) *Народные верования, Русские.* М.: Наука, с. 740–759.

Дранникова Н.В. (2001) *Фольклор Архангельского края.* Архангельск: ПГУ.

Ефименко, П.С. (1869) *Сборник народных юридических обычаев Архангельской губернии.* Кн.1. Архангельск, 336 с.

Листова, Т.А. (2001) Обычаи и обряды, связанные с рождением и воспитанием детей, *Русский Север. Этническая история и народная культура XII – XX века.* М., с. 575–660.

Листова, Т.А. (2009) Рождение детей в обрядах и обычаях, *Русские Рязанского края.* Т.2. М.: Индрик, с. 260.

Смирнов, С. (1913) *Древнерусский духовник.* М.

Фролова, А.В. (2015) Травы и знающие в современной традиции Пинежья и Мезени, *Медицинская антропология, проблемы, методы, исследовательское поле. Труды по медицинской антропологии.* М.: «Публисити», с. 225–235.

Шляхтина, Н.В. (2015) Традиционный народный опыт заботы о детях-сиротах в крестьянской среде дореволюционной России конца XIX в., *Научный православный журнал. Традиции и современность.* №17, с. 99–111.

Summary: In article consideration of religious and moral and social and moral representations, prejudices and superstitions of the North Russian population about the birth of the handicapped child, all complex of the ceremonial and magic actions, social norms existing in a country family and a community and connected with this phenomenon is supposed. In it the concept of relations between parents and children, and also postulates of their fault and responsibility for health and wellbeing of future generations is submitted especially interesting

Keywords: motherhood, childhood, sin, parents wines, Arkhangelsk North

**Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ №15-06-05583 /17 «Естественнонаучные методы в изучении инвалидности»*

Харючи Г.П.

ОБРЯДЫ У НЕНЦЕВ: САЛКУРМА – ВОЗВРАЩЕНИЕ ЖИЗНИ

Аннотация: В статье представлен полевой материал автора о последних великих ненецких шаманах, живших в Тазовском районе Ямало-Ненецкого автономного округа. Они относились к различным категориям, в тяжелых ситуациях помогали людям, лечили, проводили различные обряды.

Ключевые слова: тазовская тундра, гыданская тундра, шаман, обряд *салкурма*, категории шаманов

Тазовский район (от слова *Тасу-ям* – река с желтыми песочными берегами) расположен на северо-востоке Ямало-Ненецкого автономного округа (ЯНАО). По наименованию крупных национальных поселков (Тазовский, Гыда, Антипаюта, Находка) ненцы подразделяются на: тазовских, антипаютинских, гыданских, находкинских. Основными хозяйственными занятиями у них являются оленеводство, рыболовство, охотпромысел. Здесь проживает коренное население, во многом сохраняющее традиционную культуру своих предков. Это распространяется, в том числе, на специфику профилактики и сохранения здоровья, что у ненцев во многом было связано с шаманской практикой.

Болезнь и смерть ненцы объясняли несколькими причинами: воздействием потусторонних существ – богов, духов болезней, злых духов, добрых духов, умерших людей. В их суждениях рациональному объяснению болезненного состояния человека неизменно сопутствует иррациональное.

При тяжёлой болезни, когда другие средства не помогали, приглашали шамана. Шаманы имели свою «специализацию»: одни лечили психических больных, другие предсказывали будущее и находили пропавших людей. Были шаманы для общения с духами Нижнего мира, проводившие погребальный обряд. Ненецкие шаманы *тадебя* имели шаманские духи *тадебуцё* и делились на несколько категорий в зависимости от выполняемых функций:

1. *Выду'тана* (*выдума* – сила. *выдуца* – сильный) или – *нувняцы*, имеющий связь с небесными божествами, с духами верхнего мира. Имел костюм *саморць' паны*. Считался самым сильным, с помощью камлания, гипноза лечил, предсказывал будущее.

2. *Я' няцы тадебя* – букв.: к земле относящийся. Эти шаманы камлали с бубном только ночью, при костре, у них были духи-помощники: *ид ерв, я небя, ту небя*. Общался с духами среднего мира, помощниками были родовые духи. Они лечили больных, разыскивали пропавших оленей, помогали при родах.

3. *Самбана* (без бубна) – общались с духами подземного мира, ведали проводом умершего в Нижний мир. *Самбава/самбава* – разговор с духом умершего. *Самборма* – процесс исполнения созывания духов. К этой же категории относили шамана *илтана* – он проводил обряд, разговаривал с духами умершего, гадал на топоре, на ноже. Умерший мог предсказать об оставшихся родственниках. Проводил обряд очищения через год. Ведал изготовлением *сидрянг* и *цытарма* – изображения покойного.

4. *Сэвндана* или *юдерта* – ясновидящий – предсказывал будущее на основании вещих снов, не имел бубна.

О категориях ненецких шаманов имеются специальные работы (Найду 1963; Хомич 1981; Лар 1998; Пушкарёва 2007).

В нач. XXI века в Тазовском районе Ямало-Ненецкого автономного округа «ушли» последние великие шаманы. Они были *яляңэ мэ'мы* – букв.: которые были светом, надеждой. При тяжелой болезни, когда другие средства не помогали, приглашали шамана *выду'тана* или *я' няцы тадебя*.

Яндо Ё. – последний шаман Гыданской тундры, скончался летом 2007 г. в возрасте примерно 80 лет. У меня было несколько памятных встреч. Он был великим шаманом рода Яндо. В детстве, он пошел за оленями, потерялся, три дня его искали. Пригласили шамана, стали камлать, шаман *сэвндана* (ясновидящий) сказал, что ребенок спит около священного места *Выярти*. Там его и нашли. Шаманы сказали, что он будет не простым человеком, будет шаманом. Мальчик стал великим шаманом, исцеляющим тяжелых душевнобольных людей. Привозили к нему больных даже с Таймыра. Весной, после тяжелой зимов-

ки, когда солнце уже светило круглые сутки в марте-апреле, оживлялась жизнь людей, зверей, для своих сородичей проводил камлания для сохранения и укрепления жизни, спасения от преждевременной смерти, (без всякого повода), куда приглашал всех желающих и близкоживущих в тундре. Иногда люди ехали специально издалека, останавливаясь для отдыха оленей по дороге в чумах, хозяева которых тоже присоединялись к ним и ехали в чум к шаману. С его уходом исчезла эта традиция, помогающая людям приобретать психологическое и душевное здоровье.

Мы обращались к нему в поисках семейных культовых атрибутов семьи моего мужа С.Н. Харючи¹. Дело в том, что отец мужа Н.М. Харючи был потомком сильных шаманов. Семья проживала в Тазовской тундре. В своей автобиографии Н.М. Харючи отмечает, что прадед и дед были шаманы, за что он был исключен из комсомола. Но в 1941 г. восстановлен и отправлен заведовать Красным чумом на самый север округа – в Гыданскую тундру. Руководители района, поступили мужественно и мудро, не боялись рисковать ради того, чтобы создавать сильные кадры советских управленцев из числа молодежи коренного населения. Видимо, они были твердо уверены, что этот молодой человек из древнего и уважаемого рода Харючи, сын и воспитанник мудрого духовного лидера своего народа, к тому же честного труженика, имеет реальную перспективу, в свою очередь, стать сильным национальным лидером нового типа – советским руководителем, управленцем. Однако, для этого его надо было учить и воспитывать, а не ставить под угрозу преследований. Они оказались правы! (Гладкая 2007). Потомок шаманов Н.М. Харючи стал талантливым руководителем района. В его натуре всегда боролись (уживались) два начала, две стороны его личности: истинного потомственного *ясавэя* – сына и хозяина тундры, и в то же время – образованного, умного современного лидера своего народа, понимающего необходимость поисков новых троп движения в будущее (Гладкая 2007: 59).

До 1968 года родители С.Н. Харючи кочевали, с открытием месторождений газа в Тазовском районе оленей оставалось мало кочевавших семей, все вынуждены были осесть в поселке.

Он был одним из руководителей района, но у него была священная нарта, которую опасно было держать в поселке. Вероятно, вначале 1960-х г. были спрятаны семейные реликвии у кочующих в тундре родственников. Боясь за судьбу своих детей, он не рассказал им о предках-шаманах и кому отдал на хранение семейные культовые предметы. Мы стали спрашивать старых и знающих людей. Так мы стали контактировать с шаманами Яндо Ё. и Салиндер Е. И всё же наши поиски не пропали даром. Эти поиски привели к еще одной неожиданной встрече. В п. Находка у Ядне Ю. (молодого человека) оказалась одна из семейных святынь – хранительница семьи хэхэ – *Си'ив Нум небя* (Мать семи небес), переданная Н.М. Харючи на хранение своему родственнику, отцу Ядне Ю. В поселке было опасно держать культовые атрибуты, тем более коммунисту и руководителю района. Возможно, это была одна из кочующих хэхэ рода, когда одна из семейных реликвий переходит из одной семьи в другую на несколько лет, то есть кочует и возвращается. Ядне Ю. учился, служил в армии, когда неожиданно умер его отец, не успев сказать, которая хэхэ в священной нарте Ядне принадлежит семье Харючи.

Позднее, молодой человек не решался подойти к братьям Харючи, которые занимали руководящие посты в округе и в районе, полагая, что они стали «русскими», и их семейная реликвия им не нужна. И в самом деле, младший брат, женившись на украинке, принял православие и не интересуется своей религией. С.Н. со временем стал интересоваться своей родословной, было найдено много документов о родителях в архивах. Услышав, что мы ведем поиски семейных реликвий, Ядне Ю. сообщил о местонахождении семейной святыни. Было решено пока хранить хэхэ у Ядне. У нас установились тесные родственные отношения с семьей Ядне Ю.

По причине поиска семейных реликвий более близкими стали родственные отношения с семьей Яндо Ё., с его дочерьми и внуком. Как-то летом С.Н. Харючи с двумя моими родственниками сели на вертолете в его чум. Накануне, дед сидел и как бы сам с собой разговаривал, как это часто бывало. Его дети не всегда прислушивались и не всегда придавали значение всему, что он говорил. Но тут он сказал, что завтра трое молодых лю-

дей – ненцев, появятся с неба (упадут с неба). И на завтра сел вертолет около чума и из него вышли трое ненцев.

Следующий наш приезд был весной в апреле 2004 г., когда он обычно проводил обряды для жизни. Вначале был проведён обряд жертвоприношения у священной нарты *хэхэ* 'хан *вэята*, духам – его помощникам. Были выставлены все изображения духов и культовые атрибуты. Один был особо примечателен. Это был ростом в один метр одноногий идол, одетый в суконный *гусь* (верхняя одежда, мехом наружу, одевается на малицу). Идола нашел Ёлси (отец Яндо Ё.) на чумовище (вероятно, утерянный), у него была одна нога, считается, что вторую ногу отморозил. Накануне его выставили между полозьями священной нарты, окропили. Так он стоял всю ночь. Мы провели камлание. Поздно вечером вынесли печку-буржуйку, постелили возле священного шеста *симзы* оленью шкуру, занесли в священный части чума бубен, пропустили его 3 раза по солнцу через священный шест *симзы*. Вторщиком был В.К. Яндо, родственник шамана, между ними положили железо (в данном случае подошла кочерга), так как между двумя Яндо должно быть что-то металлическое. Валерий три раза был у него вторщиком. Обычно вторщиком была старшая дочь Някуи (Нэля), но она в последнее время стала отказываться.

Помощником в подготовке бубна был внук. Назавтра рано утром Валерий, оказывается, сразу пошел к «одноногому» идолу, который всю ночь «стоял», и не упал, опушка его капюшона не покрылась инеем и снегом. Это был хороший знак. Не так давно был случай, когда после камлания идол «упал», это было к несчастью – вскоре умерла их родственница. Камлание было трудным, чувствовалось, что ему трудно петь. В итоге он сказал, что у нас в семье все будет хорошо, но многие иносказания вторщик не мог полностью объяснить.

В следующее лето на вертолете мы случайно сели в их чум. Семья готовилась к касланию (кочеванию). Из чума были вынесены постельные принадлежности и утварь, но покрышки еще не были сняты. Дедушка сидел на шкуре в чуме, казалось, что он не узнавал нас, был необщителен, на вопросы отвечал односложно, казался отрешенным. Дочка сказала, что постоянно разговаривает с умершей женой. Но, потом узнав нас, оживил-

ся, разговорился. Нам надо было улетать, вертолет стоял, не выключая винты. Это была последняя встреча. Через два месяца его не стало. Свой дар никому не передал. Хотя есть 3 или 4 молодых человека из рода Яндо, имеющих задатки. Несколько лет назад он видел моего племянника в возрасте 14–15 лет, который уже обладал некоторыми способностями и мог стать большим шаманом. Но шаман предвидел, что у него нет будущего, и вскоре юноша трагически погиб. Еще один молодой человек имеет способности предвидения, но не раскрывается и не хочет, чтоб люди знали об этом. Другой племянник, несомненно, очень одаренный юноша, перенесший в детстве тяжелое заболевание. Причиной своего выздоровления считает принятие православной веры, крещения. Закончил престижный столичный вуз, работает в иностранной компании.

Была я знакома и с Вануйто Л., шаманом категории *самбдана*, ведавшим похоронным обрядом. Тоже ныне покойным. Два раза мы приглашали его на похоронный обряд, зимой 2003 г. и летом 2004 г. Он жил в поселке и был единственным шаманом, проводившим обряд проводов души в Нижний мир. Он жил в маленьком закопченном домике колхозных времен (1950-х годов). Все пользовались его услугами, но жил он бедно, как все безоленные и перешедшие на оседлость, некогда кочевавшие ненцы. После его смерти похоронный обряд в поселке проводить уже некому.

Салиндер Е. (1924 – 2005) – житель п. Находка Тазовского района ЯНАО. Замужем за ним была наша родственница.

Остался в памяти сородичей; он один проводил обряд *салкурма* – возвращение жизни. В том случае, когда в роду, в семье за короткое время подряд умирали больше трех человек, чтобы предотвратить гибель семьи, рода проводили обряды. Приглашали шамана *я няңы*. Шаман проводил обряд *салкурма* (от слова *сал* – возвращение, предотвращение смерти). Краткое описание обряда имеется в моей монографии «Природа в традиционном мировоззрении ненцев» (2012).

Информанту Яндо Н.Т. (1960 г.р.) об этом обряде рассказывал сам шаман, он проводил этот обряд. После соответствующего камлания, обращения к верховному божеству Нуму, божествам *Яминя*, личным духам, шаман находил причину угаса-

ния семьи, рода. Для того, чтобы быть здоровым, необходимо было соблюдать традиционные запреты и установки. В данном случае, причина могла быть в нарушении многочисленных табу. Кто-то из членов семьи мог быть *талиревы* – духи могли украсть душу на кладбище во время похорон. Душу мог украсть на священном месте дух-хозяин этого места – *хэбидя ян' талиревы*. Были болезни, посланные другими людьми – *мэторма* (от слова *мэт* – зло, вред) – которые насылали вред, проклятия другому человеку.

Причиной угасания семьи, рода могли быть наследственные болезни – расстройства психики: шизофрения, олигофрения. Психоневрологические заболевания были порождением как социальных, так и наследственных факторов.

В чуме напротив входа имеется священная сторона и священный шест *симзы*. Между очагом и *симзы* нельзя переходить на другую сторону чума девушкам после наступления половой зрелости, женщинам и мужчинам в трауре, не прошедшим обряд очищения. Место за *симзы*, где сходятся края покрывающих чум меховых нюков, особенно священо, при камлании и в легендах это распахивающаяся дверь для прилетающих богов. Во время камлания шаман сидит на шкуре оленя около священного шеста *симзы*. Он выясняет причину несчастий в семье, стрессы, смерть близких родственников, падёж и потеря оленей вели к потере душевного равновесия, отрешённости от жизненных благ. Члены семьи или рода могли быть осквернены *сямэй* (сакральной нечистотой), они становятся *няслуд* или *сяблут*.

Затем проводится основной обряд. Около священного шеста *симзы*. все члены семьи, начиная со старшего, наступают на бубен – семь раз по кругу (по солнцу, слева направо). Проходят за *симзы* на другую сторону чума, по передней части мимо входа, обратно и так семь раз. Перекладина бубна завязывается металлической цепочкой или проволокой *еся' иня*. Металл служит очищающим средством. Шаман держит край бубна, когда проходят женщины. Когда мужчины проходят по бубну, шаман не поддерживает край бубна. Сходят с бубна и проходят за *симзы* даже женщины детородного возраста. В обычной жизни переходить за священный шест нельзя и маленьким детям. За каждым шаман бросает раскаленные угли, *няромдамбида* – очища-

ет с помощью огня. Итак, в этом обряде содержится несколько элементов: женщины наступают на святая святых – на бубен, который ещё не остыл от камлания; переходят через священное пространство за *симзы*; семикратно проходят по кругу внутри чума; используют раскаленные угли – очищение огнём.

Угасание некогда многочисленного рода произошло в наше время. Все члены семьи уже взрослыми умерли не своей смертью: один брат утонул, сестра замерзла, брат убил брата. Все несчастья начались, когда семья переселилась жить в поселок (по решению правительства и коммунистической партии хотели всех кочевников перевести на оседлость).

Но, оказывается, причина угасания рода была в другом. У их деда было два брата: один коммунист – боец с религией, другой – хранитель культовых предметов и священной нарты. Коммунист утопил семейные культовые предметы у своего брата – это стало началом конца многочисленного рода. Но никакие меры тогда не были предприняты, чтобы спасти семью.

У ненцев большим уважением пользовались долгожители, но, если в семье, в роду умирали молодые, считалось, что старый человек проживает жизнь своих детей, внуков. Одной женщине было 80 лет; всю жизнь они пасли с мужем совхозное стадо, вырастили детей, на пенсии в поселке им выделили благоустроенную, теплую квартиру. В последние два года у женщины резко стало ухудшаться зрение. Дети предлагали сделать операцию. Но она отказывалась. Считала, что тогда проживет долго и будет «проживать» жизнь своих детей и внуков, а с детьми и внуками что-то может случиться.

Из-за отсутствия шаманов определенной специализации, другим приходится выполнять их функции, проводить их обряды, что приводило к утере силы шамана. Например, шамана *выдута́на*, который лечил людей, просили совершить обряд проводов души умершего в Нижний мир.

Сейчас не осталось шаманов. Но люди пытаются найти способы сохранения здоровья и жизни своих родных. Весной 2017 г. мною записаны три обряда возвращения к жизни. Они проводились в отсутствие шаманов, когда для спасения жизни «хватаются за соломинку». Информация от А.Г., 41 г., (п. Та-зовский); обряды провел помощник воспитателя, которого по-

советовала её сестра. Эти обряды проводились скрытно, тайно от больного и свидетелей. Больные лечились в окружной больнице, оснащенной современной медицинской техникой. Но женщина считает, что с помощью этих обрядов «вытащила» из комы троих больных родственников. А вот своего мужа, больного онкологией, вылечить не смогла.

Необходимо отметить, что в поселково-городской среде, представители этой категории ненецкого населения в последние годы исполняют обряды с частичными сокращениями. Е.Т. Пушкарёва отмечает, что ненецкая традиционная система верований и обрядов допускает это. «В некоторых случаях, если полному выполнению предписаний препятствует какие-либо обстоятельства, то сокращения не критикуются, а приветствуются. В ненецком языке существует даже специальный термин для таких случаев *сумд'ма*, т.е. то, что лишь представляет оный ритуал, лишь символически обозначает это явление» (Пушкарёва 2007:13).

В повседневной жизни наши шаманы были обычные нормальные в психофизиологическом и психологическом отношении люди; как и все люди, они пасли оленей, охотились, ловили рыбу. В традиции ненецких шаманов не принято было говорить и доказывать, что он шаман, а тем более «работать на публику» или на камеру. Они были скромны, помогали тем, кто к ним обращался. Но окружающие относились к ним с неизменным почтением, иногда с опаской, в том числе, и люди другой национальности.

Примечания:

¹ *Сергей Николаевич Харючи* (1950 г.р.) – д.ю.н.; с 2000 по 2015 годы был председателем Законодательного собрания Ямало-Ненецкого автономного округа, с 1997 по 2013 гг. – президентом Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации.

Литература и источники:

Hajdu, P. (1963) Von der Klassifikation der samojedischen Schamanen, *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Volker*. Budapest, s. 161–190.

Гладкая, Л.Д. (авт.-сост.) (2007) *«Прокладывающий тропу» (Нудондана): Сергей Харючи*. СПб., Историческая иллюстрация, с. 57–58.

Лар, Л.А. (1998) *Шаманы и боги*. Тюмень: Изд-во Ин-та проблем освоения Сибири СО РАН. 126 с.

ПМА – Полевые материалы автора.

Пушкарева, Е.Т. (2007) *Картина мира в фольклоре ненцев: системно-феноменологический анализ*. Екатеринбург: ООО «Баско», 248 с.

Харючи, Г.П. (2010) Ненецкая женщина в науке: к вопросу об особенностях исследования сакральной сферы, *Этнографическое обозрение*. № 3, с. 44–53.

Харючи, Г.П. (2012) *Природа в традиционном мировоззрении ненцев*. СПб.: Историческая иллюстрация, 160 с.

Хомич, Л.В. (1981) Шаманы у ненцев, *Проблемы общественного сознания аборигенов Сибири*, Л.: Наука, с. 5–41.

Summary: The article tells about the rites of the return of life – *salkurma*, performed by the Nenets shamans of the category *vydu'tana* and *ya' nyany tadebya*. Such shamans included the last great Nenets shamans who lived in Tazovsky Region of the Yamal-Nenets Autonomous District. In difficult situations they helped people, treated them, performed rites.

Keywords: Tazovskaya tundra, Gydanskaya tundra, shaman, *salkurma* rite, categories of shamans

Султангареева Р.А.

ОТЛИВАНИЕ КУТ КАК АКТ МИФИЧЕСКОГО ПЕРВОТВОРЕНИЯ И МАТЕРИАЛИЗАЦИИ ЖИЗНЕННОЙ СИЛЫ

Аннотация: Баксы (целитель, шаман) – действующее лицо архаичного мифа о природе и проживании в ней человека. Обладая глубинными знаниями по психологии и физиологии человека, владея функциональными жестами, танцами, мастерским

поэтико-импровизаторским даром, он является личностью, стоящей у истоков самых архаичных форм целительских практик; он умеет призывать *кут* (дух, жизненную силу), обманывая смерть. Синкретичное единство мифа + слова + действия + напева как изначальная форма творческого осознания мира и связующий способ контактов с силами внешней видимой и невидимой среды, яркую объективацию получило в архаичной форме мировоззренческой культуры – башкирском целительском акте призывания и отливания *кут* человека. В статье впервые комплексно раскрываются особенности природы, мировоззренческих истоков феномена материализации *кут*, реконструируются замысел мифа о первотворении человека, семантика действий, жестов, словесного репертуара, компоненты, выпавшие из целительного акта, совершаемого башкирским баксы.

Ключевые слова: кут, жизненная сила, баксы, миф, первотворение, обряд, фольклор, магия слова, оживление, душа

Врачевательные акты, связанные с возвращением ушедшей души, жизненной силы – *кут* (кот), наиболее устойчиво и традиционно сохраняются в здравоохранительной культуре тюркоязычных народов. Истоки представлений о *кут* связаны с представлениями древних о том, что тело и душа человека взаимотлучаемы, разделяемы. Понятие *кут* многозначно, оно включает: «душа, благополучие, счастье», у алтайцев означает «эмбрион, жизненная сила», «дух» (Инан 1998: 18), у киргизов – «душа», «дыхание» (Юдахин 1965: 452), уют, красота души и облика (вида) человека (Смоляк, 1992: 94).

Якуты разделяют три вида человеческих способностей жизни: земной *кут*, воздушный *кут*, мать-*кут*. Если земной *кут* ловили злые духи, человек заболел и мог умереть (Алексеев 1980: 127). *Кут*, данный при рождении, обеспечивал бытие человека (Анохин 1929: 25).

У киргизов, казахов и башкир бешенство – следствие проклятия или отчуждения, отторжения жизненной силы, т.е. ухода *кут* (которған: орган – «ушел», «отделился»). В мифологии тюрков *кут* растет на дереве Байтерек (у башкир Байтирэк –

тополь), с приходом срока рождения падает с дерева в дом через дымоход и воплощается в утробе матери, принимая вид красного червяка (Никонов 2014: 42).

Во взрослой жизни с *кут* связываются жизненная энергия, потенции к реализации «самости», сильные правители, волевые люди обладали большим *кут*. Архаичные истоки слова восходят к «худ», «гот», «год», согласуясь с именем тенгрианского бога Гота у индогерманцев, означающим понятие Бога вообще в мужском облике. Отсюда вполне очевидна связь тюркского *кот* и *гот*, проецирующая божественность *кут* или само божество. *Кут* опредмечивается и символизирует приход новых сил, счастья: так, в башкирской свадьбе проводят скачки, потасовки за *кут* – туесок с маслом или кусок белой (красной) материи: сторона, кому достается белый лоскуток или туесок с *кут*, приобретает особую жизненную силу.

Возвращение ушедшего *кут* и обновление жизненной силы – основной замысел в народном лечебном акте – «кот койоу» (отливание *кут*). Целительный комплекс, связанный с «призыванием души» – «кот сакрыу» в единстве со всеми компонентами воплощает идею первотворения (оживления) человека. Это один из самых основных лечебных актов, совершаемых сильнейшими шаманами баксы (башкиры, киргизы, казахи, алтайцы, саха-якуты, хакасы).

Обряд вызывания духов у башкир связан с наличием *кут* не только у каждого живого существа, но и у дома, хлева (Киреев 1981: 28); бытовали соответствующие акты «возвращения» таких *кут*. Установление при этом дружбы, солидарности рода, также входит в понятие о возвращении *кут*. Устойчивые словесные формулы заклинаний «Кайт котом, эйэлэрэн бында котом!» («Вернись *кут*, хозяин твой здесь!»), «Котом кайза, – мин шунда» («Где мой *кут* – там и я») связаны с идеей наличия покровителя-двойника человека (эйэ).

Причиной ухода (отлета, потери) из тела *кут*-души являются: сильный испуг, захват – «нападение злого духа», долгая болезнь, печаль, горестное состояние и т.д. *Кут* покидает человека по причине злого вечернего ветра (ел тейеу), если человек стоял на перепутье дорог, находился близко от

скачущего коня, ходил после заката на неблагоприятных местах, выходил среди ночи в степь и т.д. У такого больного меняется цвет лица, ему свойственны постоянная удрученность, мрачность и сникшие плечи.

В этих случаях проводили целительный акт «кот койоу». Основная цель врачевательного комплекса башкир «кот койоу» – призвать, найти жизненную силу, душу и “привязать” на шею страдальца их материальное воплощение. Телеутский шаман «ловил» кут и впускал больному через правое ухо (Гончарова 2005: 319), использовал (как и у башкир) специальные слова-заклинания для призвания и возвращения кут. Целительный комплекс акта организован в словесном выражении: наличествует зачин – сообщение об уходе *кут*, жалобы на состояние; основная часть – высказывание цели и вызов духов предков, восхваление их силы и могущества; финал – сообщение о возвращении *кут*. Русскому ученому И. Салтыкову принадлежит одна из уникальных и компонентно целостных записей речитативного вызывания ушедшей души (Салтыков 1974: 262–263). В тексте запечатлены имена могучих покровителей рода и баксы, верховных духов Коркута, Тулькэ, Кармкыта.

Коркот эмере буйынса,
Коркот ата котонса,
Кыуам hine яманды!
Коркот атам, кот атам!

Эй, изге рух, изге рух!
Кыу, яманды, кыу!

По приказу моего деда Коркута,
Души деда Коркута,
Изгоняю тебя злой дух!
Добрый дух, Коркут,
отец души-кут, помоги!
Добрый дух, святой ты дух!
Изгони злого духа, изгони!
(Салтыков 1974: 262).

Имя Коркута – покровителя и помощника башкирских, казахских, киргизских баксы (Инан1998: 474) – имеет глубоко исторические корни. Сюжеты об этой, некогда реальной, неординарной личности помещены в «Книгу Деда моего Коркута», которую академик В.М. Жирмунский относит к началу XI в. (Жирмунский 1974: 532). В «Хронике» Византийского императора Коркут – ро-

доначальник печенегов (Багрянородный 1989: 140), он же – перво-творец *кубыза* (Коркыт – елим, ай 1987: 16), певец, домбрист, у казахов – великий *кам*, шаман [Диваев 1999: 10]. В башкирских легендах он – родоначальник (БХИ 1997: 65), с его именем связаны особенности древних башкиро-огузских взаимоотношений (Кузеев 1974: 361); главный персонаж «Книги Деде Коркута» – творец, мудрец, авторитетный сэсэн (Хусаинов 1990: 67), «жырау и общественный деятель» (Тебегенов 2015: 27).

Феноменальные поэтические и целительные дарования, мудрость исторической личности Коркута обусловили его имя в пантеоне божеств, святых духов тюркоязычных народов. Обращение к нему, сохраненное в башкирском заклинании, свидетельствует о древности и широте ареалов традиций созывания *кут*, связанного с именем Коркута. Наличие в его имени части «кут» (Кор+кот) наводит на размышления о том, что Коркут и был когда-то могучим Первым святым покровителем Духа, созывателем и праотцом обеспечения душевной гармонии человека и создателем обряда возвращения *кут* (Султангареева 2015: 59). Имя составляется от сочетания слов «кор» (центр, орган) + кайт (вернись, возвращайся) и + «кот» (благо, душа). Целостный фольклоризированный комплекс, вобравший различные сферы поклонения (воде, огню, предметам, круговым действиям, изображению, святым покровителям рода, Пророку и его сподвижникам), в контаминации с исламскими ценностями и современными нововведениями представляется как уникальное наследие целительской культуры. Целенаправленный опрос позволил восстановить все идейно-функциональные, компонентные составляющие акта «возвращения», т.е. «отливания» *кут*.

В вербальном и акциональном материале отмечаются мифологичность, последовательность и логика действий, волевая эмоциональная экспрессия, четкие грани «чужого» и «своего» пространства (село, поле, порог дома), категорий времени (полдень), дней (среда, суббота), места (дом), чисел (три или семь раз), цвета (белое покрывало над головой больного). В кинетике акта выразительна жестовая культура, включающая круговые движения над огнем, дуновения (имитация благостного ветра), магия инсценирования и диалогов. Рука в невербальном общении передает смысл, который вкладывается в слова. В контек-

сте того, что «структура жестов в каждом отдельном ритуале определяется содержанием сакрального действия» (Толстякова 2017: 390), круговое движение рук с посудой со свинцом над огнем и водой над головой больного вбирает значение притягивания благ, силы, т.е. возвращения души. Шаманы круговыми движениями рук перед собой притягивали к себе удачу и благополучие (Худяков 2002: 49). Вздрагивания, вскрикивания в момент выливания расплавленного свинца в воду над головой свидетельствуют о силе испуга или хвори.

«Возвращенный» заговором символ *кут* ревностно оберегали, после должного срока ношения на шею вешали над кроватью ребенка (следы идолопоклонства), клали под подушку или пришивали под седло, воротник взрослого человека, а при утере сожаление не проявляли. До ислама «кут» у тюрков олицетворял идол, вылитый из олова и свинца, преимущественно синего и красного цветов. Его носили обернутым в тряпку, к помощи его обращались при повальных болезнях скота (Молдобаев 1989: 9). Редуцированные формы идолопоклонства прослеживаются и в традициях опредмечивания благополучия, счастья: башкиры хранили прах предка, вылепленного в форме человеческой фигуры, обращались к нему за помощью. *Кут* считался «возвращенным» после третьего круга «литья», когда отливка приобретала конкретные очертания человеческого сердца, головы (если источник испуга — человек) и указывал причину страха (фигурки животных, птиц, змей).

Целительные акты возвращения ушедшей души в своей комплексности и относительной консервативности к нововведениям устойчиво сохраняются в фольклорной памяти и лечебной практике. Сложный ритуал призывания *кут* упростился (акт «отливания кут» совершают почти все современные *имсе*, знахари) — выпали обращения к воде, покровителям, духам предков.

По содержанию идейно-функциональных компонентов и участию природных сфер весь целительный комплекс (в единстве с древними традициями) представляет редуцированный миф о первотворении человека и целостный акт оздоровления (оживления), структурно он выстроен таким образом: 1. Набирание целителем утром воды. 2. Обращения к божествам за помощью. 3. Созывания и восхваления покровителей. 4. Заклина-

ния-изгнания злого духа. 5. Призывания *кут* в процессе растапливания свинца (воска) над огнем и отливание кут. 6. Получение и вручение кут человеку. 7. Благодарение Всевышнего. 8. Омывание больного водой, в которую отливали расплавленный свинец (или выливание воды за порог). 9. Вручение *кут* (яиц, монет) в руки больному.

Правильный круг из расплавленного свинца (олова, железа, воска) символизирует возвращенный *кут*. Магический акт приобретения двойника-души отображает мифологические, анимистические, тотемистические представления народа, архетипы этносознания и формы проживания лечебных традиций в современности. «Рано утром, обычно в среду, знахарка идет к источнику воды и говорит:

Коток, һиңә килдем,
Кот һыуын ала килдем.

Колодец, к тебе я пришла,
За водой здоровья пришла,

Шул кешенең (исеме)
кото киткән.

От того-то человека (имя)
кут ушел.

Уның һаулығы хақына

Во имя здоровья его

Һиңә килдем кот һыуын
алырға!

За водой «кут» пришла.

Прочитав специальную молитву (на арабском языке текст означает: «ты и жажду утоляешь, ты и лечишь, тебе поклоняюсь»; освяtitельный акт), заклинающий набирает воду против течения (символ привлечения сил, успеха), бросает в воду нить (дань духу воды), закрывает воду белым платком, молча возвращается домой. Освятив воду в ковше молитвой (иногда при этом называет день лечения), растапливает на огне свинец (воск, олово) в ложке, делая круговые движения, затем, держа над головой больного (тот укрыт покрывалом) воду, сливает туда расплавленную жидкость, приговаривая: «Кайт, оскан кот, корайт!» (Вернись, мой кут! Улетевшая душа, вернись!)

В лексиконе современных лекарей сохраняется древний по своему происхождению возглас «Корайт!» (Курайт!), в различных созвучиях характерный фольклору тюрко-монгольских народов. Хакасы словом *хурай* призывали

Бмай (Традиционное мировоззрение 1989: 74), монголы, буряты спрашивали благ у духа хозяина священной горы, бога *Айа* (Жуковская 1988: 54; Дугаров 1991: 205). Сакрально-ритуальная функция возгласа обращения к могущественным покровителям связана с образом божества коня. Исконно мифологические истоки слова восходят также к почитанию северного ветра (курэйт), олицетворяющего «благодать и жизнь». В заклинаниях воссоздаются места и пути возвращения кут, его образ олицетворяют только позитивные символы-источники благ: «Кайза киттең – шунан кайт!» (Куда ушла – оттуда вернись!)

Аккош булып осоп кайт,
Ак балыктай йөзөп кайт,
Акбузаттай елеп кайт!
Кайт котом, кайт!

Лебедью белой прилети,
Рыбкою белой приплыви!
Как Акбузат прискачи!
Вернись, мой кут, вернись!

Процедура проделывается по три раза над головой, под сердцем и над ногами (в лежачем положении больного). Воду отливки дают пить, обрызгивая с ног до головы, снова зовут «кут»: «Һыу менэн кайт, Ел менэн кайт!» (С водою вернись, С ветром вернись!) Помощница обмахивает белым платком лицо больного, создавая дуновение (имитация дыхания, целебного ветра), а *имсе* продолжает, призывая в помощники святых, называя имена жены и дочери Мухаммеда Пророка: «Утка китһәң – уттан кайт!» (На огонь улетела – с огня вернись!), «Минең кулым тугел, Ғәйшә, Фатима кулы!» (Не мои руки – Руки Гайши и Фатимы!), «Ярзамсым – Хөббихужа, Кайт котом, кайт!» (Помощник мой – Хуббихужа, Вернись, кут, вернись!)¹. Если получались изображения определенных животных, птиц, – верили, что так же быстро и ясно «возвращался» *кут* и здоровье человеку; если же после трехразового акта *кут* «не возвращался» – значит, он улетел слишком далеко, и больному советовали особо беречься.

Изображение в форме сердца, правильного круга считали добрым знаком, его носили на шее в течение сорока дней. *Кут* хранили в укромном месте, при случае заболевания дули на не-

го, произносятся пожелания во имя здоровья. Дуновение здесь – способ усиления живительной силы. Оставшуюся воду выливают под основной остов двора (бағана), приговаривая:

Эй, тәғәләм, Хозай!	О, Всевышний Худай!
Барыһын да белер Хозай!	Всезнающий Худай!
Сәләмәтлек бир!	Дай здоровье человеку твоему!
Бәндәңә исәнлек бир!	Дай жизни человеку твоему!
Мин кот һыуын һаламын,	Лью я воду кут,
Котон кайтар Мусаның,	Верни ты кут Мусы,
Ошо бағаналай нык булһын,	Пусть будет крепким, как столб,
Ошо бағаналай как булһын!	Пусть состарится, как этот столб!

В других случаях выливают за порог (маркирует границу между мирами, «тем» и «этим», «чужим» и «нашим»), приговаривая «Кайзан килдең – шунда кит! Бында урын юк!» (Откуда пришла-туда уйди! Здесь нет тебе места!)². Прочитывается приношение – возвращение предкам (порог – место их захоронения) «принадлежавшей им сущности».

Таким образом, сложный комплекс возвращения двойника (эйә) обнаруживает идеи первотворения человека. Мотив оживления проводится в укрывании больного и «выходе» его из-под ткани. В многоструктурном акте прослеживаются регламентированность мифа и культовое отношение к ветру, огню, животворной воде, Худаю (Тенгри), почитание/умилостивление духов-покровителей, магия времени, кратности (три, семь раз), обережные действия, сакрализация Мирового дерева жизни (столб), идолов (изображений) и пограничных зон. Реалии возвращения и визуализация приобретения *кут* конкретным лицом инсценируются в заключительном действе.

Того, кто заходит, держа в руках два яйца (хлеб, масло, серебряную монету), целитель спрашивает: – Что принес? – Кут! – отвечает тот. Вопрос-ответ повторяется трижды, после чего в руки больного «укладывается» кут (яйца).

Различны способы пользования силой «мертвой» воды (в

которую сливали свинец): ею омывается больной (сосеман-тично с первым омовением новорожденного) и делает три глотка. Эпилог акта содержит чтение молитвы «Фатиха» и благодарение Аллаха (Тенгри), благопожелания больному. На фоне веры в неумирающую душу миф о первотворении человека десакрализуется в целостной в своих компонентах инсценировке обмана злых сил (смерти) и воспроизводства жизненных сил.

Слово, как продукт мыслительной, а действие – спонтанной функциональной деятельности человека (в Природе и во Вселенной) в своем единстве, взаимосвязи представляют закодированные формы творческого контакта *баксы* (шамана), *имсе* (лекаря, целителя) с миром природы. На основе информативности этих компонентов, комплексной взаимосвязи реконструируются нормы, способы, особенности творчества баксы, древних интеллектуалов-лекарей и народного здравоохранения в целом.

Примечания:

¹ Записано от Гимрановой Файхуны Шакировны (1930 г.р.), в дер. Лагерево Салаватского района и Ямбаевой Хадисы Мингажевны (1908 г.р.), в дер. Мраково Кугарчинского района. РБ.

² Записано в 2017г.от Г. Муллагалиевой, 1960 г.р. в д. Мэкэшево Давлекановского р-на.

Литература и источники:

Алексеев, Н.А. (1980) *Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири*. Новосибирск: Наука.

Анохин, А.В. (1929) *Душа и её свойства по представлениям телеутов*. Л.

Багрянородный, К. (1989) *Об управлении империей*. М.: Наука.

Башкорт халык ижады. (1997) *Легендалар һәм риүәйәттәр*, Төз. һәм баш һүз авт. Ф.А. Нәзершина. Өфө: 440 б.

Гончарова, О.А. (2005) К проблеме истории шаманского целительства в горном Алтае, *Урал-Алтай: через века в будущее*. Уфа, с. 319–320.

Диваев, А. (1899) *Из обычаев и верований*. Казань.

- Дугаров, Д.С. (1991) *Исторические корни белого шаманства*. М. Жирмунский, В.М. (1974) *Избранные труды: Тюркский героический эпос*. Л.: Наука.
- Жуковская, И.Л. (1998) *Категории и символика традиционной культуры монголов*. М.
- Инан, А. (1998) *Шаманизм тарихта һәм бөгөн*. Өфө, Китап.
- Киреев, А.Н. (1981) *Башкорт халык ижады*. БДУ. Өфө.
- Коркыт – елим, ай. (1987) *Кюи*, сост., вт. вступ. ст. М. Жаркинбеков. Алматы: Онер.
- Кузеев, Р.Г. (1974) *Происхождение башкирского народа*. М.: Наука.
- Молдобаев, И.Б. (1989) *Эпос Манас как источник изучения духовной культуры киргизского народа*. Фрунзе.
- Никонов, А.Ю. (2014) *Тенгрианство. У истоков духовности человечества*. Алматы.
- Салтыков, И.В. (1974) Башкирские народные песни, *Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала*. Уфа, с. 250–260.
- Смоляк, А.В. (1992) *Шаман: личность, функции, мировоззрение*. М.: Наука.
- Султангареева, Р.А. (2015) Личность Коркут Ата в обрядовом фольклоре и лечебной магии башкир, *Книга дэдэ Коркута и тюркский мир*. Мат. межд. научной конференции. Баку, с. 57–61.
- Толстякова, С.П. (2017) Сакральные жесты в традиционной культуре народа саха, *Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность*. Мат. 6 Международной научно-прак. конф. (14-16 июня 2017 г. Астана, Казахстан). Астана, с. 388–391.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество* (1998). Новосибирск.
- Худяков, И.А. (2008) *Краткое описание Верхоянского округа*. Якутск: Бичик.
- Хусаинов, Г.Б. (1990) Древние башкирские письменные памятники, *История башкирской литературы*. Т. 1. Уфа, с. 32–79 (на башк.яз.).
- Юдахин, К.К. (1965) *Киргизско-русский словарь*. М.: Советская энциклопедия.

Summary: Bashkir “baksy” (shaman) is the main character of an archaic myth of nature and humans part in it. The person that possesses thorough knowledge of a mans psychology and physiology and skilful poetic improvisatorial art, also knows functional gestures, dances, is a person that is standing in the very origins of the most archaic forms of healing practices that can invoke ‘Kut’ (the spirit, strength to live), by deceiving the Death. The syncretical unity of myth+word+action+tune as an original form of fictive understanding of world and way to bound contacts to forces of seen and unseen environment gained vivid objectivization in archaic form of worldview culture in Bashkir healing act of invocation and casting mans ‘Kut’. Natures peculiarities, worldview origins of ‘kut’s materialization phenomenon, are comprehensively discovered in the article for the first time, also the article reconstructs the plot of myth of The Creation of man, action semantics , gestures, verbal repertory and components that fell out from healing act that is accomplished by Bashkir baksy.

Keywords: Kut, vis vita, baksy, myth, The creation, ceremony, folklore, words magic, resurrection, soul

Поповкина Г.С.

ИСЦЕЛЕНИЕ ЛОГОСОМ: ХРИСТИАНСКИЕ АСПЕКТЫ НЕКОТОРЫХ СОВРЕМЕННЫХ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ПРАКТИК

Аннотация: В настоящее время наблюдается своеобразная церковная рецепция некоторых психологических практик, опирающихся на логосную природу человека. В наиболее яркой форме эти практики представлены в логотерапии В. Франкла, состоящей в том, что человек должен отыскать смысл происходящего с ним. Логотерапия, в сущности, имманентна христианской жизни, ведь одной из важнейших задач верующего является христианское осмысление происходящих с ним событий. Пример исцеления психосоматических расстройств (заикания) обнаруживается в методе, который развивает иером. Иоанн (За-

яц). Заикание рассматривается как повреждение логосной природы человека; обращение к священным текстам есть форма обращения человека к Логосу. Анализируется практика священника РПЦ Р. Мороза, усматривающего в когнитивно-бихевиоральной терапии прямое сходство с духовными практиками христианства, в которых немалое значение всегда придавалось внимательности к внутренней духовной жизни человека.

Ключевые слова: антропология, психология, психотерапия, христианство, логотерапия, В. Франкл, психосоматические расстройства, когнитивно-поведенческая терапия

Роль Церкви в истории западной цивилизации в последнее время вызывает множество споров. Свое начало многие из них берут в эпоху Просвещения. К той же эпохе относится и фраза, характеризующая одну из функций Церкви, по отношению к которой часто можно встретить согласие верующих и атеистов. Имеется в виду знаменитое изречение англиканского священника Ч. Кингсли, использованное в последствии К. Марксом: «Религия – опиум народа» (Маркс 1986: 58). Эта фраза нашими современниками часто понимается неверно. И священник Кингсли, и атеист Маркс хотели сказать, что религия – часто единственное средство справиться с душевной болью, доступное простым людям.

До настоящего времени предпринимаются попытки со стороны атеистов рассматривать Церковь как некую психотерапевтическую практику: человеку становится легче в результате его молитвы, присутствия в храме, совершения простых религиозных действий (например, поставить свечу перед иконой святого). Бывает и так, что людям сложно принять решение в непростой жизненной ситуации, и они перекалывают этот груз на священника. Подобные случаи мы можем охарактеризовать как удовлетворение (форму проявления) поисковой активности, явления, открытого психологами В.В. Ротенбергом и В.В. Аршавским. Примечательно, что указанный процесс поисковой активности независимо от результата повышает резистентность и стрессоустойчивость организма, в то время как отказ от него создает предпосылки для снижения стрессоустойчивости и развития заболеваний (Ротенберг).

Конечно же, функция Церкви, особенно с ее собственной точки зрения, отнюдь не исчерпывается подобной «обезболивающей» психотерапией. Более того, только в последние годы в духовных учебных заведениях РПЦ стали появляться курсы по психологии. Не в последнюю очередь это связано с тем, что традиционная подготовка священников, изучаемые ими богословские и пастырские дисциплины, не давали достаточных навыков для выявления и корректной работы с невротическими и иными психологическими проблемами прихожан, поскольку задача священника, духовника лежит в несколько иной области. С другой стороны, большинство современных психологических школ построены на атеистических установках (включая отрицание существования не только Бога, но и души) и потому прямое заимствование их в церковную практику весьма затруднительно.

Пожалуй, ближе всех к религиозной (христианской) расстановке приоритетов находится психотерапевтическое направление, созданное В. Франклом – логотерапия. Эта психологическая школа диаметрально противоположна фрейдистской. В ней путем к душевному здоровью выступает поиск смысла жизни, а его утрата – главная причина не только нездоровья, но и множества иных человеческих бед. Термин «логотерапия» Франкл предложил еще в 20-е годы, впоследствии в качестве равноценного использовал термин «экзистенциальный анализ».

Подход Франкла основывается на трёх философско-психологических концептах, а именно: свобода воли, воля к смыслу, смысл жизни. Основной тезис учения о стремлении к смыслу: человек стремится обрести смысл и ощущает фрустрацию или вакуум, если это стремление остается нереализованным (Франкл 1990: 11). Учение о смысле жизни гласит, что смысл «в принципе доступен любому человеку, независимо от пола, возраста, интеллекта, образования, характера, среды и... религиозных убеждений» (Франкл 1990: 11). Не человек ставит вопрос о смысле своей жизни, а жизнь ставит этот вопрос перед ним, и человеку приходится ежедневно и ежечасно отвечать на него – не словами, а действиями. Смысл не субъективен, человек находит его в мире объективной действительности.

В. Франкл, как и христианская традиция, исходит из презумпции свободы воли человека, даже если его свобода заметно

ограничена объективными обстоятельствами. Франкл говорит о свободе человека по отношению к своим влечениям, наследственности и к факторам и обстоятельствам внешней среды. Ученый считал, что свобода, даже ограниченная, всегда остается у человека, каким бы тяжелым психозом он ни был подвержен. Этот тезис ученого созвучен с христианским отношением к душевнобольным: «Психическое заболевание не умаляет достоинства человека. Церковь свидетельствует, что и душевнобольной является носителем образа Божия, оставаясь нашим собратом, нуждающимся в сострадании и помощи» (Основы социальной концепции).

Прослеживается корреляция во взглядах на человеческую природу, распространенных в христианской антропологии, и в логотерапии В. Франкла: в обеих утверждается трехсоставность человека. А именно: телесное, душевное (психоэмоциональное) и духовное. Последнее в терминологии Франкла носит название «ноэтическое»; этот термин он ввел, дабы избежать религиозных коннотаций. В ноэтическом локализованы смыслы, и оно несводимо к биологическим и психоэмоциональным функциям человека, и, соответственно, не может быть объяснено через них. Это дает основание Д.А. Леонтьеву утверждать, что ноэтическое «не может изучаться традиционными психологическими методами» (Франкл 1990: 11).

В. Франкл вводит представление о ценностях как о смысловых универсалиях, кристаллизовавшихся в результате обобщения типичных ситуаций, с которыми обществу или человечеству пришлось сталкиваться в истории. Выделяет три группы ценностей: ценности творчества (что мы даем жизни), ценности переживания (что мы берем от мира – переживание ценностей), ценности отношения (позиция, которую мы занимаем по отношению к судьбе, которую не можем изменить). Необходимо не только найти смысл, но и осуществить его (Франкл 1990: 12–13). По Франклу, человек не может лишиться смысла ни при каких обстоятельствах; смысл жизни всегда может быть найден.

В. Франкл вводит понятие сверхсмысла – смысла того целого, в свете которого приобретает смысл человеческая жизнь, то есть он говорит о смысле Вселенной, о смысле бытия, о смысле истории. Этот смысл трансцендентен человеческому

существованию. Сверхсмысл осуществляется независимо от жизни отдельных индивидов (Франкл 1990: 15). Полагаем, что в христианстве таковым сверхсмыслом выступает отношение человека с Христом, наибольшая полнота его выражена в словах Иоанна Богослова: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1Иоанн 4: 16).

В настоящее время логотерапия успешно применяется как в качестве отдельного независимого подхода, так и в сочетании с другими направлениями, как в индивидуальной, так и в групповой психотерапевтической работе, а также в педагогике (Логотерапия).

Таким образом, введение В. Франклом в психологическую теорию понятий *духовное измерение в человеке, сверхсмысл, свобода воли человека* и акцент на них в практике психотерапевтов определяя, на наш взгляд, сходство логотерапии с христианством.

В современных отечественных психотерапевтических практиках, развиваемых людьми церковными (западный аналог – «практикующие христиане»), нам не удалось обнаружить систем, выстроенных на рецепции логотерапии. Причины этого могут быть различны; они представляют собой тему отдельного исследования. Кроме того, нужно отметить, что и среди светских психологов и психотерапевтов в России логотерапия не пользуется большой популярностью.

Тем не менее, среди современных психологических школ можно выделить некоторые направления, опирающиеся в своих практиках на логосную природу человека: его способность мыслить в понятиях, владеть членораздельной речью, иметь нравственный закон, а применительно к человеческому обществу – обычаи и правовые нормы. В этой опоре, на наш взгляд, коренится возможность православной рецепции психологических школ или некоторых их практик.

Рассмотрим нашу гипотезу на примере использования методов когнитивно-поведенческой терапии священником РПЦ Ростиславом Морозом.

Когнитивно-бихевиоральная (когнитивно-поведенческая) терапия (КБТ) родилась формально вне какой-либо связи с религиозными традициями, она построена на приемах рационализации мотивов, управляющих человеческим поведением, освобождения от стереотипов, «автоматических» умозаключений,

которые приводят к болезненным эмоциям, неадекватному поведению, нервным расстройствам (Психология).

Однако протоиерей Владивостокской епархии Приморской митрополии Русской Православной Церкви Ростислав Мороз усматривает в ней прямое сходство с духовными практиками христианства, в которых немалое значение всегда придавалось внимательности к внутренней духовной жизни человека.

Отец Ростислав Мороз по базовому образованию психолог. Он считает, что практики КБТ прямо коррелируют с учениями святых отцов Церкви, и он убеждается в этом тем больше, чем дольше занимается КБТ. Р. Мороз начал изучать КБТ самостоятельно, исходя из профессиональных интересов, поскольку в годы его обучения в вузе курса КБТ в программе не было. Интересен рассказ о. Ростислава о соответствии святоотеческих практик и КБТ. По его мнению, «идея, которая лежит в основе КБТ, очень похожа на святоотеческую идею, состоящую в понимании того, как грех попадает в душу человека, как развивается. Это учение о страстях. Даже самые тяжелые грехи – наркомания, алкоголизм – имеют начало: это мысль, помысл. Однажды пришедшая «в голову» к человеку и реализованная, она продолжает работать, заставляя человека ее повторять.

Таким образом, греховные страсти, привычки – это то, чему человек научается путем многократного повторения. И уже одного решения человека избавиться от них недостаточно, так как формируется комплекс психофизиологических факторов, которые «работают» на совершение этих поступков. Избавиться от страстей можно с помощью Таинств, аскезы. Это долгий и трудный путь, который проходят, в частности, в монашестве. Рекомендуются он и верующим, основная его идея: необходимо следить за своими мыслями, чтобы избежать попадания в состояние страсти. Это святоотеческое трезвение, контроль помыслов, своеобразная гигиена. Один из способов – пользоваться умной молитвой, потому что если у человека ум занят молитвой, то он эти помыслы видит и может останавливать. Это уже высокая степень совершенства» (ПМА).

Отец Ростислав обнаружил, что это направление КБТ основывается на тех же механизмах, что и святоотеческое учение о страстях, исключая, конечно же, благодатную часть. Новизна

КБТ в том, что анализируется мышление человека, которое является причиной нежелательных эмоций. «Задача – сделать мышление человека как можно более привязанным к реальности, чтобы минимизировать эти искажения, которые дает неправильная оценка реальности», например, с помощью приема внутреннего диспута – спора со своими мыслями. Этому человеку надо учить, сам себя человек контролировать не привык. То, что святые отцы называют помыслами, в этой системе называется автоматическим мышлением, автоматической мыслью. В аскетической практике человек учится обращать внимание не только на свою душевную жизнь, а «отслеживать свои помыслы и что-то с ними делать», – считает о. Ростислав.

КБТ-практики отличаются от психоанализа. Классический психоанализ «все сводит к детским травмам» и задача вывести человека на инсайт, осознание детской травмы и считается, что если человек вспомнит причину, «из-за чего у него сейчас что-то неправильно, то этого достаточно, чтобы он исцелился, дальше природа сама выправляет. В современных психологических подходах трудно отличить, где психоанализ, где КБТ-направление, между ними идет активный взаимообмен» (ПМА).

С помощью техник КБТ можно исцелить около 70% неврозов. Не поддаются лечению очень глубокие повреждения, так называемые «схемы». По мнению о. Ростислава, это не аналог «комплексов», этому термину, скорее, соответствует святоотеческое понятие «страсти» – когда реакция человека проявляется быстрее, чем он успевает ее «поймать», обдумать. В этом случае техники КБТ помочь не способны. КБТ не может помочь и в случае, если имеются повреждения головного мозга, генетические нарушения.

В практиках КБТ используются техники сосредоточения, упражнения на дыхание, «чтоб человек мог успокоить свою эмоциональную жизнь и сосредоточиться на том, что происходит внутри». В современной «третьей волне» КБТ активно используются практики из буддизма, «очищенные от религиозной основы», сосредоточение на дыхании, что позволяет проследить «зарождение мыслей в голове», «как работает мозг». «В этом случае предлагаются техники, еще более похожие на святоотеческие, с этими мыслями никто не вступает в диалог. То

есть мыслям предлагается просто быть. Основная посылка – “я не есть моя мысль”. Набирание дистанции, когда ты растождествляешь себя и процесс собственного мышления – колоссально интересная штука», – считает о. Ростислав Мороз.

Таким образом, мы видим, что православная рецепция КБТ вполне возможна, хотя говорить о ней как о состоявшемся факте пока еще рано, поскольку отмеченные о. Ростиславом Морозом параллели аскетических практик и методов КБТ пока не получили обоснование в теоретических работах и в практических исследованиях.

Гораздо более глубокий уровень православной рецепции мы обнаруживаем в созданном профессором С. Рачинским на рубеже XIX–XX вв. и развиваемым иеромонахом Иоанном (Зайцем) в Камчатской епархии РПЦ подходе к лечению заикания. Сам о. Иоанн получил избавление от заикания, будучи послушником Псково-Печерского монастыря.

Еще один иерей Камчатской епархии Василий Гросс также страдал заиканием, был рукоположен в священнический сан, и в этот период стало происходить медленное исправление его речи. Исполнение священнического служения, несение церковного послушания стало путем нормализации речи, появления плавного говорения. Опыт этих священнослужителей стал основой для церковной работы со страдающими заиканием, и в сентябре 2009 г. при Свято-Пантелеимоновом мужском монастыре был организован Центр помощи заикающимся (Иоанн (Заяц) 2012). О. Иоанн обратился к опыту русского педагога С.А. Рачинского, который в 1898 г. опубликовал работу «Заикание и церковно-славянское чтение».

Основу его системы составляло «тщательное научение Закону Божию», подробное изучение Священного Писания, чтение Псалтири и Часослова. По утрам в школе на общей молитве, довольно продолжительной, ученики пели церковные песни; по субботам сам С.А. Рачинский читал Евангелие по-церковнославянски и по-русски, с краткими объяснениями. Кроме занятий, учащиеся должны были максимально полно участвовать в богослужении в качестве чтецов и певчих, исполнять домашнюю молитву, особенно вечернюю, когда вычитывалось и пелось все, положенное в Часослове. Перед Литургией

педагог рекомендовал «неуклонно и истово читать в церкви перед литургией часы III и IV». Немаловажную роль в этом процессе С.А. Рачинский отводил наставнику, рекомендуя ему обращаться с учеником «бережно» (Иоанн (Заяц) 2012). Важным для выздоровления он считал и «благочестивый опыт, который получает ученик, участвуя во всей полноте православной жизни, при которой снимаются переживания, затрудняющие выздоровление» (Иоанн (Заяц) 2012).

Современный последователь С.А. Рачинского иером. Иоанн (Заяц) считает, что необходимо собирать, изучать и применять опыт по излечению от заикания, накопленный православной традицией. По его мнению, «наиболее продуктивным способом церковной реабилитации заикающихся представляется путь извлечения страждущего из привычного круговорота жизни, помещение его в «санаторий» – православный монастырь и пребывание в нем достаточно долгое время» (Иоанн (Заяц) 2012), то есть погружение их в православную среду, воцерковление.

Воскресные занятия состоят из чтения вслух нараспев Псалтири и других священных текстов, хорового пения, молитвы. Приглашаются на занятия и специалисты, которые помогают преодолевать психологические барьеры замкнутости и страха (психологи, логопеды, актеры, психотерапевты). Обязательны духовные беседы, в которых раскрываются основные положения святоотеческого учения о человеке, и участие в церковных таинствах – исповеди, причастии, соборовании.

Важная роль отводится воспитанию послушания. Вот как объясняет о. Иоанн необходимость выработки послушания: «Оно интегрирует человека в Церковь, оно выводит человека за границы его природы, дает навык преодоления самости, подчинения своей воли. Послушание – это практическое упражнение по выстраиванию иерархии, когда дух человека приходит в послушание к Богу. Подчиняя свою волю Богу, страдающий заиканием человек закономерно получает себе в подчинение лежащие на более низком иерархическом уровне душу и тело. Следовательно, овладение свободной речью является закономерным результатом ... в преодолении логоневроза» (Иоанн (Заяц) 2012). Свой метод о. Иоанн (Заяц) называет духовно-

ориентированным подходом, при котором «речь рассматривается как дар Божий, и полагается, что речевые нарушения кроются в духовной сфере, а не в душевной или телесной» (Иоанн (Заяц) 2012).

Новаторская деятельность о. Иоанна (а практика излечения от заикания нова для современной Православной Церкви) находит отклик у общественных и педагогических организаций Камчатки: в рамках научно-практических мероприятий для педагогов, воспитателей, дефектологов и логопедов проводятся круглые столы, посвященные проблеме заикания (Вопросы помощи людям с заиканием...; Круглый стол...), презентации методики А.С. Рачинского (В Камчатской ...). «Благодаря ритмическому и интонационному строению священных текстов гармонизируется дыхание, нервная система и психологическое состояние человека. Поэтому чтение Псалтири является действенной методикой избавления от заикания», – отмечали участники одного из круглых столов (Вопросы помощи людям с заиканием обсудили на Камчатке).

Интересен и опыт проведения Литургии заикающихся, единственной в мире по составу служащих, поющих и молящихся. Эту Литургию служат люди, проходившие лечение под руководством иеромонаха Иоанна (Зайца) (Литургия заикающихся; 12 мая прошла Литургия заикающихся).

Таким образом, по методу иером. Иоанна (Зайца) заикание рассматривается как повреждение логосной природы человека; обращение к священным текстам есть форма обращения человека к Логосу, при которой выстраивается правильная иерархия человек – Бог и, соответственно, внутри самого человека, его душевно-телесного единства (тело – душа – дух).

Мы видим, что, несмотря на сложности и противоречия, имеющиеся между христианством и большинством современных психологических школ, православная рецепция некоторых из них представляется возможной.

Следует отметить, что такая рецепция имеет как теоретический, так и практический интерес, поскольку Церковью накоплен громадный опыт душевной и духовной (ноэтической) работы. Однако не следует преуменьшать и трудности, стоящие на этом пути.

Литература и источники:

В Камчатской краевой библиотеке состоялась презентация методики исцеления от заикания профессора С.А. Рачинского. <http://slovo.pravkamchatka.ru>. (20.06.2017).

Вопросы помощи людям с заиканием обсудили на Камчатке. <http://www.diaconia.ru/voprosy-pomoshhi-lyudyam-s-zaikaniem-obsudili-na-kamchatke>. (20.06.2017).

Иоанн (Заяц), иеромонах (2012). Церковная реабилитация заикающихся в Камчатском мужском монастыре по методике профессора С.А. Рачинского, *Пятые Международные исторические и Свято-Иннокентьевские чтения "К 270-летию выхода России к берегам Америки и начала освоения Тихого океана (1741-2011)". 19-20 окт. 2011 г., Петропавловск-Камчатский*, с. 36–40.

Круглый стол «Поддержка и помощь заикающимся: отечественные традиции и новации». <http://slovo.pravkamchatka.ru>. (20.06.2017).

Литургия заикающихся. <http://slovo.pravkamchatka.ru> от 14 июля 2014 г. (20.06.2017).

Логотерапия Виктора Франкла. <http://www.viktorfrankl.ru/logoterapia> (17.07.2017).

Маркс К. (1986) К критике гегелевской философии права. Введение, *К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви*, М., Мысль, 670 с.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. П. XI.5. <https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/xi/> (17.07.2017).

ПМА. Полевые материалы автора. Информация Р. Мороза, протоиерея Владивостокской епархии Приморской митрополии РПЦ. Интервью от 30 января 2017 г.

Психология. Когнитивно-поведенческая терапия. <http://www.psychologies.ru/psychotherapy/methods/kognitivno-povedencheskaya-terapiya/> (17.07.2017).

Ротенберг В. *«Образ я» и поведение*. http://www.rjews.net/v_rotenberg/obraz-ya-i-povedenie.pdf (17.07.2017).

Франкл В. (1990) *Человек в поисках смысла*, М., Прогресс, 368 с.
12 мая прошла Литургия заикающихся.
<http://slovo.pravkamchatka.ru> от 13 мая 2016 г. (20.06.2017).

Summary. A peculiar church reception of some psychological the practician, relying on logosny human nature is watched now. In the brightest form these practicians are provided to V. Frankl's logoterapiya, consisting that the person shall find an events sense with it. Logoterapiya, in effect, is immanent Christian life, one of the most important tasks of the believer is Christian judgment of the events happening to it. The example of healing of psychosomatic disorders (stutter) is found in a method which develops a celibate priest Ioann (Zayats). Stutter is considered as damage of logos nature of human; the addressing sacred texts is the form of the address of the person to Logos. Practice of the priest of Russian Orthodox Church R. Moroz seeing in cognitive and behavioral therapy direct likeness to spirituality of Christianity in which considerable significance was always attached to attentiveness to internal spiritual human life is analyzed.

Keywords: anthropology, psychology, psychotherapy, Christianity, logoterapiya, V. Frankl, psychosomatic frustration, cognitive and behavioural therapy

Колосова И.В.

ВЛИЯНИЕ ТРАДИЦИОННЫХ ПРАКТИК СОЗЕРЦАНИЯ НА ЗДОРОВЬЕ ЧЕЛОВЕКА

Аннотация: В статье рассматривается проблема методологии духовного целительства в культурно-религиозных системах, где применяются практики созерцания (медитация). Предлагается авторская дефиниция категории духовного целительства. Рассматривается ряд созерцательных практик в рамках традиционных дхармических и авраамических религиозных учений на примере буддизма, сикхизма и христианства. Делается вывод о многоаспектности созерцательной практики. В религиозном аспекте цель созерцательных практик заключается в соединении с миром священного, в психологическом – у рассмотренных практик имеется ряд важных психофизиологических черт, связанных с активацией состояния осознанного присутствия, способствующего глубокой релаксации и одновременно разви-

тию навыков концентрации внимания. В практическом медицинском аспекте медитация напрямую влияет на вегетативную нервную систему, запуская процессы самовосстановления и самоисцеления организма.

Ключевые слова: духовное целительство, традиционные практики созерцания, медитация

Целью предлагаемой статьи является постановка проблемы о методологии духовного целительства в культурно-религиозных системах, где применяются практики созерцания (медитация). В связи с этим необходимо дать дефиницию категории духовного целительства.

Согласно словарю Ожегова, «целитель» – это *«тот, кто исцеляет, врачует от болезней, недугов и облегчает душевные страдания»*. Слово «врач» – исконно славянское и образовано с помощью суффикса «- чь» и слова «върати», что значит «говорить» или «заговаривать недуг», синонимичное понятию «ворожить». В болгарском языке оно озвучивается как «лечител», в чешском – léčitel, а в польском – uzdrowiciel. Английский и немецкий варианты healer и heiler, в общем, также связаны с заговором (у германцев – криком) для устранения душевных страданий человека. В этих архаических понятиях сегодня ощущается некая мистико-магическая компонента, созвучная знахарству, которая приобрела такое негативное звучание сравнительно недавно, когда официальная медицина в XIX веке объявила войну народным врачевателям. Человек стал восприниматься как механистический феномен, а симптоматическое лечение и узкая специализация врачей привела к тому, что древние методы лечения и накопленный на протяжении тысячелетий опыт натуропатического естественного исцеления был предан забвению.

Слово «целитель» происходит от слова «целостность», означающего «нераздельность», «единство». Отсюда следует, что целительство предполагает возвращение человеку целостности, неразделенности и полноты его бытия. Тогда «духовное целительство» предполагает, как минимум, исцеление духовное, а также может интерпретироваться как «исцеление духом»

в зависимости от целительской культурно-религиозной традиции, которая задает систему координат, через которую человек видит и понимает мир.

Любое религиозное сознание предполагает наличие двух миров – мира физического (профанного), в котором мы живем, и мира духовного (священного), населенного силами, которые направляют и контролируют физический мир. Мирче Элиаде высказал важную мысль о том, что для религиозного сознания только мир священного существует реально (Элиаде 1994). Этот мир проявляется через мир профанного, в результате чего религиозный человек живет в освященном Космосе. Физический мир является лишь отражением мира священного, и поэтому вторичен по отношению к нему. В связи с этим любая проблема или болезнь лежит в духовной плоскости и там же должна быть решена, исправлена и исцелена. Например, шаманское целительство исходит из представления о целостности мира и взаимозависимости всех живущих в нем существ. В древних шаманских практиках любая болезнь рассматривается как следствие того, что какие-то жизненные силы и духи, олицетворяющие эти силы, покинули человека. Соответственно шаманское исцеление связано с путешествием шамана в Нижний, Средний или Верхний мир (подземное царство – земля – небеса, и соответственно в прошлое, настоящее и будущее) за украденной частицей души и ее возвращение.

Это архетипическое представление о целительстве как о возвращении утерянной частицы духовного мира, лишившей человека целостности, является базовым для всех возникших впоследствии религиозных традиций.

Представления о здоровье человека и практика созерцания в традициях авраамических и дхармических религий различаются понятийным аппаратом и догматическим содержанием, однако содержат ряд схожих методик работы с сознанием. В качестве примеров рассмотрим созерцательные практики буддизма, сикхизма и православного христианства.

Здоровье человека и созерцательные практики в тибетском буддизме

Термин «духовное целительство» к буддизму в строгом смысле неприменим, поскольку в буддизме отсутствуют кон-

цепции «духа» и «души» (Самьютта-никая; Дигха-никая). Вместо них уместно ввести категорию «непрерывный поток сознания» и ее производную – «исцеление сознания».

Тибетская медицина неразрывно связана с буддийской религиозной традицией. Она входит в обязательную программу обучения в тибетских монастырях.

Согласно традиции, природа болезней проистекает из трех ядов ума – *страсти* как беспокойной неудовлетворенности, *гнева* от невозможности удовлетворить постоянные и ненасыщаемые желания и *невежества* в отношении реальной сути вещей (Сарвепалли Радхакришнан 1993).

Каждый из вышеупомянутых ядов выводит из равновесия три жизненных начала – ветер, желчь и слизь (Чжуд-ши 1999). В своем естественном состоянии жизненные начала находятся в равновесии, однако если это равновесие нарушается, яды парализуют ум и не дают возможности появиться внутренней мудрости. Результаты дисгармонии находят свое отражение и на физическом уровне в виде болезней. Страстное желание вызывают расстройства ветра (нервная и сердечнососудистая система), гнев – расстройства желчи (печень и желудочно-кишечный тракт), закоснелость ума – расстройства слизи (кровь и лимфатическая система). Противоядиями к духовным ядам выступают также духовные качества, которые приводят жизненные силы в состояние гармонии – это любовь, сострадание и мудрость.

Безусловно, под каждое расстройство, диагностированное в теле, тибетская медицина подбирает соответствующие природные препараты для гармонизации разбалансированной жизненной силы, однако ключевым моментом является не только лечение и питание, но изменение мыслительных парадигм и реакций на разнообразные вызовы, выдвигаемые средой.

Буддисты исходят из четырех благородных истин, выдвинутых Сиддхартхой Гаутамой для познания мира: истине о страдании непросветленного сознания; истине о причине страдания – беспокойной неудовлетворенности и ложном самоотжествлении; истине о возможности прекращения страдания и истине о восьмеричном благородном пути освобождения от страдания (Дхармачакра правартана сутра). Условно его можно разделить на несколько этапов: этап мудрости, или стремление

к умственному познанию сущности всех вещей, этап нравственности и этап духовной дисциплины, предполагающий психопрактику в форме медитации.

Медитация является центральным элементом буддийского учения. Её рационально разделить на два типа: медитация – концентрация (например, когда практик концентрируется на таких понятиях как «любовь», «сострадание» и отождествляется с ними, или же концентрируется на чтении мантр и молитв), и медитация внутренней тишины (шунья – «пустота»). Она предполагает расширение поля восприятия практикующего за счет осознания и растворения внутреннего эмоционального и когнитивного «шума», связанного с повседневной активностью и неспособностью к релаксации. Медитация – это присущая человеческому существу возможность созерцания, которая приводит практикующего в состояние гармонии внутреннего и внешнего мира. Когда при осознанном наблюдении постепенно растворяются разрушительные эмоции – человек естественным образом испытывает радость и ощущение единства мира, освобождаясь от ложных отождествлений.

Достижение глубокой медитации позволяет практику осознавать функционирование своего ума, очищать его от ядов и соблюдать эмоциональную гигиену: в результате гнев и страх трансформируются в любовь и сострадание, страсть и привязанность – в спокойствие ума, а неведение в знание об истинной природе всего сущего. В соответствии с этими изменениями гармонизируется и физическое состояние здоровья человека.

В 1991 г. в США был основан институт «Ум и жизнь», который проводит при участии далай-ламы XIV Тензина Гьяцо и буддийских ученых монахов международные научные симпозиумы для исследования западными учеными практик созерцания и их влияния на здоровье человека. Это первая пилотная международная кросс-культурная площадка, способствующая диалогу западных когнитивных наук – нейронауки, медицины, психологии, философии и буддийской созерцательной традиции.

Сикхская медитативная система исцеления Сат Нам Расайан

Родственной буддийской форме созерцательной практики является медитативная система Сат Нам Расайан (англ. Sat Nam

Rasayan), в основе которой лежит принцип «шуньи» или «внутренней тишины». Сат Нам Расайан (пер. с гурмукхи «растворение в божественном имени») представляет собой древнее медитативное искусство исцеления, которое берет свое начало в традиционных учениях Индии и Тибета, а в настоящее время сохранилась в линии передачи медитативной целительской практики в традиции сикхизма.

На западе эта система стала известна благодаря популяризации сикхской йогической практики основателем школы кундалини йоги Йоги Бхаджаном и его учеником Гуру Дев Сингхом, в настоящее время проживающем в Италии и являющимся единственным носителем данной традиции на Западе.

Учение исходит из представления о взаимозависимости мира, в связи, с чем основное внимание в практике медитации направлено не на самореализацию и освобождение из оков сансары, как, например, в буддизме Тхеравады, а на намерение исцелить других и служение человечеству (принцип бхакти), что отчасти роднит ее с махаянским буддизмом и его представлением о Бодхисаттве.

Сикхизм традиционно относят к дхармическим религиям, поскольку он содержит учение о дхарме как истине пути. Сикхизм – религия строго монотеистическая. Возникнув в XV веке на территории Пенджаба в точке пересечения ислама и индуизма, сикхизм, не являясь авраамической религией, совместил в себе элементы суфийского ислама с йогической практикой – поклонением Богу в форме медитации. При этом традиционные индийские мантры в сикхизме по большей части заменяются чтением религиозных гимнов и перечислением имен Бога из священной сикхской книги Сири Гуру Грантх Сахиб (Ади Грантх). Текст является священным писанием сикхов, которые почитают его как живое воплощение десяти гуру сикхизма.

В сикхской йогической практике медитация используется как инструмент исцеления. Сат Нам Расайан описывает болезнь как сложившуюся тенденцию реагирования человека на воздействие среды: реакция может выражаться в форме боли, эмоциональной проблемы или серьезного заболевания. Задача целителя заключается в осознанном медитативном присутствии в состоянии внутренней тишины, позволяющей распознавать проблемы пациента и

создавать пространство для естественного растворения блоков и ограничений, лишивших пациента спонтанности и предустановивших его реакции (Guru Dev Singh 2005).

Согласно философии Сат Нам Расайан, существует три основных состояния ума – критический, т.е. негативный ум (защищающий человека в ситуации опасности), позитивный ум (созидающее творческое начало) и нейтральный, позволяющий осознанно наблюдать за происходящим. Развитие ума проходит все три стадии постепенно и приходит в состояние осознанного присутствия.

Достижение целителем состояния внутренней тишины (шунья) возможно лишь тогда, когда человеческое мышление освобождается реактивности негативного ума, проактивности позитивного ума, что создает возможность увидеть и понять происходящее как оно есть безотносительно собственных суждений.

Таким образом, наблюдая за собой, практикующий соединяется с божественным измерением внутри себя и позволяет раскрыться пространству священного (англ. sacred space). Учение Сат Нам Расайан как искусство исцеления и одновременно мистическая духовная практика соединения с Божественным началом передается в полном молчании от учителя к ученику.

Данная система медитативного целительства на Западе получила институциональное оформление в виде школы обучения Сат Нам Расайан, основанной доктором естественной медицины Гуру Дев Сингх Хальса в 1992 г. Она имеет крупные офисы в Италии, Нидерландах, Германии, а также США. Методика медитативного целительства Сат Нам Расайан признана в качестве комплементарных альтернативных методов лечения в некоторых европейских странах, в частности в Нидерландах.

Проведенные автором полевые исследования методом включенного наблюдения (на примере школы Сат Нам Расайан в Амстердаме в 2010 г.) показали, что, несмотря на то, что эта система опирается на сикхскую религиозную традицию, структура преподавания данной практики выводит ее за пределы религиозных рамок. Она фокусируется на тренировке навыков осознанного внимания, релаксации, укрепления нервной системы и балансировании левого и правого полушария мозга, тем самым сближая систему с психотерапевтическими и оздоровительными техниками.

В отличие от сообщества практикующих кундалини йогу в Западной Европе и США, которое по большей части включает в себя принявших сикхизм последователей учения Йоги Бхаджана, среди практикующих медитацию Сат Нам Расайан находятся представители различных религий, в частности, буддизма, иудаизма, христианства, а также атеисты. Поскольку данная система направлена на укрепление психофизического здоровья и терапевтическую работу с пациентами, большое количество практикующих – врачи и психотерапевты. Школа Сат Нам Расайан привлекает внимание различных специалистов, исследующих практики медитации, в частности, стала объектом исследования нидерландского социального антрополога Патрика де Йонг Свеймера.

***Здоровье человека
и созерцательные практики
в православном христианстве***

Христианская традиция исходит из иерархической трехсоставности (дух–душа–тело) или двухсоставности (душа–тело) человеческого естества, где тело подчинено душе, а душа подчинена духу. Специфическая черта человека, выражающая его особенное значение в системе сотворенного бытия, заключается именно в духе, который сообщает душе «высшие стремления, потребности и способности» (Зарин 1996). Как указывает свт. Феофан Затворник, цель человека заключается в Боге, в общении или живом союзе и сотворчестве с Ним (Феофан Затворник). Находясь в эдемском саду, человек жил по божественному замыслу и пребывал в постоянном богообщении, а его душа не знала зла. При этом он был наделен свободой личной воли.

Для «упражнения свободы» и окончательного укоренения в добре Господь дал человеку заповедь невкушения от древа познания, однако человек нарушает эту заповедь (Быт.3:1–6) и в его сознании возникает двойственность выбора – добра или зла: идти с Богом или отпасть и идти самому. И человек выбирает второе, и таким образом совершает грех – ошибку, – именно так переводится древнегреческое слово *αμαρτια*, которое буквально означает «промах» или «непопадание в цель» (схожее по смыслу понятие греха как промаха или ошибки существует и в иудаизме, – на иврите оно обозначается словом «хет»). Грех и есть

несоответствие человека цели своего существования. Внутренняя причина произошедшего грехопадения заключается в греховном самоопределении свободной воли человека, разобщившей его с Богом – источником человеческого существования.

При том, что образ Божий, изначально заложенный в человеке, сохраняется после грехопадения, хоть и в искаженном состоянии, подобие же возможно лишь при восхождении к первообразу – поэтому в отсутствии богообщения такое восхождение недостижимо, и человек живет в безблагодатном состоянии, которое и есть причина всех недугов человеческого естества.

Среди физических последствий падшего состояния человека св. отцы выделяют *страстность* (в ее двух видах: естественной, представляющей собой подверженность человеческой природы страданиям и боли, вызванных внешними воздействиями; и противоестественной – стремление к греховным наслаждениям); *тленность* (процессы распада, отсутствие целостности и страстная «развороченность» души (рассогласование душевных сил вплоть до душевных болезней, связанных с психическим расщеплением), растление ума и тела; *смертность* (разрушение целостного душевно-телесного состава человека). Свт. Григорий Палама говорит о двух видах смерти: телесной (отделение тела от оживлявшей его души) и духовной (лишение души благодати Божией – т.е. богооставленность) (Григорий Палама 1911). В безблагодатном состоянии человек быстро утрачивает переживание осмысленности и полноты бытия. Телесная смерть является следствием духовного умирания – состояния отсутствия божественной благодати.

Порабощение человека грехом рассматривается как духовная болезнь, в результате которой человек лишается духовной силы и духовного здоровья. Рабство греху выражается в отвращении человека от всего священного и бессилии его воли к изменению сложившейся ситуации. Физические и нравственные последствия грехопадения изменяют всю структуру человеческого естества: под воздействием страстей иерархическое строение человеческого существа нарушилось – возникло рассогласование соподчиненности и дисгармония между телом, душой и духом, в результате которого человек утрачивает целостность бытия и подлинный смысл существования.

Поэтому опыт непосредственного переживания единения с Божественным представляет собой цель жизни христианина, поскольку соединение с Богом есть источник духовного блаженства и вечной жизни.

Согласно христианскому вероучению, спасение человека от уз греха стало возможным благодаря воплощению Бога-Сына, в котором соединились две природы божественная и человеческая. Человеческая природа Иисуса Христа не искажена грехом, и соединение с Ним, причастность Ему открывает для человека путь обретения духовной целостности – преобразовывая человека из ветхого Адама, совершившего грехопадение, в нового исцеленного Адама. Как указывает Свт. Афанасий Великий (Александрийский архиепископ IV в.), «слово (Бог Сын) стало плотоносным, чтобы люди могли стать духоносными». Христианская духовная практика организуется вокруг личной встречи души со Христом – трансформация «плотоносности» в «духоносность» и есть суть христианской мистической духовной практики.

Христиане верят в то, что Иисус Христос, будучи безгрешным, взял на себя грехи мира, претерпев смертные страдания на кресте за грехи человечества, и телесно воскрес в третий день по писаниям, таким образом, разрушив жало смерти. Уверовавшие в Него и следующие Его пути становятся сынами Божиими не по рождению, но по благодати силою Св. Духа и становятся сопричастниками и Его воскресения.

Особая роль в восстановлении падшего человеческого естества отводится Св. Церкви, которая, по слову апостола Павла, есть тело Христово (Рим.12: 5). В Церкви посредством богоустановленных Таинств верующим невидимым образом, но через видимые действия сообщается спасительная Божия Благодать. В Таинстве Евхаристии верующий приобретает качества и свойства Христа по Благодати и тем самым духовно исцеляется. Святые отцы называют Церковь лечебницей, где врачом является не какой-то человек, а Сам Христос, Который Сам служит, Сам присматривает за больными и расслабленными и Сам исцеляет их.

Физическое здоровье для христианина не является перво-степенным, а лишь производным от духовного здоровья. Отсю-

да стремление к достижению физического здоровья как такового вовсе не приводит к спасению и бессмертию. Наиболее важная задача – это достижение духовного здоровья. Болезнь тела, как и любое другое страдание, с точки зрения христианства с одной стороны рассматривается как последствие греховных действий, с другой же и как средство очищения души и ее исправление через терпение скорбей.

Как указывает прп. Иоанн Лествичник, *«болезни посылаются для очищения согрешений, а иногда для того, чтобы смирить возношение»* (Иоанн Лествичник). Тогда недугом поражается плоть, чтобы исцелилась душа. Прп. Иоанн Лествичник свидетельствует: *«Видел тяжко страждущих, которые телесным недугом, как бы некоторой епитимией, избавились от страсти душевной»* (Иоанн Лествичник 10: 26. 21).

Физическая телесная смерть рассматривается христианами лишь как временно разлучение души и тела, которое будет преодолено всеобщим воскресением во время Второго пришествия Христа. Об этом, в частности, свидетельствуют слова символа веры: *«чаю воскресения мертвых и жизни будущего века»*. При этом свойства воскресших тел изменятся, и они уже не будут подвержены тлению. Об этом говорит Христос: *«Сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения»* (Лк. 20: 35–36).

Таким образом, христианин не боится болезней тела и физической смерти, имеющей временный характер, а страшится смерти духовной – отпадения от Бога, духовного сиротства и богооставленности. Если душа соединяется с Богом через Его Благодать, то она жива и будет жить вечно. Если же душа, проводя жизнь безбожную и грешную, удаляется от Бога, то она умирает, и удел ее – небытие или вечная смерть. Как указывает прп. Исаак Сирин, Бог никогда не перестает любить людей, *«однако каждый, кто сделал выбор в пользу зла, добровольно сам себя лишает Божьего милосердия. Любовь, которая для праведников в раю является источником блаженства и утешения, для грешников в аду становится источником мучения, так как они сознают себя непричастными ей»* (Слова подвижнические 2016).

В связи с этим фокус внимания христианина обращен на жизнь духовную, восстановление которой необходимо для спасения. Процесс возвращения человека к изначальной целостности, которая заключается в богообщении и теозисе (обожении), предполагает прохождение трех основных этапов: очищение, освещение Божественным светом и совершенное существование (святость).

Первая ступень – в греческой православной традиции катарсис, в латинской транскрипции *via purgativa* (лат.) – путь очищения – предполагает очищение через покаяние от последствий греха, исказившего изначальную человеческую природу. Покаяние – (греч. μετάνοια – перемена ума, переосмысление) первый шаг к освобождению от рабства греху. Психологическое состояние покаяния содержит в себе следующие моменты: 1 – признание греха и намерение от него освободиться; 2 – уверенность в существовании высшего идеала *«как другой совершеннейшей реальности»*; 3 – стремление к коренному изменению своей жизни – в полном ее согласовании с содержанием познанного Идеала (Зарин 1996: 551).

Вторая ступень восхождения в православии именуется фотисмос – освещение Божественным светом (в католичестве – *via illuminative* (лат.) – путь светоносности). Вся христианская мистика организуется вокруг образа нетварного света и светоносности. На этом этапе возникает синергия человеческого усилия и божественной Благодати, совершающей освящение и преобразование человеческой природы.

Третья ступень – в православной традиции телеосис (совершенство, простота, полнота, – от греч. στόχος – цель) – святость (в католической традиции – *via perfecta* от лат. – путь совершенства) – самая высшая точка реализации цели человеческого существования, приводящая к Богосозерцанию.

Центральным элементом христианской аскетической практики является покаяние и смирение как необходимые состояния для духовного исцеления в противоположность гордыне, отделяющей человека от Бога, а также постоянное самонаблюдение и трезвение – духовное бодрствование и осознанность. Важное значение имеет роль духовника – наставника на пути духовного исцеления.

Особое место в христианской аскетике отводится практикам созерцания. У истоков возникновения древней созерцательной христианской традиции – свяшеннобезмолвия (исихазма) стоят первые отцы-пустынники (Преп. Аммон, Преп. Макарий Великий, Преп. Евагрий и др.) IV–V вв. Исихазм (от греч. *hesychia* – тишина, молчание) представляет собой детально разработанную систему аскетической практики, направленную на Богопознание и обожение. Основоположник Византийского исихазма Преп. Григорий Синаит доводит до совершенства сочетание практики Иисусовой молитвы с определенным методом дыхания, что создает условия для достижения экстатического созерцания Божественного света.

С.М. Зарин подчеркивает, что, согласно духовной организации человеческой личности, влияние духа на личную жизнь христианина осуществляется *«при непрременном участии»* и *«обязательном посредствовании»* сердца – т.е. способности чувствования. Сердце представляет собой центр физической и духовной жизни человека – фокус всех *«сил духовных, душевных и душевно-телесных»*. Сердцем человек *«входит в связь со всем существующим...отсюда естественно, что и личное, непосредственное общение с Богом совершается также в сердце»*. Если ум – сила созерцательная, а сердце – *«обнимает собою наиболее глубокие индивидуальные переживания»*, то разум призван всегда проникать в сферу содержания сердца, сообщая ему должное направление, предохраняя его от дурных помыслов и направляя к добрым. Осуществление и сохранение самосознания и самонаблюдения в аскетической литературе называется *«пребыванием в сердце»* (*«внутрь пребыванием»*). Характеристики отношения ума подвижника к сердцу, обязательные для преуспевания в христианской жизни: *«внимание»*, *«бодрственность»* и *«трезвение»*, рассудительность, пребывание в сердце, самоукорение и чистота сердца. Духовное созерцание – состояние духовной свободы подвижника с полным бесстрастием, боговидением, действительной любовью к Богу и ближним, представляет собой цель аскетической практики.

Согласно христианскому учению, Всеблагий Господь всегда нисходит к человеку через дар благодати, подаваемый исключительно по милости Божьей и предназначенный для его

освящения и Спасения, а человек с помощью благодати Божьей преодолевает в себе греховное начало, достигая состояния обожения. Обожение предполагает непрестанное действие, устремление человека к Богу, нравственное уподобление Ему: *«Будьте святы, потому что Я свят»* (1Пет. 1:16).

Действия Божественной благодати производятся Святым Духом, и через них человек таинственно приобщается к Божественной Жизни. Благодать Святого Духа подается в церковных таинствах, помогая христианину в его духовном подвиге, преобразая и обновляя его естество, созидавая в человеческой душе Царство Божье. Высшие меры опыта действия Божественной благодати заключают созерцание нетварного Божественного (или Фаворского) света.

По мере обожения, преобразования его природы, человеку даются дары Святого Духа: *«Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание»* (Гал. 5: 22–24). Благодатью Божьей человеку возвращаются те изначальные свойства естества, которыми обладал Адам до грехопадения: Богообщение, прозорливость, чудотворение и др.

Таким образом, согласно христианскому вероучению, новозаветное домостроительство спасения предоставляет путь исцеления человека преодолением последствий греха, Благодатным преобразованием и обновлением образа Божиего в человеке (2 Кор. 3: 18) облечением во Христа и достижением богоподобия.

Подводя итоги, отметим, что, поскольку созерцательные практики возникли в рамках религиозных традиций, в религиозном аспекте их цель заключается в соединении с миром священного (в буддизме – в познании истинной реальности, в сикхской традиции Сат Нам Расайан – в открытии священного пространства, в христианстве – в богообщении и христоцентричности самой практики).

В психологическом аспекте у всех рассмотренных созерцательных практик имеется ряд важных психофизиологических черт, связанных с активацией архетипически единого состояния осознанного присутствия, способствующего глубокой релаксации и одновременно развитию навыков концентрации внимания.

Согласно исследованиям института «Ум и жизнь» (США), в практическом медицинском аспекте медитация напрямую влияет на вегетативную нервную систему. В процессе медитации снижается активность симпатической нервной системы и повышается активность парасимпатической нервной системы. Частота сердечных сокращений и частота дыхания замедляются, кровеносные сосуды расширяются, улучшая кровоток, и поток пищеварительных соков увеличивается.

В результате организм приходит в равновесие со средой и запускается процесс саморегуляции и самоисцеления. Деятельность парасимпатической нервной системы, направленная на сохранение и возобновление запасов энергии в организме, приводит ее в состояние гомеостаза, являясь противоположной по действию симпатическому отделу вегетативной нервной системы, который активируется при стрессовых ситуациях и расходует энергетические ресурсы организма, подталкивая организм к действию. Практики созерцания способствуют укреплению нейроэндокринной и иммунной систем организма, и, соответственно, повышают его сопротивляемость инфекциям; помогают уменьшить стресс, нормализовать кровяное давление, уровень сахара и холестерина в крови, исцелить панические атаки, тревожность, депрессивные состояния и прочее (Han Ding).

В связи с этим представляется важным проведение углубленных междисциплинарных исследований влияния традиционных практик созерцания на психофизическое здоровье человека, в связи с их практической эффективностью в качестве комплементарного или альтернативного лечения различных заболеваний.

Человек является единым целым, и духовные целительские методики во всех традиционных религиозных системах, независимо от символов веры, реализуют гуманистическую функцию гармонизации внутреннего мира человека с окружающей средой.

Литература и источники:

Григорий Палама (1911) *Послание ко всечестной во инокинях Ксении*. Т. 5, Гл. 4.

Дигха-никая П.66-68.

Дхармачакра правартана сутра
(<http://www.universalinternetlibrary.ru/book/theosophy/dhcaksut.shtml>), (дата обращения: 27.06.2017).

Иоанн Лествичник, прп. Лествица или скрижали духовные. 26. 54.

Слова подвижнические преподобного Исаака Сирина (2016) М.: Правило веры.

Зарин С.М. (1996) *Аскетизм по православно-христианскому учению*. М.: Паломник.

Самьютта-никая I.72-73; III.66;

Сарвепалли Радхакришнан (1993) *Индийская философия* (в 2-х томах). Т. 1, М.: Миф.

Феофан Затворник. *Начертание христианского нравоучения*. Часть 1.

(http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/feof_zatv/nachert_hristian1/txt02.html), (дата обращения: 27.06.2017).

Чжуд-ши. Основы тибетской медицины (1999), СПб.: «Невский проспект».

Элиаде М. (1994) *Священное и мирское*, пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского, М.: Изд-во МГУ.

Guru Dev Singh (2005) *Sat Nam Rasayan: the Art of Healing*. Roma.

Han Ding. Mindfulness as a Treatment for Depression and Anxiety, Mind and Life (<https://www.mindandlife.org/mindfulness-treatment-depression-anxiety/#more-3338>).

Summary: The report tackles the issue of methodology of spiritual healing in the religious systems applying contemplative practices (meditation). The author proposes her own definition of the category “spiritual healing”. The report considers examples of several contemplative practices in the framework of traditional Dharmic and Abrahamic religious teachings such as Buddhism, Sikhism and Christianity. The conclusion is made that contemplative practices should be investigated in several aspects. Religious aspects see the aim of contemplative practices in the union with the divine. The psychological aspects show that the meditative practices possess several important psychophysiological features, activating the state of conscious pres-

ence of mind, producing deep relaxation and mastering concentration of attention at the same time. The practical medical aspect of meditation is found in its direct influence on vegetative nervous system, unfolding the processes of self-recovery and self-healing of the body system.

Keywords: spiritual healing, traditional contemplative practices, meditation

Лихоманов А.Е.

НЬЮ-ЭЙДЖ И НЕКОНВЕНЦИОНАЛЬНАЯ МЕДИЦИНА В РОССИИ

Аннотация: В статье рассматриваются практики *неконвенциональной медицины*, соотносимые с парамедициной, медицинским оккультизмом, религиозным врачеванием, с эзотерикой и мистицизмом. Автор относит их к течению Нью-Эйдж – культурному явлению XX и XXI столетия, оказавшему значительное влияние на многие сферы жизни общества. В частности, под влиянием Нью-Эйдж возникло большое количество вариантов целительства. Многие идеи этих практик антогонистичны по отношению к научной (конвенциональной) медицине, но они весьма популярны в наше время и по некоторым оценкам будут популярны в ближайшее столетие.

Ключевые слова: Нью-Эйдж, неконвенциональная медицина, медицинский оккультизм, альтернативная медицина, целительство

Нью-Эйдж – как культурное явление XX и XXI столетия – оказал огромное влияние на многие сферы жизни общества. В частности, в нашей стране под влиянием Нью-Эйдж возникло большое количество вариантов целительства.

В современном российском обществе среди представителей *неконвенциональной медицины* распространены различные идеи и практики оккультного и эзотерического характера. Часть этих их пришли из учений Нью-Эйдж. Не останавливаясь подробно

на истоках и классификации этой совокупности эзотерических и оккультных течений, обозначим лишь основные формы сосуществования идей Нью-Эйдж и различных вариантов неконвенциональной медицины в современной России.

Прежде всего, отметим, что Нью-Эйдж сегодня считается одним из самых крупных оккультных течений в мире (см., напр.: Григорьева 2002; Ахромеева 2016). Характерной особенностью течения является отсутствие жесткой структуры, единого руководства и иерархии. Этот факт делает систему весьма лабильной и адаптивной. Система Нью-Эйдж – это сеть многочисленных оккультных организаций и эзотерических сообществ, клубов, фондов и т.д. Идеология как таковая в Нью-Эйдж, скорее, отсутствует, но есть элементы мировоззрения приверженцев Нового Века (новой Эры Водолея) что объединяет все эти многочисленные группы.

В качестве примера выберем один из наиболее подробных списков таких элементов.

Американский ученый Норман Гейслер (Geisler 1987) сформулировал и выделил дюжину специфических «доктрин» – положений учения Нью-Эйдж:

1. Безличный Бог;
2. Вечная Вселенная;
3. Иллюзорная природа материи;
4. Цикличная природа жизни;
5. Необходимость перевоплощений;
6. Эволюция человека в Божество;
7. Продолжающиеся откровения от неземных существ;
8. Тожество человека с Богом;
9. Оккультные практики;
10. Вегетарианство и холистические (целостные) методы охраны здоровья;
11. Всемирный глобальный порядок;
12. Синкретизм (единство всех религий).

Как видим, пункты, выделенные Гейслером, прямо указывают на то, что мировоззрение людей, разделяющих выше обозначенные позиции, весьма эклектично. Здесь можно обнаружить элементы научных и квазинаучных идей, оккультных или околооккультных и религиозных знаний различных эпох и культур.

Наиболее важными идеологическими компонентами течения Нью-Эйдж можно считать:

- Экологичность;
- Духовные искания;
- Смешение разнородных культур (религиозных традиций и научных идей), некий идеологический плюрализм.

Что касается эзотерических идей в Нью-Эйдж, то они преимущественно синтезированы из:

1) восточных культур и восточного мистицизма (из разных направлений буддизма, индуизма, даосизма – цигун, йога и т.п.);

2) европейского оккультизма (гностицизма, неоплатонизма, пифагорейства, теософии, антропософии);

3) современных научных концепций (Ожиганова 2012) (психоаналитических теорий, интегративной психологии К. Уилбера, С. Грофа, некоторых аспектов изучения ИСС).

Феномен Нью-Эйдж рассматривается в контексте новых религиозных движений и объединений. Однако, вероятно, НРД (новые религиозные движения и объединения) – термин достаточно расплывчатый и даже абстрактный для характеристики анализируемых явлений в современном обществе. Он был введен сравнительно недавно, в попытке противопоставить его таким понятиям как «культ» или «секта», обладающих, по мнению представителей таких объединений, негативным оттенком по отношению к распространяемым учениям. Вполне приемлемо в данном контексте обозначить анализируемое явление как «новую духовность». Для обозначения социальной группы практикующих «учения новой духовности» некоторые исследователи предлагают использовать термин «эзотерическая субкультура» (Ожиганова 2006). И здесь это вполне уместно потому, как уже говорилось, что многие из рассматриваемых объединений нельзя назвать в строгом смысле слова религиозными (Харитоновна 2008).

Понятие «новой духовности» чрезвычайно широкое, оно включает в себя целый комплекс явлений: новой религиозности, нерелигиозной духовности, мистико-оккультно-эзотерические и иные формы идей и практик, с виду отличных друг от

друга, но, тем не менее, слившихся воедино и представляющих целостный феномен современной культуры. На сегодняшний день для обозначения явлений «новой духовности» используется масса различных понятий и определений. Здесь важно отметить, что современные магико-мистические медицинские практики, включающие в себя *«народное целительство»*; *«неорелигиозное врачевание»* и *«эзотерическую психотерапию»*, формируются в рамках эзотерических идей «новой духовности».

Сегодня под «новой духовностью» отечественные исследователи понимают, прежде всего, такие формы восприятия сверхъестественного, которые выходят за рамки этнических групп, с одной стороны, и мировых религиозных конфессий, с другой. То есть явление «новой религиозности» шире национальных (традиционных) верований и мировых религий (буддизм, ислам, христианство) (Ожиганова, 2006).

Неконвенциональная медицина сегодня определяется специалистами как сложно структурированный сегмент общей системы, в который включаются всевозможные варианты оказания лекарственных услуг и духовного врачевания.

Перечень разновидностей неконвенционального врачевания довольно велик и в разных классификациях они объединены по тем или иным критериям: по методам воздействия (энергетическая медицина / *energy medicine*); по этноконфессиональному признаку (тибетская медицина) и пр. (Подробно см.: Лихоманов 2010; 2011).

По способам воздействия на пациента их можно дифференцировать (Харитонов 2008) на три большие группы, направленные на работу:

- с телом (и «энергиями») – телесно-ориентированные и мануально-энергетические практики;
- с эмоциями – вербальные и эмоционально-вербальные;
- с сознанием – ментальные (Харитонов, Ожиганова, Купряшина, 2008, 12)

В качестве базовых элементов практик неконвенциональной медицины можно выделить:

- Йога, Цигун, Тайцзицюань и др. традиционные системы управления организмом;

• Бесконтактный массаж, Рейки и др. различные виды биоэнергетического целительного воздействия (energy medicine);

- Различные медитативные практики;
- Психоделические практики;
- Окульные и мистические практики различных традиций.

Анализируя выделенные элементы, можно сделать вывод о том, что многие виды неконвенциональной медицины являются продуктом глобализации.

Эзотерическая субкультура, позиционируя себя контркультурой, фактически, интегрирована в массовую культуру – в общество массового потребления.

Причины популярности идей Нью-Эйдж

Интересно заметить, что в одних случаях основными мотивами обращения к оздоровительным системам современной эзотерической субкультуры служат ориентир на «успешность», жажда самосовершенствования на всех уровнях бытия (физическом, духовном). Эгоизм и гедонизм, идея личного успеха, словом, хорошо знакомые «западные» ценности.

Тренинги личностного роста, которые широко используются в различных психологических направлениях, стали приманкой во многих эзотерических течениях (ДЭИР, Симорон, Лайфспринг и в других популярных в нашей страны группах).

В иных же случаях мы имеем дело, наоборот, со стремлением «опроститься», отказаться от чрезмерных благ и положения в обществе, быть «ближе к себе» и своим близким. Дауншифтинг – модное веяние мегаполисов. В России мало распространенное явление (4–5% населения – только в городах с высоким уровнем дохода), на Западе цифра гораздо выше – 25–30% населения, рекордсмены – США и Австралия.

Как уже отмечалось выше, течение Нью-Эйдж специалисты ассоциируют с явлением «новой религиозности/духовности» (НРД) (см., напр.: Балагушкин 1996; Ожиганова 2006).

Основатель психологического направления в религиоведении Уильям Джеймс указывал на то, что любая религия – это реакция человека на жизнь. Каждая новая эпоха – другая реакция.

На вопрос: отчего возникают все новые и новые явления ре-

лигиозности, многочисленные «ереси и секты»? Очевиден ответ – результат адаптации религиозных систем под новые реалии времени: старые системы вынуждены трансформироваться под новые реалии. Уже давно специалисты заявляют о социокультурном и духовном кризисе западного общества. Мировые религии в качестве консолидирующего компонента КИО (культурно-исторических общностей) в современном обществе постепенно сдают свои позиции. В условиях мировой глобализации, политики мультикультурализма в современном мире тенденции религиозного синкретизма усиливаются.

Наконец, мы не должны забывать и про *моды в культуре* (Элиаде 2002). Массовое распространение определенных идей Нью-Эйдж в современных эзотерических субкультурах – не что иное, как определенные тенденции моды (примеры таких субкультур и мод – сыроеды, веганы) – по сути это контркультурные тенденции, протест и вызов старой системе ценностей, которая по тем или иным причинам более не соответствует реалиям современности.

В частности, сыроедение, весьма популярное сегодня, возникает во второй половине XX столетия как ответная реакция на индустриальное питание (консервированная, рафинированная, быстро замороженная пища). Рост ожирения, диабета и др. недугов разбалансированного рациона жителей мегаполисов приводит к увлечению поисков иных способов питания (это примерно 70 – 80 годы в западной Европе и США время массового увлечения эзотерикой), так возникают концепции раздельного питания, питание по системе йоги, дзен-макробиотике, по группам крови и множество других.

Опасность идеологического плюрализма

Определенные представления и нормы могут иметь весьма негативные последствия для приверженцев идей Нью-Эйдж и их близких. В такой борьбе за улучшения качества жизни, кроется опасность его существенно снизить. На первом месте под угрозой физическое и психическое здоровье индивида, далее под угрозой – здоровые отношения с социумом.

Приверженцы идей Нью-Эйдж соблюдают в той или иной степени ряд специфических табу:

1. Пищевые табу (вегетарианство, веганство, сыроедение);

2. Медицинские табу (неприятие методов официальной медицины: отказ от прививок, некоторых медикаментов и способов лечения – не пей таблетки, организм сам исцелит себя, не делай прививки себе и детям и т.п.);

3. Нравственные и морально-этические табу (транслируются в системах: НЛП, Секрет, ДЭИР, транссерфинг и др.).

Когда речь идёт о развитии и новых ступенях личной эволюции, препятствием оказывается привычный способ функционирования в социуме, который «ограничивает творческий потенциал души и разума». Утверждается, что, используя практические навыки систем НЛП, ДЭИР, Транссерфига и др., человек может обрести истинную свободу, здоровье и силу.

«...Я в этом мире не для того, чтобы соответствовать твоим ожиданиям» (Фриц Перлз 1969) – знаменитая гештальт-молитва Фрица Перлза стала неким девизом для приверженцев личностного роста. Такого рода установки идут вразрез с традиционной этикой, вызывают коллизии в обществе.

Фильм «Секрет» критики охарактеризовали как «гимн жадности и эгоизму», а также подчеркнули, что в нём «...пропагандируются отвратительные идеи, будто жертвы катастроф сами во всем виноваты» (Bennett 2007).

По словам специалистов, «на примере эзотерической субкультуры, мы наблюдаем процесс мифотворчества» (Ожиганова, 2012). Причем процесс мифотворчества коснулся не медицинской сферы. В частности, мифологизируются и эзотеризируются знания из области биологии, физики, истории и других наук. О масштабах последствий пропаганды квазинаучных идей остается только предполагать.

P.S.

Недавно (в 2017-м году) в Москве состоялся очередной научно-просветительский форум. Этот форум был посвящен борьбе с лженаукой.

Вот, в частности, что можно прочесть на главной странице устроителя этого форума, знаменитого интернет портала антропогенез.ру: *«...Темные силы мракобесия несут потери. Лжеученые отступают, роняя торсионные поля и обереги. Но враг всё еще силен! В своих секретных лабораториях они продол-*

жают пилить гранитные блоки с помощью воображаемых лазеров, ищут на картах следы древних ядерных ударов, ищут телепатические сигналы марсианским цивилизациям – а после с помощью гомеопатии очищают свои организмы от шлаков. Вы готовы к новой серии разоблачений?» Читая эти строки, понимаешь, что только интердисциплинарное сотрудничество ученых может избавить общество от подобных «инквизиторских» подходов.

Почему же сегодня о развенчании мифов про НЛО говорят астрономы, хотя это дело фольклористов, культурных антропологов и психиатров?

Литература и источники:

Ахромеева, Ю.В. (2016) Движение «new age»: характерные черты, *Научный Вестник Воронежского государственного архитектурно-строительного университета*. Серия «Социально-гуманитарные науки». Воронеж. № 2 (10). С. 105–110.

Балагушкин, Е.Г. (1996) Новые религии как социокультурный и идеологический феномен, *Общественные науки и современность*. № 2. С. 90–100.

Григорьева, Л.И. (2002) Религии «Нового века» и современное государство: (Соц.-филос. очерк), М-во образования Рос. Федерации. Сиб. гос. технол. ун-т. Красноярск. 399 с.

Ожиганова, А.А. (2012) Магия здоровья в современных эзотерических учениях, *Религии в XXI веке: Архаика и современность*: М. 398 с.

Ожиганова, А.А., Филиппов, Ю.В. (2006) *Новая религиозность в современной России: учения, формы и практики*. М.: ИЭА РАН. 299 с.

Элиаде, М. (2002) *Оккультизм, колдовство и моды в культуре*. М.: ИД «Гелиос». 224 с.

Лихоманов, А.Е. (2011) Сакрально-психотерапевтические практики современности (включенное наблюдение антрополога, *Медицинская антропология и биоэтика*. № 1(1) (http://www.medanthro.ru/?page_id=735)

Лихоманов, А.Е. (2010) «Шаманские» психотехники в городской среде (на основе исследования ситуации в г. Волгограде), *Социология города*. №4. 47–52.

Харитонов, В.И., Ожиганова, А.А., Купряшина, Н.А. (2008) *В поисках духовности и здоровья (новые религиозные движения, неошаманизм, городской шаманизм)*, (Исследования по прикладной и неотложной этнологии). М.: ИЭА РАН. Вып. 207. 47 с.

Харитонов, В.И. (2015) «Комплементарная медицина». Специфика понятия, правомерность смежной терминологии, [Доклад на заседании круглого стола «Правоприменительная практика использования методов традиционной комплементарной медицины в современной России» (Комитет Государственной Думы по охране здоровья, 16 ноября 2015 г.)] (http://www.medanthro.ru/?page_id=1931) (15.02.2017)

Norman L. Geisler. (1987) The New Age Movement, *Bibliotheca Sacra* BSAC 144:573, P. 79

Bennett, Catherine. (2007) *Only an idiot could take The Secret seriously*, *Guardian* (<https://www.theguardian.com/commentisfree/2007/apr/26/comment.comment>) (23.04.2017)

Summary: The focus of this study is on practices from the field of non-conventional medicine, often referred to as paramedicin, medical occultism, religious healing, alternative or alternative medicine. Currently in the scientific community only the way of competent understanding of such practices and phenomena has been outlined. In the scientific literature there is a problem of clarity of formulations, interpretations and definitions of certain phenomena from that area of nonconventional medicine that are associated with esoteric and mysticism. New Age as a cultural phenomenon of the XX and XXI century had a huge impact on many spheres of society. In particular, under the influence of the New Age, a large number of healing options arose. Many ideas formed under the influence of the New Age are antagonistic towards scientific (conventional) medicine. It is important to note that the ideas of healing, "special" opinions differing from the generally accepted in scientific medicine, formed under the influence of the New Age, are very popular nowadays and by some estimates will still be popular in the nearest century.

Key words: New Age, non-conventional medicine, medical occultism, alternative medicine, healing

ВИЗУАЛЬНЫЕ ВИДЫ ИСКУССТВА И МУЗЫКОТЕРАПИЯ В ТРАДИЦИОННЫХ И СОВРЕМЕННЫХ СИСТЕМАХ ВРАЧЕВАНИЯ

Юнусова В.Н.

МУЗЫКАЛЬНАЯ ТЕРАПИЯ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ БЛИЖНЕГО И СРЕДНЕГО ВОСТОКА

Аннотация: В статье содержится краткий исторический обзор практик музыкальной терапии в традиционной культуре Ближнего и Среднего Востока, Северной Африки и Центральной Азии. Материал охватывает период от Древнего Египта до наших дней. Акцент сделан на средневековой традиции, воззрениях Ибн Сины, иранских и арабских учёных на вопросы музыкальной терапии. В статье приведена классификация форм и типов музыкального воздействия на человека, роль музыки в шаманских и суфийских ритуалах. Особое внимание уделено роли музыкальных инструментов, которые использовались в лечебных целях. В обзор включены личные наблюдения автора, материалы переписки с традиционными музыкантами, чьё искусство и сегодня используется в целях музыкальной терапии.

Ключевые слова: музыка, музыкальная терапия, молитвы, игра на инструментах, религиозные ритуалы, лечебные песни, древние лечебные церемонии, зороастризм, шаманизм, суфизм, медитация, Ибн Сина

Регион Ближнего и Среднего Востока, в культурном контексте включающий также и страны Северной Африки, Закавказья и Центральной Азии, обладает сформировавшимися в глубокой древности, богатыми традициями музыкальной терапии, системное исследование которых, насколько мне известно, до сих пор не проводилось. Берущая свои истоки в древних магических практиках, музыкальная терапия позднее развивается в рамках религиозных традиций: шаманизма, буддизма, зороастризма, ислама, отражается их миропонимание и картину ми-

ра. До настоящего времени практика музыкальной терапии сохраняет синкретический характер, неразрывную связь с психологией, религиозной философией, часто мистического толка, практикой врачевания. Этот синкретизм, в свою очередь, определяет во многом своеобразие традиционной музыкальной культуры данных регионов.

Не претендуя на исчерпывающую характеристику заявленной темы, остановлюсь в историческом аспекте на некоторых традициях и практиках музыкальной терапии в обозначенных географических границах. Специфика моего подхода будет определяться системой методов этномузыказнания и этноорганологии, истории музыки, музыкального востоковедения, а также хронологическим подходом в изложении материала.

Древнейшие сведения о музыкально-терапевтических практиках относятся к цивилизациям Древнего Египта, Древнего Ирана, Бактрии, Парфянского царства. Необходимо заметить, что в то время и много позднее, понятие музыки в его современном толковании не существовало. В Древнем Египте, к примеру, оно означало «то, что доставляет радость» и обозначалось иероглифом *Хи* (Михайлов 1990: 3). Музыкальная терапия практиковалась не только в обыденной жизни, но – в наиболее развитом виде – в храмах. Обладателями знаний в этой области были жрецы, использующие в своей ритуальной лечебной практике ряд музыкальных инструментов. Они выполняли функцию защиты от злых сил, имели, помимо слышного человеку, тайный голос¹. К числу таких инструментов относилась сохранившаяся до наших дней рамная погремушка – *систр*, тайный голос этого инструмента соответствовал особо почитаемой египтянами кошке. Её фигурка, наряду с изображением богини Исиды (в храмах которой звучал систр), часто украшала рамку инструмента.

Поклонение Исиде сохранили в современной Северной Африке, где её именуют Ауситу. Одним из ритуалов является религиозное действо *зар*, исполняемое женщинами (ранее только женщинами, сейчас аккомпанемент исполняют и мужчины), в настоящее время его относят к практике *вуду*. Подобно более поздним исламским суфийским практикам, оно постепенно вводит человека в состояние экстаза и применяется для исцеле-

ния болезней и нормализации психического состояния пациента, снятия стресса (Мехира 2017). Для *зар* характерны повторяющиеся интонационно-ритмические формулы, постепенное усиление музыкальной экспрессии, темпа, особый гортанный характер пения. Эти приёмы можно назвать универсальными для подобных мистических практик. В современной практике использованы более поздние по времени традиционные арабские музыкальные инструменты – бубны, ручные тарелочки и другие, основная функция которых заключается в управлении ритмом и энергией ритуала.

В практике древних языческих арабских магов, прорицателей и сказителей – *кахинов* (в исламский период – *шаириров*), занимавшихся, в том числе, и лечебной деятельностью, использовался однострунный (монохорд) смычковый *ребабаль-шаир* (Юнусова 2006: 44). Звучание этого инструмента, изготавливаемого из подручного в пустыне материала, до сих пор служит своего рода звуковым генетическим кодом арабской музыки.

Лечебная практика была широко распространена и Древнем Иране, где для излечения часто использовали *гаты* – молитвы древней религии зороастризма. Исследователь В.Г. Луконин отмечает, что Иран III – VII веков, сохраняя связь с культурой предшествующих эпох, оставил человечеству «одну из первых на Ближнем Востоке медицинских академий» (Луконин 1977: 141). Он приводит изображение зороастрийских жрецов, поющих молитвы у постели больного (Луконин 1977: 217). Подобное изображение из древнепарфянских памятников мне удалось зафиксировать два года назад в Национальном музее в Ашхабаде. Повязки на щеках жрецов, трактуемые экскурсоводом как маски, на самом деле могли быть приспособлениями для усиления звука флейты, игра на которой (перед постелью умирающего человека или больного) была широко распространена в Древнем Риме и эллинистическом Востоке. Молитвы у постели больных исполнялись с целью изгнания злых духов, поскольку музыка была неотъемлемой частью магии. Помимо того, «врачи лепили из глины изображения злых духов и разбивали их, полагая, что от этого больной может выздороветь» (Дандамаев, Луконин 1980: 271–272).

Пение определённых молитвенных формул у постели больных или умирающих характерно также для ислама. Обычно читают ключевые суры Корана *Йа син* или *ас-Саффат* и ряд других, которые адресованы переходу человека в иной мир (Хисматуллин 1996: 75). Исследователь Г. Сайфуллина подробно описывает лечебные процедуры с помощью этих сур Корана в современном Татарстане. Она, в частности, пишет об обряде «*түгәрәк Йа Син*» (букв. – круглый Йа Син), во время которого под мелодизированное чтение этой суры Корана больной трижды проходил через круг из бумажной ленты, на которой была написана данная сура (Сайфуллина 1999: 156–157).

В 1980–90-х годах прошлого века мне неоднократно приходилось наблюдать использование Корана в Таджикистане в лечебных целях и для «снятия сглаза» с молодых девушек.

Флейта, как инструмент, связанный с человеческим дыханием и жизнью, выполняла важную функцию и в более поздних исламских суфийских практиках, в которых воздействие на адептов оказывалось с помощью пяти видов звуковых сигналов: монотонной речи, интонированной речи, мелодекламации, пения, инструментальной музыки (Хисматуллин 1996: 93). Суфии понимали необходимость определённого психологического настроя и подготовки слушателя. Главная направленность суфийской церемонии была на достижение единения с богом в состоянии экстаза (*ваджд*), это состояние считалось высшей формой гармонии. В обыденной жизни, которую они считали временным прибежищем, суфии не пользовались лекарствами, вели аскетический образ жизни. Церемония *зикра*, включающая декламацию и пение суфийских стихов, специфическую технику дыхания, ритмичные движения, особую экспрессию, использовалась также в лечебных целях (Курбанмамдов 1967: 64). Музыка оказывала терапевтическое воздействие в синкретизме всех форм суфийского ритуала – *зикра*, её эффективность оценивалась именно с позиций достижения *ваджда*.

Значительную роль играла музыка в деятельности знаменитого средневекового врача, учёного, музыканта Абу Али ибн Сины (980–1037), известного также под именем Авиценны². Вопросы практического применения музыки при диагностике болезней, излечении человека разработаны в ряде его трудов,

среди них, ставшие на многие века основой медицины, как на Востоке, так и на Западе: «Канон врачебной науки», «Книга знания», «Книга исцеления», «Книга спасения», «Указания и наставления» и другие.

В музыкальной терапии он выделяет проблемы: физической природы звука и его воздействия на человека; особенностей музыкального восприятия; психологического воздействия музыки на человека, — часто, опираясь на античные воззрения и труды античных учёных, с которыми он был знаком в арабских переводах.

Одним из ключевых принципов его музыкальной терапии было достижение гармонии, которая соответствует здоровому состоянию человека, при этом дисгармонию в звуках он уподоблял «болезни для человеческого тела». Зло он считает одной из причин возникновения дисбаланса в организме человека и, следовательно, болезни: «Человеческое тело пребывает в трёх состояниях: наилучшее по своей красоте и здоровью состояние; состоянии тех, кто не обладает совершенством красоты и здоровья; уродливое, болезненное состояние». Первые две категории людей, по его мнению, «достигают полного или умеренного телесного мирского счастья и являются здоровыми» (Ибн Сина 1980: 308).

Возможности лечебного воздействия музыки на человека он связывал и с физическим состоянием пациента: «слабый глаз не любит света», а «слабому слуху неприятно хорошее, но громкое пение» (Ибн Сина 1980: 145). Он правильно объяснял волновую природу звука и особенность его восприятия: «когда они (колебания воздуха) достигают ушной раковины, колеблющийся воздух доходит до слуховых нервов, которые осведомляют душу» (Ибн Сина 1980: 188). Тем самым Ибн Сина указывал путь музыкального воздействия на человека, что приводило к излечению в комплексе с другими методами: физическим воздействием, диетическим питанием, траволечением и др.

Музыка играла важную роль в диагностике заболеваний по пульсу (один из главных способов того времени); в «Каноне врачебной науки» Ибн Сина пишет: «Тебе должно знать, что у пульса существует некое музыкальное естество. Как искусство музыки совершенно благодаря сочетанию звуков в известном соотноше-

нии по остроте и тяжести и кругам ритма, величины промежутков времени, разделяющих удары [по струнам], таково и качество [ударов] пульса. Отношение быстроты и частоты их темпа есть отношение ритмическое, а отношение их качеств по силе и слабости и по величине есть отношение как бы сочетательное. Так же, как темпы, ритм и достоинство звуков бывают согласные, а бывают и несогласные, так и неровности [пульса] бывают упорядоченные, а бывают и неупорядоченные». Он считал, что диагностика по пульсу более точна у врача, владеющего теорией и практикой музыки (Ибн Сина 1981: 243–244).

Его рекомендации по музыкальной терапии, рассредоточенные по многим трудам, направлены, преимущественно на психологическую коррекцию пациента, что было важно. Ибн Сина рассматривал человеческий организм в его целостности и предпочитал лечить не только собственно болезнь, но больного в целом. Значимую роль он отводил музыке в воспитании и физическом развитии детей: «К числу необходимых для младенцев средств для укрепления натуры относятся: во-первых, лёгкое покачивание, во-вторых, музыка и песня, напеваемая обычно при убаюкивании. По степени восприятия этих двух вещей ребёнком устанавливают его предрасположение к физическим упражнениям и музыке. Первое относится к телу, а второе – к душе» (Ибн Сина 1979: 300).

В традиционной музыкальной культуре региона также сохранились сведения об определённых жанрах, связанных с музыкальной терапией. Например, исследовательница В.Е. Недлина сообщила автору статьи о существовании у казахов малоизученной практики цикла *кюев Косбасар*, с помощью которых, (по легенде) последовательно излечивали 62 вены человека. Описание такого лечебного музицирования известным исполнителем казахских *кюев* на – домбре Таттимбетом можно найти в Интернете³. У туркмен ранее бытовал целый ряд лечебных песен: *гырмызы көйнекли* – способствовавшие вызыванию сыпи при определённых заболеваниях; *мешреп* – исполнявшиеся во время эпидемий чумы, холеры «для поддержания духа бодрости в народе»; *порханнама* – для лечения сумасшествия и нервных болезней. Последние записывал в начале прошлого века известный русский музыковед В.А. Успенский. Он же от-

мечал их связь с шаманскими представлениями (Успенский, Беляев 2003: 56). И сегодня в Туркмении заболевшему ребёнку принято играть на дутаре, об этом мне рассказал современный туркменский композитор Реджеп Аллаяров (р. 1936) – единственный ученик по композиции знаменитого Альфреда Шнитке. Этот камерный по звучанию струнный щипковый инструмент, очень интимный, по его определению, помогает при борьбе с болезнью.

Эта традиция созвучна средневековой практике, когда наиболее подходящим для лечения инструментом признавался струнный щипковый *уд* – предок европейской лютни (Shiloah 1991: 150). Его четыре струны (*бам*, *матна*, *матла*, *зир*) ассоциировались с первичными жидкостями организма (слизь, жёлтая желчь, чёрная желчь, кровь, а также стихиями, временами года, фазами луны, временем суток и мн. др.). Исследователь Т.С. Сергеева, на основании изучения средневековых источников, приводит следующую систему соответствий. Самая низкая струна *бам* олицетворяла чёрный цвет, соответствовала чёрной желчи (мокроте), соответствовала меланхолическому типу темперамента, игра на этой струне использовалась для излечения нервозности, раздражительности. Струна *матла* соответствовала флегме (слизи), белому цвету, игра на ней применялась при лечении органов пищеварения и как успокаивающее средство. Струна *матна* связывалась с красным цветом (кровь), использовалась для тонизирующего воздействия. Самая высокая струна *зир* ассоциировалась с жёлтым цветом, стихией огня, жёлтой желчью и применялась для активизации циркуляции крови (Сергеева 2008: 208).

В лечении использовались «возможности уравновесить эти смеси в организме больного и облегчить его страдание путём правильного сочетания музыкальных тонов каждой из струн в соответствии с его болезнью» (Шамилли 2004: 321). Андалусский учёный, врач поэт и музыкант Ибн Баджа (Авемпас) давал конкретные рекомендации по подбору струн, поскольку считал, что «в соответствие со струной и представленным ладом-модусом, выраженным в “типовой мелодии”, музыка вызывает в слушателе желаемый эффект, всегда зависящий от лечебных возможностей обоих факторов» (Сергеева 2008: 198). В Тебризе

XIV века существовала больница (Дар аш-шафа, букв. – *Дом исцеления*), в которой активно использовались возможности музыкальной терапии (Шамилли 2004: 321).

Лечебный эффект воздействия музыки, связанный, в том числе, с особенностями музыкального восприятия, учитывался в обучении не только врачей, но и музыкантов средневекового Востока. Нацеленность на строго определённое психологическое воздействие прописана в рекомендациях для музыкантов. Например, сохранились легенды о существовании в Андалусии системы 24 циклов вокально-инструментальных произведений – *нуб*. Они опирались на систему 24 ладов (и 24 видов пульса человека: *примеч. моё*, – В.Ю.) и должны были исполняться в строго определённые часы суток для достижения терапевтического и психологического эффекта (Сергеева 2008: 214). Такие соответствия сохранились в современных культурах Севера Африки, Индии и других регионов. Усилению эффекта воздействия на человека способствовал определённый культурный опыт у слушателей, его обязательно учитывали музыканты и врачи.

В современном мире музыкальный опыт слушателей намного шире, они способны получать терапевтический эффект (успокоения, снятия стресса и др.), который может достигаться и с помощью прослушивания музыки других культур, достаточно далёких. Известный мастер классической музыки устной традиции Центральной Азии Рошель Аминов, проживающий ныне в США, привёл несколько примеров из своего опыта: «...мой музыкальный диск изучали в 28 университетах США <...> однажды собрались в Нью-Йорке человек 30, и пригласили меня на ужин в Исламский Институт на Манхэттене. Естественно они попросили взять с собой танбур и сато (струнные щипковый и смычковый инструменты: *примеч. моё*, – В.Ю.). <...> Увидев меня, они стали молиться на меня, я не знал, что делать. Мне объяснили, что они, слушая мой диск “Сато и танбур”, очищают себя от стрессов и отрицательных энергий <...> Я также давал концерт у маэстро Шичи Мо-индус (ныне покойный). Он <...> слушал мой диск, собрал около 120–150 человек, из которых большинство были индусы <...> Они все, во время моей игры на сато и танбуре, закрыли глаза, их даже моментами подбрасывало с места, молча получали то, что им надо было.

Так было раз пять»⁴. Насколько можно понять, его музыка сильно воздействовала на аудиторию, имеющую иной культурный опыт, но она оказалась созвучной практике их медитации.

Таким образом, в музыкальной терапии Ближнего и Среднего Востока с точки зрения музыки можно выделить несколько типов и форм воздействия: рецитация и пение молитв, игра на музыкальных инструментах, особые лечебные вокальные и инструментальные жанры, религиозные церемонии, в которых музыка воздействует в комплексе других средств, что отражает её древнюю синкретическую природу. Многие из перечисленных форм сохранились до наших дней, и продолжают свою жизнь в традиционной культуре, в практике медитации, гармонизации внутреннего мира человека и исцелении. К сожалению, они не всегда известны практикам музыкальной терапии, которые чаще ограничиваются звуками природы, микстами с классической академической западной музыкой, иногда в электронных интерпретациях. Изучение традиционной культуры без сомнения будет способствовать обогащению данной области науки и практики.

Примечания:

¹ Древнейшие сохранившиеся образцы инструмента, распространённого также в Древнем Шумере и Месопотамии, относятся к 2500 году до н.э., на что указывает К. Закс (Sachs 1975: 64).

² О музыкальной терапии Ибн Сины см. также: (Юркова 2007: 31–33).

³ Подробное описание лечебной практики см: Как лечит людей казахская домбра // <https://365info.kz/2015/10/kak-lechit-lyudej-kazahskaya-dombra/> последнее посещение 22.06.2017. Многочисленные случаи употребления музыкальных инструментов в лечебных целях приведены в работе В.Н. Башилова (Башилов 1992).

⁴ Письмо Рошеля Аминова от 13 мая 2017 года. Личный архив автора.

Литература и источники:

Абу Али Ибн Сина (Авиценна) (1979) *Канон врачебной науки*. Кн. III. Изд. второе. Ташкент: Фан.

Башилов, В.Н. (1992) *Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана*. М.: Наука.

Дандамаев, М.А., Луконин, В.Г. (1980) *Культура и экономика древнего Ирана*. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы.

Ибн-Сина (1980) Указания и наставления, *Абу Али Ибн Сина. Избранные произведения*. Т.1. Душанбе: Ирфон.

Курбанмамадов, А. (1967) *Эстетическая доктрина суфизма*. Душанбе: Дониш.

Луконин, В.Г. (1977) *Искусство Древнего Ирана*. М.: Искусство.

Мехира (2017) *Новый взгляд на церемонию Зар* (<http://www.bellydance.ru/read/zar.shtml>; последнее посещение 17.06.2017).

Михайлов, Дж.К. (1990) Размышления об универсальной терминологии в музыке: существует ли она? Если нет, то возможно ли её создание? Если возможно, то есть ли в этом необходимость?, *Проблемы терминологии в музыкальных культурах Азии, Африки и Америки*. М.: Московская государственная консерватория имени П.И.Чайковского, с.2–21.

Сергеева, Т.С. (2008) *Музыка ал-Андалус: рождение западно-арабской классики*. Казань: Казанская государственная консерватория.

Успенский, В., Беляев, В. (2003) *Туркменская музыка*, под ред. Ш. Гуллыева. Алматы: Фонд Сорос-Казахстан.

Хисматуллин, А.А. (1996) Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандия). СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение».

Сайфуллина, Г. (1999) Музыка священного слова. Чтение Корана в традиционной татаро-мусульманской культуре. Казань: Татполиграф.

Шамилли, Г.Б. (2004) Комментарии к «Трактату о мусики» Мирзы-бея, *Искусство Востока художественная форма и традиция*. СПб., с. 301–337.

Юнусова, В.Н. (2006) Арабские менестрели, *Музыковедение*, №5, с.43–48.

Юркова, А. (2007) Абу Али Ибн Сина и его музыкальная терапия, *Старинная музыка*, № 3–4 (37–38), с. 31–33.

Sachs, Curt. (1975) *Historia instrumentów muzycznych*. Tłumaczył Stanisław Ołędzki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Shiloah, Amnon. (1991) Musical Modes and the medical Demension: The Arab Sources (с.900–с.1600), *Metaphor: Musical Dimension*, ed.J. Keessler.Sydney, p.147–159.

Summary: Article contains the short historical review the practician of musical therapy in traditional culture of the Middle East, North Africa and Central Asia. Material covers the period since Ancient Egypt up to nowadays. The emphasis is placed on medieval tradition, Ibn Sīnā, the Iranian and Arab scientists' views on questions of musical therapy. In article classification of forms and types of musical impact on the person, a music role in shaman and Sufi rituals is given. Special attention is paid to a role of musical instruments which were used in the medical purposes. The review included personal observations of the author, correspondence materials with traditional musicians whose art is used for musical therapy today.

Keywords: music, musical therapy, prayers, performants on musical instruments, religious rituals, medical songs, ancient medical ceremonies, Zoroastrianism, Shamanism, Sufism, meditation, Ibn Sīnā

Антипова В.Ю.

ЗВУКОТЕРАПИЯ В ИНДОНЕЗИЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ: ОТ МУЗЫКИ ДО ТЕАТРА

Аннотация: В статье рассматриваются представления о целительных свойствах музыкального и театрального искусства, сформировавшиеся на территории Индонезии. Автор приводит данные о традиции гамеланного музицирования, использующегося для достижения состояния транса и воздействия на психоэмоциональное состояние человека. Анализируются индонезийские театральные представления (*ваянг кулит*), а также сформированные индонезийцами представления об исцеляющем воздействии театрального искусства. Особое внимание уделяется трансовым действиям, представляющим собой синтез музыки и танца.

Ключевые слова: Индонезия, транс, трансовое действо, музыка, музыкотерапия, целительство, гамелан, гонг, ваянг кулит

С древнейших времён в различных точках Земного шара человечество стремилось к осознанию возможностей звуковой

материи, её влиянию на окружающее пространство и человека. В многочисленных трактатах¹ данная проблема подверглась осмыслению ещё несколько тысячелетий назад. В качестве общей для разных культур тенденции наблюдается утверждение наличия целительных свойств музыки.

Одна из интереснейших концепций влияния звука на психоэмоциональное и физическое состояние человека сформировалась на территории Южной и Юго-Восточной Азии. В трактатной традиции индийской цивилизации наблюдается развёрнутое осмысление воздействия музыки на человека: в соответствии с теоретическими положениями индийцев звуку придавалась способность влиять на психоэмоциональное состояние людей. Считалось, что профессиональный музыкант, в совершенстве владеющий искусством звукопрезентации, может внушить человеку определённые эмоции, ввести его в изменённое состояние сознания, способствующего восприятию божественного начала.

Без обращения к индийской традиции немыслима характеристика индонезийской культуры, представляющей собой удивительный сплав древнейших анимистических верований и основных концептов индуизма. Распространение индуистских религиозных теорий на территории Малайского архипелага началось ещё в начале I тысячелетия нашей эры. В I-V вв. крупнейшие индонезийские острова (Ява и Суматра) подверглись колонизации выходцами из Индии. Большую роль в распространении индуизма сыграло и выгодное расположение государства на торговых путях, связывавших Индию и Китай. Распространение индуизма, вступившего в активное взаимодействие с анимизмом, оказало сильнейшее воздействие на индонезийскую культуру.

Одним из ярчайших культурных символов Индонезии по праву считаются гамеланы² – оркестры традиционных музыкальных инструментов. По мнению исследователей, гамеланное музицирование культивируется на территории страны с начала I тысячелетия н.э. (Алпатова 2009: 65). Традиция ансамблевого музицирования бережно сохраняется индонезийцами и в наше время и демонстрирует удивительный синтез анимистических и индуистских основ мировосприятия.

С древнейших времён в регионе Юго-Восточной Азии звук наделялся способностью входить во взаимодействие с различными энергиями, и гамелан воспринимался как орудие притяжения положительной защитной энергии – *секти*, приводящей к гармонии все элементы Универсума. В результате звукотворчество осознавалось как сакральное действо, сам же звук наделялся способностью влиять на состояние человека и окружающей среды. Каждый гамелан получал особое название, которое должно было отражать его влияние на пространство, к примеру: «Добрый дождь», «Звуки процветания», «Благоденствие страны». В индийской культуре музицирование также понимается как акт воздействия на состояние мира³.

На территории Индонезии придание ансамблевому музицированию сакрального значения привело к широкому повсеместному распространению оркестров. Возникновение многочисленных гамеланов всячески поощрялось правителями (так как считалось направленным на укрепление благополучия страны), оркестры и изготовители музыкальных инструментов получали характерные для придворной иерархии звания, пользовались всеобщим уважением.

Гамеланному музицированию (осмысление которого возможно и как особого вида медитации) приписывалось влияние на ментальность музыкантов, которые в процессе звукотворчества достигали изменённого состояния сознания. Именно коллективное музыкальное творчество приобретало статус духовного акта, что привело к примату в культуре Индонезии ансамблевого музицирования над сольным.

Достижение трансового состояния становилось возможным посредством особых тембровых и ладовых характеристик индонезийской музыки. Имитация звукового фона окружающего пространства выступала в качестве способа слияния с природой, вхождение в резонанс с космическими энергиями, что приводило к наполнению музыкальной ткани многочисленными шумовыми эффектами.

Организация музыкального материала в соответствии с изначально заданной ладомелодической формулой характерно для многих восточных культур. На космогоническом и сакральном уровне осмысления основываются и представления

индонезийцев о звуке. Он осознаётся с позиции способа коммуникации с Вселенной и инструмента, способного влиять на окружающее пространство и психоэмоциональное состояние человека.

Следует отметить, что техника построения музыкальной ткани на основе активного развития кратких мелодических формул впоследствии в XX веке будет использована американскими композиторами-минималистами, стремившимися погрузить слушателя в трансное состояние.

Представления о звуке и его влиянии на пространство и человека привели к появлению разработанной системы, регламентирующей время и условия исполнения музыкальных композиций. Считалось, что нарушение запретов, связанных с репрезентацией звука, способно нарушить гармонию Вселенной и привести к катастрофическим последствиям. В данном контексте как сходные могут трактоваться индонезийский *патет* и индийская *рага*⁴: это однопорядковые явления. Выбор определённой *раги* или *патета* строго регламентируется временем суток или временем года, нарушение условий их исполнения считается недопустимым, так как может причинить вред состоянию как слушателя, так и исполнителя.

Осмысление музыкального звука как средства воздействия на состояние человека привело и к особой трактовке значения музыкальных инструментов. Наиболее показательно в данном контексте интерпретация звучания гонгов. Акустические закономерности распространения низких звуков на более дальние расстояния, чем высоких, привели к сакральному восприятию низких (глубоких) тембров. Звучание огромных барабанов, труб и гонгов осознавалось как настраивающее на контакт с иными, нереальными мирами (миром богов, миром усопших). В соответствии с верованиями многих народов Юго-Восточной Азии звучание гонгов было способно оказывать воздействие на водную стихию, поэтому в обрядах вызывания дождя использовался именно данный инструмент.

Долгое время изучавший индонезийскую культуру канадский композитор и этномузыколог Колин Макфи (1900–1964) в монографии «Дом на Бали» отмечал особое значение гонгов для индонезийцев: «Гонг, когда в него ударяли, изгонял демонов,

приносил дождь, ветер; вода, которой он был омыт, дарила здоровье и силу» (McPhee 1980: 207).

Целительные свойства индонезийцы приписывали не только музыкальному, но и театральному искусству. Одной из наиболее колоритных индонезийских театральных форм по праву считается *ваянг кулит* – «театр теней». Представления разыгрывались при помощи плоских кожаных кукол, находящихся позади подсвеченного белого полотна, что создавало удивительную игру теней.

Первые упоминания о *ваянг кулит* в Индонезии встречаются в надписях IX–X веков, согласно которым в те времена исполнители театра жили при дворцах яванских царей и являлись выходцами из Индии (Соломоник 1983). Излюбленными сюжетами были сцены из «Махабхараты» и «Рамаяны», традиционные индонезийские сказки, генезис которых относится к архаическим временам.

Пьесы *ваянг кулит* в понимании индонезийцев наделялись магической силой, способной избавлять от эпидемий, набегов грызунов, способствовать сбору богатого урожая, защищать жителей от злых духов. Начало представления было немислимо без медитации, жертвоприношений и окуривания благовониями всех сценических предметов.

В случае заболевания какого-либо члена семьи в дом приглашался кукловод для разыгрывания пьес, так как считалось, что представления *ваянг кулит* наделены мощной исцеляющей силой.

Антрополог и этномузыколог, профессор Пенсильванского университета Марина Розман, занимавшаяся изучением индонезийской культуры, в монографии «Целительные звучания из Малазийских тропических лесов» описывает ритуалы и церемонии, на которых ей удалось присутствовать. Исследователь отмечает, что распространённые на территории Индонезии разнообразные трансовые действия, объединявшие в себе элементы пения и танца, понимались как особая исцеляющая практика.

В соответствии с представлениями индонезийцев человек, достигая состояния транса, становится медиумом, посредством которого духи или души предков способны передавать свою волю, диагностировать болезни и исцелять (Roseman 1993). Подобные трансовые действия получили широчайшее распростра-

нение на территории бесчисленных индонезийских островов, их генезис исследователи связывают с древнейшими анимистическими представлениями.

Столетия назад в разнообразных общественных формациях получили распространение представления о целительных свойствах различных видах искусств. С течением веков подобные утверждения неоднократно ставились под сомнение, порой предавались забвению под влиянием активно развивающихся научных знаний. В то же время во многих регионах планеты продолжают культивироваться исцеляющие ритуалы, не теряющие своего значения в жизни общества. Изучение их способно дать ценный материал о свойствах звуковой материи и её восприятии человеком, стать новым витком развития получающих огромнейшую популярность музыкотерапии и арт-терапии.

Примечания:

¹ Индийская культура характеризуется богато развитой трактатной традицией, к примеру: «Натьяшастра» Бхараты (II в. до н.э.–III в. н.э.), «Брихаддеша» Матанги (V–VII вв.), «Раджатарангини» Калханы (XII в.), «Сангитаратнакара» Шарнгадевы (XIII в.), «Сангитараджа» Махараны Кумбхи (1433–1468), «Сангита Дамодара» Шубханкары (XV в.), «Сангитадарпана» Дамодара Мишры (1625), «Тохфат-ул-Хинд» Мирзы Хана (1675), «Радхаговинд Сангитсар» (1779–1804) Пратара Сингха, «Рага Кальпадрума» Кришнананды Вьяса (1843) и т.д. (Карташова 2010).

² *Гамелан* – (индонез. *gamel* – ударять) оркестры традиционных музыкальных инструментов. В состав гамеланов входят от 20 до 60 всевозможных ударных, духовых и струнных инструментов.

³ Существуют *раги*, которые, по мнению индийцев, способны моделировать погоду (вызывать дождь и т.д.).

⁴ *Рага* – ладоструктурная система музыкального мышления в индийской музыке (Карташова 2010).

Литература и источники:

Алпатова, А.С. (2009) Архаика в мировой музыкальной культуре / Отв. Ред. Н.В. Кузнецова, М.: Экон-Информ, 204 с.

Карташова, Т. (2010) Уп-шастрия как общее звуковое пространство музыкальной культуры Северной и Южной Индии, М.: «Композитор», 576 с.

Соломоник, И.Н. (1983) Традиционный театр кукол Востока. Основные виды театра плоских изображений, М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 184 с.

McPhee Colin. (1980) A House in Bali, New York: The Asia Press with the John Day Company (Reprint), 234 p.

Roseman Marina. (1993) Healing Sounds from the Malaysian Rainforest, *Temiar Music and Medicine*, University of California Press, 278 p.

Summary: The article examines the notions of the healing properties of musical and theatrical art, formed in the territory of Indonesia. The author cites data on the tradition of gamelan music making, used to achieve the state of trance and affect the psycho-emotional state of a person. Separately, Indonesian theatrical performances (wayang kulit), as well as the ideas formed by Indonesians about the healing effect of theatrical art are considered separately. Particular attention is paid to trance activities, which is a synthesis of music and dance.

Keywords: Indonesia, trance, trance action, music, music therapy, healing, gamelan, gong, wayang kulit

Добжанская О.Э.

МУЗЫКА В ШАМАНСКИХ ОБРЯДАХ САМОДИЙСКИХ НАРОДОВ: ВРАЧЕВАНИЕ С ПОМОЩЬЮ ПЕСЕН ШАМАНСКИХ ДУХОВ И ЗВУЧАНИЯ БУБНА

Аннотация: В статье рассмотрены некоторые аспекты терапевтической роли музыки в шаманском ритуале нганасан. Основой исследования послужили полевые материалы автора и научные публикации.

Ключевые слова: шаман, шаманский обряд, самодийские народы, нганасаны, ненцы, селькупы, шаманская музыка, шаманский бубен

Среди самодийских народов – нганасан, ненцев, энцев, селькупов – вплоть до середины XX в. (а в некоторых локальных группах – до последней трети XX века) роль шамана была велика. В традиционной хозяйственной деятельности самодийцев доминировали охота на дикого оленя (у нганасан, тундровых энцев), оленеводство (у ненцев, лесных энцев), рыболовство (у селькупов). Успех многих хозяйственных предприятий, как и жизнь живущих в природных условиях тайги, лесотундры и тундры небольших кочевых групп, зависели от деятельности шамана. Функции шамана были связаны с основными промыслами, обеспечением удачи в охоте и рыболовстве (шаман угадывал сроки и места охоты), лечением больных, родовспоможением, отысканием потерявшегося в пургу человека, предсказанием будущего для членов рода, толкованием снов (Грачева 1981: 70–71).

Прежде чем обратиться к обсуждению методов врачевания при помощи шаманских песен и бубна, напомним наиболее важные труды по изучению шаманизма самодийских народов.

Первые сведения о ненецких шаманах и шаманских обрядах появляются в публикации XVII века (Витсен 1996). В XVIII веке в материалах участников Академических экспедиций И.М. Лепехина, В.Ф. Зуева, Н.Я. Озерецковского, П.С. Палласа, И.Г. Георги, А. Шренка шаманские обряды уже не только упоминаются, но и кратко описываются (Паллас 1788, Лепехин 1805). Характеристике шаманства посвящает одну из глав своей многотомной монографии И.Г. Георги, называя ее «О шаманском языческом законе» (Георги 1799). Конкретные сведения о шаманстве самодийцев мы находим, начиная с XIX века. Академик А.Ф. Миддендорф, в 1843–1844 г.г. исследовавший Таймыр, отмечает, что авамские нганасаны «находились совершенно под влиянием своего шамана» (Миддендорф 1878: 686), рассказывает о камлании по случаю неудачной охоты. Первые упоминания о шаманах селькупов находим в статье полковника Маслова «Бродящие народы Туруханского края», среди прочего автор говорит о получении молодым шаманом атрибутов – бубна, колотушки, железной крылатой шапки и пр. (Маслов 1833). В середине XIX века А.А.Мордвинов и П.И.Третьяков впервые описали камлания в чистом чуме, оба автора уделили

внимание и характеристике шаманских функций (Мордвинов 1860, Третьяков 1871). Сведения о шаманстве имеются в публикациях по культуре самодийских народов зарубежных филологов и этнологов XIX – начала XX веков М. Кастрена (Cástren 1853, Cástren 1854), Т. Лехтисало, К. Доннера (Donner 1979). Необходимо упомянуть и труды миссионера – архимандрита Вениамина, а также В.Г. Шабунина, В. Иславина (Иславин 1847) и др.

Фактически планомерное этнографическое изучение шаманства самодийцев началось с конца 1920-х годов и связано с именами советских ученых. А.А. Попов в 1930-е гг. провел несколько таймырских этнографических экспедиций, результатом которых стал ряд книг (Попов 1936, Попов 1984). Исследователь зафиксировал несколько нганасанских шаманских ритуалов «Мазуся» (Чистый чум), описал все этапы и процедуры обрядовых действий, объяснил мировоззренческий контекст шаманских обрядов, сделал ценные рисунки обрядовых атрибутов и процедур. Этнографические работы Б.О. Долгих (Долгих 1968), а также собранные и опубликованные им в 1920-е и 1930-е гг. легенды и сказки нганасан (Долгих 1938, Долгих 1976) представляют ценнейший материал для изучения шаманства. В 1960–1970-е гг. нганасанский шаманизм стал объектом изучения Ю.Б. Симченко и Г.Н. Грачевой. Двухтомное исследование Ю.Б. Симченко «Традиционные верования нганасан» (Симченко 1996)местило целенаправленно собранный в этот период материал по духовной культуре народа. Публикации Г.Н. Грачевой охватывают как мировоззренческие, так и обрядовые аспекты шаманизма (Грачева 1976, Грачева 1981, Грачева 1983). В 1980–1990-е гг. работу по изучению нганасанского шаманства ведут этнологи Плужников Н.В. (Плужников 2001), Ж.-Л. Ламбер (Lambert 2003), филологи Н. Т. Костеркина и Е. А. Хелимский (Костеркина 1994).

Наиболее полные и достоверные сведения по селькупскому шаманству мы получаем из работ Г.Н. Прокофьева и Е.Д. Прокофьевой, в 1920–1960-е годы плодотворно работавших в селькупской среде (в разные периоды их работа проходила среди северных – тазовских и южных – нарымских селькупов) (Прокофьев 1930, Прокофьева 1949, Прокофьева 1961, Прокофьева

1981). Г.Н. Прокофьев и его ученица Л.А. Варковицкая записали ряд селькупских текстов о шаманах (эти тексты сейчас изучает и публикует лингвист О.А. Казакевич).

Большой вклад в изучение фольклора и верований селькупов внесли лингвисты А.И. Кузнецова, Е.А. Хелимский, О.А. Казакевич, С.В. Глушков, В.Н. Быконя, фольклорист Н.А. Тучкова. Важной публикацией последних лет является коллективная энциклопедия «Мифология селькупов» (МС 2004), в которой с большой полнотой представлены сведения о шаманстве, хотя и не включен музыковедческий аспект исследования. Главным источником сведений по шаманской музыке южных селькупов служат фонограммы и тексты из коллекции Кая Доннера (начало XX в.), а также материалы, собранные в середине XX века Р.А. Ураевым. В 1980–1990-х гг. сбор музыкального фольклора северных селькупов осуществили В.В. Рудольф, Я. Ниemi.

В 1920–1930-е гг. традиционные верования ненцев изучаются в связи с развитием антирелигиозной пропаганды (Л.В. Костиков, Л.Н. Гейденрейх, Г.А. Старцев). Изучение ненецкого шаманства, обрядового фольклора и шаманской музыки в XX веке производили лингвисты Н.М. Терещенко, Е.А. Хелимский, П. Хайду, П. Симоншич, фольклористы Е.Т. Пушкарева, К.И. Лабанаускас, музыковеды А.О. Вяйзянен, Я. Ниemi, Н.М. Скворцова, Ю.И. Шейкин, этнографы А.А. Попов, Е.Д. Прокофьева, Л.В. Хомич, А.В. Головнев и др.

В 1980–1990-е гг. богатый материал по этнографии и традиционным верованиям самодийских народов Западной Сибири собрал А.В. Головнев, особое внимание уделив раскрытию этнического мировоззрения через исследование связи мифологии и ритуала (Головнев 1995).

Шаманские обряды самодийских народов как синкретическое единство музыки, слова и движения стали предметом этномузыковедческих исследований О.Э. Добжанской (Добжанская 2002, Добжанская 2008). К огромному сожалению, сейчас мы вынуждены констатировать факт угасания шаманства нганасан. В последние годы ушли из жизни прямые наследники шаманов, сохранявшие имитационные формы исполнения шаманских ритуалов.

В целом, несмотря на довольно большой корпус исследовательских трудов по шаманизму самодийских народов, документированных записей или подробных описаний обрядов лечения среди них практически нет. Возможно, это связано с тем, что этнографы обращали внимание в первую очередь на общественные шаманские обряды массового характера, на которые было возможно получить доступ. Наоборот, обряды лечения совершались в приватной обстановке и присутствие на них посторонних людей было нежелательным. В музыковедческих трудах проблема изучения музыкально-терапевтического эффекта шаманского пения, целительной роли звучания в шаманском обряде до сих пор не ставилась специально. Данная статья является первой в этом направлении исследования.

В наших полевых материалах имеются записи ритуалов нганасанского шамана Дюлсымяку Костеркина (1940–1997), на примере анализа одного из них, как нам кажется, можно выявить основные моменты целительной роли звука и звучания в шаманском обряде нганасан.

Шаманский ритуал Дюлсымяку Демнимеевича Костеркина был записан группой музыковедов в 1990 г. в студии Новосибирской государственной консерватории им. М.И. Глинки (ПМА 1990). Исполненный по просьбе Ю.И. Шейкина, О.Э. Добжанской, В.С. Никифоровой и Т. Оямаа, этот обряд представлял собой имитационную форму шаманства, однако его участниками были носители традиционной шаманской культуры нганасан: представитель известной шаманской династии Нгамтусуо Дюлсымяку Демнимеевич Костеркин и Нумумуо Хурсаптеевич Турдагин (1914–1993) – сказитель, знаток обрядовых традиций, помощник шамана. Полная характеристика этого шаманского обряда опубликована (Добжанская 2008: 40–46), в данной статье мы коснемся только непосредственно связанных с темой статьи аспектов.

В данном ритуале большое место занимали эпизоды гадания, которые следовали после каждого эпизода путешествия (достижения новой земли). Первое гадание – для Ю.И. Шейкина – после первого эпизода путешествия – закончилось предсказанием благополучия заказчику обряда. Второе – для помощника Н.Х. Турдагина – производилось с помощью коло-

тушки, путем троекратного подбрасывания которой шаман пришел к выводу о будущем неблагополучии своего помощника, и предсказал ему болезнь (на следующий день Н.Х. Турдагин оказался в больнице из-за обострения хронического туберкулеза). Третий эпизод гадания был совмещен с роспуском духов-помощников и распределением их среди заказчиков обряда. Дюлсымяку не просто уложил спать своих духов, а персонально «вручил» каждого духа-помощника одному из участников ритуала (в знак особого расположения): Ю.И. Шейкину достался *Тамунгку* (Лемминг), В.С. Никифоровой – *Нгарка-немы* (Медведица-мать), О.Э. Добжанской – *Хезы* (Горноста́й).

Рассмотрим мелодии этих шаманских духов. Мелодии духа-помощника Тамунгку (Лемминга) и Хезы (Горноста́й) в наиболее полном виде звучат в заключительной части ритуала, когда шаман поручает попечению названных дядяда своих гостей. Двухзвучная олиготонная мелодия Тамунгку отличается необычным метром: группировка релевантных длительностей по 5 подчеркнута акцентуацией в вокальной партии. Темброво маркированные длинные звуки начинают и заключают мелодическую строку. В целом, мелодия Лемминга соотносится с типом раннефольклорной γ -мелодики (термин Э. Алексеева).

Песня Горноста́й в звуковысотном отношении представляет двухзвучную олиготонную структуру с единичными хазматическими «выбросами» в начале каждой строки (глиссандирующий восходящий скачок не имеет заданного объема и может варьироваться от терции до квинты). Она соединяет в себе черты α - и γ -мелодики. Обычно для нганасанских мелодий начало и завершение мелодической строки долгим темброво маркированным звуком.

Мелодию Медведицы-матери отличает чрезвычайно широкий диапазон (величина начального восходящего скачка варьируется от октавы до квинты и, чаще всего, неопределенна из-за «рычащего» напряженно-фарингализованного тембра, окрашивающего первый долгий звук мелодии). Основу мелодического движения составляют квартовые скачки (благодаря такому строению данный напев логично отнести к типу α -мелодических образований), метрическая квадратность подчеркнута акцентированным пением долгих звуков. Пение Нгар-

ка-немы сопровождается имитацией медвежьего рева, которому подражает шаман во время проведения мелодии в партии помощника.

Таким образом «распределенные» среди участников обряда духи-помощники должны были следить за здоровьем и благополучием своих подопечных. Здесь важно отметить следующее обстоятельство: никаких других, кроме звуковых (воспринимаемых на слух), знаков появления духа-помощника не существует. Дух-помощник проявляет себя только через звук (определенную, присущую только ему мелодию, а также онomatопеи-звукоподражания). То есть, именно шаманские мелодии, присущие данным духам, имеют охранительное и целительное значение для участников обряда.

Рассмотрим теперь звуковые атрибуты шаманского обряда Дюлсымяку, так как они также имеют целительное и охранительное значение. В целом, бубен Дюлсымяку представляет собой типичный для нганасан центрально-сибирский тип бубна, для которого характерны следующие внешние признаки: овальная форма (высота от 50 до 100 см, ширина от 30 до 80 см); относительно толстая, изготовленная из оленьей кожи мембрана, которая пришивается к обечайке жилой; средней ширины (7–15 см) плоская обечайка, с резонаторными шишками, прорезями и погремушками на скобе; крестовидная рукоятка из железа или дерева с множеством подвесок-погремушек, прикрепленная ремнями к обечайке (Шейкин 2002: 79).

Бубен Дюлсымяку напоминает продолговатую колыбель размером 53 x 43 см. Обечайка бубна (*хенсирэ хуа* ‘бубна круг’) из лиственницы, она имеет 7 закрепленных на обечайке деревянных выступов-шишек (*хенсирэ дярэ*). Эти шишки служат резонаторами: образующиеся в них после натяжки кожи пустоты значительно улучшают акустические свойства бубна. Они имеют также символическое значение, обозначая путь индивидуального становления шамана.

Особого упоминания заслуживают дополнительные детали, имеющиеся внутри бубна. Три металлические лодочки, прикрепленные на крестовине и дополнительной дуге бубна Дюлсымяку, перешли к нему по наследству от отца Демниме (на бубне которого данные лодочки символизировали жизни трех

сыновей шамана и предохраняли мальчиков от гибели в воде). У Дюлсымяку также было три сына, поэтому он сохранил на своем бубне отцовские лодочки в том же количестве и наделил их тем же смыслом. Прикрепленный к крестовине маленький железный лук нужен был шаману, чтоб «стрелять» из него по духам болезней и отгонять их. Таким способом, как считалось, шаман излечивал несложные заболевания простудного характера, кашель, головную боль (ПМА 1990). Металлические кольца, подвешенные к обечайке, выполняли роль погремушек и позванивали при встряхивании бубна.

Колотушка (*хета'а*) у Дюлсымяку сделана из мамонтовой кости, выпуклая ее сторона обтянута шкурой со лба оленя (*селу куху*). Длина колотушки 36 см. Она выглядит как идол и напоминает человеческую фигурку: конец рукоятки оформлен в виде головы (две черных бусины-глаза, нос и рот обозначены надрезами), сужение рукоятки выглядит как шея, а сама колотушка – как туловище, обернутое шкурой.

С внутренней части колотушки прикреплена продолговатая железная пластинка с двумя скобами и металлическими кольцами (по 3 на каждой скобе), эта пластина выглядит как нагрудник на человеческой фигурке. При движениях колотушки кольца звенят (*сойбиту*) – таким образом колотушка «разговаривает», ведь она осмысливается шаманом как «язык бубна» (тем более что язык оленя имеет такую же форму) (ПМА 1990).

Колотушка используется во время камлания, в основном, как орудие для битья в бубен. Однако во время камлания Дюлсымяку она являлась инструментом для гадания. При предсказании будущего для своего помощника, шаман бросал колотушку перед собой, и положение ее решало исход гадания.

При гадании шаман, держа колотушку за конец ручки, свободно раскачивает ее в руке вперед-назад, затем отпускает, и колотушка, сделав в воздухе несколько переворотов, падает на лежащую на полу оленью шкуру. Если колотушка падает «лицом вверх», это означает благоприятный исход гадания, если «спиной» (обшитой мехом частью) – гадание имеет отрицательный результат. В этом случае подбрасывание колотушки (и гадание) повторяется, но не более трех раз (ПМА 1990).

Для того чтобы адекватно понять методики излечения с помощью музыки в шаманском обряде, имеющихся материалов (включая аудиозаписи и нотные транскрипции) пока недостаточно. Для восполнения данного пробела, необходимо провести междисциплинарные полевые исследования в местах, где шаманство до недавнего времени сохранялось как живое явление (среди гыданских ненцев, тазовских селькупов). В дальнейшем, представляется перспективным выработать методы адаптации традиционной звукотерапии, связанной с шаманским обрядом, к потребностям современного общества.

Литература и источники:

Cástren, M.A. (1853) *Reiseerinnerungen aus dem Jahren 1838–1844*. St.Petersburg.

Cástren, M.A. (1854) *Worterverzeichnisse aus dem samojedischen Sprachen*, St.Peterburg.

Donner, K. (1979) *Siperian samojedien keskuudessa vuosina 1911–13 ja 1914*. Keuruu.

Lambert, J.-L. (2003) *Sortir de la nuit, Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien)*. Centre d'études mongoles et sibériennes, Anda.

Витсен, Н. (1996) Путешествие в Московию, 1664 – 1665: дневник, пер. со староголланд. В. Трисман. СПб.: Симпозиум.

Георги, И.Г. (1799) Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., Ч.3.

Головнев, А.В. (1995) *Говорящие культуры: Традиции самодийцев и угров*. Екатеринбург: Уральское отделение РАН.

Грачева, Г.Н. (1976) Человек, смерть и земля мертвых у нганасан, *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера*. Л., с. 44–66.

Грачева, Г.Н. (1981) Шаманы у нганасан, *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири*. Л., с. 69–89.

Грачева, Г.Н. (1983) Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX–XX века). Л.

Добжанская, О.Э. (2002) Песня Хотарэ. Шаманский обряд нганасан: опыт этномузыкального исследования. СПб.

Добжанская, О.Э. (2008) Шаманская музыка самодийских народов Красноярского края. Норильск: Апейкс.

Долгих, Б.О. (1938) Легенды и сказки нганасанов, сост., автор вступ. ст. и коммент. Б.О. Долгих. Красноярск.

Долгих, Б.О. (1968) Матриархальные черты в верованиях нганасан, *Памятники истории, этнографии, археологии*. М.

Долгих, Б.О. (1976), Мифологические сказки и исторические предания нганасан, запись и подготовка текстов, введ. и коммент. Б.О. Долгих. М.

Иславин, В. (1847) Самоеды в их домашнем и общественном быту. СПб.

Костеркина, Н.Т., Хелимский, Е.А. (1994) Малые камлания большого шамана, *Таймырский этнолингвистический сборник*. М., с. 17–107.

Лепехин И., (1805) Путешествия академика Ивана Лепехина. СПб.

Маслов, (1833) Бродящие народы Туруханского края. Отрывок из статистических записок Енисейской губернии. Сообщено г. полковником Масловым, *Заволжский муравей*. Казань, № 5 (275–291), № 7 (392–415), № 9 (506–529), № 10 (562–575).

Миддендорф, А.Ф. (1878), Путешествие на север и восток Сибири. СПб.

Мордвинов, А.А. (1860) Инородцы, обитающие в Туруханском крае, *Вестник РГО*. СПб., ч. 28, вып. II, с. 25–64.

Паллас, П.С. (1788) Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., ч. 3, половина 1-я.

Плужников, Н.В. (2001) Несчастный случай как вариант получения шаманского дара, *Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания»*, Москва-Абакан-Кызыл, 9–21 июля 2001 г., с. 3–8.

ПМА 1990 – Полевые материалы автора 1990 г., Новосибирск. Дневник экспедиции, аудио, видеозаписи. Личный архив О.Э. Добжанской и участников экспедиции.

Попов, А.А. (1936) Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и вадеевских тавгийцев. *Труды Ин-та этнографии*. М.-Л., т.1, вып. 1.

Попов, А.А. (1984) Нганасаны: Социальное устройство и верования, отв. ред. Г.Н. Грачева, Ч.М. Таксами. Л.

Прокофьев, Г.Н. (1930) Церемония оживления бубна у остяков-самоедов. *Изв. ЛГУ*, т. 2, с. 32–56.

Прокофьева, Е.Д. (1949) Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана, *Сборник Музея антропологии и этнографии*, Л., т. 11.

Прокофьева, Е.Д. (1961) Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов), *Сборник Музея антропологии и этнографии*, М.-Л., т. 20, с. 54–74.

Прокофьева, Е.Д. (1981) Материалы по шаманству селькупов, *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири*. Л.: Наука, с.42–68.

Симченко, Ю.Б. (1996) Традиционные верования нганасан. М., ч.1., ч.2.

Третьяков, П.И. (1871) Туруханский край, его природа и жители. СПб.

Шейкин, Ю.И. (2002) История музыкальной культуры народов Сибири: Сравнительно-историческое исследование. М.: Вост. лит.

Summary: Some aspects of the therapeutic role of music in Nganasans shaman rituals are considered in the article. The basis of the article are author's field materials and publications of researchers on Samoyedic shamanism.

Keywords: shaman, shaman ritual, Samoyedic peoples, Nganasans, Nenets, Selkups, shaman music, shaman drum

Т.В. Волдина

ПЕСНЯ КАК ЦЕЛИТЕЛЬНОЕ СРЕДСТВО В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ОБСКИХ УГРОВ

Аннотация: В фольклоре хантов и манси имеется значительный пласт произведений сакрального характера, входящих в состав ритуальных практик. Ярким примером такого обрядового комплекса являются медвежьи игрища. Неоднократно отмечалось его и, в первую очередь, исполняемых в нем священных

песен, положительное психотерапевтическое влияние на самочувствие людей. В народной традиции сложилось отношение к песне как явлению особого духовного порядка, а исполнители песен приравнивались к шаманам. Исключительно важное место занимают песни духов-покровителей, мелодии которых способствуют погружению в транс с дальнейшим переживанием измененного состояния сознания. Концовка песни, исполняющейся от имени духа-покровителя, содержит пожелания долгой благополучной жизни. Бытовало также лечение больного через песню-сказку. В середине 1990-х гг. проводилось специальное медицинское исследование, подтвердившее улучшение самочувствия людей, прослушивавших хантыйские сакральные песни.

Ключевые слова: народная медицина, обские угры, звукотерапия, народные песни, шаманство, песни духов-покровителей, песни медвежьих игрищ, исполнительские традиции, изменённые состояния сознания

Песенное творчество народа обусловлено его историческим развитием, местным природным контекстом, сложившимися социальными связями, особенностями традиционного мировоззрения и многими другими факторами. В то же время, как отмечают исследователи разных научных направлений, несмотря на имеющуюся этническую специфику, народные песни повсеместно выступают в роли особого сакрального инструмента, воздействующего на психологическое состояние людей, их здоровье и жизнь в целом.

Влияние народной песни на самочувствие человека, как правило, освещается в контексте изучения традиционных верований, шаманства и обрядовых практик. Неоднократно этот вопрос затрагивался на семинарах, которые регулярно проводит Центр медицинской антропологии ИЭА РАН под руководством В.И. Харитоновой. На одном из таких семинаров немецкая исследовательница шаманских культур в Южной Америке Нана Наувальд о влиянии звука, музыки и песни в традиционных культурах разных народов, сказала так: «Уже в течение многих лет я слежу за информацией о том, как звук влияет на человека.

Со временем обнаружила, что ученые недавно узнали, что племена знали...: каждая наша клеточка откликается на звук...». Она рассказала о песнопениях одного из народов устья Амазонки, с помощью которых могли не только исцелять, но и наказывать, вплоть до лишения жизни¹.

В традиционной культуре хантов и манси сложилось аналогичное отношение к песне, где она рассматривается как явление особого духовного порядка, а исполнители песен приравнивались к шаманам. Например, исследователь шаманства самой восточной (васюгано-ваховской) группы хантов В.М. Кулемзин выделял в их среде людей, именуемых *арэхта ку*, наделенных особыми музыкальными способностями и исполнительским талантом, так называли исполнителя былин, предсказателя, врачевателя (Кулемзин 2004: 45–49). «Они считались способными предсказывать и лечить некоторые болезни с помощью пения и игры на особом щипковом инструменте *панан-юх*. В ночных сеансах подобной музыкальной терапии исцеляющим средством считались звуки инструмента, извлекаемые *арэхта ку*, а также сами его песни» (Алексеев 1986: 22–23). В связи с этим, интересна семантика термина *ар* (сев. хант.) – *арых* (вост. хант.) – *эрыг* (сев. манс.), известного во всех диалектах хантыйского и мансийского языков в значении «песня», «старинная песня». «У хантов, – отмечает Н.В. Лукина, – он выражает также понятие «старый, древний». Они называют своих предков *ар-ях*, *арэх-ях* (*ях* ‘народ’); один из наших информантов перевел это как ‘первобытные ханты’» (Лукина 2002: 105).

О психотерапевтическом значении песни в обско-угорской среде писали Е.А. Алексеев (1986), В.М. Кулемзин (2004), М.А. Лапина (2012), Н.В. Лукина (2002), Т.А. Молданов и Т.А. Молданова (2009), В.В. Петрова (1996), Е.П. Поворознюк (1998), Л.А. Тарагупта (1996), Е. Шмидт (1995) и мн. др. Среди зарубежных исследователей изучением хантыйского вокального народного искусства на протяжении длительного времени занимается венгерский музыковед К. Лазар.

Терапевтическим воздействием на человека обладали, пожалуй, песни самых разных жанров. Например, «среди женщин бытовали песни-плачи, которые облегчали душу, исцеляли их от недугов» (Лапина 2012: 103). После гибели мужа, одна жен-

щина, полагая, что петь во время траура нельзя, обратилась за советом к свекрови: «Как мне быть, у меня совсем нет слёз, но постоянно хочется петь». На что мудрая женщина ей ответила: «Если хочешь петь, дочка, то пой, ведь песня и плач – это родные братья, и тебе от этого будет легче. Ведь тогда, когда нет слёз, то гораздо тяжелее, чем тому, кто может плакать» (ПМА 2002). В литературе есть упоминания о лечебном эффекте колыбельных песен, личных (индивидуальных) песен. Этномузыковед В.В. Петрова отмечала: «Ханты и манси свято верят в силу личной песни, стараются не изменить её мотиву. Каждый человек имеет свою личную песню: детскую личную подаренную ребенку, и взрослую именную. Это песни – обереги, они охраняют, сопровождают человека в жизни, приносят счастье их владельцу».

Анализ исполнительских традиций хантов и манси, говорит о том, что в их народном песенном творчестве сложился своеобразный арсенал приёмов психотерапевтического характера. При исполнении народных песен мужчинами, а именно им принадлежит ведущая роль в ритуально-обрядовой деятельности, отмечается их умение играть на народных инструментах, использовать движение, сценографию (в особенности при исполнении песен охотника), яркую, образную мимику. В текстах песен – обилие эпитетов, сравнения; «часто в песнях встречается гипербола, умолчание конца предложения, но наибольшее распространение имеет повторение»; а также «повтор всех элементов музыкальной структуры, повтор звука, интервала, каданса», «повтор без вариации – основа музыкального стиля, темп часто медленный» (Петрова 1996: 27, 29–30).

А вот как характеризует северохантыйское песенное творчество известная венгерская фольклорист Е. Шмидт: «Невероятно богатое обско-угорское песенное творчество по формальной конструкции основывается на чрезвычайно взаимосвязанной системе <...>. Соблюдение этих форм требует столько же духовной энергии, как, например, поэзия Гомера.

Поскольку основой любой закономерности является повторение, процесс соотнесения повторяемых структур разных ярусов приводит к изменению психического состояния и у исполнителя, и у слушателей. Нечто похожее на легкий экстаз

может наступать после пения 30–40 строк даже бытовых песен – их субъективная эмоциональная нагрузка способствует этому не меньше, чем высокая сакральность обрядовых жанров. Внешние признаки такого состояния: исполнитель ритмически покачивается вперед-назад или вбок, двигая согнутыми в локтях руками; взгляд уходит в никуда, изменяется тембр голоса, в наиболее эмоционально нагруженных местах появляются слёзы. При более сильном экстазе певец потеет и дрожит. Он как бы переходит в другие миры и другие состояния сознания – более древние, светлые и мощные по сравнению с повседневным бытом.

Это энергии мира богов и духов-предков, откуда берёт своё начало сакральное песнетворение. Поэтому в песенной форме исполнения народ выделяет два особых признака. Первый характеризуется повышенной достоверностью. Измененное психическое состояние не только блокирует механизмы манипуляций информацией и чувствами, но и открывает путь к познанию «действительностей», недоступных в обычном состоянии. Творцам бытовых песен нередко кажется, что какая-то непреодолимая сила заставляет их выразить свои ощущения в красочной поэтической форме. В случае же с сакральными песнями – индивидуальными и коллективными – бытует мнение, что их дословно диктуют какие-то сверхъестественные существа. Второй признак: песня обладает большей силой, вроде волшебной, по сравнению с прозой. Исходящая из высших духовных энергетических слоёв песня может претворить свою «действительность» и на уровне реального быта» (Шмидт 1995: 122–123).

На вопрос «какими формальными средствами в хантыйской среде добиваются этой уникальной интенсивности песенного творчества <...> (и тем более при минимальном наборе признаков в каждом из средств)», Е. Шмидт отвечает так: «<...> людям из близких к природе обществ более доступны самые глубокие слои психики. Им меньше мешает рациональное и контролируемое сознание, которое развилось в процессе цивилизации европейского типа, то есть непосредственность восприятия им даётся легче» (Шмидт 1995: 122–123). Таким образом, близость к природе, по мнению Е. Шмидт, является одной из главных причин восприимчивости слушателей в

народной среде и их способности испытывать особые состояния, помогающие в их оздоровлении.

Хантыйский музыкант, исследователь фольклора и философ Л.А. Тарагупта рассматривая черты хантыйской песенной мелодики, пришёл к такому пониманию ее особенностей: «Снятие значения абсолютной высоты звука, непрерывное пение с начала до конца, «полётное» скольжение интонации мелодии хорошо соотносится с «сущим жизни» севера. Это динамичное сущее — есть энергия. Самовоспроизводящаяся, динамично движущаяся. Чувственное поле, выходя оттуда (из сущего) в биологическое и в психологическое, и в материальное (физическое) оформляется в виде колеблющихся волновых циклов» (Тарагупта 1996: 76–82).

В этом умозаключении современного представителя хантыйской культуры, пожалуй, раскрывается тот особый «механизм» воздействия на людей песенного фольклора, в котором есть особый пласт произведений сакрального характера, исполнявшихся при проведении ритуально-обрядовых практик. Прежде всего, речь идёт о священных песнях, звучавших во время сакральной части глубинного обрядового комплекса — медвежьих игрищ: это мифологические и медвежьи песни, песни духов-покровителей. Исследователями неоднократно отмечалось, что пребывание на медвежьем празднике имеет исключительно положительное влияние на самочувствие людей. Приведу одно из описаний исполнения песнопений медвежьего праздника, которое обставлялось особым церемониалом: «Перед медведем становилось трое: в середине — певец, по бокам — его помощники. На них была специально для этого предназначенная яркая и нарядная одежда, головы обязательно покрывались платком или шапкой. Певца и помощников окуривали, они отвешивали медведю низкий поклон и, сцепившись мизинцами, начинали петь без музыкального сопровождения. После окончания очередной песни хозяин дома звонил в колокольчик или ударял в металлическую доску, после чего следовал короткий перерыв и новая песня. Пел, главным образом, только стоящий в середине, а помощники ему вторили. Когда средний уставал, его заменял крайний или кто-нибудь из присутствующих» (Лукина 2002: 116).

В специальных целительных практиках применялись песни духов-покровителей. Мелодии этих песен способствуют погружению в транс с дальнейшим переживанием особого состояния. По мнению этнографов Тимофея А. и Татьяны А. Молдановых, «культ духов-охранителей – это мощнейший механизм, который психологически адаптировал человека к его суровой северной природе, помогал выживать» (2000: 14).

Обращение с помощью песни, призывающей духов-покровителей, в прошлом проводились целительные сеансы *Patlam xot* 'Тёмный дом'. В сеансах лечения шаман с помощью песни входил в особое состояние сознания. Вот как описывает представительница казымских хантов Е.Д. Каксина камлание своих земляков-шаманов в прошлом веке. Житель Кислорских юрт Сэмды Юван ('Слепой Иван', официальное имя: Иван Волегов) «В состоянии сильного транса <...> пел молитвы и заходил в костер. Кружился на горящих углях, сопровождая своё пение ударами в бубен...»; Ай Паваль Ики ('Маленький Павел', Тарлин Павел) из юрт Осётных и его двоюродный брат Ай Микола Ики ('Маленький Николай', Тарлин Николай Павлович), которому он передал свой дар, приступая к делу, брали бубен (*p'ens'ar*), нагревали, били по нему, исполняя молитвенную песню, с помощью которой обращались к духам-покровителям (Каксина 2013: 156, 159, 161).

Из приведённых описаний видно, что на целительских сеансах наряду с ритуальными песнями духов-покровителей, представляющих их жизнеописания, применялись также близкие им по характеру песни-молитвы, через которые к ним обращались. Концовка песни, исполняющаяся от имени духа-покровителя, содержит, как правило, пожелания долгой благополучной жизни слушателям, в то время как в песнях-молитвах вначале идёт обращение к духу(духам)-покровителю(ям), а в конце – просьба в традиционном стиле. Для примера приведу концовку песни-молитвы, опубликованной Т.А. Молдановым (2013: 224–246):

*Девочек ходить ровную дорогу
Мальчикам бегать ровную дорогу
От вас просим.*

Для сравнения – концовка песни богини Калтащ казымских хантов:

*Долгую жизнь дочерям,
Долгую жизнь сыновьям
Буду давать вам.*

...

*Идущим дочерям ровный путь,
Идущим сыновьям ровный путь,
Девочек долгой жизни вековечный танец,
Мальчиков долгой жизни вековечный танец
Я оставляю вам!*

(Молданов, Молданова 2000: 14)

Как видим, священная песня духа-покровителя отличается позитивным настроем и заканчивается установкой на положительный исход, и выглядит она как утвердительный ответ на просьбу, изложенную в песне-молитве.

В прошлом, кроме упомянутого обряда *Patlam хот*, проводились и другие специальные обряды исцеления, сопровождавшиеся пением, слушанием священных напевов в сопровождении ритмичных звуков бубна. Например, в этнографической литературе имеется описание сеанса лечения больного через песню-сказку.

В середине 1990-х гг. среди представителей народа ханты проводилось специальное медицинское исследование врача Е.П. Поворознюк, подтвердившее улучшение самочувствия людей, прослушивавших хантыйские песнопения сакрального характера. Во время стажировки в Китае она познакомилась с методикой излечения звуком, развитой в восточной медицине. Она постаралась зафиксировать с помощью медицинских приборов, как песня того или иного духа-покровителя влияет на физические параметры человеческого организма, замеряя основные данные до или после прослушивания песни, и выявила определённую закономерность (Поворознюк 1998: 40–42). Эти песни оказывают положительное влияние на людей с разным уровнем владения родным языком. Т.А. Молданова, опираясь на личный опыт использования подобных методик, отмечает, что на индивидуальный организм воздействие оказывает, преж-

де всего, темп исполнения, голос певца и использование более архаичных сочетаний (2009: 383–384).

Как видим, песенное искусство хантов и манси, как, впрочем, и всё их фольклорное творчество, не являлось самостоятельной эстетической ценностью: «оно органически было связано с системой верований и с насущными потребностями людей», регулируя повседневную жизнь коллектива и «выступая как важный социализирующий фактор» (Лукина 2002: 119). Подводя итог, можно сделать следующие выводы. Целительный эффект хантыйских песен достигался, благодаря следующим её характеристикам:

- установившимся традиционным канонам их исполнения, способствующим достижению измененного состояния сознания исполнителя и экстатического состояния у слушателей;
- сложившемуся представлению о сакральном характере песни, вере в её связь с предками и миром духов;
- синкретичному характеру обско-угорского искусства, включенности песни в ритуально-обрядовые практики.

Примечания:

¹ Зап. со слов Н. Наувальд, во время семинара по медицинской антропологии в 2016 г. (Москва, ИЭА РАН).

Литература и источники:

Алексеев, Е.А. (1986) К вопросу о синкретизме музыкального фольклора обских угров, *Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров*, Таллин: «Ээсти раамат», с. 22–27.

Каксина, Е.Д. (2013) Традиционный метод врачевания казымских ханты, *Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Материалы дистанционной научно-практической конференции XI Югорские чтения (20 декабря 2012 г., г. Ханты-Мансийск)*. Ханты-Мансийск: ООО «Технополис», с.155–163.

Кулемзин, В.М. (2004) О хантыйских шаманах, Тарту.

Лапина, М.А. (2012), Сакральный фольклор в музыкальной культуре хантов, *Коренные малочисленные народы Севера, Сибири*

и Дальнего Востока: традиции и инновации: Материалы дистанционной научно-практической конференции X Югорские чтения (20 декабря 2011 г., г. Ханты-Мансийск), Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», с. 95–104.

Лукина, Н.В. (2002) Фольклор в культуре обских угров, *Народы Северо-Западной Сибири*, Томск: Изд-во Том. ун-та, Вып. 9, с. 54–133.

Молданов, Т.А. (1999) Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов, Томск: Изд-во Том. ун-та.

Молданов, Т.А. (2013) Молитва в коллективных хантыйских жертвоприношениях, *Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Материалы дистанционной научно-практической конференции XI Югорские чтения (20 декабря 2012 г., г. Ханты-Мансийск)*, Ханты-Мансийск: ООО «Технополис», с. 217–246.

Молданов, Т.А., Молданова, Т.А. (2000), Боги земли казымской, Томск: Изд-во Том. ун-та.

Молданова, Т.А. (2009) К интерпретации текстов хантыйских колыбельных песен, *Материалы научно-практической конференции с международным участием «Сородичи, я не таю прекрасное от ваших взоров...», посвященной юбилею М.К. Вагатовой (Волдиной), 23 января 2007 года*, Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», с. 383–394.

Петрова, В.В. (1996) К вопросу изучения музыкальных культур народов ханты и манси, *Космос Севера*, Тюмень: «СофтДизайн», с. 27–31.

Поворознюк, Е.П. (1998), Психозэмоциональный стресс у коренного и пришлого населения Ханты-Мансийского автономного округа, *Народы Северо-Западной Сибири*, Томск: Изд-во Том. ун-та, Вып. 5, с. 40–42.

ПМА (2002) – полевые материалы автора, информант Волдина М.К., родилась в 1936 г. в д. Юильск Берёзовского (ныне Белоярского) р-на ХМАО-Югры, живёт в г. Ханты-Мансийск.

Тарагупта, Л.А. (1996) Графическая запись музыкальных мелодий ханты, *Народная песня и музыка как носитель идентитета и объект культурного обмена. Тезисы докладов*, Таллинн, с. 76–80.

Шмидт, Е. (1995) Основы метрики в северохантыйском песенном творчестве (внутристрочный уровень), *История и культура хантов*, Томск: Изд-во Том. ун-та, с. 121–152.

Summary: There is a significant number works of sacred character which are the part of ritual practices in the folklore of the Khanty and Mansi people. A vivid example of this ritual complex is the Bear's Holiday. It was repeatedly noted its positive psychotherapeutic impact on the health of people, especially the impact of performed sacred songs. In folk tradition the attitude to the song as to a phenomenon of a specific spiritual order was developed, and the singers were equal to shamans. A crucial place is occupied by the songs of spirits-patrons, the melodies of which contribute to fall into a trance with further experience of altered state of consciousness. The ending of the song performed on behalf of the spirit-patron contains wishes for a long prosperous life. There was also a treatment of the patient with the song-tale. In the mid-1990s, there was a special medical study, which confirmed the improvement of health of people who listened to the Khanty sacred songs.

Keywords: folk medicine, Ob Ugrians, sound therapy, folk songs, shamanism, songs of the spirits-patrons, songs of the Bear's Holiday, performing traditions, altered states of consciousness

И.А. Меккюсярова

ИГРА НА ХОМУСЕ КАК ТЕРАПЕВТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА*

Аннотация: В статье рассматривается широко используемый на территории Республики Саха (Якутия) метод оздоровления – хомусотерапия. Автор размышляет о пользе активной и рецептивной хомусотерапии, о степени востребованности метода в прошлом и в наши дни.

Ключевые слова: интегративная медицина, терапия музыкой, варган, хомусотерапия, активная хомусотерапия, рецептивная хомусотерапия, виртуоз-хомусист

Каждого из нас на протяжении всей жизни сопровождает проблема здоровья и лечения болезней (Тишков 2011). И любой человек пытается помочь себе, используя разные варианты ле-

чения, профилактики, оздоровления, в том числе многие обращаются к традиционным методам оздоровления. Все усилия официальной медицины недостаточны без набора неконвенциональных практик, которые имеются в любой стране мира. Они в значительной степени обусловлены культурой, социальной средой, духовно-нравственными установками и ценностями этнического и религиозного характера (Тишков 2011; Шмидт 2001).

В связи с этим особую актуальность приобретают меры по совершенствованию существующих и созданию новых эффективных средств, методов реабилитации и профилактики, повышающих резервные возможности организма человека (Шушарджан 2000).

Одним из широко используемых в последнее время методом терапии на территории Республики Саха (Якутия) является – *хомусотерапия*¹. Хомусотерапия – это вид инструментальной музыкотерапии (далее МТ).

Известно, что МТ существует у всех народностей мира. Её считают одним из эффективных методов психотерапии и широко используют для лечения психосоматических заболеваний (Алабушева 2013).

Впервые о терапии *хомусом* было упомянуто в научной работе И.А. Худякова «Краткое описание Верхоянского округа». Автор отметил, что молодая удаганка (*удабан*²) Дьэрэлийэр, приехавшая в Верхоянск в 1807 году из Якутского округа, камлала, музицировала на хомусе, и тем самым она способствовала эмоциональному подъему у потерявших надежду людей, их исцелению и выздоровлению (Худяков 1969).

Хомусотерапия, как и музыкотерапия в целом, существует в рецептивной и в активной формах. Активная форма представляет собой терапевтически направленную, активную музыкальную деятельность: воспроизведение, фантазирование, импровизацию с помощью человеческого голоса и музыкального инструмента. Рецептивная предполагает процесс восприятия музыки с терапевтической целью. Методы рецептивной МТ исторически относят к более ранним в сравнении с активной М (Самсонова 2013).

В основу рецептивной МТ положен базовый принцип «от слушания музыки – к обсуждению». Структура лечения определяется следующим образом: прослушивание любимой музыки паци-

ента в состоянии релаксации с закрытыми глазами приводит к множественным ассоциациям и воспоминаниям, переживанию эмоционального катексиса³. На следующем этапе происходит знакомство с новым музыкальным материалом, на котором терапевт ставит цель обнаружить первопричины проблем пациента, переработать эти проблемы и дать возможность обнаружить в самом себе потенциал для изменения (Самсонова 2013). Данная схема лечения используется и *хомусотерапевтами*.

Отец современной звуковой терапии Альфред Томатис предложил рассматривать орган слуха как генератор, возбуждаемый приходящими из вне звуковыми колебаниями и заряжающий энергией мозг, а через него и весь организм. Он установил, что звуки в диапазоне 3000-8000 Гц активизируют воображение, творческую активность, улучшают память; этот процесс также называют эрготропным воздействием (стимулирующим, тонизирующим). Звуки в диапазоне 750-3000 Гц уравнивают мышечное напряжение, вносят успокоение – оказывают трофотропное воздействие (Волчек 2014: 35; Самсонова 2013: 31).

Хомусотерапию воспринимают все индивидуально. В зависимости от того, какую форму терапии человек выбрал для себя – активную форму, либо рецептивную – он проходит свой процесс оздоровления. Но если человек форму терапии может выбирать на свое усмотрение, то программу работы уже выбирает непосредственно терапевт. Длительность и исход лечения зависят от проблем, с которыми обратился пациент, а также от того, насколько он подготовлен психологически, морально; конечно же, немаловажную роль тут играет опыт *хомусиста-терапевта*.

Чтобы иметь представление, что собой представляет *терапия хомусом*, думаю, уместно сначала объяснить процесс извлечения звука на данном инструменте. *Хомус* – не самозвучащий(!), металлический инструмент, на котором звукоизвлечение происходит следующим образом: необходимо взяться левой рукой за кольцо корпуса хомуса и, приоткрыв зубы, освобождая место для колебания язычка, прижать наружные щеки корпуса к зубам так, чтобы колебания язычка не передавались через корпус к зубам, далее, легко ударяя по язычку пальцем руки, извлекается звук. Хомус в этой ситуации представляет единое целое со всем дыхательно-голосовым аппаратом человека (Шишигин 2003).

Существует множество приемов игры на этом инструменте.

Самым древнейшим стилем игры на хомусе считается стиль – *сыыйа тардыы*, что дословно переводится как протяжная, умеренная игра. За счет того, что звук хомуса непрерывно как бы льется, то затихая, то усиливаясь, с каждым разом как бы вводя человека в некий транс, медитативное состояние, он тем самым помогает пациенту расслабиться.

Разнообразное и сильное влияние звуков исследователями объясняется тем, что процессу их слухового восприятия всегда в той или иной мере сопутствует вибрационный эффект. Как пишет в своей работе О.Д. Волчек, посетители оркестровых и иных концертов «живой музыки» нередко ощущают вибрационный эффект кончиками пальцев, сердцем, всем телом (Волчек 2014: 34). Если обычный зритель концерта ощущает вибрацию всем телом, то что же ощущает сам исполнитель?

Ученые утверждают, что «вибрация голосовых связок при речи и пении может вызывать колебания внутренних органов и как бы совершать их вибромассаж» (Шушарджан 2000: 34). Исходя из этого, можно предположить, что исполнитель – инструменталист, в нашем случае – *хомусист*, при игре на данном инструменте получает колоссальный массаж внутренних органов.

Главнейшую роль при звукоизвлечении занимает дыхание.

Как пишут сами *хомусисты-виртуозы*, чтобы максимально увеличить силу звука хомуса, необходимо дышать с помощью мышц живота. Если «качать» воздух туда и обратно, используя брюшной пресс и диафрагму с большой скоростью, то звук хомуса увеличивается и усиливается, при этом сила и скорость вдыхания должны совпадать с собственными колебаниями языка инструмента (Шишигин 2003).

Тут стоит напомнить о том, что о пользе дыхательной гимнастики известно с давних времен. По словам людей, практикующих восточные оздоровительные системы, дыхательная гимнастика оказывает благотворное влияние на весь организм человека в целом, на все системы и органы. На сегодняшний день существуют многочисленные авторские методики по дыхательной гимнастике.

Дыхательная гимнастика может благотворно влиять и на сердце, и на сосуды, и на работу мозга, она укрепляет легкие,

стимулирует их деятельность, улучшает кровообращение в органах дыхания – и тем самым помогает лечить различные нарушения в организме (Zdravo 2013).

Древние адепты йоги и китайской гимнастики, использовали дыхательные практики не столько для улучшения здоровья, сколько для оздоровления духа и разума, расслабления, концентрации, медитации. Доказано, что сосредоточенные занятия дыхательной гимнастикой успокаивают и расслабляют, проясняют сознание и дают нашей нервной системе необходимую передышку (Zdravo 2013).

Об исцелении ЛОР-органов рассказывала *виртуоз-хомусистка* мира, которая при помощи активной хомусотерапии излечила себе хроническое заболевание горла. По её словам, в детстве она часто болела ангиной, и когда в студенческие годы в составе ансамбля хомусистов стала активно играть на инструменте, то заметила, что ангина пропала. Никаких исследований по данному поводу не проводилось, но можно предположить, что, когда она стала ежедневно играть на инструменте, все её ЛОР-органы, соответственно, были задействованы и гланды как бы практически выполняли систематическую гимнастику, что и привело к выздоровлению.

Музыкотерапия в активной и в рецептивной формах имеет групповые, а также индивидуальные виды.

В групповой терапии с помощью коллективных импровизаций выстраивают спонтанную объединяющую звуковую среду, в которой из форм музыкального общения формируются гармоничные взаимодополняющие формы социального общения. Импровизация становится объединяющим полем, где эмоции являются основной мерой ценности существования, а индивидуальности не разделяются по социальному статусу, но противостоят одна другой по модели «я и ты» М. Бубера (Самсонова 2013).

Универсальность языка музыки заключается в ее удивительной способности объединять и сплавлять людей, вызывать чувство духовного единства, слияние чувств и воли в едином порыве (Волчек 2014: 13).

Активная МТ широко используется в качестве психотерапии у пациентов с нарушениями в сфере коммуникации, где, согласно теории гештальт-терапии, проявляются непосред-

ственные потребности, обиды и болезни. Классифицированы пять типов нарушений в коммуникативной сфере, которые поддаются коррекции с помощью активной МТ. При проявлениях осторожности (интроекции) в импровизации пациента проявляются такие черты как тихое звучание, заурядность, при стремлении к манипуляции (проецированию) – доминирование, потребность быть в центре внимания, при ретрофлексии (поворот на себя) – изолированная импровизация вне группы, в случае дефлексии (уклонения) – поверхностность, аффектированность, при проявлениях конфлуенции (слияния) – подчинение чужому ритму. Анализ индивидуальных звукообразов становится базой терапевтической работы с целью изменения качества жизни пациента (Самсонова 2013).

В конце каждого курса *активной хомусотерапии* дается задание, придумать композицию и исполнить на импровизированной сцене, перед небольшой аудиторией.

Считается, что подобные практики удовлетворяют потребность пациента в адекватном самовыражении, формируют мотивацию достижения успеха. Публичное исполнение, с одной стороны, становится катализатором творчества, с другой – способом осознания личностной ценности, формирования доверия и открытости (Самсонова 2013).

Об использовании музыки при лечении человека упоминается со времён Гиппократ, Теофраста, Галена. Еще в IV в. до н.э. Платон утверждал: «Музыка – это самое мощное средство, потому что ритм и гармония живут в душе человека. Музыка обогащает ее, даруя ей блаженство и озарение» (цит. по: Волчек 2014: 10). Что музыкотерапия использовалась по всему миру, доказывают, например, работы, сообщающие о том, что на острове Борнео туземцы пели специальные речитативы и песни для выздоровления соплеменников. В Британской Колумбии врач пел, навещая больного, а хор соплеменников пел песню у дома больного. В XVIII–XIX вв. во многих психиатрических лечебницах были штатные музыканты (Волчек 2014: 40).

В Якутии к ранней музыкотерапии можно отнести шаманские камлания – с бубном, редко с хомусом; при камлании были хорошо слышны и ритмичные звуки железных подвесок – множества колокольцев на кафтане шамана (считалось, что это

имело способность отпугивать демонов – *абааһы*⁴) (Попов 2008: 62).

Сегодня музыкотерапия в республике Саха (Якутия) существует и в песенной, и инструментальной формах. Являющийся уже не просто музыкальным инструментом, а еще и культурным брендом Якутии инструмент *хомус*, в инструментальной терапии пользуется большим спросом у населения.

Однако, одним звуком хомуса невозможно излечить человека. *Хомусотерапия* в настоящее время работает как: «пациент – *хомусотерапевт*», где «*хомусотерапевтом*» является человек, не имеющий медицинского образования, человек, который не знаком с психологией как наукой. Таким образом, получается, «*хомусотерапевт*» вслепую пытается бороться с недугами своего пациента? В этой связи, разумно было бы предложить для общего блага населения, чтобы «*хомусотерапевт*» осуществлял свою практику в тандеме с медицинским работником; лучше, если бы это был психолог либо врач общего профиля – терапевт, семейный доктор (здесь важно учесть характер заболевания пациента).

Интересно, что такие интегративные методы лечения были использованы в качестве опыта еще в 1992 году международным центром хомусной (варганной) музыки совместно с больницей № 1 Минздрава РС(Я) – тогда были проведены первые лечебные сеансы для пациентов. Сеансы *хомусотерапии* по лечению желудочно-кишечных, сердечно-сосудистых, гинекологических, глазных, аллергически-астматических, суставных болезней проводила целитель Р.И. Томская-ТАИ. После этого, в июне 1993 г. в г. Вилуйске на базе улусной больницы была проведена научная конференция по проблемам лечебного воздействия хомуса.

Ранее тема интеграции разных медицинских и лекарственных систем в единую систему по обеспечению сохранения здоровья человека воспринималась как нечто несовместимое (Харитонов 2009: 274), но позже эта идея была объявлена в дальнейшей перспективе «спасательной профилактической доктриной» (Харитонов 2009: 279). Тема медицинской интеграции в настоящее время остается необычайно актуальной. Она обсуждается на государственном уровне. И это очень важно, особенно для

тех регионов, где проживают народы, сохраняющие в определенной степени свои традиционные культуры. Их опыт может быть актуален для других народов, поскольку – в случае с хомусом, например, – определенные варианты терапии, порожденные той или иной культурой, используют глубинные основы нейропсихологии человека.

Таким образом, можно сделать вывод, что хомусотерапия, как активная, так и рецептивная, полезна для всех. Думаю, игра на хомусе как терапевтическая практика всегда будет востребована. Если в результате процессов интеграции эта традиционная терапии будет использована в какой-то мере биомедициной, то это даст только положительный эффект; метод, не требующий больших затрат и не оказывающий жестко биомедицинского воздействия на человека, может активно использоваться в системе профилактики и оздоровления.

Примечания:

¹Якутский варган (от варга – «рот, губа», либо от греческого *ὄργανον* – «органон», то есть «инструмент») – музыкальный инструмент. По форме **хомус** похож на металлический камертон с язычком в середине и относится к древним язычковым музыкальным инструментам. Хомус распространен в 90 странах мира, известно более 162 его разновидностей из камыша, бамбука, кости, дерева, железа.

²*Удаџан* – (як.) шаманка.

³ В психоанализе использовался Зигмундом Фрейдом для описания направленности. Фрейдупотреблял это слово для характеристики интенсивности проявления психических процессов, динамики течения психической энергии. Большинство выражений со словом «катексис» можно переформулировать, пользуясь терминами «интерес», «смысл» или «реальность», либо же «внимание», «стремление». Катексис аналогичен электростатическому заряду, который способен перемещаться из одной структуры в другую, пока не становится связанным; или подобен войскам, которые могут передислоцироваться с одной позиции на другую.

⁴*Абааһы* (также абаасы, якут. *абааһы*) – злые духи верхнего, среднего и нижнего миров в якутской мифологии, живущие своими племенами и родами, со своим хозяйством. Подчиняют-

ся «великому господину» – богу Улуу тойону, который вместе с ними сумел заложить в человеке злое начало, отождествляемое с нечистотами. В свою очередь, в якутском эпосе Олонхо абааһы выступают противниками Айыы аймага.

Литература и источники:

Алабушева, Н.П. (2013) *Музыкотерапия: История и факты, Научное сообщество студентов XXI столетия. Гуманитарные науки: Электронный сборник статей по материалам XV студенческой международной научно-практической конференции.* Новосибирск: Изд. «СибАК». № 9 (12) / URL: [http://sibac.info/archive/guman/9\(12\).pdf](http://sibac.info/archive/guman/9(12).pdf)

Волчек, О.Д. (2014) *Значение музыки и семантика ее звуков: учебное пособие к курсу лекций «Музыкальная психология».* 2-е изд., доп. и перераб. М. 176 с.

Попов, А.А. (2008) *Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа: (Тексты):* 2-е изд. / А.А. Попов; Сост. Р.И. Бравина. Новосибирск: Наука. 464 с. Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа.

Самсонова, Г.О. (2013) Музыкальная психотерапия в комплексе реабилитационных технологий: опыт применения в отечественной и зарубежной практике, *Вестник восстановительной медицины.* № 1. С. 31–36.

URL: http://saltcaves.ru/pict/File/BBM_01_2013_18_march.pdf

Тишков, В.А. (2011) *Среда, традиция и здоровье: что может медицинская антропология? Медицинская антропология и биоэтика.* № 2 (2) http://www.medanthro.ru/?page_id=404

Худяков, А.И. (1969) *Краткое описание Верхоянского округа.* Ленинград, Наука.

Шишигин, С.С. (2003) *Играйте на хомусе,* Покровск.

Шмидт, В. (2001) Комплементарные методы оздоровления онкологических больных по системе Себастьяна Кнайппа, *Оздоровление организма в домашней сауне – кабине, использующей для нагрева инфракрасное излучение.* 3-я Медицинская конференция г. Москва.

URL: <http://drnona-net.ru/conferences/medconference3/546.html>

Шушарджан, С.В. (2000) Музыкалотерапия: история и перспективы. *Клиническая медицина.* № 3 С.15–18.

Харитонов, В.И. (2009) Интеграция медицинских систем: идея, практика, человеческий фактор, *Проблемы сохранения здоровья в условиях Севера и Сибири*: Труды по медицинской антропологии / отв. ред. В.И. Харитонов; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; НИИ медицинских проблем Севера СО РАМН. М.: ОАО «Типография «Новости»». С. 274–285.

Zdravo. Дыхательная гимнастика. Есть ли польза? URL: <http://zdravo.by/article/5736/dykhatel%27naya-gimnastika-est%27-li-pol%27za>

Summary: The article discusses the widely used on the territory of the Republic of Sakha (Yakutia) therapy – homosote-rape. About the benefits of active and receptive homesaturday, the degree of uptake of this method by the population.

Keywords: integrative medicine, music therapy, vargan, therapy harp, active therapy, receptive therapy virtuoso khomusist

**Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 17-01-00434-а.*

**Григорьева В.Г.,
Дьяконова В.Е.**

О ЦЕЛИТЕЛЬНЫХ СВОЙСТВАХ ЗВУКА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ САХА

Аннотация: В статье рассматриваются фоноинструменты, использовавшиеся у якутов-саха; звуки этих инструментов благотворно влияли на психическое и физическое здоровье народа. На основе полевых исследований было выявлено несколько таких фоноинструментов: шаманские атрибуты посохов *джалбыыр*, бубен *дюнгор*, варган *хомус* и др., рассмотрены особенности их использования и воздействия.

Ключевые слова: якуты-саха, фоноинструменты, белый шаман, черный шаман, женщины-шаманки, *уйулга ырыа*, *дюнгор*, *джалбыыр*, *хомус*, хомусотерапия

О лечебных свойствах звука известно еще с древних времен. У древних саха бытовал ряд фоноинструментов, звуки которых благотворно влияли на психическое и физическое здоровье народа. На основе полевых исследований нами выявлено несколько таких фоноинструментов: шаманские атрибуты посохов *джалбыыр*, бубен *дюнюр*, варган *хомус* и др.

Из истории изучения традиционной культуры народа саха (якутов) известно, что якуты были убеждены: «каждая болезнь происходит от того, что в тело вселяется какой-нибудь *абаасы* (злой дух). Все лечение должно состоять в том, чтобы поставить правильный диагноз, т.е. определить, какой именно *абаасы* сидит в больном» (Дионео 1895: 23). Кроме этих злых существ причинами болезней могли стать души умерших неестественной смертью людей – *юёр*. «*Юёр* являются верными помощниками злых духов. Они забираются в тело и внутренности людей и причиняют ревматизмы, гастрические и нервные расстройства и т.д.» (Дионео 1895: 278).

Для изгнания этих злых духов болезней «умолять божества могут лишь люди, отмеченные с самого рождения печатью особого духа-покровителя – шаманы и шаманки» (Дионео 1895: 278), которые выполняли ряд магических обрядов, к примеру, *олоххо олорор* (призыв духов помощников), *джалбыйы* (обнаружение и «расшевеливание» духов болезни), *бохсуруйуу* (извлечение из тела больного духов болезни). Обряд начинался со следующих действий: «шаман садился на свою подстилку лицом к очагу, затем трижды зевал, трижды сильно ударял в бубен и начинал петь под аккомпанемент бубна заклинания, обращенные к духам» (Новик 1984: 29). И таким образом весь обряд сопровождался шаманским пением *кутуруу* (от *кутурар* «быть одержимым душой (*кут*), бесноваться» (Там же)) и неистовыми звуками бубна и металлических подвесок-погремушек *кыасаан*, прикрепленных на шаманской одежде.

Якутский шаман известен под названием *ойуун*. По своим функциям шаманы подразделяются на следующие категории: *айыы ойууна* (шаман божеств *Айыы*) – белый шаман и *абаасы ойууна* (шаман злого духа) – чёрный шаман. Согласно верованиям якутов, *абаасы ойууна* является посредником между

людьми и злыми духами. Характерно, что среди шаманов этой категории существует иерархия: сильный шаман называется *бастынг* (ютюэ, улахан) *ойуун*, а слабый (мелкий, скверный) шаман – *кыра* (*кусаган*) *ойуун* (Пекарский 1959: 1807). *Абаасы ойууна*, в отличие от *айыы ойууна*, совершает кровавые жертвоприношения. Вот одно из описаний такого жертвоприношения: «У самого порога юрты, убили жеребенка; хлынувшую из перерезанной сонной артерии кровь собрали в большой котел, и шаман вылил ковшик ея у дверей, чтобы страшное божество Улус-Ханнах тойон с женою своею Хан-Хатын, да еще “начальник над всеми злыми духами (*абаасы*)” Арсын Долай, у которого “рот на темени, а глаза на висках”, чтобы эти божества не пускали в юрту болезней» (Дионео 1895: 58–59).

Политический ссыльный – известный этнограф В.Л. Серошевский – писал: «Шаман лечит все болезни, но преимущественно – “якутские”. Такими считаются прежде всего таинственные, нервные недуги: истерика, сумасшествие, судороги, пляска святого Витта, затем болезни половые: половая немощь, бесплодие, родильная горячка и иные женские болезни; затем – болезни внутренних органов: сердца, печени, желудка и кишок, преимущественно острые, заставляющие человека охать, кричать и бросаться; наконец, всякого рода нарывы, раны, ломоту и порчу костей, головные боли, воспаление глаз, ревматические болезни: тифозные горячки, воспаления легких и гортани; лечат также и чахотку, но только с целью облегчения страданий, считая эту болезнь неизлечимой» (Серошевский 1993: 614).

Обязательной атрибутикой черного шамана является специальная одежда и атрибуты для камлания: кафтан (*куму*), увешанный металлическими предметами и бубен с колотушкой (*былааахтах дюнгор*) (ПМД 2).

Ритуальный инструмент якутского шамана называется *дюнгор* и представляет собой рамный мембранофон овальной либо яйцевидной формы, обтянутый шкурой животного (коровьей, телячьей) (Пекарский, Васильев 1910: 21). *Дюнгор* имеет деревянную или металлическую крестовидную рукоятку *быарык*, которая крепится к обечайке с внутренней стороны при помощи мягких (кожаных) ремней. С внутренней стороны бубна к обечайке прикреплены металлические звонцы *тимир*

кыысааннар, погремушки *аарык*, бубенчики, колокольцы, металлические и костяные позвонки и подвески. Обечайку бубна *киил* изготавливают из лиственницы. С внешней стороны обечайки *киил* ударного инструмента обычно прикрепляются два, пять, восемь, девять, одиннадцать, двадцать один бугорок из рога (*бууттаах муос*, *муос*), служащие дополнительными резонаторами. Количество бугорков зависело от силы шамана. На бубне также могли быть размещены дополнительные подвески или шаманские атрибуты, имеющие только ритуальное значение и не влияющие на конструкцию и характер звучания инструмента. По сведениям этнографа А.А. Попова, «внизу бубна привешена шкурка колонка, на которую шаман выплевывает гной, высасываемый из раны больного» (Попов 2008: 63). Е.С. Новик отмечала, что «для того чтобы извлечь духа болезни, шаманы прибегали не только к высасыванию, но и к устрашающему звону бубенцов и шуму, издаваемому бубном» (Новик 1984: 42).

По словам Трошанского, «якутский шаман перед началом камлания собирает в бубен толкущихся в юрте около больного *абаасыларов* и выбрасывает их вон; ... на бубне отправляется он за кут больного к духам» (цит. по: Пекарский, Васильев 1910: 23). Следовательно, бубен служитместилищем духов, а звуки, извлекаемые из бубна, магическим образом изгоняют духов болезни из тела больного и загоняют их в бубен. Сам бубен символически воплощает ездовое животное (коня), на котором во время камлания шаман путешествует в иные миры, а колотушка считается плетью или кнутом шамана.

Колотушка бубна *былаайах* изготавливалась из изогнутого куска дерева, из сердцевины лиственницы или из рога лося либо оленя. Выпуклая часть колотушки, которой ударяли по бубну, обтягивалась шкурой животного шерстью наружу (например, телячьей шкурой, кожей с кобыльих или оленьих ног, кожей передних ног молодого бычка или шкурой олененка, двухгодовалого оленя или камусом оленя). Ручка колотушки иногда вырезалась в виде головы зверя («волчья голова» = *бөрө мэйиштэ*) или духа-помощника *Кээлээни*. На тыльной стороне некоторых колотушек имелись зооморфные изображения зверей или птиц. Некоторые современные образцы колотушек на

тыльной стороне головки имеют позвонки, вследствие чего дополнительно могут выполнять функции погребушки.

Интересно отметить, что материалом изготовления колотушек к шаманским бубнам служили не только дерево, но и рог. Образцы колотушек рассмотрим на примере экспонатов Оленекского историко-этнографического музея народов Севера. Название экспоната *мас былаайах* буквально переводится как деревянная колотушка. Ее лицевая (ударная) сторона обита невыделанной шкурой животного. На тыльной стороне ближе к рукоятке колотушки вырезаны изображения, видимо, двух светил – солнца и луны, вдоль колотушки – волнистая линия, изображающая дорогу (путь) и на головке колотушки изображение головы оленя с рогами. Здесь также прикреплены три металлических кольца. Длина колотушки составляет 35 см, ширина – 5–6 см (ПМД 2). Следующий экспонат *муос былаайах* – это колотушка, изготовленная из рога. Длина – около 38 см, ширина 3 см. На колотушке вырезаны 30 кружочков, которые, вероятно, обозначают количество дней месяца. На рукоятке колотушки длиной 11 см изображено лицо духа-помощника шамана (ПМД 2).

Таким образом, *абаасы ойууна* являются «первобытными лекарями, колдунами, которые все болезни лечили магическими приемами — пением, пляской, битьем в бубен и приношением злым духам жертвы в виде угощения мясом или посвящением им живых животных» (Ксенофонов 1977: 264).

Айыы ойууна служит посредником между людьми и добрыми духами, совершает различные родовые обряды (без кровавых жертвоприношений), занимается знахарством. Белые шаманы «при лечении больного, при изгнании дьявола» (Худяков 2002: 117), «для удаления пароксизма или избавления от преследования духа (*юёр*)» (Пекарский 1959: 778; Новик 1984: 25) пользовались фоноинструментом *дьалбыыр*.

Джалбыыр – ветка или посох с привязанными к ней конскими волосами и медным колокольчиком. При встряхивании ветки-посоха колокольчик издает нежный звон. Присутствие звучащей детали (колокольчика) указывает на то, что предмет является фоноинструментом. Шаман пользовался им вместо бубна. Пекарский характеризует атрибут таким образом:

«Джалбыыр – употребляемая шаманящим талина с привязанными в семи местах конскими волосами; кнут (в сказке)» (Пекарский 1959: 778).

Наиболее ранние образцы *джалбыыр* представляют собой «палку (какая попадетсЯ под руки)», «конский хвост» (Пекарский, Васильев 1910: 23) или «хворостину с конским волосом» (Новик 1984: 25). Иногда это могла быть простая ива «с тремя ветками, к которой привязывали волосы от хвоста белой лошади» (Иохельсон 2005: 261), или «очищенная от мелких ветвей березка... с закрученными большими ветками и пучками белых конских волос. Березка изображает коня» (Попов 2008: 65). «Количество пучков... зависело от силы шамана» (Новик 1984: 25). Исследователь П.Е. Заболоцкая справедливо замечает, что «конский волос в традиционной культуре якутов символизирует само божество конного скота Джесгей-Тойона... Символика веток-талины связана с идеей плодородия, цветения, роста всего сущего в мире людей и природы. По своей функции она, сопрягаясь с образом «мирового дерева», воплощала универсальную концепцию мира» (Заболоцкая 2009: 32).

Лечебное свойство имеет собственно звон металлического колокольчика, который отпугивает злых духов и выполняет охранительную функцию.

Отличается и структура самого камлания белого шамана, который «при лечении с помощью *джалбыыр* не впадал в экстаз, а читал спокойно заклинание и просто «прогонял» от больного духа, причинившего недуг или болезнь» (Алексеев 1980: 41). Схожие сведения дает и В.Л. Сорошевский, который описывает обряд так называемого «малого шаманства», совершавшийся без переодевания в шаманский кафтан и без бубна. При этом шаман не «танцует, а только поёт и кривляется» и использует «кнут или ветку, с навешанными на ней пучками белых конских волос» нечетного количества (три, пять или семь) (Сорошевский 1993: 613).

Более поздние образцы инструмента представляют собой ветку тальника, на которой в трех местах привязаны колокольчик *чуораан* и пучки белых конских волос. Причем один металлический колокольчик или бубенчик закрепляется на самом кончике ветки или привязываются несколько колокольчиков между пучками конских волос.

Таким образом, *джалбыыр* представляет собой шаманский посох из ветки ивы, тальника или берёзы, на котором прикрепляются нечетное количество прядей конского волоса и один или несколько колокольчиков.

В настоящее время *джалбыыр* сохранился как ритуальный инструмент белого шамана *айыы ойуун* и исполнителя благоговения – *алгыс*, но функции его несколько изменились. Так, священной веткой пользуются при исполнении *алгыса* во время летнего праздника кумысопития *ысыах*, свадьбы *уруу*, а также других календарных и семейных обрядов. При этом жрец перед началом исполнения *алгыс* встряхивает *джалбыыр*, звоном колокольчика очищая пространство. Особую роль в реконструкции и возрождении этого инструмента сыграл знаток якутской обрядовой практики Афанасий Семенович Федоров. Современный вариант *джалбыыра* представляет собой деревянную палку примерно в 2–3 см толщины, на которой привязаны три пучка белых конских волос *ат сиэлэ*, а ближе к ручке прикреплен один медный колокольчик *алтан чуораан*. Звук раздается при встряхивании инструмента.

О целительных свойствах шаманского костюма пишет американская исследователь М. Балзер, которая сотрудничает с Александрой Чирковой с начала 1990-х годов: «Александра Константиновна – дипломированный якутский врач с европейским (московским) образованием, а также народная целительница. Она – дочь одного из сильнейших якутских шаманов 20 века, Ойууна Константина, который оставил ей свой шаманский костюм, указав, что этот костюм должен быть передан ей только после того, как она будет духовно готова принять его. В 1993 г., когда я впервые встретила с ней в поселке Белая Гора, где она работала главным врачом в местной больнице, она пользовалась этим костюмом для самолечения. Она надевала костюм отца, когда у нее случались сильные головные боли, и боль мгновенно уходила... Александра, надевая костюм, объяснила мне, что многие из этих звенящих подвесок и других небольших пришитых предметов являются подарками ее отцу от благодарных пациентов. Значение этого костюма только усиливалось с каждым личным, символическим подарком, которым пациенты выражали свою благодарность ее отцу» (цит. по: Иванова-Унарова 2011: 25).

Следует отметить также, что кроме магического звучания своеобразных тембров различных фоноинструментов, используемых при лечении, особое воздействие на эмоциональное психическое состояние больного имеет такое составляющее шаманских мистерий, как ритм. Исследователь Д.К. Кирнарская о роли ритма пишет следующее: «Столь же велика роль ритма в общении с высшими силами: танец шамана построен на постоянном усилении активности движения – медленный раскачивающийся ритм постепенно превращается в ритм быстрого вращения. Этот ритм как бы ввинчивается в мировое пространство, создавая энергетический столб между землей и небом. Во многих традиционных культурах сопровождение мистических церемоний не нуждается в пении, ограничиваясь только барабанным ритмом: сухой, жесткий звук малых барабанов и гулкий, объемный звук больших литаврообразных ударных устанавливает контакт между людьми и их небесными покровителями. Ритмичные танцы под барабанный бой сопровождают все важнейшие события в жизни племени; ритм как бы приобщает человека к его сородичам, делает его жизнь частью общей жизни» (Кирнарская 2004: 100).

У саха знахарство практиковали также женщины-шаманки *удаган*, которые выступали в роли предсказательниц и являлись посредницами между людьми и добрыми духами. Они играли на металлическом варгане – *хомусе*, звуки которого имели охранительную функцию.

Издревле якуты любили играть на этом инструменте, что объясняется не только легкостью изготовления самого звукового орудия и освоения приемов игры на нём, но и тем, что звуки фоноинструмента имели охранительную функцию. «Существуют легенды о том, что злые духи *абаасы*» очень не любили звуки якутского музыкального инструмента *«хомус»* – варгана; старались подражать его звукам, но скоро запутывались и с досадой уходили обратно» (Попов 1949: 265). Кроме того, музицирование на варгане служило средством коммуникации. Так, например, мальчишки и девчонки *сайылык оголоро* летом специально собирались толпами и играли на *хомусе* (Чахов 2012: 39), женщины при помощи этого фоноинструмента рассказывали о событиях, происходящих в их жизни, молодые па-

рень и девушка, наигрывая на *хомусе*, высказывали друг другу сокровенные мысли (Там же: 51).

Традиционный якутский металлический варган *хомус* представляет собой одиночный гетероглотический щипковый идиофон подковообразной формы с язычком, прикрепленным к середине рамки.

К XIX веку европейцы уже обнаружили терапевтические возможности этого инструмента и лечебные способности его звука.

В Якутии в настоящее время становится популярной хомусотерапия – лечение с помощью игры на хомусе. Еще в начале 1990-х годов сотрудники Центра хомуса народов мира начали проводить семинары по хомусотерапии совместно с целительницей Р.И. Томской-ТАИ, с Республиканской больницей №1. Лечебные сеансы хомусотерапии также были проведены в Детском восстановительном центре. Сотрудник Центра Е.Е. Варламова в статье «Хомусотерапия» выделяет две основные формы музыкотерапии (хомусотерапии) – активную и рецептивную. Композиции выстраивались на постепенном росте динамики звучания и темпа игры на хомусе. Также она пишет о благотворном влиянии музыки на хомусе на больных с бронхиальной астмой, на больных с психологическими расстройствами, на детей с нарушениями речи и отстающих в развитии и др. (Варламова 2017).

Согласно сведениям искусствоведа З.И. Ивановой-Унаровой «изучение священных артефактов с помощью открытий практикующих в настоящее время целителей и их пациентов позволяет нам увидеть то, что замысловатые костюмы многих шаманов отражают ценности и символы своих носителей и своих сообществ. В их замше, бахроме и металлических талисманах совмещены разнообразные космогонические и прямые связи с духами многочисленных миров. Для того чтобы быть эффективным, каждый костюм был сугубо личным, дополняемым и изменяемым в течение всей жизни видениями шамана и дарами пациентов, и заряжаемым через ритуалы» (Иванова-Унарова 2011: 35).

Кроме звуков вышеописанных шаманских атрибутов, для изгнания злых духов шаман при камлании воздействуют на них

с помощью пения в особенной манере исполнения. Музыковед-фольклорист Н.Н. Николаева предположила существование в якутском песенном фольклоре третьего самостоятельного стиля, «составляющего различные виды сосредоточенного, самоуглубленного пения, вызываемого состояние болезни, недуга, глубокого душевного переживания» (Николаева 1993: 13). Чтобы развить важное для нас наблюдение Николаевой, мы считаем необходимым ввести для обозначения третьего стиля специальный якутский термин *уйулга ырыа* – связанный с определенным психологическим медитационным состоянием, полученным вследствие эмоционального самоуглубления. В переводе с якутского, слово *уйулга* означает: «воздержность, выносливость» (Пекарский 2008, 2986); *киһи ис санаатын, дуусатын тулуура, тулуйар кыага* – «внутреннее состояние человека, душевная выносливость, терпимая воздержность» (Афанасьев и др. 2008: 560) (русский перевод – В.Г.). *Уйулга ырыа* представляет собой контрастный интонационный пласт, связанный, прежде всего, с обрядовой шаманской мистерией и медитационным психологическим состоянием.

Интересно отметить, что напевы в стиле *уйулга ырыа* могут рождаться и в бытовой сфере, в интимной домашней обстановке – как реакция на тяжелые жизненные ситуации, состояние физического истощения в результате болезни. Это: «заспанные» песни (песни, притупляющие боль) – *кёгюс ырыата*; песня-стон, песня-стенание со словами – *энэлгэн ырыа*; песня умирающей женщины – *ёлёрю сытар джахтар ырыата*; прощальное предсмертное пение людей, прежде не певших – *суланыы ырыата*; песни-причитания (оплакивание мужа) – *эр асыыта*. Форма звукоподдачи в подобных песнях отражает подавленное, депрессивное состояние человека.

Кроме шаманского пения, песен удаганок в жанры *уйулга ырыа*, исполняющиеся неординарными людьми в медитационном состоянии – *кутуруу*, также входят пение психически больных людей – *мэнэрик ырыата*; пение во сне – *тююл ырыата*. Ладоинтонационные образования в подобного рода самоуглубленных песнях можно определить как олигохазматонные. В мелодике напевов не всегда выдерживается метроритмическая регулярность, что определяется содержанием и импровизационным ха-

рактором пения. Мелизматические и тембровые проявления: форшлаги, вибрато, тремоло, сбросы звуков, бормотание становятся характерными элементами стиля *уйулга ырыа*.

В связи с социальным развитием общества бытовые песни *уйулга ырыа* утратили свое назначение. Шаманские камлания в обрядовой и театральной сфере исполняются крайне редко.

Следует отметить также, что шаманы обладали способностями гипноза и при камлании искусно пользовались этим даром. «Гипнотические действия шаманов хорошо описывают олонхосуты в своих эпических сказаниях. Например, известный олонхосут У.Г. Нохсоров отразил композиционную структуру гипнотического камлания в эпическом песнопении шамана Айыы Быйантая» (Григорьева 2012: 58–62).

Итак, в старину у древних саха основные лечебные функции выполняли черные и белые шаманы (*абаасы ойууна* и *айыы ойууна*) и шаманки (удаганки). Они, будучи блестящими драматическими артистами, поэтами-импровизаторами, обладающими отличными музыкальными способностями певца и инструменталиста, с помощью пения в особой интонационной манере (*уйулга ырыа*) и виртуозной игры на фоноинструментах (бубне, хомусе) оказывали сильнейшее эмоциональное и психологическое воздействие на больного. При этом сильнейшее воздействие на состояние больного имел ритм шаманских камланий. В своих мистериях они вели за собой людей в разные миры, куда шаманы направлялись в поисках злых духов *абаасы*, пробудивших болезни, и их помощников – душ умерших неестественной смертью людей, застрявших в срединном мире *юёр*. Как верно отмечает исследователь феномена шаманизма в Сибири этнограф Г.В. Ксенофонтов: «Во всем этом нельзя не видеть бессознательного предвосхищения шаманами методов современного курортного лечения картинами природы, музыкой, архитектурными стилями, воспоминаниями о походах греческих аргонавтов, о поездках Пушкина, Лермонтова и т.д. Сплошь и рядом некоторые шаманские «чудеса» оказываются опытным знанием законов взаимозависимости психики и организма» (Ксенофонтов 1992: 99).

Важно продолжить исследование недостаточно изученного, но востребованного явления в современной культуре народа

сахы, – хомусотерапии. Отметим особое состояние человека при постепенно завладевающей им сферой хомусного звучания.

Целительные свойства национальных инструментов очевидны; они оказывают «магическое» действие на человека своим многотембровым звучанием, отличающемся проникновенной чувствительностью и воздействием – вызывающим спокойствие и самоутверждение.

Литература и источники:

Алексеев, Н.А. (1980) *Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири*, Новосибирск: Наука.

Афанасьев, П.С., Нелунов, А.Г. (2008) *Саха тылын быһаарыылаах кылгас тылдьыта – Краткий толковый якутский словарь*, Дьокуускай: Бичик.

Варламова, Е.Е. (2017) *Хомусотерапия* (<http://rus.ilkhomus.com/?p=287> (03.06.2017)).

Дионео (1895) *На крайнем северо-востоке Сибири*, СПб.: Издание Л.Ф. Пантелеева.

Заболоцкая, П.Е. (2009) *Фольклорный театр якутов*, Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ.

Иванова-Унарова, З.И. (2011) *Сибирская коллекция в Американском музее естественной истории: циркумполяр. цивилизация в музеях мира: вчера, сегодня, завтра*, Якутск: Офсет.

Иохельсон, В.И. (2005) *Юкагиры и юкагизированные тунгусы*, Новосибирск: Наука.

Кирнарская, Д.К. (2004) *Психология специальных способностей. Музыкальные способности*, М.: Таланты–XXI век.

Ксенофонтов, Г.В. (1977) *Эллэйада. Материалы по мифологии и легендарной истории якутов*, М.: Наука.

Ксенофонтов, Г.В. (1992) *Шаманизм*. Избранные труды, Якутск.

Николаева, Н.Н. (1993) *Эпос олонхо и якутская опера*, Якутск: Полиграфист.

Новик, Е.С. (1984) *Обряд и фольклор в сибирском шаманизме*, М.: Наука.

Пекарский, Э.К. (1959) *Словарь якутского языка*, М.: АН СССР.

Пекарский, Э.К. (2008) *Словарь якутского языка*, СПб: Наука.

Пекарский, Э.К., Васильев, В.Н. (1910) *Плащ и бубен якутского шамана*, СПб.

ПМД 1 (2007) Полевые материалы Дьяконовой В.Е. Работа в фондах Музея и Центра хомуса народов мира (г. Якутск, май 2007). Материалы: дневник, фото.

ПМД 2 (2014) Полевые материалы Дьяконовой В.Е. Комплексная экспедиция в Оленёкский эвенкийский национальный район Якутии (20-27 ноября 2014 г.). Материалы: дневник, реестр песенных образцов и фоноинструментов, аудио- и видеозаписи, фото.

Попов, А.А. (1949) Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа, *Сборник Музея антропологии и этнографии*, Т. IX, Л.

Попов, А.А. (2008) *Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа*, Новосибирск: Наука.

Серошевский, В.Л. *Якуты: Опыт исторического исследования*, М.

Худяков, И.А. *Краткое описание Верхоянского округа*, Якутск: Бичик.

Summary: В статье рассматриваются фоноинструменты, использовавшиеся у якутов-саха; звуки этих инструментов благотворно влияли на психическое и физическое здоровье народа. На основе полевых исследований было выявлено несколько таких фоноинструментов: шаманские атрибуты посохов *джалбыыр*, бубен *дюнгюр*, варган *хомус* и др., рассмотрены особенности их использования и воздействия.

Keywords: якуты-саха, фоноинструменты, белый шаман, черный шаман, женщины-шаманки, *уйулга ырыа*, *дюнгюр*, *джалбыыр*, *хомус*, хомусотерапия

ПИЩА И ЛЕКАРСТВЕННЫЕ (СВЯЩЕННЫЕ) РАСТЕНИЯ В ПРАКТИКЕ НАРОДОВ МИРА

Пушкарева Е.Т.

ТРАНСФОРМАЦИИ В ПИТАНИИ НЕНЦЕВ ЗА ПОСЛЕДНИЕ СТО ЛЕТ

Аннотация. В статье раскрываются причины трансформации питания, продуктового ассортимента ненецкого народа в следствие активной включенности ненцев в последние сто лет в социально-экономическую жизнь страны. Обучение в детских садах, школах-интернатах, в средних и высших учебных заведениях, служба в Вооруженных силах, работа в разных отраслях экономики, прохождение отдыха и лечения в санаторно-курортных учреждениях, нахождение некоторых представителей народа в различного рода учреждениях пеницитарной системы оказывает влияние на изменение питания. Развитие региональных, континентальных и межконтинентальных торговых связей влияет на расширение продуктового ассортимента. Вместе с тем ненцы остаются приверженцами местной природной продуктовой базы, но с использованием новых методов и приемов приготовления пищи.

Ключевые слова: ненцы, питание, трансформации, причины трансформации продуктового ассортимента, новые блюда, продуктовые запасы семьи

Причины изменения продуктового ассортимента

По питанию ненцев есть некоторое количество материала, как архивного характера, в частности французского посла в России, относящиеся к 1740-ым годам (Делиль 2017, в производстве), так и полевого (Житков 1910: 35,55, 80–81; Метельский 1959: 200; Хомич 1995: 101–106; Крупник 1976: 45–67; Пунух 1979; Яковлева 2000: 433–438; Зубов 2002: 21–22; Зенько-Немчинова 2006: 69–128; Чеботаева 2006: 160–169; Дудников, Самбуров 2008: 127; Пушкарева 2014: 311–322). В основном это сведения о том, что ненцы питаются рыбой, мясом, ди-

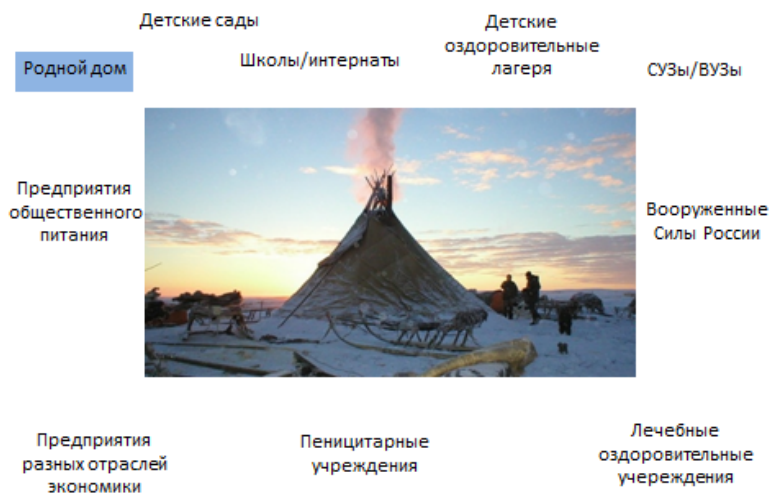
чью. Исключением является работа Ёсида Ацуси по питанию гыданских ненцев, структура которой может служить образцом для исследования этой части культуры (Ёсида 1997).

Автор настоящего доклада вот уже второй десяток лет также интересуется этой темой, но не как сторонний наблюдатель, а как представитель и носитель ненецкой культуры, желающий показать многокомпонентность нашей кухни. Задача эта не проста, поскольку автор берет за основу исследования собственный пищевой опыт, набранный в разных ненецких и других местах: Ямало-Ненецком, Долгано-Ненецком муниципальном районе Красноярского края, Ненецком автономном округе, Норильске, Москве, Московской области, Ленинграде – Санкт-Петербурге, Новосибирске, Ростовской области, Брянской области, Калининградской области, Псковской области, Калининской области, Тюменской области, Якутия (все центральные районы и город Нерюнгри), Хабаровский край, Сахалин, в Украине, Швейцарии, Канаде, США, Корее, Вьетнаме, Венгрии, Латвии, Литве, Эстонии, Финляндии и т.д. Что касается ненецких округов, то это все районы и населенные пункты ЯНАО, Караул, Усть-Порт, Дудинка Таймыра, Нарьян-Мар, Красное Ненецкого округа.

Если же брать места, где бывали ненцы за последние сто лет, то география значительно расширится. Самым большим опытом в постижении других и чужих пространств и кухонь являются годы Второй мировой войны (1 сентября 1939 – 2 сентября 1945). Люди из нашего народа, пройдя разные регионы нашей страны, через страны Европы дошли до Германии, Японии. А последние два десятилетия (с 1989 г.) после создания общественных движений народов Севера, Сибири и Дальнего Востока представители нашего народа воочию познакомились почти со всеми северными регионами и кухнями этих народов живую. А с начала 2000-ых годов с открытием границ поселковые и городские ненцы потянулись на заграничные курорты Египта, Турции, Болгарии, Чехии, Словакии и других стран.

Если говорить об учреждениях приема пищи ненцев, то диапазон очень широкий: это родной дом (чум или какое-либо другое жилище), детский сад, школа-интернат, школа, детские оздоровительные лагеря, училище, вуз, предприятия разных

отраслей экономики от фабрично-заводских до государственных и муниципальных учреждений, армия, флот, лечебно-оздоровительные учреждения: санатории, профилактории, пансионаты, дома отдыха; пеницитарные учреждения: СИЗО, тюрьмы, исправительные колонии, колонии-поселения.



Говоря о виде предприятий общественного питания, диапазон тоже широкий: это и столовые детских учебных заведений, профессиональных училищ и вузов, это армейские и флотские столовые, столовые кораблей, полевое питание (сухой паек) в армии, столовые и кафе муниципальных и государственных учреждений, рестораны всех видов лечебно-оздоровительных заведений; учреждения общественного питания: рестораны, кафе, бары, пивные, закусочные и т.п.

Как видно из этого перечня, представители ненецкого народа за последние десятилетия имели возможность ознакомиться в разных ситуациях с различной пищей. Если говорить о лечебно-оздоровительном питании, которое относительно активно стало входить в быт ненцев в 60-ые годы прошлого века (хотя от этого блага до настоящего времени многие отказываются, предпочитая проводить время отпуска или на рыбацком песке, или в оленеводческом стаде), то здесь граждане позна-

комились с лечебными столами №№ 1–15, что было, безусловно, необыкновенным опытом, хотя в родной кухне тоже имеются зачатки лечебных диет.

Новые продукты питания

Как же изменилось питание ненцев в последние сто лет?

Первым продуктом, прочно прописавшимся в ненецкой кухне, это – мука и мучные изделия. В первую очередь – хлеб. По этому вопросу о кочевых ненцах Ёсида Ацуси пишет: «Хлеб покупают при случае, когда заезжают в поселок или факторию для продажи песцовых шкур, оленьего мяса и др. < > Но из-за ограничения объема грузов на нартах и кочевого образа жизни, объем хлеба, завозимый тундровиками, ограничен и хлеб не может замещать роль лепешки (леска), которую они сами выпекают круглый год. Хотя в некоторых районах Севера Западной Сибири, например, у лесных ненцев хлеб уже в 1920-ые гг. в зависимости от его доступности являлся довольно важным пищевым продуктом, вместе с рыбой и оленьим мясом» (Ёсида 1997: 106).

Надо сказать, что мука – исходный продукт для изготовления хлеба и применения в других целях появилась в ненецких землях несколько веков назад. Мясные бульоны заправляли в основном ржаной мукой, сейчас молодые хозяйки предпочитают муке вермишель, макароны, рожки, лапшу заводского изготовления.

Но в последний век, из мучных изделий, особенно при советской власти, на арену вышли сушки – очень удобный в полевых условиях продукт. Его употребляет практически каждая семья.

Второй продукт – чай, в основном черный, крепко заваренный. Как говорила моя мама (1910–1989), даже семья ее мамы не пила практически чай, ограничиваясь питьем чистого мясного или рыбного бульона, либо бульона, заправленного ржаной мукой после того как съедались вареное мясо или рыба.

В обиход ненцев вошли специи, т.е. специальные, определенные вещества, способные решающим образом влиять на вкус, консистенцию и окончательный характер готового кушанья (Похлебкин 2001). Это знакомые теперь, по всей видимости, каждому ненцу некоторые их виды: соль, сахар, сода, уксус, алкоголь.

По моему мнению, прописка соли и сахара в ненецкой кухне навсегда изменили первозданный вкус ненецких продуктов, в частности, рыбы, мяса, дичи и ягод.

В ненецкую кухню пришли пряности. По Похлебкину, пряности – это разнообразные части растений, обладающих специфическим устойчивым ароматом (запахом), разной степени жгучести и отчасти привкусом. Будучи употреблены в крайне малых дозах (в качестве добавок к пище), они способны придать любому пищевому продукту эти свои свойства и изменить тем самым его вкус в желательном для нас направлении, а повысить сохранность (консервацию) пищевых продуктов и содействовать наилучшему усвоению их организмом, стимулируя не только пищеварительный процесс, но и другие функции организма (Похлебкин 2001: 167). В ненецкой кухне появились классические пряности: лавр, перец; из пряных овощей – лук; из корнеплодов – горчица. Это также ведет к изменению вкусов ненецких продуктов.

Приправы, разделяются на два больших класса – естественные, однородные, и сложные, искусственные, комбинированные. Основное назначение приправ – придать блюду или продукту определенный, направленный вкус. К естественным приправам относятся, как правило, все продукты, обладающие четким, приятным кисловатым вкусом, хорошо сочетающимся с самыми разнообразными блюдами, – сметана, пюре алычи или ткемали, томатная паста, яблочное и айвовое сырое и печеное пюре и т.д. (Похлебкин 2001: 880).

К сложным приправам относятся все соусы как западноевропейской (французской, английской), так и всех других национальных кухонь, в том числе русские (взвары – см.), грузинские (гаро, сациви), узбекские (гураоб), молдавские и румынские (скордоля, муждей), а также получившие широкое распространение сложные составы (лютеница, горчица, равигог, кетчуп, чутней, столовый хрен, аджика). В ненецкой кухне прописались сметана, горчица, кетчуп, аджика. Горчицу, особенно домашнего приготовления, я встречала практически во всех семьях.

Любая приправа (подчеркнуто мной, – Е.П.) в сочетании с хлебом может превращаться в блюдо, и ее съедают относительно большое количество (порядка 50 – 100 г), в то время как

пряностей употребляют в пищу за один раз не более сотых и долей грамма (Похлебкин 2001: 880). В одной семье в феврале 2005 года наблюдала, как кетчуп «Акмалько» употребляли в качестве варенья.

Надо отметить, что алкоголь, по моим наблюдениям, как специю в домашнем хозяйстве употребляют единичные хозяйки, он фигурирует активно как отдельный пищевой продукт.

Масло сливочное стало одним из излюбленных продуктов ненцев. Семьи с малым достатком его заменяют маргарином или спредом. Эти масла заменили особенно для поселковых ненцев свежий или топленый олений жир, которые употреблялись как сливочное масло.

Растительное масло, в основном подсолнечное. Поскольку в поселковой и городской ненецкой кухне стал активно использоваться кулинарный прием жарение, то потребность в растительных маслах увеличилась. В традиционной кухне в этой функции использовался «сырой» жидкий рыбий жир, который использовался как фритюр при приготовлении блюда *порца* – пожаренные во фритюре куски мелко нарезанной подвяленной рыбы.

Молоко сгущенное стало в последние пятьдесят лет любимым лакомством ненцев, в каком-то смысле статусным, престижным продуктом, говорящем о хорошем достатке семьи.

Что касается жидкого натурального молока его могут употреблять практически только городское и сельское население в виду его невозможности хранения при низких температурах и трудности оттаивания в условиях чума при скудности дров. Тундровое население с пятидесятых годов начало пользоваться, благодаря рекомендациям детских врачей, сухим порошковым молоком, в основном для подкармливания грудных детей при отсутствии молока у матери. В настоящее время для подкормки детей при отсутствии молока у матери или его недостаточности семьи пользуются разнообразными фабричными отечественными и зарубежными детскими смесями.

Говядина, свинина, баранина, куры вошли в пищевой рацион поселковых и городских ненцев. В связи с тем, что местная оленья становится с каждым годом для поселковых ненцев, не имеющих родственников в тундре, все менее доступной из-за ее дороговизны в магазинах.

Колбасные олени изделия также стали излюбленным блюдом, если лет двадцать назад олениа колбаса, в частности, олениа неводческого совхоза «Ныдинский» была полностью натуральная, она была плотной, практически чистое мясо. В настоящее время предприятия всех ненецких округов изготавливают колбасы разных категорий А, Б, В, Д (которые заменили советские сортности) и видов.

Из ненецкого рациона исчезают ценные виды рыб: осетрина, муксун, нельма. Следовательно, по этой причине исчезают такие блюда ненецкой кухни как, строганина их этих рыб, осетровая, муксуния и нельмовая икра, уха из осетровой головизны, уха из осетрины, муксуна и нельмы, вязига, не будет вытапливаться из них жир, не будет осетровых балыков, юриков из муксуна и нельмы.

Эти виды рыб вошли в последние годы в Красную книгу и вылов их запрещен, даже, если они попадутся в качестве прилова, и это станет известно контролирующим органам, то человека непременно ждет наказание.

Любимым пищевым продуктом ненцев стала селедка прямого посола и других способов заводского приготовления, хотя регионы проживания ненцев славятся сельдью.

В последнее столетие практически из рациона исчезли мясо морских животных, хотя оно в традиционной кухне было блюдом ненцев, живущих вдоль губ морей Северного Ледовитого океана.

Через общественное питание ненцы познакомились с компотами, киселями, вареньями, джемами.

Если посмотреть ассортимент факторий, деревень, поселков, сел, городов ненецких земель, то можно с уверенностью сказать, что минимальный ассортимент будет похож на ассортимент населенных пунктов центральных областей России: мука, хлеб, соль, сахар, мучные изделия разных наименований, крупы, масло, маргарин, сгущенное молоко, конфеты, овощи, небольшой ассортимент фруктов.

Новые блюда ненецкой кухни на основе местного сырья

Рыбный салат из щекура

(1-ый вариант, Сизикова И.Г., 29.12.2004, пос. Ныда
Надымского р-на ЯНАО)

Состав: 1 щекур, соль, ½ чайной ложки аджики.

Щекур оттаять до состояния летней рыбы. Очистить ее от чешуи. С вычищенной рыбы снять филе. Вынуть печень, желудок, нутряной жир. Убрать остальные внутренности. Филе, печень, желудок и нутряной жир разрезать на кусочки размером 3х3 см и залить солевым соусом (тузлуком) с аджикой, выдерживать 5 минут и блюдо готово. Один щекур на 2-3 порции.

Соус готовится следующим образом: на двухсотграммовый стакан воды соль кладется по вкусу, но столько, чтобы соль чуть-чуть прижигала язык, половину чайной ложки аджики разбавить в этом растворе.

Рыбный салат из щекура

(2-ой вариант, Евай С.Л., 27.02.2005, пос. Ныда).

Состав: щёкур, соль, уксус, перец черный, чеснок.

Размороженный один щёкур очищается от чешуи, с него снимается филе, в том числе теша, которое нарезается на куски размером 3х5 см. Куски складываются в контейнер, обливаются солево-уксусным соусом, добавляется черный перец, мелко нарезанный чеснок. Контейнер потрясти. Блюдо на две порции готово!

Рыбный салат из муксуна

(1-ый вариант, Того Н.Н., 27.02.2005, пос. Ныда).

Состав: муксун, соль по вкусу, лук репчатый, чеснок, укроп.

Берется свежий муксун, счищается чешуя, разрезается, потрошится. Рыба разрезается поперек вместе со скелетом на кусочки шириной 1-2 см, потом каждый кусок разрезается пополам, слабо солится, кладется нарезанный репчатый лук, чеснок, укроп. Все кладется в контейнер, контейнер закрывается. Салат потрясти. Блюдо готово к употреблению.

Рыбный салат из муксуна

(2-ой вариант, Сизикова И.Г., 28.12.2004, пос. Ныда)

Состав: муксун, соль, репчатый лук.

Берется свежий муксун, счищается чешуя, снимается филе, в том числе теша, нарезается на мелкие кусочки размером 1х1см. Все складывается в посуду, кладется в рыбу мелко нарезанный репчатый лук, соль по вкусу. Все размешать. Блюдо готово!

Омуть карский под шубой
(Боярских Л.В., 18.12.2004, г. Надым)
Готовится, как сельдь под шубой.
Пирог муксунный.

Состав: два средних муксуна или один большой, 0,5 муки, лук зеленый, пять картофелин, соус «кетчуп». Продукты для теста: два яйца, три столовые ложки растительного масла, одна столовая ложка сухих дрожжей, одна чайная ложка соли, одна столовая ложка сахара, четыре стакана воды.

Берется муксун, очищается от чешуи, снимается филе, режется на кусочки размером примерно 2х2 см, мелко режется лук зеленый, сырой картофель нарезается кубиками. Дрожжевое тесто делается на глаз, тесто замешивается до консистенции, чтобы отставала от рук. Противень натирается маслом, на него выкладывается половина теста, края теста загибаются, смешанные рыбу, картофель, яйца, кетчуп выкладывают на тесто. Оставшееся тесто раскатывают и накрывают им начинку, при этом в тесте в середине сделать отверстие, чтобы проверять готовность пирога и для того, чтобы уходила лишняя влага. Когда пирог дойдет до полуготовности, смазать его сырым белком. Готовый пирог нарезается на куски размером 10х10 см. Такой пирог очень сытен, вкусен и наряден.

Куропатка – исконная пища ненцев, употребляется вареным, бульон обычно заправляется мукой. В данном случае куропатка готовится новым способом.

Тушеная куропатка
(Ядне В.Н., 7.03.2005, г. Надым).

Состав: белая полярная куропатка весом 400 г, 4 порции – 4 куропатки, 200 г сливочного масла, 2 моркови, 2 луковицы, 400 г сметаны, соль по вкусу.

Куропатка ощипывается, потрошится. В сыром виде филе отделяется от костей, нарезается кусочками. Мелко нарезаются морковь и лук. Разогревается сковородка, растапливается 200 г сливочного масла и обжариваются кусочки куропатки 5 минут. Отдельно пропассеровать 2 луковицы, 2 моркови. Сложить кусочки куропатки, морковь, лук вместе в казанчик, залить 400 г сметаны и поставить на медленный открытый огонь на 50 ми-

нут. После приготовления это блюдо этой конкретной семьей употребляется без гарнира.

Глухарь, приготовленный в духовке
(Анагуричи М.С., 5.12.2005, г. Надым).

Состав: глухарь 4 кг, уксус, лавровый лист, свиное сало, подсолнечное масло, рис, сливочное масло, соль

Глухарь был подарен потрошенным. Хозяйка не знает, как его готовить, кроме как сварить, как делали предки, но ей хочется томленного в духовке глухаря. В тех местах, где она жила, глухари не водились. Звонит сестре в пос. Ныда. Сестра советует отбить мяса молоточком, отмочить в чем-то (мы не поняли, т.к. связь очень плохая). Мы решили отмочить в уксусе с лавровым листом в течение 1,5 часов. Когда мясо отмочилось, нашинговали его нарезанным кусочками свиным салом, поскольку мясо очень постное и запекли в духовке. При томлении в духовке, мясо подливать сливочным маслом. Глухарь получился превосходный. К нему был подан отварной рис со сливочным маслом.

Котлеты рыбные (Сизикова И.Г., 16.02.2005, пос. Ныда).

Продуктовые запасы отдельно взятой семьи

На изменение питания ненцев играет роль не только столование представителей ненецкого народа в общественном питании, но и магазинный ассортимент.

В 2005 году спросила разрешения сделать «ревизию» холодильника и продуктовых запасов Натальи Хасавовны Лапцуй – салехардского предпринимателя, детского врача с 15-летним стажем. Она стремится к здоровому питанию. Как занятой человек не ведет затейливую кухню, в основном готовит ненецкие блюда: строганину рыбную и мясную, супы из оленины, уху из различных рыб. Содержимое холодильника и другие продуктовые запасы свидетельствуют не только о их семейной кухне, но и торговых связях России и политике местных снабженческих организаций и продуктовых предпринимателей

Итак,

1. Мука и мучные изделия

- хлеб белый,
- хлебцы пшеничные Грата ЗАН «Грата» Самара,

- мука пшеничная хлебопекарная высший сорт ОАО Комбинат хлебопродуктов «Староосколочский», белгородская область, г. Старый Оскол;

- вермишель “Adriana” spadh Czech Republic?

2. Чай

чай цейлонский Orange Pekoe Ahmad Tea Ltd., London,

3.1. Специи

- сахар,
- соль экстра выварочная,
- уксус яблочный Россия, Московская обл., г. Балашиха,

пр. Ленина

3.2. Пряности

- Лук
- Чеснок
- перец красный молотый, Ступино Московской области
- перец черный горошком в баночке из-под икры
- петрушка Люберцы Московской области

3. Приправы

- Томадоша – томатная паста ООО «Кубанские томаты», Краснодарский край, Крымский район, ст. Варениковская, ул. Элеваторная,

- майонез оливковый 55% «Балтимор1995», производится в 4-х местах: Москва, СПб, Хабаровск, Краснодар;

- сметана 15% «33 коровы», ОАО «Очаковский молочный завод», Москва, ул. Рябиновая, 51;

- Хан-аджика. Изг. ООО «Петропродукт», 197374, Россия, СПб., ул. Оптиков, д.4;

- кетчуп «Аджика» см. 21; М – ООО «Балтимор – Столица» Россия, 109052, Москва, Автомобильный проезд, 10;

4. Рыба и морепродукты

- Сельдь в майонезе с овощами «Под шубой» ЗАО «Балтийский берег» СПб, Минеральная ул., 29-2;

- маленькая нельма;

- нельма;

- креветки в панцире. Изг. Polar Seafood AIS Дания. Креветки Shell – on shrimps 1000 г,

5. Крупы и крупяные изделия

- рис
- Геркулес. Овсяные хлопья. ООО «Пассим ТФ». Россия, г. Новосибирск, Томачевское шоссе, 19,

6. Мясо, дичь, изделия из них

- мясо говяжье,
- пельмени «Микоян»,
- ромштексы ООО «Фродо» 450 г, Россия, СПб., ул. Моисеенко, 10,
- филе куриное с бедра, годен до 15.11.06,
- печень говяжья мороженная,
- Салат славянский Орехово-Зуево, ул. Ленина, 84, ООО «Славянский»;
- котлеты «Малышок» ООО «Балтия», СПб., пер. Челиева, д. 13, к. 3, л. Т,

7. Молоко и молочные продукты

- сыр Oltermanni Valio Финляндия;
- Молоко «Волга-Волга» 1,5%, г. Саранск, ул. Попова, 75, ОАО «Молочный комбинат «Саранский»;
- кефир Вятюшка 2,7% жирности, 500г, А: 610035, РФ, г. Киров, ул. Воровского, 105;

8. Овощи и овощные изделия

- картошечка – картофельное пюре ООО «Си-Продукт», СПб, ул. Бумажная, д. 9, корпус 1, лит. А. Продукт генетически не модифицирован;
- морковь,
- свекла,
- картофель,
- капуста,
- горошек с морковью из быстрозамороженных овощей 400 г. Изг. ЗАО «Хладокомбинат Западный». Россия, Моск. Обл., г. Одинцово, Западная промзона,
- Zupa wloska. Italian soup/ 450 g Hortex польский продукт. Адрес управления: Hortex Holding SA, 00-034 Warszawa, ul. Warecka 11a,
- Бондюэль корнишоны маринованные (3-6 см).

9. Бобовые

- фасоль продовольственная пестрая Москва, Сумской проезд, 4. ООО «Андес»,
- чечевица тарелочная продовольственная, 1,0 кг, продукт произведен в России. ЗАО «Реал-Агро» (город не указан), ул. Промышленная, 11,

10. Фрукты

- ананас;
- мандарины;

11. Конфеты

- конфеты, драже в шоколаде;

12. Яйца

13. Грибы

- Маслята соленые деликатесные Vitaland Quality 580 г, произведена под контролем ООО «Фотон Про» Россия, 109316, Москва, Остаповский пр., 12. стр. 6;

- маслята маринованные – см. № 25;

14. Масла растительные

- горчичное масло «Горлинка» сорт высший, 0,75 л. Изг. ООО «Волгоградский горчичный завод «Родос», 400038, Россия, г. Волгоград, ул. Портовая, 14;
- масло оливковое mix «Избушка», изг. в 6 местах, расфасовано в ООО «Петромасло», СПб., ул. Фаянсовая, д. 26.

В ее холодильнике на момент описи оказались продукты 52 наименований. Мука и мучные изделия – 4 наименования, чай – 1; специи, приправы и пряности – 12 наименований; Рыбные продукты и морепродукты – 4 наименования; крупы – 2; мясо, дичь и мясные изделия – 6 наименований; молоко и молочные продукты – 3; овощи и овощные изделия – 8 наименований; бобовые – 2; фрукты – 2; конфеты – 1; яйцо – 1; грибы – 2; масла растительные – 2 наименования.

Места производства: Россия: Самара, Москва, Московская область: Одинцово, Орехово-Зуево, Балашиха, Ступино; Краснодарский край, Хабаровск, Санкт-Петербург, Новосибирск, Волгоград, Саранск, Киров; Польша, Дания, Великобритания, Чехословакия.

Даже на основе анализа продуктовых запасов одного горожанина можно судить о сдвигах в питании ненцев.

В 2016 – 2017 годах в Салехарде продавалось много свинины, говядины из Бразилии.

Таким образом, за последние сто лет произошли существенные изменения в питании ненцев благодаря их включенности в социально-экономическую жизнь страны. Развитие торговых региональных, континентальных и межконтинентальных связей привели к расширению пищевого ассортимента. Вместе с тем народ остался приверженцем исконных продуктов питания в виде первичных даров природы, но с использованием новых методов и способов их приготовления.

Тут в пору вспомнить архангельского губернатора, который, как я предполагаю, был знаком с пищей ненцев, и поэта пушкинской поры Владимира Сергеевича Филимонова (1787–1858):

Вот, в жире плавая, большая,
В чужих незнаема водах,
Себя собой лишь украшая,
На блюде – стерлядь: ей
Не нужны пышные одежды.
Шекснинской гостье – цвет надежды
Зеленых рюмок двинут строй.
Вот сырты свежие из Свири,
И вот пельмени из Сибири.
Вот гость далекий, беломорский,
Парным упитан молоком,
Теленок белый, холмогорский
И подле – рябчики кругом,
Его соседи из Пинеги,
Каких нет лучше на Руси,
Налим с сметаной из Онеги,
С прудов Бориса – караси.
Вот из Архангельска – навага,
Вот жирный стрепет с Чатыр-дага,
С Кавказа красный лакс-форель,
С Ильменя сиг и нельма с Лены.
Из Рима а-ля бешамель –
Кабан. Вот камбала из Сены.
Мы, здесь чужим дав блюдам место,
Средь блюд, любимых на Руси,

Запьем свое, чужое тесто
Иль шамбертенем, иль буси.
(Похлебкин, 2016: 349–350).

Литература и источники:

Делиль, Ж.-Н. (2017) *Записки французского посла*, СПб: Историческая иллюстрация.

Дудников, Н.Ф., Самбуров, В.М. (2008) *Диалектика ямальского быта. Кухня на любой вкус*, Салехард, СПб.: Русская коллекция.

Житков, Б.М. (1910) *Полуостров Ямал*, СПб.

Зенько-Немчинова, М. (2006) *Сибирские лесные ненцы: Историко-этнографические очерки*, Екатеринбург: Баско.

Зубов, Л.А. (2002). *Записки тундрового врача, Возрождение красного чума*, Нарьян-Мар, с. 13–27.

Крупник, И.И. (1976) Питание и экология хозяйства ненцев Большеземельской тундры в 20-ых годах XX века, *Некоторые проблемы этногенеза и этнической истории народов мира*, М., с. 45–67.

Метельский, Г.В. (1959) *Ямал – край земли*, М.: Советская Россия.

Похлебкин, В.В. (2001) *Большая энциклопедия кулинарного искусства. Все рецепты В.В. Похлебкина*, М.: Центрполиграф.

Пунух, П. (1979) *Из-под пяты веков*, Архангельск: Северо-Западное кн. изд-во.

Пушкарева, Е.Т. (2014) Субарктическая кухня в современном обрамлении, *Арктика: современные проблемы развития региона*, Тюмень: Тюменский гос. ун-т, с. 311–322.

Чеботаева, Н.А. (2006) Традиционное питание, *Лесные ненцы*, Новосибирск: ИНФОЛИО, с. 160–169.

Яковлева, Н.В. (2000) Быт и традиционное питание жителей тундры, *Ненецкий край: сквозь вьюги лет. Очерки, статьи, документы*, Архангельск: Поморский гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, с. 433–438.

Summary: The article reveals the reasons for the transformation of the food, the food assortment of the Nenets people as a consequence of the active involvement of the Nenets in the last hundred years in

the socio-economic life of the country. Education in kindergartens, boarding schools, secondary and higher education, service in the Armed Forces, work in different sectors of the economy, the passage of rest and treatment in sanatoriums, the finding of some representatives of the people in various institutions of the penitentiary system has an impact on Power change. The development of regional, continental and intercontinental trade links influences the expansion of the product mix. At the same time, the Nenets remain adherents of the local natural food base, but with the use of new methods and methods of cooking.

Keywords: ненцы, питание, трансформации, причины трансформации продуктового ассортимента, новые блюда, продуктовые запасы семьи

Воронина Т.А.

ПРАКТИКА УПОТРЕБЛЕНИЯ ДИКОРΟΣОВ ДЛЯ ЕДЫ И ЛЕЧЕНИЯ (XIX – НАЧАЛО XX в.)

Аннотация: Статья посвящена традиции сбора дикорастущих трав в России в XIX – начале XX в. с целью улучшения пищевого рациона сельского населения и для лечения болезней. Собирательство было значительным подспорьем для питания сельских жителей и восполняло нехватку хлеба в годы неурожая. Ценным источником витаминов становились дикоросы в случае авитаминоза.

Ключевые слова: традиционная пища, крестьяне, съедобные дикорастущие растения, медицина

В последние десятилетия потребительское отношение к окружающей природе привело к тому, что стали забываться многие ценные и полезные для здоровья дикорастущие растения, а традиция собирательства дикоросов с целью употребления их в пищу стала постепенно угасать. Вместе с тем, в XIX – начале XX в. их сбор в России для еды и лечения практиковался почти повсеместно. В предыдущих публикациях сообщалось,

что собирательство дикорастущих растений среди крестьян северных губерний было широко развито и в отдельных уездах даже стало важным и доходным промыслом (Воронина 2012: 84–94; Воронина 2015: 235–246). Обращение к архивным и опубликованным источникам может сделать возможным воссоздание более цельной картины использования дикорастущих растений для приготовления некоторых блюд и в случае болезни, поэтому была поставлена задача расширять круг возможных источников, чтобы вновь привлечь внимание к народному опыту заготовки пищевого и лекарственного сырья.

Обращаться к сбору дикорастущих трав сельских жителей заставляла сама жизнь. В экстремальной ситуации, когда наступала засуха или случались неурожаи, к муке подмешивали различные суррогаты. На Среднем Урале крестьяне в неурожайные годы в весеннее время добавляли в хлеб суррогаты – высушенную и истолченную кору хвойных деревьев, лебеду, хвощ, жмых, крапиву (Чагин 1991: 76). В.В. Чепурин, корреспондент Этнографического бюро, созданного князем В.Н. Тенишевым в Санкт-Петербурге в 1890-е гг., писал, что в с. Маклаково Скопинского уезда Рязанской губ. во время голода к ржаной муке на хлеб подмешивали лебеду, желуди, картофель, отруби, муку из чечевицы и гороха (Архив Российского этнографического музея. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1459. Л. 47). В советский период в голодные неурожайные годы в Шацком районе Рязанской области к муке примешивали березовую кору, в д. Сумерки Кадомского района – мякину, желуди и лебеду, в с. Полтевы-Пеньки – толченную кору и лебеду (Сафьянова 2000: 90, 103, 121).

Традиционным временем сбора травянистых дикорастущих растений был день Рождества святого Иоанна Крестителя (24 июня/7 июля). В книге вологодского писателя И.Д. Полуянова сообщается, что в народном календаре этот праздник, помимо общеизвестного названия «Иван Купала», был известен как «Иван-добрый», «Купаленка», «Колосок», «Праздник росы», «Цветной», «Чистоплотный». Знающие люди или «зелейщики» собирали «нечуй-ветер» (кошачья лапка), «чернобыль» (разновидность полыни), корневища орхидеи-башмачника (Адамова голова), «Петров крест», «одолень-траву» и другие травы, а также кору, стебли, цветы, корневища растений, из которых

делали множество лекарств: «Несомненно, многие травознаи были искусными врачевателями. Что-то из секретов – как впрок заготавливать целебное сырье, чем пользоваться больных – они унесли с собой» (Полуянов 1998: 182–183).

Сбор дикорастущих трав в летнюю пору происходил в Зарайском уезде Рязанской губернии. Уроженец этих мест, писатель В.В. Селиванов дал правильное объяснение этой многовековой традиции: «Это день (24 июня) летнего солнцеворота, когда природа достигает наивысшего расцвета, с чем и связано наделение растительности, собранной в купальскую ночь, целебными свойствами».

Вот почему в этот день собирались травы, которыми народ врачевал разные болезни: «Собиранием трав занимаются бабы и девки. Буквица, зверобой, кашка, матренка, земляника, трилистник, мать-и-мачеха и проч.; все это сушат на солнце и на ветру в запас и пьют от кашля, от грудных болезней, от болей живота. От чахотки употребляют мать-и-мачеху; эту же траву привязывают к голове, для чего предварительно размачивают ее в воде. Существует поверье, что если в Иванов день между заутрени и обедни вырыть чернобыльник, то под ним бесприменно отыщется уголь. Действительно, я и сам находил, да думаю, что и всякий найдет, и не в Иванов день, если пристально поищет, потому что чернобыльник любит расти на пожарищах, в усадьбах около селений, где почти нет места, куда бы не мог быть занесен уголь. Как бы то ни было, только этому углю, который, впрочем, не всегда попадает, приписывают силу излечить лихорадку, ежели пить с водою».

В.В. Селиванов называет еще один день календаря, предназначенный для сбора лекарственных трав и преимущественно кореньев – день памяти святой Агриппины или по-простонародному «Аграфены – злые коренья» (23 июня/6 июля). «В этот день, – писал он, – для пополнения домашних аптек, начатых заготовлением в Иванов день, роют коренья: живульку от рези в животе, Петров крест, который, будучи положен в горячую печь, начинает сильно ворочаться, и употребляется от припадков и падучей болезни, коренья дикой зори и другие, не менее благодетельные» (Селиванов 1987: 52–53, 498–499). Интересно, что помимо крестьян, травы собирали

многие помещики и, приобретя лечебники, занимались лечением простого народа: «В продолжение лета запасаются травами и кореньями, покупают лекарства и на этот предмет издерживают довольно много денег» (Селиванов 1987: 140).

С давних времен русские систематически занимались сбором даров природы и включали в пищевой рацион ягоды и грибы, а также плоды, корни, луковицы, молодые побеги, стебли, листья, почки, цветы, кору многих пригодных в пищу дикорастущих растений. Причем употребляли их в пищу по мере их созревания в различное время года в сыром виде или после предварительной обработки (соление, квашение, мочение, сушка, вяление и т.д.). Употребление их в пищу позволяло бороться с такой распространенной болезнью как авитаминоз или цинга.

Уроженец с. Палищи Касимовского уезда Рязанской губ. Д.И. Ростиславов вспоминал, что в его детстве собирали много ягод: «В нескольких стах саженьях, не говоря уже о более дальних расстояниях, можно было найти землянику, чернику, пьянику, особенно же малину, бруснику и клюкву. Мы – дети – бывало, одни бегали в лес и, наевшись там ягод, возвращались назад; в иной день делали по нескольку таких экскурсий. Более взрослые ходили для того, чтобы, набравши ягод поболее, принести их домой для всего семейства; земляника и пьяника тотчас почти ими в следующий день съедались; малину и чернику ели, а отчасти сушили и оставляли про запас на зиму или для начинки пирогов, или для того, чтобы употреблять настой горячей воды на них вместо чаю, как потогонное средство, или как противу-слабительное; но у домовитых хозяев и хлебосолов на малине и чернике настаивали водку и этими настойками потчевали только почтенных гостей. Но клюквы, особенно же брусники, набирали множество в запас на зиму. Первая росла слишком обильно по окрестным болотам, но в пищу ее почти не употребляли; набирали большею частию только для продажи, а в домашнем быту пользовались ею или для составления так называемого морса, или как средство от угара; в последнем случае ягоды или ели, но преимущественно клали в уши. Брусника же употреблялась в пищу. Для этого обыкновенно ее квасили, т.е. клали в кадку или боченок и наливали их водою, чрез это ягоды не портились, а, кроме того, получался кислый сок.

Их употребляли иногда прямо в пищу без всяких приправ; но так как часто и сок, и ягоды имели слишком кислый вкус, то подбавляли в них меду, или смешивали с гречневою мукою.

Но и летом не из квашеной брусники варили так называемую *кулагу*, т.е. тесто из солоду с примесью брусники, а иногда и черники. Это считалось хорошим блюдом. Не забывали также запастись и рябиновыми ягодами; есть их было трудновато, хотя мы — дети, и даже взрослые, любили полакомиться ими, особенно когда от морозов горечь их поуменьшится. Но в домашнем быту у хлебосолов-хозяев на рябиновых ягодах настаивалась водка, и чрез то получалась весьма любимая сельскими жителями настойка под названием *рябиновки*» (Ростиславов 1880: 36–37).

Использование дикоросов, обладающих энергетической пищевой ценностью, становилось актуальным для жителей с. Русского Устья Якутской обл. Верхоянского округа, расположенного в зоне тундры на крайнем севере Восточной Сибири на р. Индигирке в 80 верстах от Ледовитого океана. Поскольку в ледяной пустыне при нехватке витаминов и солнечного света была возможна цинга, то индигирцы старались максимально использовать все, что было им доступно.

Побывавший здесь летом 1912 г. В.М. Зензинов отмечал, что основным источником питания индигирцев была рыба, из мороженой и мятой икры пекли «барбаны» — толстые лепешки типа оладий и тонкие большие во всю сковороду блины. В них добавляли безвкусные корни дикорастущего растения «макарши». С вареной и толченой макаршей жарили также сельдьжьи «пупки», это блюдо называлось «макаршинный кавардак». Летом жарили щавель в рыбьем жире и угощали им детей.

В.М. Зензинову приходилось раньше читать, что за неимением зелени полярные жители употребляли в пищу свежие побеги и почки тальника. Ягод здесь практически не было — «брусница» (брусника), морошка и «дикуша» встречались редко. Другие съедобные растения — «бодогон», «шкили» поджаривали на сковороде, заваривали и пили вместо чая (Зензинов 1913: 166–169).

Переселившиеся на Дальний Восток старообрядцы широко использовали природные средства, которые были в большом

употреблении у коренных восточноазиатских народов: пыльцу культурных и диких злаков, семена мака, сенную труху, травы, листья, корневища трав, кустарников и деревьев, кожуру, листья, стебли и корни женьшеня (Аргудяева 2001: 102). Пищевой рацион крестьян дополнялся черемшой, кедровыми орехами, диким виноградом, лимонником, малиной, земляникой – ими особенно была богата тайга (Аргудяева 1997: 107).

Цинга особенно свирепствовала в местах заключения, расположенных в суровых природных условиях. На Сахалине одним из средств восполнения нехватки витаминов была черемша. А.П. Чехов писал в своем очерке «Остров Сахалин (Из путевых заметок)»: «Больных цингою было зарегистрировано в 1889 г. 271, умерло 6. В метрических книгах смерть от цинги показана 19 раз. Лет 20–25 назад эта болезнь встречалась на острове несравненно чаще, чем в последнее десятилетие, и от нее погибало много солдат и арестантов. Некоторые старые корреспонденты, стоявшие за учреждение ссыльной колонии на острове, совершенно восхваляли черемшу как превосходное средство от цинги и писали, что население заготавливало на зиму сотни пудов этого средства» (Чехов 1987: 364–365).

К помощи дикорастущих растений прибегали и при родах. Священник Селезнев писал, что в Зарайском уезде Рязанской губ. «к помощи медика и акушеркам в трудных болезнях крестьяне прибегать не любят, считают это прихотью» (Селезнев, свящ. 1871: 3–4). Среди крестьян Урала тоже долгое время существовало недоверие к медицине, отчего они отказывались делать прививки, пользоваться лекарствами (Миненко 1996: 208–209). В старообрядческой среде Приморья бабки-повитухи хорошо разбирались в травах. Некоторые в своей родовспомогательной деятельности использовали бражку, приготовленную на сорока разных травах – «сороковицу» (сорокотравницу), которая поднимала роженицу на ноги за 2–3 дня. При кровотечении после родов ее поили настоем из пастушьей сумки и других трав, способствующих сокращению матки (Аргудяева 1997: 170).

Народный опыт использования дикоросов пригодился и в трудные послереволюционные годы. В 1924 г. в Скопинском уезде Рязанской губ. из-за дороговизны обычного китайского чая заваривали разные сушеные травы, липовый цвет, сухой

вишневый лист, сушеные яблоки, малину, землянику, морковь или свеклу. Иногда чай делали из хлебных корок или заменяли его фруктовым чаем и самодельным кофе из ржи. В Пронском уезде в пищу стали употреблять «конятник» (конский щавель) (Научный архив Рязанского историко-архитектурного музея-заповедника. Этнологический архив Общества исследователей Рязанского края. Кн. 1. № 3. Л. 13 об.; Кн. 4. № 437. Л. 1; № 463. Л. 1).

Исторический опыт собирательства пищевых и лечебных дикорастущих растений может быть успешно использован не только с целью повышения лучшей усвояемости и калорийности некоторых блюд, но и для лечения многих болезней.

Литература и источники:

Аргудяева Ю.В. (1997) *Крестьянская семья у восточных славян на юге Дальнего Востока России (50-е годы XIX – начало XX в.)*, М.

Аргудяева Ю.В. (2001) *Семья и семейный быт у русских крестьян на Дальнем Востоке во второй половине XIX – начале XX в.* Владивосток.

Воронина Т.А. (2012) Использование естественных растительных ресурсов в традиционном питании жителей Русского Севера (XIX – начало XX в.), *Традиционная культура*, № 2, М., с. 84–94.

Воронина Т.А. (2015) Дикоросы Русского Севера как еда и лекарство (XIX – начало XX в.), *Медицинская антропология: проблемы, методы, исследовательское поле*. М., с. 235–247.

Зензинов В.М. (1913) Русское Устье Якутской области Верхоянского округа, *Этнографическое обозрение*, № 1–2, кн. 96–97, с. 196–198.

Лебедева А.А. (1988) Использование дикорастущих растений и минералов русскими Сибири в XVIII – начале XX в., *Советская этнография*. № 2, с. 79–80.

Миненко Н.А. (1996) Народная медицина, *Традиционная культура русского крестьянства Урала XVIII-XIX вв.* Екатеринбург, с. 208–209.

Полуянов И.Д. (1998) *Деревенские святыцы (по устным народным календарям)*. М.

Привалова Т.В. (2000) *Быт российской деревни: Медико-санитарное состояние деревни Европейской России (60-е годы XIX – 20-е годы XX в.)*, М.

Ростиславов Д.И. (1880) Записки, *Русская старина*, Т. 28, с. 27–187.

Сафьянова А.В. (2000) Традиционное питание и утварь сельских жителей Шацкого и Кадомского районов Рязанской области, *Материалы и исследования по рязанскому краеведению*, отв. ред. Б.В. Горбунов. Т. 1. Рязань, с. 89–139.

Селезнев, свящ. (1871) *Этнографические сведения о Рязанской губернии*. Рязань.

Селиванов В.В. (1987) Год русского земледельца. Зарайский уезд Рязанской губернии, *Письма из деревни: Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX века*. М., с. 24–145.

Чагин Г.Н. (1991) *Культура и быт русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века (этнические традиции материальной жизни)*. Пермь.

Чехов А.П. (1987) Остров Сахалин (Из путевых заметок), *Собр. соч. в 18 т.* Т. 14–15. М., с. 39–372.

Summary: The article is devoted to the tradition of gathering wild plants in Russia in XIXth – beginning XXth c. to improve food allowance of the rural population, and also to treat different diseases. Gathering was a great help in the traditional food ration and made up the absence of grain during the years of bad harvest. Wild plants became an important source of vitamins during avitaminosis.

Keywords: traditional food, peasants, edible wild plants, medicine

Корсун Е.В.
Корсун В.Ф.
Малышко М.А.

ЭНТОФАРМАКОЛОГИЯ ИВАН-ЧАЯ

Аннотация: Приведены этнографические и исторические данные об известном лекарственном растении, который широко использовался в России, Иван-чай узколистый.

Ключевые слова: этнография, лекарственные растения, Иван-чай – кипрей узколистный

«В аптеках не употребляется, но трава его имеет вкус немного острый и силу сжимательную, корень разводителъную и смягчительную, и может быть употреблен для наружных разводителъных припарок. Коренья его ползучие белые, можно варить, и воду сливши кушать с маслом, уксусом и солью, вместо спаржи с великой приятностью». Так характеризует Иван-чай в своей книге «Санкт-Петербургская флора» в 1801 году профессор С.Ф. Соболевский.

Иван-чай – древнерусское название кипрея, дошедшее и до наших дней. Предание гласит, что когда-то жил-был паренек Иван. Он любил щеголять в красной рубахе и большую часть времени проводил среди цветов. Местные жители, видевшие мелькавший среди зелени алый цвет, поговаривали: «Да это Иван, чай, ходит». И до того к этому привыкли, что не заметили отсутствия Ивана, а на неожиданно появившиеся у околицы села алые цветы стали говорить: «Да этой Иван-чай».

«Изобрел» чай из кипрея, как гласит легенда, «дворовый человек из царскосельской вотчины господина Савелова», невесть как побывавший в Китае с одним из наших посольств еще при Екатерине.

Технология приготовления чая была нехитрая: листья кипрея обваривали кипятком и парили «калеными каменьями, обыкновенно в той же посуде, в которой крестьяне бучат черное белье свое». Потом листья руками скручивали на рубчатых досках и сушили.

Народные названия иван-чая: кипрей (большинство областей России), иван-чай, дремуха, хрипняк (Тверская обл.), дрема (Псковская обл.), маточник (Владимирская обл.), пушник (Нижегородская обл.), плакун (Курская, Нижегородская, Архангельская обл.), скрипник (Тамбовская, Псковская, Смоленская обл.) (Корсун и др. 2015; Корсун и др. 2017).

Этот напиток на Руси был известен с давних пор и имел устойчивый спрос у самых широких слоев общества. Так, например, в монастырях и скитах, где часто запрещалось упо-

требление чая и кофе как возбуждающих напитков, чай из кипрея был любим, он заготавливался на всю зиму.

Вкусный, ароматный и полезный напиток из заваренного сухого иван-чая пользовался широкой популярностью на Руси еще с XII века (его с удовольствием пили в те времена не только малоимущие крестьяне, но и представители богатой русской знати). А с XIII века этот традиционно русский напиток стали часто называть «копорским чаем». Это одно из ныне наиболее распространенных названий *кипрея узколистного* произошло от названия поселения Копорье в Петербургской губернии, которое основал еще Александр Невский на месте разрушенной крепости рыцарей-крестоносцев. Именно в Копорье, где на песчаных дюнах располагались обширные заросли иван-чая, впервые в XIII веке стали производить «копорский чай» местные монахи. А с тех пор, когда случайно посетившие Копорье английские моряки попробовали заваренный из кипрея напиток, иван-чай, производимый в Копорье и в других русских поселениях, стали продавать в весьма широких масштабах в Англию и другие страны Европы (для Пруссии и Франции ввозимый из русского Копорья иван-чай в те времена был контрабандным товаром).

Стоит отметить, что владевшая огромными чайными плантациями в Индии и на Цейлоне Великобритания вплоть до конца XIX века предпочитала «русский чай» из кипрея знаменитому своим вкусовым качествам и популярному во многих странах мира индийскому чаю. Сотни пудов этого продукта использовались в самой России, и, выйдя на мировой рынок, иван-чай завоевал популярность в самой Англии. Англичане, как и жители России, относятся к нации, в жизни которых чай занимает ведущее место среди безалкогольных напитков. Сама Великобритания того времени, владеющая Индией и Цейлоном и обладающая поэтому огромными чайными плантациями, покупала десятки тысяч пудов *копорского чая*. Это ли не показатель истинного качества и вкуса товара.

Занявший почетное место в российской внешней торговле иван-чай с XVII по XIX века по объему экспорта существенно опережал такие традиционно пользующиеся спросом на мировом рынке русские товары как золото, мед и пеньку. В конце

XIX века популярность русского чая оказалась так высока, что стала подрывать финансовое могущество Ост-Индской компании, практически монопольно торговавшей индийским чаем. Была проведена, как сейчас бы назвали, хорошо спланированная пиаровская кампания.

Раздули скандал – русские используют для производства *копорского чая* белую глину, которая якобы вредна для здоровья. «Представитель Ост-Индской компании Чарльз Хейстингс в своё время отметил: «...мы должны в ближайшее время, не связывая себя в выборе средств, приложить титанические усилия для того, чтобы покончить с доминированием России на чайном рынке. По меньшей мере, в Европе...» (Торопов 2014).

Торговля с Англией постепенно затихала. В результате интриг и неблагоприятных слухов со стороны конкурентов России в сегменте чайной торговли, *копорский чай* был в течение короткого срока вытеснен с международного рынка. Постепенному забвению иван-чая также и на внутреннем, российском рынке способствовали первая мировая война и революция 1917 г. (Субботин 1897; Торопов 2014).

Ну и наконец, в защиту Иван-чая приведем действия наших лютых врагов – офицеров Вермахта. Летом 1941 года войска Фон Лееба рвались к Ленинграду. Тем более, что 19 июля этого же года выходит директива ОКВ № 33 предписывающая всем группам армий (Север, Центр и Юг) действовать более решительно, чтобы не допустить отхода советских войск вглубь страны, а уничтожить их в скоротечных приграничных сражениях. В частности, группе армии Север (командующий Фон Лееб) предписывалось, действуя как можно восточнее, продвигаться к Ленинграду, захватить его, соединившись с финнами, и тем самым окружить и уничтожить советские войска, обороняющиеся в Прибалтике.

И вдруг значительная часть мотомеханизированных сил в конце августа направляется к небольшому населенному пункту Копорье, который находился далеко в стороне от направления главного гитлеровского удара на Ленинград, и 1 сентября полностью захватывают его (см. карту).



Для Вермахта Копорье являлось «НОСом» – незначительным очагом сопротивления и, следуя своей тактике блицкрига, гитлеровцы не должны были бы тратить на него столько времени и сил. Но, тем не менее, подавив отчаянное сопротивление остатков наших частей, в Копорской крепости и рядом с ней немцы отыскивали на окраине Копорья небольшое строение, окруженное опытными полями с Иван-чаем.

Дом и поля были уничтожены танками, документы сожжены (возможно, какую-то их часть немцы забрали с собой), а захваченные сотрудники были расстреляны.

Так трагически погибла уникальная лаборатория «Река жизни», организованная перед самой войной по прямому указанию И.В. Сталина, которая занималась изготовлением общеукрепляющего напитка для солдат Красной Армии на основе *копорского чая* (Торопов 2014).

Таким образом, трава эта была известна в народе давно и использовалась довольно широко, но все же большую популярность она приобрела как пищевое растение и лишь во вторую очередь как лекарственное и хозяйственное сырье.

Литература и источники:

Соболевский, С.Ф. (1801) Санкт-Петербургская флора или описание в СПб. губернии природных растений. 2 ч. СПб., 1801-1802 г. Ч.1. Загл. л., 2 н., VI, 409 с. Ч.2. Загл. л., 424 с.

Корсун, В.Ф., Викторov, В.К., Корсун, Е.В., Даньшин, Е.А. (2015) Русский иван-чай. М., 215 с.

Корсун, В.Ф., Корсун, Е.В., Журавлев, Д.В. (2017) Русский чай по имени Иван. М.: Концептуал, 215 с.

Субботин, А.П. (1892) Чай и чайная торговля. СПб., 289 с.

Торопов, М.И. (2014) Об Иван-чае с любовью, Или секреты копорского чая (<http://www.ecogazeta.ru/>)

Summary: Ethnographic and historical data on a known medicinal plant are given, which for Russia is Ivan-chay – *epilobium angustifolium*.

Keywords: ethnography, medicinal plants, *Chamenerium angustifolia*

Маничкин Н.А.

КУЛЬТ НГУРУНФИНДА: СВЯЩЕННЫЕ И ЦЕЛЕБНЫЕ РАСТЕНИЯ АФРО-КУБИНСКОЙ ТРАДИЦИИ ПАЛО

Аннотация: Пало – афро-кубинская религиозная традиция, обычно определяемая этнографами как синкретический культ, имеющий конголезские корни, к которым привиты элементы из других традиций: Сантерии (регла де Оча), спиритизма и католицизма. Особое место в традиции Пало занимает мир священных растений, возглавляемый божеством по имени Нгурунфинда. Данная статья посвящена культу Нгурунфинда, а также священным растениям Пало. Последователи культа называют Нгурунфинду «повелителем гор и растений», ответственным за отношения между природой и людьми. Технология изготовления святыни Нгурунфинды держится в секрете. Ее состав может иметь вариации и зависит от пожелания духов. Множество растений используются в Пало для приготовления целительных

ванн. Некоторые из них входят в состав священного напитка *чамба*. Отдельные растения используются как подношения, в магических и религиозных церемониях или просто на кухне, для приготовления пищи. Растения-фумиганты также используются как в повседневной жизни, так и в целительской практике. Многие растения в Пало одновременно имеют как магическое, так и медицинское значение. Каждое из них посвящено определенному духу (*нкиси* или *мпунгу*).

Ключевые слова: Куба, Пало, Сантерия, магия, афро-кубинские традиции, мпунгу, Нгурунфинда, целительство, этномедицина, этноботаника

Общие сведения о Пало

Традиция Пало, также известная как Правила Конго (*Регла де Конго*), сформировалась на Кубе среди завезенных из Центральной Африки рабов и их потомков. Свое название она получила из-за использования деревянных палок (*palo* – с исп. *палка*), веток различных растений, которые последователи культа (*палеро*) помещают вместе с другими предметами в свою главную святыню *Нганга*, чаще всего представляющую собой сосуд, заполненный различными ингредиентами, служащий жилищем для духов усопших (*нфумби*) и одновременно воплощающий собой дух-божество (*мпунгу*).

Палки используются и во множестве религиозно-магических церемоний вне Нганги. К примеру, стружки от них идут в составы для очищающих и оздоравливающих ванн. Однако, почти все ритуалы Пало тем или иным образом связаны с Нгангой: растения или другие предметы, используемые в магической практике, обычно какое-то время лежат возле сакрального котла, часто освящаются кровью животных, которыми последователи культа «кормят» Нганги. Жрецы Пало известны как *Тата Нганга* (отец Нганги) или *Ййя Нганга* (мать Нганги), а рядовых членов религиозных объединений Пало именуют *нгуейо* либо *пино нуэво* (новая сосна).

Литургический язык Пало представляет собой смесь испанского и языков *банту*. В нем нередко встречаются и слова из *йоруба*, языка одноименного этноса, также завезенного в Америку из Африки рабовладельцами и давшего начало культу

Сантерия (*Регла де Оча*). Часто adeпты одного культа являются одновременно и адептами другого, причем между божествами Сантерии и Пало установлены символично-литургические соответствия.

Палеро верят в высшее божество-создателя *Нсамби* (*Нсам-биемпунгу*), но, как это характерно для большинства африканских и афрогенных культов, бог-творец не особенно вмешивается в дела людей, которых он в незапамятные времена вверил духам-божествам. Людям близки мир мертвых¹ и мир природных сил. Природные силы-божества называются *мпунгу*. Среди таковых важные роли играют двойственный дух-трикстер *Нкуйо*², хтоническое, темное божество *Луканкаси* и подчиняющиеся ему злые духи *Ндоки*³, покровитель отцовства, мудрости и социальной организации *Кенгуэ* (*Тьембла Тьерра*) громовержец *Нсаси* (*Сьето Райо*), божество войны и металла *Сарабанда*, повелительница моря и материнства *Калунга*, богиня магии и хозяйка кладбищ *Сентелья Ндоки*, госпожа рек и материальных благ *Чола Вэнге* (*Мама Чола*), глава мира мертвых и хозяин болезней *Тата Нфумби*, бог охоты *Ватариамба*, божественные близнецы *Нзамби ати Нсала* и бог растений *Нгурунфинда*.

Каждая Нганга содержит в себе силы того или иного *мпунгу*. Чаще всего в сосуде «живет» и представленный человеческими костями дух мертвого, с которым адепты Пало заключают специальный пакт. Жрецы общаются с ним посредством оракулов или медиумическим образом. Нганга мыслится как микрокосмос, вселенная в миниатюре, и имеет чрезвычайно сложный состав.

У каждой Нганги есть свое имя, свой день рождения, свои тайные символы, свой характер. Духам этих сосудов приносятся животные жертвы. Исследовательница Катерина Крестетци называет Нганги «многозначными объектами», подчеркивая сложность и многоплановость в восприятии этих сосудов практиками-палеро. Нганги понимаются как сакральные существа, которые «живут» и «развиваются» в тесной близости с их жрецами-владельцами (Kerestetzi 2015: 148–150). По схожему принципу формируется и *Нфинда* (*Нгурунфинда*) – священный объект, представляющий хозяина растительности, а также другие объекты, восходящие к центрально-африканским фетишам *минкиси*⁴.

Долгое время традиция Пало, сформированная в тайных организациях чернокожих рабов, была закрытой для европейцев – как для желающих приобщиться к ее волшебным тайнам, так и для ученых. В XIX веке креол Андреас де лос Долорес Петит (1830–1878), масон и член тайного общества *Абакуа*⁵, создал деноминацию *Пало Кимбиса*, куда стали посвящать и белых (Miller 2009: 103–118, 140). В XX веке появились ученые, описавшие традицию Пало: прежде всего, писательница и фольклорист Лидия Кабрера (Cabrera 1954) и антрополог Наталия Боливар, сама ставшая последовательницей Пало (Bolívar Aróstegui 1998). Исследования богатого и таинственного мира Пало продолжают в наше время (Ochoa 2010).

В 1980-х гг. дурную славу Пало сослужил процесс над криминальной мексиканской сектой палеро-наркобарона А. Х. Констансо (Linedecker 1990), а в ряде близких к Нью-Эйдж изданий Пало преподавали как «секту черной магии» (González-Wippler 129–138). В действительности среди палеро не больше преступников, чем в любых других религиозно-магических объединениях, а боевая магия в Пало тесно соседствует с целительством и созидательными обрядами. Вместе с тем, можно отметить, что о Пало на Кубе часто рассуждают примерно так же, как о *Петро Вуду*⁶ на Гаити или о *Макумбе*⁷ в Бразилии (все эти традиции базируются на духовном наследии народов *банту*) – то есть, как о более опасной, «горячей» и колдовской традиции, нежели традиции народов йоруба (Сантерия, Кандомбле и другие).

В настоящее время традиция Пало, имеющая несколько крупных направлений (прежде всего, *Пало Брийюмба*, *Пало Майомбе* и *Пало Кимбиса*), распространена преимущественно на Кубе, в Венесуэле, Пуэрто-Рико и в США. Среди ее последователей есть известные люди, писатели, художники, спортсмены. Автору статьи удалось собрать ряд сведений и понаблюдать за практиками-палеро в Гаване и Гуанабакоа (Куба) в 2013 г.

Нгурунфинда, покровитель растений

Нгурунфинда в Пало – «повелитель гор и растительности», отвечающий за связь человека и природы. Он – хозяин деревьев, трав и полезных ископаемых. В этой культуре обычно все травники – мужчины, что связывается с запретом на работу с

религиозно-магическими святынями для женщин во время менструаций (Canizares 2002). Хотя существуют жрицы Пало, имеющие свои *Нганги*, адептами Нгурунфинды чаще всего бывают мужчины.

Технология изготовления святыни Нгурунфинда держится в секрете. Поскольку, как и в случае с *Нгангой*, состав каждой святыни Нгурунфинда разнится (это зависит от пожеланий духов), описать его невозможно. Известно, что в сосуд из тыквы или из терракоты вкладывают различные растения, минералы, части животных, насекомых, масла, человеческие кости, землю с тех или иных мест. Среди практиков считается, что дар «травника», слугителя Нгурунфинды, есть у ограниченного числа людей, поэтому далеко не все *Тата Нганга* имеют посвящение в культ Нгурунфинды и далеко не все они занимаются самостоятельным сбором трав и других природных ингредиентов, предпочитая покупать материалы у авторитетных слугителей бога растительности.

Все адепты Пало относятся к природе с большим пиететом. Заходя в лес, который почитается как нерукотворный храм духов, палеро приветствуют священные силы. Если здесь проводятся какие-то обряды или собираются растения, то на землю льется вода и ром, приносятся другие подношения (чаще всего их оставляют у корней «царя леса» – дерева Сейба, *Seiba speciosa*). Практики никогда не берут больше, чем им нужно, а уходя, еще раз благодарят Нгурунфинду. Никто не рискнет бросать мусор, вытаптывать растения, без нужды убивать животных.

Пока происходит сбор растений, палеро поют заговорно-заклинательные тексты, в которых обращаются к духам и сакральным инстанциям. Часто в этих текстах напоминает, что практик уже «оплатил» при входе в лес приобретение растений. Обычно растения собирают с 7 часов утра до полудня. Если ингредиенты нужны для разрушительных заклинаний, то сбор осуществляется после полудня или в полночь.

Об экологическом аспекте практик Пало говорит, к примеру, песня «Jagueu», исполнявшаяся певцом Арсенио Родригезом, потомком конголезцев. Jagueu (хагвей) – это глубоко почитаемое палеро тропическое дерево *Ficus membranacea* (Cabrera 1954:

456–457). В песне Родригеза рассказывается о том, что, прежде, чем срубить это дерево, необходимо установить с ним спиритуальную связь, спросить разрешение у живущего в нем духа.

За годы совместного существования на Кубе традиций Пало и Сантерии образ Нгурунфинда слился со своим йорубанским аналогом по имени *Осаин*. Он также имеет и традиционный для афро-карибских религий «католический лик» – Св. Сильвестра или Св. Йозефа. *Осаин*, с которым отождествляют Нгурунфинду, обычно предстает в фольклоре в виде одноногого, однорукого и одноглазого человечка маленького роста. Одно его ухо непропорционально большое, другое маленькое, но им он слышит все, что происходит в лесу. В руке Осаин обычно держит клюку.

Растения Пало

Этнографы и информанты приводят различные варианты набора из 21-й палки, главных орудий Пало. Некоторые растения в научной литературе пока так и не идентифицированы (Kerestetzi 2015: 163). Л. Кабрера упоминает среди палок для «основания Нганги», посвященной духу Сарабанда, следующие: Lamao (не идентифицировано), Vencedor (предположительно, *Zanthoxylum pistacifolium*, Желтодревесник), Cocuyo (*Paralabatia dictyneura*, Путерия), Ebano carbonero (*Maba crassinervis* или *Maba caribaea* или *Ebenus caribaea*, Эбен карибский), Morugo (вероятно, *Pithecolobium arboreum* или *Cojoba arborea*, Кохоба арборея), Tenge (*Poeppigia procera*), Palo caja (*Allophyllus cominia*), Palo Ramón (*Trophis racemosa*), Raspa lengua (*Casearia hirsuta*), Cambia voz (*Amyris balsamifera*, Амирис бальзамический), Palo rompe hueso (*Casearia sylvestris*), Guara (*Cupania cubensis*), Halahala (не идентифицировано), Lelo (не идентифицировано), Ceiba (*Ceiba pentandra*, Сейба или Хлопковое дерево), Jiquí (*Pera bumelifolia*), Jagüey macho (*Ficus membranacea*), Yo puedo más que tú (не идентифицировано) (Cabrera 1954: 317–607).

Эти и многие другие растения применяются в Пало как ингредиенты для отваров и целебных ванн. Некоторые из них входят в священный напиток *чамба*, который используется в самых разных целях: как приношение духам, для «очищения» и излечения людей. *Чамбу* брызгают на котел *Нганга*, чтобы он «пробудился», ей освящают ожерелья, амулеты и другие пред-

меты культа. Состав зелья варьируется, но обычно в него входят табак, тростниковый ром, масло какао, орех кола, перцы различных видов, имбирь, морская, дождевая и речная вода, лук, чеснок, порох, кровь жертвенных животных, измельченные листья и стволы различных трав, таких как вербена, петрушка, корица, базилик, речной папоротник и многие другие. Также в *чамбу* добавляются стружки от палок (*palos*), предварительно освященных на ритуалах с *Нгангой*. Во время изготовления *чамбы* палеро поют духовно-магические песни и призывают по очереди всех духов *мпунго*.

Ниже перечислены некоторые важные растения священных практик Пало. Сначала приводится название, распространенное на Кубе (обычно это испанское слово), затем латинское название (и, если имеется, русское), затем название, используемое в Пало (как правило, слово из языков банту; для ряда растений такие названия не установлены).

Группы названий отделены точкой с запятой. Перечень составлен на основании данных, собранных у гаванских палеро (ПМА-1, ПМА-2), а также информации из научных и литературных источников (Cabrera 1954; Ochoa 2010; Quiros-Moran 2009; Duran 2005; Bolívar Aróstegui 1998). Для идентификации названий тех или иных растений использовались соответствующие научные источники и словари (Elsevier's dictionary 2005; Roig 1974; Fabelo 1998; Acevedo-Rodríguez, Strong 2012; Malaret 1970).

Abrojo (Abrojo terrestre, Cuernos de chivo, Cuernos de chivo, Clonquí espigón, Abrojo chico, Ewe Chóro; *Tríbulus terrestris*; Якорцы стелющиеся; Ngúngo). В кубинской магии используется как для злоторного колдовства, так и в очистительных составах. Одно из важных растений, используемых в сообществе *Абакуа*. Растение используется для повышения либидо и для «любовных привязок», а также как мочегонное и ранозаживляющее средство.

Ácana (*Bassia albescens*, *Mimusops albescens*; Ntola). Это «сильное растение», которое применяется в Нганга и амулетах. Оно «отгоняет» злонамеренных духов. Крестик из его веток иногда носят медиумы, чтобы не пугаться по ночам призраков. Применяется и в медицине – для лечения заболеваний кожи.

Ajo (*Allium sativum*; Чеснок; Kualango Dianputo, Niasa Kumpiricunansieto, Ndúndo, Dúndún-gónfiala). Растение используется против сглаза. Очищающие курения могут состоять из чеснока с добавлением мирры, бензойной смолы, лаврового листа, тростникового сахара. Используется в работе с *Нгангой*, придаёт ей «силы». В Тринидаде верят, что ведьмы носили чеснок подмышками, совершая свои полёты. Дезинфицирует, укрепляет организм. Входит в лечебные отвары.

Ajonjolí (*Amati*, Wowoli; *Sesamun indicum*; Сезам индийский или кунжут; Ndeba, Nangondo, Guanillila, Guánguila, Kolelé batama pímpi). Может использоваться в черной магии: привлекает зло в смеси с гвинейским перцем, пальмовым маслом и ртутью. Укрепляет сердце и применяется для восстановления молока у матерей.

Alacrancillo (*Heliotropium campechianum*, *Heliotropium indicum*; Biwoto). Корень и ветви помогают от геморроя. Успокаивает кожные раздражения. Входит в состав очищающих ванн.

Álamo (*Ficus religiosa*; Священный фикус; Manlofo). Используется для успеха в работе и в бизнесе. Порошок *alamo* с пером пожертвованного для *Нсаси* петуха приносит прибыль. Входит в состав ванн для избавления от вредоносных духов.

Albahaca anisada (*Illicium anisatum*; Mechuso). Используется от сглаза, а отвар корней и веток применяют при боли в глазах.

Albahaca (*Ororó*; *Ocimum basilicum*; Душистый базилик; Mechuso). Травя для очистительной ванны, от сглаза и головных болей, для привлечения удачи. Есть ритуал с базиликом, который помещают в стакан с распятием, а затем с молитвами Св. Луису-Бельтрану прикладывают его к телу. Используется в обрядах инициации тайных афро-кубинских сообществ. В некоторых домах *Пало Кимбиса* вместе с *чамбой* распыляется на медиума и *Нгангу* во время одержимости. Базилик и другие травы входят в состав, которым натирают глаза, чтобы «увидеть» духов. В некоторых домах *Пало Майомбе* базилик не используется вообще. Входит в составы для приворотов.

Alcanfor (*Téemi*; *Cinnamómum camphora*; Камфорное дерево; Gougoró). Уберегает от заразы во время эпидемий; исполь-

зуется от ушибов. Почки и корень кипятят для очистительных ванн, чтобы избежать предсказанной болезни. Растение может быть задействовано в работах с *Нганга*. В смеси с рутой и аммиаком образует пары, очищающие пространство от негативных влияний.

Algarrobo (Afoma; Samanea saman; Дождевое дерево; Flécheo, Nkunin Cuyá). Используется в Нгангах и амулетах. Считается, что в полночь в ветвях дерева витают духи мертвых, и палеро иногда работают под этим деревом.

Almond (Almendro, Iggi, Ecuci; Terminalia catappa; Индийский миндаль; Tuanga, Tuango, Tuanso). Известны многочисленные обряды с миндальным маслом. Например, можно натирать им восточную сторону дерева Сейба с обращением к *Тьембла-Тьерра*, чтобы он «успокоил врагов». Входит в различные подношения духам.

Amansa Guapo (Savia Sesiliflora; Kunino). Корни и кора – от простуды, как жаропонижающее. В магии – в заклинаниях на подчинение любимого человека и оказания влияния на него. Масло идет в парфюмерные составы.

Amargo (Colubrina reclinata; Móboco). Порошки используют для влияния на правосудие, для уничтожения врага. Вареная кора помогает от геморроя. Кора, листья, корни в вареном виде натошак принимаются для изгнания порчи из тела, для регуляции кислотности.

Anamu (Petiveria alliacea; Мукура или Кубинский чеснок). Используют для очистительных ванн. Связанные красной лентой и помещенные за дверь семь прутьев растения отгоняют тех злых духов, на которые не действуют другие средства. Два листа, положенные в обувь в виде креста, образуют защитный амулет malembo mpolo. Растение известно как «убийца ведьм».

Anis (Pimpinela anisum; Анис). Применяется при ипохондрии, истериках, при плохом пищеварении.

Artemisa (Altemisa, Liniddi; Ambrosia artemisifolia, Амброзия полынно-лиственная или полынь; Dioké). Корень и ветки применяют в случае инфекционных лихорадок, а также для ванн. Дезинфицирует. При ревматизме используется в составе вместе с шалфеем, розмарином и камфарным спиртом. Сок из корней с вином лечит сердце. На грудь листья кладут, чтобы набраться

смелости и преодолеть пугающие тропы, а также пройти невредимым через заброшенное кладбище.

Atehe macho (*Cordia sulcata*, *Cordia macriphyllia*; Кордия. Panguá). Средство для очищения кожи. В магии используется вместе с лозой, колокольчиком и свечой для приворотов и иных воздействий.

Baga (*Annona glabra*; Яблоко аллигатора). С восточной стороны растение берется для добра, с западной для зла. На полнолуние и 24 июня обладает особенной силой. Из него делаются амулеты для воров и контрабандистов. Используют для проклятий. Также считается, что это растение притягивает к *Нганге* силы Луны.

Bejuco verraco (Berroco, Berraco; *Chiococca alba*; Чиококка; *Fumasi*, *Kúnye*). Корень обладает многими лекарственными свойствами, в том числе, якобы помогает при змеиных укусах. Выводит песок из почек. Входит в составы магических порошков.

Blanco (*Simarouba glauca*; *Musi Mindola*). Из него делают настой против диабета. Употребляют для чистки ротовой полости, печени и почек. В магии используют для того, чтобы избежать тюрьмы.

Bomba (*Macara Bomba*; *Xilopia glabra*; *Mubón*). Растение содержит яд, вызывающий внутреннее кровотечение. Используется в черной магии.

Bronco (*Malpighia biflora*; *Moruambo*). Из него делают трости многие палеро. Помогает миновать опасность, незнакомые леса и засады. Годится для защитных амулетов и опасных походов.

Caballero (*Phoradendron rubrum*; *Butekié*). Растение – родственник омелы, популярного магического растения Европы. Считается защищающим от вредоносной магии. Регулирует менструации, предотвращает выпадение волос. Листья прикладывают к опухолям. «Сильная палка» в традиции Пало.

Cabo de hacha (*Trichillia hirta*; *Nkunia Beléloasu*). Ванны и отвары с этим растением уничтожают зло, а разбросанные по полу листья изгоняют блох и клопов.

Caimito (*Caimito Morado*, *бAllécofole*; *Chrysophyllum cainito*, Звёздное яблоко; *Ennúa*, *Yeré*). Плоды этого растения

широко используются в кулинарии. Оно популярно у палеро; широко используется, чтобы сбить с толку врага, избавить преступника от полиции, спрятать улики, скрыть ситуацию и сделаться неузнаваемым. Имя врага пишут и закапывают в корнях дерева. В приворотях используется плод дерева, масло, мед и девять игл.

Caimoni (Caimón, Camagua, Camagüira; *Wallenia laurifoli*; Bisonto) Входит в Нгангу. Отвар из листьев и корней используется против запора. Полезна при плеврите. Применяется в целительских практиках.

Caisimón (Santa Maria; *Pothomorphe peltata*, *Cissampelos glaberima*; Обезьянья лапка; Tagwan). Загружается в *Нгангу*, особенно в *Нгангу* громовержца *Нсаси*. Помогает при борьбе со сглазом и порчей. Применяется вместе с другими травами и веществами при лечении импотенции.

Отвар из корней – мощный диуретик. Он также применяется против гонореи, а чай из листьев лечит печень. Растение целебно при воспалении яичек. Листья и побеги – антисептик. При головной боли листья кладут под шляпу, при боли в желудке мажут маслом и прикладывают листок на живот. Лечит герпес и сыпь. Стимулирует лимфатическую систему. Сок полезен при ожогах.

Caja (*Allophyllus cominia*; Ngüengue). Применяется в целительских практиках. Отвар корней хорош для поддержания иммунитета. Лечит проблемы ротовой полости, профилактирует туберкулез.

Calabaza (*Cucurbita maxima*; Тыква гигантская; Male Maléngue, Makóngue, Maluka, Macut). Священное растение Мамы Чолы. Первые Нганга собирались в больших тыквах. Тыква также – важный атрибут культа предков. Применяется от коклюша, экземы, в уходе за волосами.

Cana brava (*Bambusa vulgaris*; Бамбук; Maddiáddía, Gumá, Yénkila, Endosongo). Из тростника делают сосуд для ртути, который помещают внутрь Нганги. Отвар корней помогает при астме.

Cana fistula (*Cassia fistula*; Кассия трубчатая; Musengue, Monuambo). С помощью растения лечат сердце, прогоняют желтуху, избавляют от камней в почках и от импотенции.

Эмульсия, которую готовят из мякоти фруктов, стимулирует аппетит и побеждает анемию.

Canella de Monte (Canella winterana; Mokoka Guando). Местная корица. Одно из важнейших растений *Мамы Чолы*, божества любви. С магнитным порошком и перцем используется для приворотов. Сочетается со звездчатым яблоком и кипарисом. Часто добавляется в вино.

Cebadilla (Apote de monte, Esclaviosa, Epazotillo, Jarilla; Schoenocaulon officinale; Сабадилла, Американская чемерица). Растение содержит алкалоид вератрин, а потому пользоваться им надо с осторожностью. Упоминается в работах для отпугивания врагов. Используется для борьбы с психическими заболеваниями, как жаропонижающее, при лихорадках. Наружно применяется от чесотки и паразитов.

Ceiba (Ceiba; Хлопковое дерево; Musina, Nsambia). Самое святое дерево. Используется во множестве дел. Считается, что заклинания, выполненные у подножия Сейбы, крепки и не могут быть разрушены.

Chamico (Datura stramonium, Datura tatula; Cajon del diablo). Также Chamico на Кубе называют другое растение семейства паслёновых – Brugmansia candida, известное и как Ангельские трубы, Дьявольские трубы или Дурманное дерево. Дурман в Пало называют Ñangue, а Дурманное дерево – Kusamba ngunga. Биохимия, магические и медицинские свойства дурмана и бругмансии чрезвычайно схожи. Используется для наведения безумия и импотенции.

По ряду сведений дурман также входит в «порошок зомби» на Гаити. Однако белые цветки дурмана используются и в очистительных церемониях. Индейцы использовали дурман для шаманских путешествий. Содержит тропановые алкалоиды, включая скополамин. Может применяться как галлюциноген и как яд. Из дурмана делают припарки при ревматизме, а его листья входят в противоастматические смеси.

Cipres (Palo de muerto; Cupressus funebris; Кипарис плакучий; Nkunia Lele Sambiantúka). Некоторые палеро называют кипарис «дьяволом, с которым можно договориться» и связывают это дерево со Св. Киприаном, который, как следует из предания, сначала был чернокнижником. Дерево используется для

колдовских операций, а также ассоциируется с мертвыми, поскольку высаживается обычно на кладбищах.

Coco (*Cocos nucifera*; Кокос; Sándu, Kumulenga, Kanomputo, Ndúngi). Используется во множестве обрядов Сантерии и Пало, входит в различные очистительные и ритуальные составы.

Cuaba blanka (Loaso, Cambia Voz; *Amyris balsamifera*; Амирис; Inkita, Nkunia, Bondán Súa, Kisíabolo). Входит в состав Нганги. Используется для того, чтобы человек изменил свое мнение, для манипуляций и влияний, в т. ч. на судебные решения. Кора лечит венерические болезни, корни помогают при лихорадке. Корень настаивают в вине на солнце 9 дней, изготавливая так успокоительное средство. Масло амириса популярно среди парфюмеров и носит название «карибского сандала».

Dagame (Lionse; *Calophyllum candidissimum*; Bondó, Jinyáo. Калунга). Входит в Нгангу. Из него же делают амулеты для путешественников за море, а также применяют в обрядах для женщин, желающих забеременеть.

Diablo (*Capparis cynophallophora*; Масуэмбри, Wábi). Растение из арсенала черной магии. Выращенное со специальными ритуалами считается крайне вредоносным.

Espuela de caballero (Inaeneri; *Delphinium elatum*, Hierba perenne; Живокость, Дельфиниум, Шпорник; Imbo). Содержит аконитовые алкалоиды, имеющие курареподобное действие (миорелаксант), ядовито. Рекомендуются заворачивать в него составы для духа *Нкуйо*. Его также используют для чисток тех людей, которые потеряли всё, что имели.

Framboyán (*Delonix regia*; Огненное дерево или Делоникс королевский). Используется в завоевательных заклинаниях. Настойка Flamboyán и имбиря на роме применяется против ревматизма.

Geranio (*Geranio de rosa*, Pupayo; *Pelargonium graveolens*; Герань). Красная герань защищает, розовая идёт в любовные составы. Сообщается, что герань защищает от змей и ведьм. Ей могут натирать проёмы окон и дверей. Хорошо сочетается с мускатным орехом, лимоном, мятой. Заживляет раны, порезы и царапины, экзему, геморрой, грибок ногтя, оказывает помощь при варикозном расширении вен и при бессоннице. Отвар из листьев хорош для полоскания горла.

Gicaco (Hicaco, Icaco, Inseke; *Chrysobalanus icaco*; Икако или Золотая слива; *Mungaoka*). Растение божественных близнецов *Нтала Ати Нсамбия*. Используется против дизентерии и в очистительных обрядах.

Gramma (*Cýnodon dáctylon*, *Panicum dactylon*, *Capriola dactylon*; Свиной пальчатый, Бермудская трава; *Nfita solanki*, *Guandi*, *Indónso*). Известна также как «курья ножка» («*pata de gallina*»). Применяется при защите мест для проведения колдовских обрядов и инициаций (разбрасывается с соответствующими словами по четырем сторонам). Имеет мочегонное, слабительное, слабое гипотензивное действие. В смеси с касторовым маслом изгоняет паразитов.

Guaguao (*Capsicum baccatum*; Стручковый перец; *Yúmbe*, *Inkako Kíndungo*). Священное растение духов *Нкуйо*, Нгурунфинда и *Сарабанда*. Важный элемент колдовства, вместе с *чамбой* и жертвенной кровью брызгается в *Нгангу*, чтобы усилить ее. «Активирует» магические обряды и «ускоряет» воплощение задуманного. Помогает от ревматизма.

Guaao (*Comocladia dentata*, *Toothed maidenplum*; Зубчатая комокладия или Южноамериканский сумах; *Masosi*, *Mabímibi*). Считается, что многое в этом кустарнике агрессивно и злосторонно, от его корней до его тени. Это токсичное растение, оно может «кусать» человека, вызывая сильный дерматит. Даже легкий контакт вызывает болезненные ощущения и порой лихорадку. Если вас «укусило» *guaao*, вернитесь и палкой побейте куст, чтобы опухоль быстрее исчезла, говорят кубинцы. Его соком можно аккуратно сводить бородавки и кожные наросты. Растение *guaao* подходит для обрядов с участием любых духов.

Guasima (*Guazuma ulmifolia*, *Bubroma guazuma*, *Diuroglossum rufescens*; *Mutamba*). Некоторые адепты *Пало Майомбе* не работают с этой палкой. Другие же утверждают, что она ускоряет работы. Приверженцы *Пало Кимбиса* активно используют растение в своих *Нгангах*, полагая его полезным в целительстве и способным работать в направлениях созидания и разрушения. Сок применяется против ожогов и язв. Семена используются для лечения диареи, дизентерии, простуды, кашля и венерических заболеваний. Стимулирует матку, может применяться для абортов.

Guayaba (Psidium guajaba; Тропическая гуайява; Guánkibilúnga, Uankibilunga, Nfuruta). Плод – одно из излюбленных приношений для *Нкуйо*. Может оставляться на перекрестке вместе с маслом, мясом и приправами для удачи.

Helecho (Lecho de Rio; Osmunda regalis; Чистоуст величавый или Осмунда королевская; Alúmamba, Vititi lángo, Nfita Masa). Одна из важных трав, часто входящих в состав *чамбы*. В некоторых домах Пало вместе с майораном и другими травами входит в состав для церемониального умывания глаз неофитов. Считается, что может давать зрение в темноте.

Jagua (Genipa americana; Генипап американский; Góontongo, Díambula). Лечение слепоты и импотенции. Применяется в создании «дымовой завесы магии», чтобы другие маги не узнали, кто автор колдовства.

Jagüey (Ficus membranacea; Nkunia Bracanone, Bracanone). Растение громовержца *Нсаси* и духа войны *Сарабанда*. Усиливает различные составы. Распространено поверье, что корни этого дерева могут обвить и задушить человека. Используется для лечения геморроя.

Jeringa (Moringa Oleifera; Моринга масличная; Ngango). Афродизиак. Для возобновления любви в парах сыплют в комнате. Семена и корень содержат бензойные соединения, обладающие антимикробным действием.

Jobo (Abba, Kinaki; Spendias membin; Спондис или Мамбин; Grengerengué kunansieto). Используется для лечения душевнобольных. Адепты *Пало Майомбе* оценивают это растение как слишком доброе, благое, способное «погасить» силы *нфумбе* в *Нганге*. В некоторых домах иногда используется для того, чтобы «крестить» камни-амулеты, посвященные *Нсаси*. Находит применение в медицине, в ваннах для ног, а также в быту, как моющее средство.

Mango (Mangtfera indica; Emá Bengá, Tuñé Macondo). Используется для остановки кровотечений. Настойка на алкоголе считается дезинфицирующей. Плоды жертвуются духам.

Mastuerzo (Aribantoto; Lepidium virginicum). Растение собирают в пятницу, до появления солнца, держат в мешках. Используют в лечении мочекаменной болезни. Вместе с валерианой и магнитным порошком входит в приворотные амулеты.

Считается, что растение снижает уровень сахара в крови.

Moro (*Psychotria brownei*; Dónsónko). Растение применяется для «похищения тени», т. е. порабощения человека, а также для приворотов на всю жизнь.

Morruro (*Pithecolobium arboreum*; Kasaoasa). Усиливает все магические работы, злые и добрые. Укрепляет десна.

Mulato (*Excothea paniculata*; Potunkoro, Bandúndu). Священное растение божества *Мама Чола*. Из него делают амулеты для проституток, привлекающие клиентов. Ускоряет разные магические работы.

Orozúz (*Orosún Kikio Sinawa*; *Lippia dulcis*; Липпия сладкая; Immeyemo). Отвар листьев целебен при астме. Растение входит в состав амулетов, которыми пользуются в игорных домах. Их обычно имеют различные аферисты, наркоторговцы и тому подобные люди.

Palo Santo (*Guayacán*; *Guaiacum offwinalis*, *Tabebuia guayacan*; Mpingu funan kunia). Считается «отцом всех палок». Может лечить от пневмонии и болезней печени. По мнению некоторых, используется только для благих работ. Для лечения венерических заболеваний, очищения крови. Кора и листья заживляют раны. Входит в состав *Нганги*. Может использоваться для изготовления амулетов силы вместе с мохнатым пауком, стрекозой, сердцем ястреба, ногтями грифа и иными ингредиентами. Вместе с гибискусом, вербеной и иными травами входит в состав для доминирования.

Papito (*Zapaticos de la Reina*; *Fagelia bitaminosa*; Mukunda). Используется для очистительных ванн, а также в кулинарии.

Paraíso (Yiya; *Melia azadirachta*). Почитаемое дерево, посвященное *Нсаси*. Используется в ритуалах очищения, в составе порошков удачи, для изготовления предметов обихода. В понедельник или в пятницу у растения оставляют монеты для успеха в бизнесе. В Тринидаде с его помощью лечат педикулёз. Листья носят на груди те, у кого больное сердце. К дереву относятся бережно и вовремя поливают. Верят, что грядут изменения в судьбе человека, если оно засохнет во дворе.

Parami (*Pora mi*; *Namelia patens*; Kagan-Gaco). Считается, что это растение можно применять в ритуалах, призванных подчинить человека своей воле.

Penda (Guitarra; *Citharexylum caudatum*, *Citharexylum spiposum*; Osonko). Для лечения проблем со слухом, ушных болезней, для изготовления музыкальных инструментов.

Pino (*Pinus tropicalis*; Сосна тропическая; Búndumoyé). Отвары из ветвей используются против воспаления почек. Посвященные *Hсаси* сосны высаживают на счастье.

Pomarosa (*Syzygium jambos*; Розовое яблоко; Colomafa). Растение, враждебное *Нганге*. По поверьям, если кобылья моча с данным растением распыляется вокруг дома колдуна, то дух-нфумбе из его *Нганги* уходит.

Ramón (*Trophis reacemosa*; Moluyaba, Nkento). Срезается в Страстную Пятницу для изготовления «палки, которая может сделать невидимым». Применяется и в народной медицине — чтобы у кормилицы пошло молоко.

Tengue (*Poeppigia procera*; Inkita, Linga, Nkuni, Cheche Cabinda). «Сильная палка» для различных обрядов. Считается, что это растение привлекает семейное благо.

Tocino (*Acacia paniculata*; Gunkulere, Fúnkulere). Из растения делают амулеты любви и амулеты, направленные против заключения в тюрьму. Задействовано в кулинарии. Считается полезным при бронхиальных заболеваниях.

Vencedor Macho (*Zanthoxylum pistacifolium*). Посвящено духам *Нкуйю*, *Ватариамба*, *Сарабанда*. Используется для победы над врагами в борьбе, для изготовления защитных амулетов. Растение также служит для очищающих и привлекающих удачу ванн, в качестве благовония.

Verraco (*Hypericum styphelioides*; Fumasi, Dokirongo). Лечит венерические заболевания, покровительствует труду и деньгам.

Yaba (*Andira jamaicensis*, *Andira inermis*; Geoffroya inermis; Nkasa Kadiampemba). Растение жестокого божества *Лу-канкаси*. Используется для злых и фатальных робот, для лишения врагов чуткости. Лечит от стригущего лишая и кишечных паразитов.

Yagruma (Guaramo, Gunrumo, Trompetillo; *Cecropia peltata* и другие *Cecropia*; Matiti, kandolao, Moratafo). Священное растение божества *Тьембла Тьерра* и *Нкуйю*. Входит в Нганга. Растение связано с совами, считается одним из хранителей леса.

Yana (*Conocarpus erecta*; Yana Nbinsa). Растение морского божества *Калунга*. Используется в лечении анемии и язвы. Из него делаются порошки для привлечения нужных людей. Кора – жаропонижающее, вяжущее и тонизирующее средство.

Yaya (*Orandra lanceolata*; Koromeni, Mbekese). Листья используют для исцеляющих ванн, а также лечения ожогов и ран. Посвящено *Нсаси*.

Yaya Cimarrona (*Mouriri Myrtilloides*, *Mouriri acuta*). Растение «устраняет зло», помогает акушеркам, лечит дизентерию, приносит победу в борьбе. С его помощью палеро связываются с предками и духами мёртвых.

Yerba Mora (*Solanum nigrum*; Песлён черный). Растение духов Сарабанда и Калунга. Применяется в борьбе с перхотью, а также в качестве успокоительного. Токсично.

Заключение

Многие растения используются палеро в преимущественно колдовских манипуляциях. Среди них: священный фикус (*Alamo*), дождевое дерево (*Algarrobo*), мукура (*Anamu*), яблоко аллигатора (*Baga*), мальпигия (*Bronco*), сейба (*Ceiba*), споробол (*Espartillo*), речной папоротник (*Helecho*), блехум пирамидальный (*Yerba de paraguay*) и другие. Есть растения, часто входящие в подношения для духов, например, миндальное дерево (*Almendro*) и гонолобус (*Bejuso Guauro*). Некоторые растения могут использоваться как подношения в магических и религиозно-церемониальных работах и просто на кухне, в кулинарии: звездное яблоко (*Caimito*), тыква (*Calabaza*), кокос (*Coco*), пальма (*Corojo*), острый перец (*Guaguao*), гуайява (*Guayaba*), манго (*Mango*), ямс (*Ñame*), чеснок (*Ajo*).

Особую роль играют растения, имеющие природный дезинфицирующий эффект. Они идут как в составы для омовений, так и в курения. В качестве примера можно привести смесь руты, аммиака и камфорного дерева (*Alcanfor*), а также такие растения как моринга (*Jeringa*) или полынь (*Artemisa*). Последняя также входит в категорию колдовских и целительских трав. В быту и целительской практике находят применения растительные инсектициды и фумиганты, к примеру, тричилия (*Cabo de hacha*) и сабадилла (*Cebadilla*). Часто свойства таких растений переносятся и на социальную жизнь, им приписывается не

только возможность убивать вредных насекомых, но и устранять врагов – для этого растения добавляют в различные магические порошки и составы.

Множество растений в Пало используются одновременно как медицинские и как магические: базилик (*Albahaca*), колубрина (*Amargo*), анис (*Anis*), чиококка (*Bejuco verraco*), Санта-Мария (*Caisimón*, *Cissampelos glaberima*), каха (*Caja*), бамбук (*Cana brava*), кассия трубчатая (*Cana fistola*), ворсянка (*Cardón*), дурман и бругмансия (*Chamico*), амирис (*Cuaba blanca*), огненное дерево (*Framboyán*), герань (*Geranio*), свиной палец (*Gramá*), генипал (*Jagua*), липпия сладкая (*Orosún*), табебуа гваякан (*Palo Santo*), сосна (*Pino*) и многие другие.

Отдельную группу составляют растения, применяемые для магических атак; они особенно популярны в направлении *Пало Майомбе*. Среди них встречаются ядовитые растения (например, бругмансия или зубчатая комокладия), растения, содержащие психоактивные вещества (к примеру, представитель семейства мареновых – растение под названием психотрия), а также растения, не имеющие вредных биохимических свойств: кипарис (*Palo de muerto*), каперсы (*Diablo*) или андира безыглая (*Yaba*).

Все эти и многие другие растения играют важную роль в традиции Пало. Каждое из них посвящено какому-либо духу и считается живым, что обязывает практиков к соответствующему трепетному отношению к ним. Лес верующими воспринимается как «природный храм». Всеми растениями и самим пространством леса управляет *мунгу* Нгурунфинда, покровитель травников. Его адепты – знатоки огромного разнообразия тропической флоры, хранители преданий и обрядов, а одновременно с тем народные целители и маги.

Примечания:

¹ Мир мертвых в традиции Пало включает духов предков *бакулу*, блуждающих духов *нфури* и «прирученных» духов *нфумби*. Последние, по воззрениям жрецов Пало, и населяют сосуды *Нганги*.

² Другие имена этого духа – Лусэро Мундо, Тата Нкуйо, Тата Элегуа, Та Макэнде Йаяя. Трикстер Нкуйо выступает в роли привратника миров, хранителя перекрестков, посредника и посланника высших сил.

³ *Ндоки* представляются как демонические, враждебные человеку силы. Тем же словом именуют ведьм и колдунов, использующих разрушительные заклинания.

⁴ Африканские *минкиси* обычно представляют собой антропоморфные или зооморфные фигурки, сделанные из дерева и начиненные специальными магическими ингредиентами.

⁵ Афро-кубинское мужское тайное общество *Абакуа* ведут свое происхождение от фратерниальных союзов в юго-восточной Нигерии и юго-западном Камеруне. Члены общества исповедуют особый культ, включающий сложную систему ритуальных танцев и специальной одежды. См. Miller 2009.

⁶ *Петро Вуду* является частью гаитянского культа *Вуду* и отличается пантеоном «яростных», «красноглазых» духов, как правило, имеющих конголезские корни.

⁷ *Макумбой* в Бразилии называют колдовство, а также традицию *Кимбанда*, адепты которой почитают духов *Эшу*, сочетающих в себе образы духа-трикстера и духа-предка.

Литература и источники:

Acevedo-Rodríguez, P., Strong, M.T. (2012) *Catalogue of Seed Plants of the West Indies*. Smithsonian Institution, Washington.

Bolívar Aróstegui, N. (1998) *Ta makuende yaya y las reglas de Palo*, La Habana.

Cabrera, L. (1954) *El monte: igbo finda, ewe orisha, vititinfinda* (*Notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y del pueblo de Cuba*), La Habana, 1954.

Canizares, B.R (2002) *Book on Palo: Deities, Initiatory Rituals and Ceremonies*, Original Publications. Duran, A. (2005) *Great Treatise Congo, Yoruba and Creole of Vegetation*, Author House.

Elsevier's dictionary (2005) *Elsevier's dictionary of trees. North America, compiled by Grandtner M. M.*, Elsevier Science.

González-Wippler, M. (1989) *Santería: Magia Africana En Latinoamérica*, Granada: Alfaomega.

Kerestetzi, K. (2015) Making a nganga, begetting a god: Materiality and Belief in the Afro-Cuban Religion of Palo Monte, *Ricerche di storia sociale e religiosa*, № 87, p. 145–173.

Linedecker, C.L. (1990) *Hell Ranch: The Nightmare Tale of Voodoo, Drugs and Death in Matamoros*, London.

Malaret, A. (1970) *Lexicon de fauna y flora, Comisión Permanente de La Asociación De Academias De La Lengua Española*, Madrid.

Miller, I.L. (2009). *Voice of the Leopard: African Secret Societies and Cuba*, University Press of Mississippi.

Ochoa, T.R. (2010) *Society of the Dead: Quita Manaquita and Palo Praise in Cuba*, University of California Press.

Quiros-Moran, D. (2009) *Guide to Afro-Cuban Herbalism*, AuthorHouse.

Roig J.T. (1974) *Plantas medicinales, aromáticas o venenosas de Cuba*, La Habana: Instituto del Libro.

Fabelo T.D. (1998) *Diccionario de la lengua conga residual en Cuba* *Departamentode Publicaciones*, Casa del Caribe.

ПМА-1 (2013) Записано от Ф. Гарсия, 1958 г.р., г. Гуанабакоа, Республика Куба.

ПМА-1 (2013) Записано от Х. Хименес, 1960 г.р., г. Гавана, Республика Куба.

Summary: Palo is an Afro-Cuban religious tradition defined by ethnographers as a syncretic cult. This tradition has Congolese roots and contains elements from Santeria (Regla de Ocha), Spiritism and Catholicism. The world of sacred plants takes a special place in the Palo tradition. The head of that world is a deity named Ngurunfinda. The article is devoted to the cult of Ngurunfinda and sacred plants of Palo. Practitioners call Ngurunfinda "the lord of mountains and plants", responsible for the connection between man and nature. The technology of making the shrine of Ngurunfinda is kept secret. The composition of each shrine of Ngurunfinda varies and depends on the wishes of the spirits. Many plants are used in Palo as ingredients for decoctions and healing baths. Some of them are in the sacred drink chamba. Some plants can be used as offerings, in magical and religious ceremonial works and simply in the kitchen, in cooking. Fumigation plants are used in everyday life and healing practice. A lot of plants in Palo have both medical and magical properties. Each is dedicated a certain spirit (mpungu or nkisi).

Keywords: Cuba, Palo, Santeria, magic, Afro-Cuban traditions, mpungu, Ngurunfinda, healing, ethnomedicine, ethnobotany

НАРОДНАЯ И ТРАДИЦИОННАЯ МЕДИЦИНА: ТРАНСФОРМАЦИИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Чекурова Н.Э.

БАЛИАНЫ, СЕКАЛА И НИСКАЛА: ИНСТИТУТ ТРАДИЦИОННОГО ЦЕЛИТЕЛЬСТВА НА БАЛИ

Аннотация: В статье рассматриваются представления о *секала* (видимое) и *нискала* (окультурное, невидимое), как основе духовного мировоззрения балийского общества. Автор описывает, кто такие *балианы* – исторически и в современности; *туканги*, *тапаканы* и *сутри* – целители и медиумы Бали в различных религиозных конфессиях. Рассмотрены также направления в системе балийской народной медицины: астрология, медиумизм, рефлексология, травничество, шаманизм; охарактеризованы роль и место *балианов* в социальной жизни острова.

Ключевые слова: *балианы*, *секала*, *нискала*, позитивная и негативная энергия, *лонтар*, магия, ритуал, «swasta», методы духовного целительства, *Канда Эмпат* – «четыре духовных брата и сестры»

Видимое и невидимое. Эти два основополагающих понятия формируют всю систему представления балийцев о мироздании. Мир видимый, данная нам в ощущениях реальность, познаваемая через пять органов чувств, и мир невидимый – который столь же объективен, однако ощущаем шестым «сверхчувством» и зрим лишь избранными, так называемыми *балианами*.

Черное и белое, позитив – негатив, добро и зло – два полюса, между которыми и заключено человеческое бытие, по представлению балийцев. Причем мир и видимый, и невидимый – оба в равной степени вплетены в черно-белый узор «ковра жизни», где добро и зло немыслимы друг без друга и должны быть уравновешены, дабы жизненный цикл никогда не прерывался.

Миграционные волны различных этносов, прошедших через Бали, сформировали его самобытную духовную культуру, прису-

щую лишь этому небольшому по размеру острову, выделяя его из тысячи других, входящих в состав государства Индонезия.

Из теста индуизма, замешанного на «сыворотке» буддизма Махаяны и Тхеравады, сдобренный «маслом» древних культов *Бали Ага* – исконных верований острова, под горячим солнцем южного полушария испекся вкуснейший и красиво декорированный пирог балийского индо-буддизма-анимизма, присыпанный сверху пудрой из смеси черной и белой магии для полноты вкуса.

Для разрезания такого лакомства лучше всего подошел бы балийский *крис* – магический меч, о волшебной силе которого на острове ходит множество легенд (Eiseman 1995:161). Воспользовавшись данной метафорой и добравшись до «начинки» этого чудного пирога, обнаружили бы, что он не просто припудрен магией, но она и есть его основной ингредиент.

Магия, ритуал – это каждодневная повседневность балийской жизни. Это не метафора, а реальность. С восходом солнца в каждом доме проводятся ежеутренние ритуалы подношения благоухающими цветами и ароматом курящихся благовоний духам предков, духам Земли и основным божествам балийского индуистского пантеона. Помимо ежедневных ритуалов, балийцы вовлечены в огромное количество других церемоний, проводимых как в семейных храмах, так и в собственных домах; эти ритуалы связаны с жизнью членов семьи и её, как правило, многочисленных родственников. Начиная с рождения и до самой смерти, жизнь балийцев протекает в черед, сменяющих друг друга ритуалов и религиозных церемоний (Eiseman 1995: 2).

Вера в божественность всего сущего, включая и мир невидимый, – это основополагающие представления балийцев об устройстве мироздания. Следовательно, и все человеческие недуги, как физические, так и ментальные, а также все жизненные коллизии, включая полосы неудач, напрямую, в представлении балийцев, связаны с проявлением взаимодействия двух основных энергий мироздания – «позитивной», или энергии Вселенной, и «негативной» – энергии Земли.

Безусловно, такая насыщенная религиозными практиками и ритуалами жизнь островитян требует не меньшего числа служителей культа, которые могли бы удовлетворить столь боль-

шой по объему спрос на подобные виды духовно-церемониальных услуг. Ведь проведение церемоний и ритуалов напрямую связано, как со знанием астрологии, для выбора благоприятных дней и времени, так и со знанием магических формул и практик, чтобы умиловить духов подношениями.

И как ответ на этот запрос социума, на авансцену балийской жизни выходит многочисленная и пестрая в своем конфессиональном составе армия служителей культа, среди которой весьма важное место занимают *балианы*.

Итак, кто же они, таинственные *балианы*? Так на острове называют целителей, включая черных и белых магов, служителей культа, астрологов, предсказателей, медиумов, а зачастую и всех разом в одном лице.

Для лучшего понимания истоков формирования этого феномена немного сведений по истории и географии региона.

Бали – один из 17508 островов, входящих в состав государства Индонезия, на территории которой находятся одни из наиболее ранних ареалов расселения древних людей. По некоторым данным, обнаруженные на Яве ископаемые останки питекантропа относятся к периоду нижнего палеолита, а заселение территории Индонезии человеком разумным началось примерно 45000 лет назад.

Миграционные волны прокатились по этой территории, сюда перемещались в основном выходцы из континентальной части Юго-Восточной Азии, изначально австралоиды, затем монголоидные народности.

Практически вся территория страны является частью «Тихоокеанского огненного кольца», что обуславливает высокую степень её тектонической активности. Так называемая «Линия Уоллеса», протянувшаяся от Бали и острова Ломбок в восточном направлении, служит границей (по флоре и фауне) между тропической Азией и природными зонами Австралии и Новой Гвинеи.

Самая высокая вершина Бали – Гунунг-Агунг (3142 м) – это один из двух действующих вулканов острова и священная гора, к которой совершаются паломничества; одновременно это обитель местных мастеров медитации и йоги. Здесь же у подножья горы проживают и последователи древнего культа *Ага*, в

свое время переселившиеся на Бали из одноимённой деревни Ага с востока острова Ява в VIII веке н.э. Горы для балийцев священны – это приют богов и духов предков.

Култ предков и их почитание занимает особое место в ритуалах и религиозных практиках балийцев и определяет во многом социальную жизнь островитян.

Колоссальное влияние на социальную, культурную и в особенности религиозную жизнь острова оказали индийские купцы, прибывшие на Бали в I веке н.э. Как результат, в V веке н.э. на Бали было основано первое индуистское королевство (Неру 1977: 167).

Большинство балийцев исповедует местную разновидность индуизма, называемую *Агама Хинду Дхарма*, ранее *Агама Тирта*. В ее основе теологические представления философии индуизма, смешанные с буддизмом Махаяны и обставленные культовыми церемониями, уходящими корнями в языческие верования эпохи, предшествовавшей эре Маджапахит (Ricklefs 1993: 35).

Наряду с последователями *Агама Хинду Дхарма* на острове проживают мусульмане, выходцы из Малайзии и соседних с Бали островов Индонезии, китайские буддисты, а также последователи древнего культа *Бали Ага* и немногочисленные христиане. Как этнический, так и религиозный состав острова весьма разнообразен.

Следует отметить, что институт традиционного целительства в лице *балианов* представлен во всех религиозных и этнических диаспорах острова, что являет собой уникальную самобытность этого феномена. Из этого следует, что жители Бали, независимо от своей этнической или религиозной принадлежности, могут воспользоваться услугами *балианов*, либо, основываясь на своих религиозных предпочтениях, либо ориентируясь на мнение окружающих, зависящее чаще всего от известности и успешности того или иного целителя в лечении определенных заболеваний, в том числе и от его магико-мистических способностей.

Балийское современное общество до сегодняшнего дня в классовом отношении, согласно индуистской традиции делится на четыре основные *варны*: *брахманы*, *кишатрии*, *вайшьи* и *шудры*. В процентном отношении *брахманы* и *кишатрии* составляют

менее 10%, и около 90% *вайшьи и шудры*. Первые три высшие варны объединены одним общим названием «*тривангса*».

Иерархия балийского общества поддерживается не только принадлежностью к определенной *варне*, но и использованием в разговорной речи ее представителей соответствующего диалекта балийского языка, разительно различающихся лексически. «Высокий» *баса алу*, что буквально в переводе с балийского означает «утонченный, изысканный». И «низкий» *баса касар* – грубый язык (Brown, Oglivie 2008: 659).

Именно первый – «высокий» диалект – используется в служениях, в общении на религиозную тематику, а также при почтительном обращении младших к старшим, учеников к учителям, представителей низшей касты *шудра* к представителям высших. Но в отличие от Индии, где кастовое деление сохраняется до настоящего времени достаточно жестко, в балийском обществе оно имеет более формальный характер.

Еще одним принципиальным отличием индуистских традиций Бали, по сути нарушением ведических традиций индийского индуизма, является возможность для всех членов религиозной общины *Агама Хинду Дхарма* избрать себя на получение духовного сана, независимо от своей кастовой принадлежности, что в корне противоречит основополагающим устоям индийского индуизма, где право стать служителем религиозного культа является прерогативой лишь высшей *варны* – *брахманов*.

Стать храмовым священнослужителем *поманку* в индуистской общине Бали может каждый, включая женщин, через обучение у наставников, обладающих теоретическими знаниями и практическим опытом в отправлении ритуалов; необходимо лишь пройти несколько подготовительных уровней от ученических стадий – *джеро*, *буавати*, до завершающей – *пандита*. Духовный сан для женщин ограничен первыми двумя.

В обязательную программу обучения для двух высших уровней духовного посвящения, входит, помимо заучивания *мантр* и ритуальных формул, следующее: чтение священных книг Вед; эпосов Рамаяна и Махабхарата, переложенных в яванской традиции *какавинов*; а также трактатов по астрологии и традиционной медицине, так называемых *лонтаров* – ману-

скриптов на пальмовых листьях, записанных балийским письмом *Аксара Бали* (Сикорский 2014: 223).

Интересно, что большинство *балианов* имеют один из трех вышеназванных уровней духовного посвящения, чаще всего *джеро*. Более того, многие из них стремятся к его получению, поскольку в балийском обществе наличие духовного сана, сразу же поднимает социальный статус его обладателя, даже если по рождению он принадлежал к низшей касте.

Поэтому универсальный термин *балиан* в современном понимании включает в себя представление о человеке, как мужчине, так и женщине, наделённым/ой разнообразными магико-мистическими умениями и знаниями, лежащими в линейке широкого спектра его/её предпочтений в выборе религиозных и духовных практик. Причем это определение термина *балиан* в равной мере относится к целителям как проживающим собственно на Бали, так и на других островах Индонезийского архипелага, в основном на Яве и Суматре, которые в древности, наряду с Бали, входили в состав индуистского царства Маджапахит.

Балианы занимают особое место в балийском обществе. Они «избранные», еще один достаточно распространенный на острове англоязычный термин «паранормал», благодаря их связи с божественным невидимым миром и миром духов (Eiseman 1992: 137).

Надо отметить еще несколько специфических особенностей социально-религиозной жизни Бали и места *балианов* в ней.

Магия и ритуал – основа повседневной жизни островитян.

Лунные календари, находящиеся в любом балийском доме, дают характеристику каждому дню года. Строго следуя этим указаниям, определяются благоприятные и неблагоприятные дни буквально для любой социальной активности, тем более для любых значимых начинаний или ритуалов. Даже поход к *балиану* возможен лишь в благоприятные дни лунного календаря: если вы по незнанию явитесь к целителю в один из неблагоприятных дней, вас просто вежливо попросят прийти в другой раз, предварительно согласовав встречу.

Ячейка балийского общества, так называемая «деревня», и её деревенский Совет – *банджар*, избираемый членами общи-

ны, также принимает и все главные решения: благоустройство территории и ремонт деревенского храма, обще-деревенские ритуалы, участие в политических событиях на уровне выборов и предвыборных кампаний кандидатов на различные административные посты (Eiseman 1992: 72).

В основе своей жители деревни связаны между собой родственными узами по мужской линии. В каждой деревне есть, так называемый «родовой» или «семейный» храм, который является общим для всей многочисленной родни. Женщина, выходя замуж, переходит из семейного храма своего отца в родовой храм мужа. Храм есть и в каждом балийском доме. Расположен он обычно при входе в дом или на его крыше.

Храмы, посвященные «духам Земли», обернуты в ткань с рисунком в черно-белую шашечку, похожим на шахматную доску; они лишний раз напоминают, что добро и зло неотделимы друг от друга и необходимы для продолжения жизненного цикла.

Без энергии Земли – «низшей», «высшая» энергия Космоса не способна «породить» сущее. По представлениям балийцев, для этого необходим потенциал, заложенный в духовном поле Земли. Поэтому черно-белые квадратики, перемежающиеся на ткани в шахматном порядке, символизируют вечное движение самотрансформирующейся энергии, из низшей в высшую и наоборот.

Наиболее почитаемым членом деревенского *банджара* является *джеро*, храмовый наставник, чаще всего он же и *балиан*. Для *джеро балианов* существует специальный термин «*джеро тапакан*».

Балианов, получивших свои знания целителя через обучение и чтение *лонтаров*, на Бали называют «*балиан усада*» (Eiseman 1992:135). Под общим названием *лонтар* подразумеваются различные древние тексты, содержащие информацию по искусству, астрономии, астрологии и целительству. Эти манускрипты попали сюда с Явы, в основном во времена королевства Маджапахит, около XIV века н.э., когда последний король яванской династии переместился со всем своим двором и подданными на остров Бали. Текст наносился специальным ножом на высушенный пальмовый лист, шириной 3–4 см и длиной до

25–40 см. Затем листы складывались в стопки и закрывались с двух сторон деревянной «обложкой».

Лонтары по традиционной балийской медицине содержат обширные сведения по анатомии, фармакопее, философии, способам диагностики. Хранятся такие трактаты в алтарных комнатах родовых храмов в строгой секретности и могут быть извлечены оттуда лишь в особо благоприятные дни лунного календаря при проведении соответствующих специальных ритуалов. Обычно наличие этих священных реликвариев в семейных храмах, наряду с магическим мечом *крисом*, было прерогативой членов королевских родов Бали.

Различают и другие виды *балианов*, получивших свои паранормальные способности посредством магических предметов (в основном камней), «внутреннего голоса», или неких указаний «свыше», данных через других *балианов*. Они носят имя *тукан икан*.

Для женщин-медиумов существует тоже отдельное наименование – *сутри*. Правда, в силу отсутствия какого-либо научно-системного описания традиционного целительства на Бали, довольно трудно уложить самих *балианов* и существующие методики в систему и классифицировать их.

Данная мною классификация также не универсальна и носит весьма условный характер. Тем не менее, попытаться структурировать всё существующее разнообразие *балианов* и применяемых ими методов целительства, на мой взгляд, возможно по нескольким основным критериям:

1. По способу получения *балианом* целительских знаний: через обучение у наставника, чтение лонтаров, или путем «нисхождения» некой благодати свыше: звучания «внутреннего» голоса; от предметов, наделенных магической силой; прямого контакта с конкретным духом или божеством.

2. По применяемой/ым ими методике/ам целительства: разнообразные виды энергетического массажа; чистка энергетических каналов – *нади*; травничество; через указания, полученные от духов предков или божеств, содержащих описание методов исцеления.

3. По принадлежности балиана к той или иной религиозной конфессии: *Агама Хинду Дхарма*, ислам, китайский буддизм, *Бали Ага*.

По разнообразию применяемых методов, целителям Бали нет, пожалуй, равных в мире. Или скорее, все описанные методики традиционных медийцин Азиатского мира в той или иной степени представлены на этом крошечном по размеру острове. Складывается впечатление, что количество целителей на душу населения острова Бали больше, чем в каком-либо другом регионе нашей планеты.

Проведенные полевые исследования этого феномена позволили выделить несколько общих тенденций, присущих *балианам*, представителям религиозной общины *Агама-Хинду-Дхарма*, поскольку большинство из интервьюированных мною целителей принадлежали именно к этой религиозной конфессии.

Общим в судьбе многих *балианов* является то, что первый толчок вступления на духовный путь они получили через какую-либо жизненную травму: будь то череда тяжелых личных обстоятельств, эмоциональные и ментальные проблемы или тяжелая болезнь, которую невозможно было излечить обычными средствами. Истории жизни нескольких *балианов*, проинтервьюированных мною и приведенных в ниже, подтверждают эту общность.

Существует и условное единство в духовно-религиозных взглядах *балианов* на этот мир.

Основополагающим в представлении балийцев об устройстве мироздания является утверждение обоюдодравного движения и взаимопересечения потоков позитивной и негативной энергий. На этом зиждется весь спектр представлений о природе, человеке и мироздании в целом.

Вторым фундаментальным представлением является утверждение, что здоровье человека зиждется на ментально-физическом уровне в необходимом балансе «плохого-хорошего», успешности (счастья) в личных отношениях и внутренней радости, а также сбалансированного питания (Stanny 2014: 34).

Для определения значения «здоровье» используется слово «Swasta», согласно одному из древних текстов по аюрведе, оно

имеет следующую смысловую характеристику: это традиционное балийское приветствие, сродни нашему «здравствуйте», которое звучит как «*Om, Swa Sya Stu*», где: «*Swa*» – тот, кто ведет тебя к себе, от санскритского слова «*Swami*», что означает *Гуру* или учитель, а «*Sta*» – стоять или постоянство. Таким образом, термин «*Swasta*» может быть истолкован, как «самоутверждение в себе», «тот/то, кто приводит к осознанию себя» (Eiseman 1992: 130). В контексте этого определения основой «здоровья», таким образом, становятся «позитивные» эмоции и чувство внутренней удовлетворенности, а радость и улыбка – залогом его и необходимым условием.

Безусловная любовь и циркуляция энергии «любви-радости» в теле запускает процесс самоисцеления. Очевидно, «быть радостным» становится универсальным решением всех проблем. Более того, утверждается, что мы должны быть ответственны за наше собственное чувство счастья и улыбаться. Противоположные эмоции, подобно страхам, сомнениям, самоуничтожению являются элементами негативной энергии, проникающей буквально в клетки нашего тела и создающей блоки на психофизическом уровне, что со временем проявляется как болезнь на физическом плане или ментально (Stanny 2014: 37).

Причиной появления «блоков» в каналах циркулирующих энергий внутри системы «микрокосм – макрокосм» являются, согласно балийской традиционной медицине, стресс, волнения и сомнения.

Именно «загрязнение» этими негативными мыслями-эмоциями приводят впоследствии к проявлению на физическом уровне человека таких болезней, как инфаркты, инсульты и рак.

Важнейшей частью обучения *балианов* под руководством наставника, является изучение *чакр* – энергетических полей и меридианов – энергетических каналов в организме человека, иначе называемых *наби* (Stanny 2014: 49).

Еще одним общим компонентом целительства, используемым всеми *балианами*, является первоначальная диагностика блоков внутри энергетических каналов в организме человека, высвобождение их посредством различных техник, а затем перебрасывание источника дисбаланса в эмоции.

При первичном диагностировании, *балиан* буквально «проходит», как сканирующая система, по меридианам энергетических потоков, циркулирующих в теле человека, и по энергетическим центрам, расположенным на лице, голове, голених, ступнях и руках до локтевого сгиба. После определения энергетических блоков в теле, начинается целительство, т.е. работа по высвобождению и очищению каналов от загрязнений.

Таким образом, сначала *балиан* собирает информацию об энергетических блоках пациента, затем пропускает её через свое сердце и запрашивает помощь на «заимствование» вселенской энергии на прочищение каналов у так называемых «Четырех духовных братьев и сестер». После заимствования и использования энергии Вселенной для задач целительства она возвращается *балианом* обратно, в свой первоначальный источник.

Представление об имеющихся в распоряжении у каждого человека *Канда Эмпат* – «четыре духовных братьях и сестрах» (иначе именуемых «четыре водителя») – как духовных защитников-охранителей-советников является абсолютно уникальным балийским феноменом, не имеющим аналогов в других традициях (Eiseman 1990: 100). В одном из *лонтаров* по традиционной медицине, значение «четырёх братьев и сестер» описывается следующим образом: «Им приписывается обладание великой духовной силой, и они могут быть призваны для передачи знания и вести нас, а также направлять энергию для целительства». Согласно тому же источнику, именно они отвечают за нашу способность реализовывать и проявлять во внешнем мире свои намерения и способности, то есть несут потенциал энергии, что позволяет нам исполнять свои мечты. В физиологии эти четыре духовные субстанции осмысляются в виде: околоплодной жидкости, крови, первородной смазки и плаценты.

В одном из *лонтаров*, «четыре духовных брата и сестры» символично представлены следующей диаграммой. Мир, стоящий на спине гигантской черепахи символизирует реинкарнацию Бога Вишну. «Четыре водителя» находятся внутри матки и соединены со Вселенной через плаценту. В момент, когда перерезается пуповина, они концептуально проявляются в виде четырех кардинальных принципов, а именно: околоплодная жидкость – символизирует духовное здоровье и материальное бла-

гополучие; кровь – творчество, первородная смазка – сострадание и мудрость, плацента – силу. Находясь в духовном мире, они могут быть призваны в случае необходимости как ведущие и защитники; одновременно они выступают посредниками в связи с божественным. Призываются они *балианами* через подношение в форме молитвы, медитации, святой воды, цветов, риса, фруктов, рисовых лепёшек. Эта магико-ритуальная практика не имеет аналогов в целительских техниках ни в каких других регионах Индонезии, она распространена исключительно на островах Бали, Ява и Суматра.

Балийцы разделяют взгляд на устройство мира и человека индуистской космологии, согласно которой, всё мироздание – макрокосм и микрокосм (т.е. человек), состоит из пяти элементов: воздух, огонь, земля, вода и пространство. В момент умирания всё сущее раздиссоциируется на эти же составляющие, таким образом балансируя цикл природы, кругообращение элементов в природе, приводимое в движение великим *Брахмой*.

Весьма интересен взгляд традиционной медицины на причины заболеваний и процесс созревания болезни в теле до момента проявления его на физическом уровне. Знание, каким образом наши пять органов чувств через контакт с внешним миром формируют эмоциональный фон, дает четкое представление этапности проявления болезни в человеческом теле.

Согласно традиционной балийской медицине, процесс формирования болезней следующий. Ум адсорбирует негативную энергию через органы чувств (чувства), то есть это та информация – ощущения, которые мы получаем через глаза, уши, нос, рот и прикосновения. Любые ощущения имеют эмоциональную окраску и сопряжены с определенной оценкой, даваемой ей мозгом.

По одной из диаграмм, созданной известным на острове *балианом* Чокорда Раем, можно представить процесс формирования причин будущей болезни следующим образом. Первоначально это загрязнение попадает в солнечное сплетение, которое связано с верхним отделом печени, являющейся хранилищем эмоций. По мере накопления эмоций в печени, особенно отрицательных – таких как печаль, уныние, страх, сомнения, это загрязнение начинает распространяться затем в органы. Ин-

тенсивность этого воздействия зависит от внутренних сил самого организма. Негативные влияния постепенно «загрязняют» ум, приводя в конечном итоге к ментальному дисбалансу (Stanny 2014: 23).

Интересно, что на этой же диаграмме все важнейшие органы, отвечающие за «накопление» или «переработку» эмоций, первичных ощущений, поступающих от органов чувств, имеют «глаза». В этом контексте часто встречающиеся в русском языке «крылатые» выражения, как-то: «сердцем вижу» или «печёной чую», имеют под собой, как мы видим, весьма глубокие подоплёку и смысл.

Ниже будут приведены истории *балианов*, с которыми мне довелось встретиться, побеседовать, понаблюдать за их целительской работой и даже побывать в отдельных случаях их пациенткой.

Маде Гель Гель Карма Веда (около 45 лет).

Лечит и прорицает через Богиню – Ни Лоро Киндул. Эта Богиня явилась к нему, когда ему было около 33 лет. До этого вел свободный образ жизни, «не верил ни в черта, ни в Бога», как сам рассказывает о себе. Поначалу стал замечать, что кто-то за ним следует: не только физически ощущал её присутствие, но и видел её воочию. Удивлялся, что другие ее не видели. Злился, прогонял, потом осознал, что это Дух Богини. Она назвала ему свое имя и выразила ему свою любовь. С тех пор они неразлучны.

Богиня поднимается и выходит из морской пучины в определенные лунные дни, но всегда в ночь с пятницы на субботу. Она сообщает ему, когда она придет следующий раз, и он идёт на берег моря её встретить.

В своём доме он создал комнату Богини, с красиво украшенной кроватью, в которой она спит, повсюду на стенах её изображения, которые он сам нарисовал. Он рисует её портреты и украшает ими дом.

Когда к нему приходят с вопросами, он переадресует вопрос Богине и сообщает пришедшим её ответ. Вопросы могут касаться любых аспектов жизни, от предсказания будущего до способов излечения от недугов.

Нама Джеро Манку Геде Багья (род. 20.03.1934)

Когда ему было около 33 – 34 лет, он тяжело заболел и не мог ходить. В один из дней к нему явился дух прабабушки и сказал, что если он не станет на духовный путь, т.е. не станет *джеро*, то будет продолжать болеть и никто не сможет ему помочь. В момент принятия им этого жизненного решения внутри появился некий голос, который и стал его Гуру – учителем и наставником.

Он изучил астрологию и хиромантию. Когда к нему приходит человек и излагает свою проблему, *балиан* пропускает её через свое сердце и затем отвечает, повторяя рекомендации, данные Духом. Он также, узнавая дату рождения и имя человека, может рассказать о его прошлом и будущем, ответить на конкретные вопросы относительно его здоровья, личной жизни и бизнеса. Перед началом сеанса он удаляется в алтарную комнату, где молиться духу И Рату Бахтараховинтан и духу прародительницы своего рода И Рату Пасек Ген-Ген, звонит в колокольчик, а затем выходит к пациенту.

Джеро Вайюн Свастика (40 лет).

В возрасте около 30 лет все *балианы* известные ему сказали, что он тоже станет целителем. Когда ему исполнился 31 год, он заболел. Палец на руке распух, сильно болел. Ни врачи-алопаты, ни *балианы* не смогли помочь. Семья потратила много денег на врачей и целителей.

Отчаявшись, он решил отправиться в родовой храм и сделать там церемонию. Придя в храм, он сказал духу прародительницы рода: «Если ты хочешь меня забрать – забери».

Вернувшись домой, он лег на кровать и уснул. Во сне ему пришло видение: множество людей в белых одеждах собрались вокруг него. Пятеро подошли и подняли его, и он оказался в центре круга. Затем они дали ему наставления, сказав, что если он готов принять ответственность за всех в этом мире и стать *балианом*, то он избран. Далее они ему сказали, что, если он последует за нами, то будет здоров.

Вайюн утверждает, что не знает и не понимает, как он может помогать людям. Тогда голос сказал, что даст ему что-то, что поможет ему в этом. Это были камни.

Потом ему как-то попался камень, по форме напоминающий ступню с рисунком, похожим на двух драконов. Когда он

показывал его другим *балианам*, они либо боялись сказать, либо не знали, что это. Тогда он положил камень в храм Духов предков. Когда он в молитве спросил: «Кто я? Почему я болен?» Ему было сказано в ответ: «Ты должен охранять и молиться на этот камень – это дар Шивы». Голос сказал: «Ты можешь положить этот камень в святую воду и молиться, а затем омыwać этой водой все, где есть негатив».

В последующие три дня он был как бы в бессознательном состоянии. Дух поднял его в верхние миры, где он встретился со святым духом, и тот дал ему наставления. В этом мире он пошел в храм, напоминающий храм Бога Солнца, и ему дали указание построить подобный. «Когда построишь на Земле – вернешься сюда», – сказали ему. Через три месяца они забрали его опять и дали ему камень. Он был наполовину черным, наполовину красным.

Именно этим камнем он лечит пациентов. Они приходят, приносят подношения, и он молиться, задавая вопрос Духу. Голос ему отвечает, что делать, затем пациент пьет три стакана святой воды, в которой был омыт камень.

Нбах Руддин (63 года, мусульманин).

Нбах Руддин – мусульманин. В возрасте около 34 лет этот человек встретил своего Учителя (мусульманина) с Явы, жил он в то время на острове Ломбок, соседнем с Бали.

Целительская техника, которую он применяет – это только массаж ступней и голеней пациента, с молитвой. Считает, что он лишь проводник воли Аллаха, поэтому молитва неотъемлемая часть его целительской методики. Массаж чрезвычайно жесткий и очень болезненный.

Обращает внимание на числа, когда пришел пациент. В зависимости от даты, составляет представление о пришедшем и его проблеме.

Верит, что болезнь наслана колдунами с помощью духов.

Диагностики как таковой не делает, слушает жалобы и затем путём сильного нажатия на энергетические точки на обеих ногах, через степень ощущения болезненности, подтверждает свои предположения.

Потом делает интенсивный и очень жёсткий массаж стоп и голеней. Иногда использует деревянные палочки из дерева *саби*, для точечного нажатия на энергетические точки.

Гуру Маде Судира (около 67 лет).

В возрасте 14 лет получил наставления от своего деда Пак Отэра. Тот обучил его йоге-*сантика*, технике йоговского дыхания – *пранаяма*, а также методике энергетического массажа и передал рецепты составления лекарственных настоев и медицинских масел.

В рецептуру его травяных эссенций входит от 7 до 108 ингредиентов. Медицинское масло, которое он производит по своей технологии и рецептуре, он тоже назвал «Сантика», оно содержит 108 различных растительных компонентов.

Гуру Маде Судира преподает йогу-*сантика*, специализируется в лечении всех видов болезней конечностей, суставов, позвоночника. Он утверждает, что успешно лечит позвоночную грыжу и травмы позвоночника.

Это один из сильнейших целителей острова, он владеет техникой «перезагрузки». Высвобождая ментальные блоки и очищая меридианы от загрязнений, запускает процесс «регенерации ментала», что в дальнейшем приводит к регенерации всего организма.

Ниже приведён рецептурный состав его знаменитого травяного сбора – чая «Сантика». Названия растительных компонентов сбора даются в соответствии с балийским названием этих ингредиентов.

1. *Гулаци* (базилик зеленый) – очистка крови и снятие напряжения.

2. *Листья Салам* – для циркуляции крови и против отложения солей.

3. *Пандам* – для ароматизации.

4. *Имбирь* – разжижение крови, против застоя – тромбозов.

5. *Кулис Кучин* – для улучшения работы почек.

6. *Каюган* (кора красного дерева) – для очистки крови.

Гуру Агус Канджана Манку (57 лет).

В возрасте около 30 лет начался тяжелый период жизни: потери, стрессы, полосы неудач. В этот момент встречает свое-

го Учителя, под руководством которого изучал йогу, *пранаяму* техники йоговского дыхания, медитацию.

После смерти Учителя продолжал занятия, соблюдая вегетарианскую диету. Получал знания через чтение манускриптов – *лонтары*, важнейшим из которых, по его мнению, является «*Сарасвати*» – трактат по различным видам духовного знания.

Долгое время жил на Яве около горы Раунг, а затем вернулся на Бали и поселился в пещере возле священной для балийцев горы Агунг. Позже около двух лет провёл на острове Нью Сапенида. Совершал неоднократно долгое паломничество по храмам и медитации, жил в пещерах. В целом период его ученичества и отшельничества занял около 20 лет, а целителем стал около 10 лет назад, когда, по его словам, достиг уровня помогать другим.

Этот специалист через самоконтроль и практики *пранаямы* «обнуляет» себя, затем запускает через себя чистую энергию Космоса в пациента, а она сама находит и показывает ему, где в каких каналах и зонах есть энергетические блоки. Иногда потока нет, тогда он ждет, затем «качает энергию» из вселенского источника, и она начинает идти.

Работает «потокком», выгоняя «блоки» из каналов. Они выходят в виде сублимированных субстанций различного размера и цвета, от белого до темно коричневого, отдаленно напоминая кораллы. Эти субстанции он достает из стопы в районе соединения 3-го и 4-го пальцев ног, в точке выхода одного из энергетических каналов или через её центр.

При преобладании в организме позитивной энергии – он не вовлекается в процесс, энергия сама начинает работу. Ему остаётся лишь её направлять в нужные энергетические каналы для их прочистки.

На мой вопрос: «Зачем нужна “негативная” энергия или энергия Земли?», – он ответил, что она необходима, поскольку формирует энергию действия, без нее организм слабеет.

Ему очевидно происходящее, видит картину без осознания, но описать её не может.

Основное правило здоровья для этого *балиана* – умение держать в энергетическом балансе физическое и ментальное начала, то есть это, прежде всего, достижение контроля над

ментальным, через занятия особыми техниками дыхания (*пранаямы*) и йогой.

Его представление о здоровье и долголетьи можно сформулировать следующим образом: «Залог здоровья и долголетия – поддерживать ментально-эмоциональный баланс в правильном состоянии и совершать правильные действия».

Литература и источники:

Cal Stanny (2014) *A Balinese Self-Healing System, Ancient techniques for life-long optimum health*. Denpasar. Bali.

Fred B. Eiseman, JR (1990) Bali. Sekala & Niskala, *Essays on Religion, Ritual and Art*. Bali.

Fred B. Eiseman, JR (1992) Bali. Sekala & Niskala. Volume II. *Essays on Society, Tradition and Craft*. Singapur.

Keith Brown, Sarah Oglivie (2008) *Concise Encyclopedia of Languages of the World*. First Edition. Oxford.

Ricklefs, Merle Calvin (1993) *A history of modern Indonesia since. 1300 p.* (2nd ed.) Stanford University.

Джавахарлал Неру (1977) *Взгляд на всемирную историю*. В трёх томах. Том 2. М.

Сикорский, В.В. (2014) *О литературе и культуре Индонезии*. М.

Summary: Sekala (visible) and Niskala (occult, invisible), as the basis of the spiritual worldview of Balinese society. Who are the *Balians*? History and modernity. *Tukangi*, *Tapakans* and *Sutri* – healers and mediums of Bali in various religious faiths. Directions in the system of Balinese traditional medicine: astrology, reflexology, herbalism, shamanism. The role and place of *balians* in the social life of the island and the trends of modernity.

Keywords: *balians*, *Sikala* and *Niskala*, positive and negative energy, magic and ritual, the term "swasta", methods of spiritual healing, *Kanda Empat* – "four spiritual brothers and sisters"

**СОВРЕМЕННАЯ АЮРВЕДА
В ИНДИЙСКИХ МЕГАПОЛИСАХ:
ОПЫТ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ
В ДЕЛИ И МУМБАИ (ИНДИЯ)***

Аннотация: В статье представлены результаты полевого исследования (ноябрь 2016 г.) востребованности и специфики Аюрведы в Индии (Мумбаи, Дели). Отмечено, что в настоящее время Аюрведа являет собой институционализированную, профессиональную и «модернизированную» медицинскую систему с элементами биомедикализации в диагностике. Частные аюрведические центры не пользуются популярностью в силу высокой ценовой политики, в то время как государственные (стационары и амбулаторные отделения при аюрведических колледжах или All-India Institute of Ayurveda) и частные благотворительные организации (например, Arya Vaidia Sala) достаточно востребованы, однако – как вторичный медицинский ресурс и больше среди старшего поколения. Кроме того, функционируя в современном глобализирующемся медико-социальном и экономическом пространстве, современная Аюрведа подвержена процессам коммерциализации и фармацевтикации.

Ключевые слова: традиционная медицина, современная Аюрведа, биомедицина, здоровьесбережение, коммерциализация, фармацевтизация

Статья основана на полевой работе, проведенной в Индии в двух крупных городах: Дели и Мумбаи (ноябрь 2016 г.). Исследование этих городов представляет особый интерес, поскольку, во-первых, может дать представление о характере и структуре аюрведического сегмента в регионах, не связанных с популярным аюрведическим туристическим бизнесом (например, штат Керала). Во-вторых, Дели и Мумбаи являются самыми крупными городскими агломерациями Индии, поэтому важно было узнать предпочтения городского населения Индии в вопросах здоровьесбережения. Помимо выяснялись основные черты и

тенденции развития Аюрведы – традиционной медицины Индии – в современном мире.

В ходе полевой работы было исследовано в Мумбаи 7 частных аюрведических центров (Dhanwantari Ayurved, Patanjali Center and Pharmacy Kerali Ayurvedic Clinic Panchakarma Center, New Age Ayurveda Clinic, Charak Health Center, Maadhavpriya Ayurvedic Center and Panchakarma Treatment), 1 полугосударственный аюрведический колледж и госпиталь (KG Mittal Ayurvedic Hospital and College). В Дели – 4 частных аюрведических центра (Dr Sudha's Ayurveda Kendra Center, Dr Rajeev Narula, Delhi Center, Patanjali Ayurveda), государственное учреждение Всеиндийский Институт Аюрведы (All-India Institute of Ayurveda), Министерство AYUSH, 2 аюрведических центра благотворительного фонда Arya Vadya Sala (Arya Vadya Sala Hospital, Arya Vaydya Sala Center and Pharmacy). Были также проанкетированы 37 студентов аюрведического колледжа KG Mittal Ayurvedic Hospital and College в Мумбаи и 36 жителей Индии (часть анкет распространялась среди студентов и преподавателей Делийского Университета, часть была предложена участникам, гостям и обслуживающему персоналу проходившего в Мумбаи симпозиума «World conference against war, exploitation and precarious labour»). Анкетированием удалось охватить все возрастные категории (от 20 до более 70 лет), носителей разных языков (хинди, маратхи)¹ и разного социального статуса (без образования, студенты, работники различных сфер индийской экономики). Также были взяты несколько интервью у участников конференции «World conference against war, exploitation and precarious labour». В дальнейшем были проинтервьюированы врачи Аюрведы исследуемых центров, а также руководство этих аюрведических центров и учреждений.

Проведенное исследование показало, что аюрведический сегмент в Дели и Мумбаи можно условно разделить на 2 сектора. Это частные аюрведические клиники, с одной стороны, и государственные и благотворительные центры, с другой.

Интересно отметить, что частные аюрведические центры не пользуются большим спросом среди населения. Эти центры, как правило, пустовали на момент исследования и провести интервью с пациентами не удалось. Частные центры представля-

ют собой небольшие помещения, состоящие, как правило, из приемной комнаты и небольшого кабинета для консультаций с врачом. Врачи в частных клиниках не носят белые медицинские халаты (хотя были и исключения), как правило, они одеты в повседневную одежду.

Обязательными атрибутами новой аюрведической реальности являются современные инструменты, такие как стетоскоп и фонендоскоп. Они всегда находятся на столе современного врача Аюрведы и активно используются для диагностики. Интервью показали, что данные инструменты уже являются частью аюрведической практики современной Индии, а врачи Аюрведы не видят в этом никакого отступления от древних аюрведических концепций и теорий, несмотря на то, что традиционная диагностика основывается на методах 8-ступенчатого исследования пациента (осмотр языка, лица, волос/ногтей, стула/мочи, пульсовая диагностика *nadi pariksa*, перкуссия, пальпация и опрос). Все опрошенные врачи Аюрведы сообщили, что использование биомедицинских инструментов не противоречит Аюрведе, поскольку эти инструменты, по их мнению, принадлежат не биомедицинской системе *per se*, а являются научными достижениями. А поскольку Аюрведа – это наука, то она имеет право развиваться и использовать все новейшие достижения научной мысли.

Аюрведа как наука обладает атрибутами универсальности и, развиваясь, может опираться на современные научные достижения, технологии и инструменты. Ведь если бы древний индийский врач Аюрведы Чарака жил в наши дни, считают специалисты Аюрведы, он непременно воспользовался бы в своих исследованиях микроскопом (Падвардхан 2015). Очевидно, что западная медицина тоже проделала большой путь в развитии, и медицина Гиппократ и Галена значительно отличается от современной медицины. С другой стороны, ведь именно использование современных технологий и инструментов позволило назвать эту качественно новую стадию «биомедициной».

«Современная» Аюрведа утверждает свою универсальную научность и право использовать все современные технологии и инструменты. Однако надо признать, что эти инструменты и технологии не принадлежат традиционному дискурсу, это сим-

волы и объекты современной эпохи, и нам еще предстоит оценить последствия данных инновационных процессов. Сами врачи Аюрведы положительно оценивают такие инновации в области диагностики: «Это позволило расширить перцепционные возможности и преодолеть естественные барьеры восприятия, о которых говорил еще Чарака. ... Врачи Аюрведы могут использовать стетоскоп как продолжение возможностей уха или микроскоп как расширение возможностей глаза.

Нет ничего аюрведического, аллопатического, гомеопатического и китайского в стетоскопе или микроскопе» (Srikumar 2016). Однако вспомним, что говорят антропологи относительно современных технологий в медицине: «Технологии и инструменты – не являются нейтральными объектами. Как только технологические интервенции становятся ключом к диагнозу, происходят неизбежные изменения нашего понимания телесности и взаимоотношений врача-пациента» (Byron J. Good 1994). «Рассматривая тело через микроскоп, проникая в него физически в анатомических лабораториях, изучая его через современные аппараты...тело предстает в бесконечных иерархических деталях...от уровня органов до молекулярных структур...это играет решающую роль в реконструировании человека в соответствии с «медицинским взглядом» (medical gaze), т.е. представляя его телом, медицинской историей, пациентом или...трупом» (Byron J. Good 1994).

«Современная» Аюрведа – это официально признанная медицина в Индии, которая регулируется особым Министерством AYUSH (Ministry of Ayurveda, Yunani, Siddha, Homeopathy). Министерство AYUSH было создано в 2014 году. Ранее регулирование так называемых индийских медицинских систем осуществлялось Департаментом Индийских Систем Медицины и Гомеопатии (ISM&H), существующем с 1995 году и переименованном в Департамент AYUSH (Департамент Аюрведы, Йоги и Натуропатии, Юнани, Сиддхи и Гомеопатии / Department of Ayurveda, Yoga, Naturopathy, Unani, Siddha, Homeopathy – Department of AYUSH) в 2005 году. Департамент AYUSH функционировал в рамках Министерства Здоровья и Семейного Благополучия. Создание нового независимого министерства в

2014 году означало повышение статуса медицинских систем, считающихся в Индии традиционными.

В Министерстве AYUSH мне удалось встретиться с ответственным по связям с общественностью господином Anil Ganeriwala. В интервью он сообщил о значении Аюрведы в Индии для расширения возможностей здоровьесбережения. Он отметил, что в последнее время наблюдается рост финансирования Министерства AYUSH, однако бюджет данного Министерства² составляет только 3% того, что получает Министерство Здравоохранения. Министерство AYUSH тесно взаимодействует с Министерством Здоровья и Семейного Благополучия. Особенно это заметно на местах, где часто оба Министерства имеют связанную инфраструктуру.

На вопрос об использовании современных методов диагностики в Аюрведе (рентген, УЗИ, томограф, лабораторные тесты и т.д.), г-н Anil Ganeriwala дал утвердительный ответ. Диагностика основывается на современных методах, поскольку они способствуют большей точности, но лечение остается аюрведическим. В разговоре мы затронули тему новых проектов в области аюрведической медицины, в частности, обсудили проект «Аюргеномика» (Ayurgenomics)³. Задача этого инновационного проекта – установить соответствие между аюрведической конституцией и генным разнообразием человека.

Будущий врач Аюрведы получает образование в вузе в течение не менее пяти лет и наряду с Аюрведой изучает современную медицину (биомедицину). В Индии существует 256 колледжей Аюрведы. Я посетила один из них – колледж Mittal Ayurvedic Hospital and College (Mumbai), при котором находится также стационар на 100 койко-мест.

Аюрведический колледж производит сильное впечатление: это биомедицинский интерьер, обилие современных инструментов, современные анатомические плакаты, образцы органов и эмбрионов в растворе формальдегида, зал для учебных диссекций. Амбулаторное отделение при аюрведическом колледже представляет собой кабинеты с современным диагностическим оборудованием: рентген, томограф, аппарат ультразвукового исследования, аппаратура для офтальмологической и отоларингологической диагностики и прочее. Студенты и врачи в

аюрведическом колледже/госпитале всегда носят белые халаты. Такой же интерьер и инфраструктуру имел «All-India Institute of Ayurveda».

Анкетирование студентов колледжа Mittal Ayurvedic Hospital and College (Mumbai) показало, что 10 из 37 поступили в аюрведический колледж, поскольку не набрали достаточно баллов, чтобы поступит в колледж современной медицины. Все анкетированные указали, что западная медицина более популярна в Индии и что врач Аюрведы должен обладать знаниями по аллопатии и использовать инструменты (стетоскоп и прочее), а также применять аллопатические методы диагностики (ультразвук, рентген, анализ крови и т.д.). В самом колледже студенты изучают основы аюрведы и аллопатии. Как удается это совмещать? Исследователи M. Bode и P. Shankar пишут: «...Аюрведа находится между молотом и наковальней. Доминирование биомедицины и современной науки провоцирует неkritичный перевод и выравнивание понятий» (Maarten Bode & Prasan Shankar 2017).

Вопреки распространенному мнению о длительности аюрведического опроса с целью диагностики, консультация у исследуемых врачей Аюрведы длилась, как правило, не больше 10-15 минут. Разговор всегда начинался с вопроса: «На что Вы жалуетесь? Что болит/тревожит?» Далее идет ряд уточняющих вопросов о симптоматике и длительности заболевания. Спрашивают, как давно это началось, как это проявляется. Есть ли аллергия, были ли операции, есть ли сопутствующие заболевания, есть ли наследственные заболевания в роду. Опрос в целом напоминал консультацию в современной поликлинике. Так, автор данной статьи на момент исследования заболела ОРВИ/ОРЗ. Врачи осведомлялись о характере кашля (сухой/продуктивный), о наличии температуры, о длительности заболевания. В целях дальнейшей диагностики практически все врачи использовали стетоскоп. Интересно отметить, что прослушивание производилось только через одежду (в одном аюрведическом центре прослушивание не производилось, хотя препараты от респираторных заболеваний выписаны были). В некоторых случаях (не всегда) врачи также смотрели горло, при этом специальная лопатка для этого не применялась, а врачи

использовали для освещения фонарик, встроенный в их мобильные телефоны. Далее происходило назначение лекарств. Это были как аюрведические препараты категории «Ayurvedic patent and proprietary medicine» для лечения кашля, горла и грудной клетки (for cough, through and chest problems), так и традиционные порошки для приема внутрь с водой.

Стоимость консультации вместе с препаратами, как правило не превышала 500–1000 рупий (что практически соответствует рублевому эквиваленту) – сумма явно неподъемная для бедного населения Индии. В двух случаях была также рекомендована недельная аюрведическая терапия (кабинеты для аюрведических процедур есть не во всех центрах). В клинике Kerala Ayurvedic Clinic (Mumbai) были назначены процедуры на неделю: Абъянга⁴ (5 дней), Широдрара⁵ (5 дней), Бастибб⁶ (2 дня). Стоимость процедур была оценена в сумму 30500 рупий, что заставило автора данной статьи отказаться от предложенного лечения. В клинике «Dhanwantari Ayurved (Mumbai)» была назначена Широдрара (7 дней) стоимостью 19 800 рупий. Очевидно, подобные коммерческие аюрведические центры с данной ценовой политикой не ориентированы на местное население, хотя вряд ли доступны и для рядового туриста.

В двух центрах врачами был проведен также особый опрос (не более 10–15 минут), целью которого было установление характера дисбаланса трех дош (Вата, Питта, Капха). На основе предоставляемых субъективных ответов пациента, которые фиксировались в специальной анкете, врач делал выводы об аюрведической конституции.

Анкета состояла из списка вопросов типа «Как Вы справляетесь с проблемами (переживаете, злитесь, остаетесь спокойным)», «Легко ли Вы возбудимый человек?», «Какая у Вас концентрация (слабая, средняя, высокая)» и т.д. На основе полученных ответов, врач заполняла графу о трех дошах следующим образом: «Вата – 1 плюс, Питта – 2 плюса, Капха – 3 плюса, что означало, что Вата и Питта – разбалансированы. Насколько это влияло на дальнейшее назначение препаратов от кашля – выяснить не удалось.

Так называемая пульсовая диагностика применялась буквально только в двух центрах. При этом доверия к данной про-

цедуре не возникло. Это были просто секундные прикосновения к запястью, причем никаких объяснений о состоянии моего здоровья не следовало. Сложилось впечатление, что традиционные методы диагностики обладают незначительной информативной ценностью и предназначены только для того, чтобы произвести должное впечатление на туриста, знакомого с некоторыми принципами Аюрведы и ожидающего определенных манипуляций. До тех пор, пока я сама не спрашивала, какая из моих дош разбалансирована, врачи Аюрведы сами не поднимали этой темы. Лечение предлагалось в форме аюрведических препаратов от кашля: сиропов, порошков, таблеток и леденцов – без указания на регуляцию дош. Рекомендаций по изменению ритма или стиля жизни не было зафиксировано, кроме общих советов о нормализации сна, избегании острого (что может раздражать горло) и приема большего количества воды.

Аюрведическая терапия все больше редуцируется до назначения только аюрведических препаратов, что ведет к «фармацевтикации»⁷ Аюрведы (Banerjee 2004). По сути, все сводится к простому назначению лекарства, только вместо «биомедицинского, аллопатического» назначается «аюрведическое». Названия этих препаратов зачастую приближены к биомедицинской терминологии: «Ostikot» (для лечения остеопороза, производство «Kottakal Ayurveda»), «Respikot» (для лечения респираторных заболеваний), «Psorakot» (против псориаза), «Migrakot» (мигрень), «Diabecon» (диабет), «Cystone» (цистит). Препараты имеют направленное действие против определенных заболеваний, что указывается на упаковке и флаконе: «Ayurvedic Cough Syrup»⁸ (аюрведический сироп от кашля), «Chest disease»⁹ (болезни грудной клетки), «Non-hormonal menstrual modulator»¹⁰ (негормональный менструальный модулятор). Современные аюрведические препараты категории «Ayurvedic Patent and Proprietary» едва ли являются холистическим средством для восстановления баланса организма, это «аюрпатические»¹¹ лекарства (Nichter, Nichter 1996) растительного происхождения (иногда с сахаром и консервантами) аллопатического спектра действия.

Во многих частных центрах вся информация об услугах и прайс-лист составлены на английском языке. Вывески и ре-

кламные проспекты предлагают услуги по лечению болезней, артикулированных в современных (нетрадиционных) терминах: артрит, спондилит, иммунные заболевания, бесплодие и т.д. Состоятельному клиенту обещают обновление организма, релаксацию, снятие стресса, омоложение. Аюрведа стала брендом, который хорошо продается уставшему от стресса и хронических заболеваний западному жителю. Омолаживающие косметические процедуры для лица и тела: с кумкумади (kumkumadi facial), фруктовые (fruit facial), растительные (herbal); массаж головы и спины (head massage, back massage) стоимостью от 1500 до 2300 рупий за 30 мин. Аюрведические процедуры, которые являются частью Панчакармы, предлагаются как независимые терапии (насыя – 30 мин. 1500 рупий, басты – 30 мин. 1500 рупий). Комплексные пакетные терапии на 1,5–2 часа с завлекательно-коммерческими названиями типа «Executive's Special Treat» (специальная представительская терапия – 8500 руп. за 2 часа: синхронизированный массаж тела и головы, растительная маска для лица, широдхара, растительный оздоравливающий напиток, насыям). Осмелюсь предположить, что подобные услуги являются новыми аюрведическими процедурами в нео-традиционной коммерческой форме, составленными произвольно владельцами частного аюрведического сектора для привлечения прежде всего обеспеченных туристов (и в меньшей степени местных жителей).

Отдельно стоит отметить центры и аптеки «Патанджали Аюрведа» (Patanjali Ayurveda), сеть которых распространена по всей Индии. Этот бренд известен повсюду и связывается в сознании многих с качественной «аутентичной» аюрведической продукцией. Основатель фирмы «Патанджали Аюрведа» (Patanjali Ayurveda Ltd) – Свами Рамдев или, как его называют, Баба Рамдев, (настоящее имя – Рамкишан Ядав). В магазинах «Патанджали» огромный выбор аюрведических средств (как категории ayurvedic proprietary, так и ayurvedic medicine). При каждом магазине «Патанджали Аюрведа» находится «кабинет» врача, где можно быстро получить «медицинскую» консультацию и рекомендацию о необходимом препарате. После выяснения сути недомогания или болезни, врач назначает аюрведическое лекарство, которое можно здесь же приобрести (впрочем,

купить любое лекарство можно и без назначения). В распоряжении врача для диагностики – стетоскоп и тонометр. В случае более сложных заболеваний врач рекомендует пациенту сделать необходимое обследование в клиниках конвенциональной медицины и принести результаты для назначения аюрведических лекарств. В одном из таких диагностических кабинетов «Патанджали» у доктора на столе под стеклом была памятка, описывающая какие лабораторные тесты и исследования (УЗИ, рентген и т.д.) при каких заболеваниях необходимо назначить больному. Зачастую пациенты уже приходят с готовыми биомедицинскими диагнозами и лабораторными тестами, поскольку обращаются к Аюрведе после лечения современными методами аллопатии.

Говоря о коммерциализации Аюрведы, нельзя не упомянуть о центре «New Age Ayurveda» (Mumbai). Представители центра сообщили, что они выступают за «обновленную, современную» Аюрведу. В это понятие входит правильное позиционирование и маркетинг аюрведических препаратов. После краткой бесплатной консультации врач назначает лекарство, которое тут же можно приобрести. На сайте компании¹² сказано: «Мы ищем революционный подход к маркетингу аюрведической продукции. Наша цель – создать новую «нюу эйдж» продукцию, которая сделает Аюрведу интересной, сексуальной¹³ и ориентированной на современного потребителя в форме, которая будет привлекательной и удобной. Наша цель – дать традиционной науке современное развитие. Йога была подхвачена на Западе, упакована в современную форму и сейчас это индустрия в 36 млрд. долларов. Мы считаем, что Аюрведа находится на этом же пути и наша цель – способствовать продвижению этой науки в глобальном масштабе через инновационный (new age) подход».

Исключительная бедность жителей Дели и Мумбаи подтолкнула к размышлениям о доступности вообще какой бы то ни было медицинской помощи для большинства бедных слоев населения. Местных жителей в частных аюрведических центрах я никогда не видела. Считаю, что эти центры в большей мере существуют для туристов или среднего класса Индии. По результатам проведенного анкетирования удалось выяснить мне-

ние жителей Мумбаи и Дели по вопросу доступности Аюрведы. На вопрос «Считаете ли Вы, что большинство жителей Индии не могут себе позволить в качестве лечения ни аллопатическую, ни аюрведическую медицину (в силу дороговизны)», из 36 анкетированных 19 ответили утвердительно и 9 затрудняются ответить. (только 8 ответили, что так не считают). В устных беседах многие говорили, что они в большей мере доверяют аллопатии, нежели Аюрведе, для них Аюрведа является вторичным ресурсом здоровьесбережения и обращаются к ней только в том случае, если не помогла аллопатия.

Как сообщил мне в мумбайском районе Андхери торговец Salim H. Saboowalla, большинство людей озабочены поиском средств для пропитания и у них нет средств и возможностей посещать врачей Аюрведы и тратить деньги на консультации и аюрведические лекарства, не говоря уже об аюрведических процедурах. Официальная Аюрведа не всегда доступна для бедного населения, считает он. Он сам обратился к аюрведическому лечению единожды, но оно ему не помогло. Сложилось впечатление, что в зависимости от достатка местные жители прибегают либо к современной медицине, либо к лечению народными средствами, что в их понимании тоже Аюрведа¹⁴ (например, травяные сборы домашнего приготовления).

Особо следует отметить аюрведический сегмент, который представлен компанией Arya Vaidya Sala (AVS). Компания была создана в 1903 году и в настоящее время имеет разветвленную сеть отделений (20) и собственных агентств (1300) по всей Индии, несколько госпиталей (аюрведический комплекс в Коттакале (300 кроватей), в Дели (35 кроватей), имеется благотворительный госпиталь в Коттакале (160 койко-мест)).

В Дели в районе Каркардума находится один из госпиталей AVS. Это достаточно большой центр, состоящий из амбулаторного отделения, стационара и аптеки. Прием и диагностика пациентов бесплатна, что является принципиальной позицией компании AVS, хотя, как мы видим, схожей позиции придерживается и бренд «Patanjali Ayurveda». Бесплатная диагностика компенсируется платной лекарственной терапией. Поток пациентов в AVS достаточно высок. Консультация у врача длится минут пять-десять. Как у всех врачи Аюрведы, врачи AVS имеют в сво-

ем распоряжении стетоскоп. Пульсовая диагностика в моем случае применена не была. Врач поинтересовался о моей симптоматике (в данном случае я жаловалась на вымышленные боли в животе) и назначил УЗИ в близлежащем центре (своих УЗИ- и рентген-кабинетов, а также лабораторий в AVS нет).

Как удалось выяснить, после повторной консультации на основе современных методов исследования врач Аюрведы выносит или подтверждает биомедицинский диагноз (артрит, остеопороз, язва и т.д.) и назначает аюрведические препараты фирмы AVS, которые в соответствии с рецептом пациентки уже приобретают в аптеке центра AVS. В особо сложных или хронических случаях пациентам назначается аюрведическая терапия в стационаре (Панчакрма и т.д.). AVS производит так называемые аутентичные аюрведические препараты категории «Ayurvedic medicine», которые, в отличие от «Ayurvedic proprietary medicine», составлены строго по рецептам и формулам, описанным в трактатах Аюрведы, хотя и производятся на современном промышленном оборудовании. По сведениям самой компании¹⁵, AVS имеет 2 фабрики по производству аюрведических средств (в Коттакале и в Канджикоде, обе в южном штате Керала, где производятся свыше 500 аюрведических лечебных наименований).

Модернизацию традиции наглядно демонстрирует плакат в фойе госпиталя AVS. Плакат гласит: «Аюрведическая система лечения, которой сотни лет, возведенная мудрецами как божественный дар, стала известна по всему миру благодаря Arya Vaidya Sala Kottakal». Таким образом, первая часть утверждает древность, мудрость и традиционность Аюрведы. Тут же рядом, с другой стороны – анатомический рисунок человека и рекламная фотография нового аюрведического лекарства: «Инфекции верхних дыхательных путей имеют разную этиологию», – написано на плакате, – «Кашель, проблемы с дыханием, болезненное горло, потеря голоса...Лекарство “Vyoshadi Vatakam” – верное и безопасное лекарство, рожденное древней мудростью. Спектр действия лекарства: промывание носа, муколитическое средство, средство против кашля». Данный текст как нельзя лучше характеризует «современную» Аюрведу: «реформулирование» традиции в современном дискурсе. Использование авто-

ритета традиции для продвижения аюрведической фармацевтики для лечения болезней, артикулированных в современной терминологии («муколитическое» средство), а не в терминах холизма или других традиционных концепций (например, концепция «три доши»).

Итак, в ходе антропологического исследования удалось выяснить, что «современная» Аюрведа в Дели и Мумбаи – это, действительно, институционализированная и профессионализированная медицина. Влияние биомедицины на Аюрведу значительно. Аюрведическая диагностика основывается на современных «биомедицинских» инструментах и подходах (стетоскоп, тонометр, аппарат УЗИ, лабораторные тесты и т.д.).

Последствия данных диагностических инноваций еще предстоит выяснить. Однако уже видна маргинализация традиционных диагностических методов, таких как известная по древним трактатам пульсовая диагностика *nadi pariksa*. Интересно отметить, незначительную длительность консультаций во всех центрах и отсутствие холистического подхода в диагностике. Наблюдаются тенденции коммерциализации и фармацевтикализации Аюрведы.

Аюрведическое лечение является вторичным ресурсом здоровьесбережения, а авторитет западной медицины в Индии достаточно высок. Частные аюрведические центры не пользуются популярностью. Среди населения (в основном, старшего возраста) больше востребованы государственные клиники и клиники компании AVS.

Данная антропологическая работа не является неисчерпывающей, она только незначительно освещает существующую проблематику. Необходимы дальнейшие исследования, которые охватили бы больше регионов Индии, что позволило бы составить полное представления о «современной» Аюрведе.

Примечания:

¹ Анкеты составлены на английском языке.

² Бюджет Министерства AYUSH в 2016 г. составил 1326 кроров (около 190 млн. долл. США).

³ Ayurgenomics – производное от двух слов «Ayurveda» и «Genomics», т.е. «Аюрведа» + «Геномика».

- ⁴ Абьянга – масляный массаж для улучшения циркуляции крови, уменьшения сухости и успокоения возбужденной Ваты (Сунил Джоши: 245)
- ⁵ Широухара – дополнительная подготовительная процедура (Пурвакарма) к Панчакарме («шир» - голова, «дхара» - капание масла тонкой струйкой). Широухара состоит в капании масла пациенту тонкой струей на область возле средней линии лба. Процедура успокаивает Вату и центральную нервную систему, улучшает ясность ума и восприятие (Сунил Джоши: 170)
- ⁶ Басти – (перевод «пузырь», «оставаться на месте») – одна из пяти основных процедур Панчакармы (Панчакарма – пять очистительных процедур, другие 4 – вamana, nasya, virechana, rakta moksha). Это лечебная клизма, суть басти состоит во введении лекарственных веществ в толстый кишечник через прямую кишку. Басти является эффективным способом лечения заболеваний, происходящих от дисфункции ваты (запор, поясничные боли, ишиас, ревматизм, подагра, артрит и различные нервно-мышечные заболевания. Басти помогает при эпилепсии, умственной отсталости, а также при заболеваниях асти дхату (костной ткани), например, при остеопорозе. Басти имеет противопоказания. (Сунил Джоши: 198–201).
- ⁷ «Фармацевтикализация» Аюрведы – термин, предложенный М. Банерджи (см., напр.: Banerjee, Madhulika 20014). Термин означает, что Аюрведа все больше превращается в поставщика растительных препаратов на глобальный фармацевтический рынок, при этом ее значение как особой медицинской системы все больше маргинализируется.
- ⁸ «Herbokof Syrop», Ayurvedic Proprietary Medicine, Herbolab India Private Ltd.
- ⁹ «Gul Banasadi Quath», Ayurvedic medicine, Shriji herbal products
- ¹⁰ «M2-Tone», Ayurvedic Proprietary Medicine, Charak Pharma Pvt Ltd.
- ¹¹ Аюрпатические лекарства – термин, предложенный в работе «Anthropology and International Health: Asian Case Studies» (Nichter Mark, Nichter Mimi, 1996). Производное от двух слов: «аюрведа и аллопатия». Относится к некоторым современным аюрведическим лекарствам промышленного производства узкого спектра действия.
- ¹² <https://www.drvidyas.com/pages/faqs>

¹³ Дословно: «We aim to create new age products that make Ayurveda cool, sexy, fun...»

¹⁴ Современная Аюрведа это не народные средства, а институционализированная профессиональная медицина.

¹⁵ Сайт AVS - <http://aryavaidyasala.com/>

Литература и источники:

Падвардхан Б. (2015) Объединение Аюрведы и научных подходов в доказательной медицине, *Второй Всероссийский конгресс по Аюрведе, Материалы конгресса* (г. Москва 9-10 апреля 2015г.) / под. ред. В. Г. Зилова, А.К. Журавлева, К.В. Дилипкумара. М.: ИБМ РУДН, АРИА, 2015, С. 10.

Dr. K. Srikumar (2016) Diagnostic Methods of Ayurveda, *Arya Vaidya Sala*, Kottakkal 2016, С. 146–147.

Byron J. Good (1994) Medicine, Rationality and Experience, *An Anthropological Perspective*, Cambridge University Press, 1994, p. 85-86.

Bode M, Shankar P. (2017) Ayurvedic college education, reifying biomedicine and the need for reflexivity, *Anthropology and Medicine*, 2017, p.8.

Banerjee M. (2004) Local knowledge for world market. Globalising ayurveda, *Economic and Political Weekly*, XXXIX (1), Jan. 3-9, 2004, pp. 89-93.

Nichter M., Nichter M., *Anthropology and International Health: Asian Case Studies*, Psychology Press, 1996, p. p. 455

**Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ (РГНФ), проект № 17-01-00434-а*

Маре Кыйва

ГЛОБАЛЬНАЯ НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА: КУРСЫ ПРИРОДНОЙ ТЕРАПИИ И НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЫ

Аннотация: Развивая взгляды Фредерика Данна о космополитичной медицине, автор статьи распространяет этот термин на

смежную область – космополитичная традиционная медицина. В работе представлен обзор современных трендов, поддерживаемых стремительным распространением и космополитизмом культуры. Особенностью сегодняшнего развития является сосредоточение внимания на холистических сторонах личности, развитии ментальности и оздоровительном поведении. Традиционная медицина и комплементарная медицина характеризуются процессом институционализации, тогда как сеансы обучения и лечения перемещаются из городов в оздоровительные и туристические центры, расположенные в сельской местности. Основной ценностью считается исконность применяемых методов, комбинируются различные тренды, придаётся важность локальной (этно)медицине, приобретающей новые толкования. К основным направлениям развития относятся: а) формирование приёмов комплементарной и альтернативной медицины в качестве сегментов народной медицины; б) признание важности оздоровительного поведения, превенции болезней и предотвращающего их образа жизни (банная культура, траволечение, избавление от городского стресса в природной среде, оригинальная музыкальная терапия и др.); в) презентация альтернативного миропонимания, ментального саморазвития и плюралистичной народной медицины.

Ключевые слова: космополитичная народная медицина, плюралистичная медицина, традиционная медицина, комплементарная медицина, оздоровительное поведение, сауна

Всё больше людей в поисках решения проблем обращаются к системам природной, традиционной медицины для получения естественного лечения с наименьшим возможным количеством побочных действий. Интерес к традиционным, народным знаниям развивался параллельно с социально-культурными движениями, обращающими особое внимание на равное развитие тела и души, а также на сбалансированный образ жизни. Пермакультура и движение экологических поселений являются частью сегодняшнего плюрализма жизненных стилей, при этом они поддерживают инновационное движение по сохранению здоровья и здоровому образу жизни (Walsh 2016). В медицин-

ской сфере также произошли значительные перемены: наряду с официальной медициной действуют альтернативные и комплементарные направления, что оказывает влияние на изменения в медицинских курсах и в здоровом образе жизни – всё это прогнозировали Сара Кант и Урсула Шарма в опубликованном в 1999 году исследовании *«Новый медицинский плюрализм?»* (Cant & Sharma 1999).

Рассмотрим более подробно, как позиционируется народная медицина на курсах природной терапии, что преподаётся в качестве традиционной народной медицины и какая часть приёмов традиционной культуры применяется в лечении, улучшении здоровья или поддержании личностного развития. В статье представлены примеры из разных направлений, декларирующих связь с традиционной этномедициной, а также выборочно курсы оздоровительного поведения, предлагаемые новодуховными движениями.

Общие изменения в народной и в комплементарной медицине

Термин «космополитичная медицина» был принят к использованию в 1976 году (см. Dunn 1976, Tan 1989). Альтернативно применяется также термин «биомедицина», базирующийся на философской трактовке Мишеля Фуко (Fauscault 2003 [1963]). Оба термина характеризуют глобальное распространение официальной «западной» медицины и лекарств. Медик и антрополог Фредерик Данн (Dunn 1976: 135) отмечал: «Космополитичную медицину характеризует всемирная и неограниченная провинциальная область применения; это касается людей во многих местах земного шара. Западную медицину характеризует применение высоких технологий и внедрение своих направлений в различных частях мира». Причиной распространения медицинского космополитизма, по мнению Ф. Данна, является мощная экспансия капитализма в XX веке. В то же время космополитичная медицина не является глобально гомогенной, она обретает региональные особенности и варьирует, однако помимо профессионализации и специализации её особенностью является и то, что она подчиняет и утрачивает формы местной и региональной медицины.

Ф. Данн поместил локальную народную или традиционную медицину в один ряд с космополитичной медициной, подчеркнув при этом, что несмотря на предубеждения и попытки противопоставить эти две системы и считать их разными гранями дуализма, в китайской медицине, аюрведе и пр. имеются научные элементы, а официальную медицину в определённом смысле можно отождествлять с искусством. В трактовке Ф. Данна нет противопоставляющей иерархии, когда официальная/космополитичная медицина расценивается как более высокая, а остальная медицина – как более низкая сфера. Тот факт, что разные виды медицины ставятся на один уровень, очень важен.

В то же время Ф. Данн не считает современную народную медицину космополитичной, что, на мой взгляд, является очень важным знаком. Я бы определила космополитизм как важный признак современной плюралистичной народной медицины – различные её направления широко распространены, распространение является прогрессирующим и процессуальным, несколько направлений образуют космополитичные сети.

Прошлый век характеризуется появлением на «рынке здоровья» более глобальных новых знаний и направлений, интеграцией новых приёмов в прежние практики народной медицины, а также ростом значимости альтернативной и комплементарной медицины. Эта тенденция чётко прослеживается по многим исследованиям, а в XXI веке количество пользователей в различных государствах выросло (например, Cant & Sharma 1999; Astin 2000; Coulter & Willis 2007; Nissen 2011; Falci, Shi & Greenlee 2012; Toupin & Gaboury 2013; Klein и др. 2015, NN 2015), например, в Швейцарии за период с 2002 по 2017 гг. различные возможности комплементарной медицины использовали примерно 25 % лиц в возрасте 15 лет и старше (Klein и др. 2015).

В условиях культурного космополитизма в Эстонии распространились эзотерические учения (Abiline 2013) и гомеопатия, йога (Vahesaar 2016), китайская медицина, аюрведа, музыкальная терапия, фитотерапия с использованием новых растений, цветочная и ароматерапия, изготовление лечебных мазей. Помимо лечения болезней, также стало придаваться значение их преду-

преждению, укреплению личности и целостному развитию человеческой натуры исходя из новых тенденций (Kõiva 2017).

Современные альтернативные направления и курсы натуропатии характеризуются несколькими общими тенденциями: институционализация и профессионализация, лицензированные специалисты, владеющие различными техниками и применяющие их на практике, соединение нескольких техник и индивидуальное дальнейшее развитие. (Kõiva 2011, о схожих тенденциях в России см. Харитоновна 2012).

Одной из популярных тенденций является перенос курсов и лечебных сеансов из города в сельскую местность на туристические и оздоровительные хутора и в спа-центры. Это способствует развитию коммуникаций, распространению информации и современным условиям транспортировки. Точно так же из деревень можно поехать на мероприятия, проводимые в городе. Рост значимости сельской местности является существенным нововведением и во всех отношениях отвечает потребностям современного общества: возможности проведения ритуалов, обособленность, иная среда, контакт с природой, раскрытие новых возможностей памяти и личности.

Попытки институционализации

Начиная с 1980 гг. в Эстонии предпринимались попытки создать общество народной медицины, которое объединяло бы практикующих медиков, терапевтов, народных целителей, ясновидящих и учёных. В качестве целей такого общества были определены предметное взаимное сотрудничество, право выдачи лицензий народным целителям/знахарям, а также право организации легальных обучающих курсов.

Попытки зарегистрировать общество и начать работу были кратковременными: целителям не хватало времени, вне рамок мероприятий им было трудно найти время для общения, они были разбросаны по всей Эстонии, с точки зрения мировоззрения и лечебных приёмов речь шла о разных подходах и отдельных выдающихся личностях, к тому же бюрократический механизм не способствовал работе общества. В конце концов, (в день Эстонской Республики) общество решило использовать некоторые доходы хотя бы для уплаты государственной по-

шлины. Поначалу претензий развивать хозяйственную и маркетинговую деятельность не было, у известных целителей была своя клиентура, к ним на приём выстаивались длинные очереди. Также препятствием объединения целителей длительное время было обилие разногласий.

В то же время в Эстонии уже десятки лет проводятся дни шаманов, а, к примеру, Эстонский союз колдунов – объединение трёх колдунов, вносящих свой вклад в развитие целительной музыки – организует ежемесячные конференции (следующее мероприятие пройдет 26 июля в Тарту). Следует отметить, что название «колдун» (*nõid*) в эстонском контексте обозначает знахаря, человека со сверхъестественными качествами. Согласно старой народной стратификации, это название в качестве самоопределения используют также лица, занимающиеся лечением и др.

За последние двадцать лет было зарегистрировано множество обществ различных направлений альтернативной медицины, в т. ч. Центр тибетской медицины Men Ling, ароматерапия и пр. В 2008 году было создано НКО Эстонское объединение традиционной медицины (MTÜ Eesti Pärimusmeditsiini Ühing), а различные направления терапии объединяет Эстонский совет комплементарной медицины и природного лечения (Eesti Täiendmeditsiini ja Loodusravi Nõukoda), помимо прочего, выдающий стандартные сертификаты в области природного лечения. Эти организации поддерживают деятельность различных лекторов, проводящих курсы, часть из которых задалась целью в прямом смысле обучить слушателей навыкам народного лечения.

Среди школ природной и народной медицины наиболее влиятельными являются Школа древних знаний и народного целительства (Põlistarkuste ja Rahvaravi Kool), курсы которой проходят в Северной и Южной Эстонии преимущественно в небольших поселениях и сельской местности, и созданная на базе Лахемааской школы здоровья Академия массажа и здоровья Краутмана (Krautmani Massaaži- ja Terviseakadeemia), центры обучения которой располагаются в Таллинне и Тарту. В Академии здоровья проводится последовательное обучение продолжительностью в несколько лет. Основная часть учебной программы содержит ознакомление со знаниями официальной

медицины, однако важное место занимают также темы традиционной народной медицины и общей истории культуры.

Для целителей, практикующих альтернативные методы лечения, значимой является Летняя школа здоровья и терапии «Сила человека и природные силы», проводимая в третий день августа в курортной мызе Сянна в Южной Эстонии. К участию приглашаются все терапевты и их ученики, массажисты и заинтересованные в вопросах здоровья люди, «для которых важен целостный подход к здоровью, человеку и миру». Членам семей участников школы предлагается культурная программа в ближайших окрестностях.

Признание местного

Сегодняшние макросоциальные процессы характеризуются быстрым распространением транснациональных идей, взаимопроникновением медицинских движений и стремительными изменениями в процессах на микроуровнях. Важной особенностью глобализации является введение на рынок медицинских услуг новых, широко признанных учений, практик и интернационализация местных начинаний. Этому направлению характерно то, что наряду с известными преподавателями из Америки и Западной Европы в проводимых в Эстонии мероприятиях принимают участие лекторы из Азии, а также из России, например, Сергей Стрекалов из Санкт-Петербурга. Транснационализация и транскультурация эстонских мероприятий проявляется в растущем с каждым годом списке зарубежных лекторов. Помимо старых знакомых, участвующих в мероприятиях уже более десяти лет (индеец Flying Eagle (Летающий орёл)), со всех континентов прибывают новые выступающие. С другой стороны, в качестве путешествующих преподавателей действуют и несколько эстонцев, расширяющие свою деятельность на новые территории, в т. ч. руководитель коммуны Лиллеору Ингвар Виллидо (Lilleoru 2018) или ясновидица Илона Калдре (Kaldre; Mäeniit 2014).

Та же тенденция наблюдается и в случае семинаров, конференций и фестивалей, распространяющихся из одной страны в другую, подобно новым харизматичным религиям. Хорошим примером служит серия «Найди себя», рекламируемая посред-

ством кредо, знакомого многим по вышеназванным курсам по природному лечению и (само)оздоровлению:

Серия открыта для разных мировоззрений, языков и школ. Темы: духовное развитие и самосовершенствование, общение с природой, оздоровительные и психологические практики, цель которых заключается в познании себя и окружающего мира, а также в достижении душевного равновесия (Найди себя, 2017).

В 2017 году мероприятие «Круг жизни» переместилось в Белоруссию, чтобы интегрировать в свою систему богатую местную практику природного лечения (Круг жизни, 2017).

Оздоровительному поведению в Эстонии характерно также проведение курсов на базе русской культуры и на русском языке. По сравнению с курсами на эстонском языке, это небольшой сегмент на рынке, но им также характерен переезд из столицы на хутора здоровья, ориентированные, помимо местных русскоязычных жителей, на международных гостей и «оздоровительный туризм». Центры, предлагающие курсы на обоих языках, рекламируют себя как посредников особых эстонских и русских знаний. Помимо космополитизма, происходит признание возможностей местной народной медицины, что подчёркивает коренные ценности и создаёт новые культурные толкования. Под локальными знаниями подразумеваются т. н. исконные знания и практики, а также народные знания о здоровье и лечении, в которых, как предполагается, сохранились уже подзабытые глубокие знания.

Школа древних знаний формулирует в качестве своей цели возможность отдать дань уважения мудрости и знаниям, а также их носителям, жившим задолго до нас. *Некоторые знания настолько обширны и глубоки, что, привнося и интегрируя их в сегодняшний день, мы можем изменить свою жизнь, а также жизнь своих близких и клиентов.* (Põlistarkuste kool 2017)

На курсах натуропатии в качестве традиционных знаний предлагается обучение: а) использованию традиционной медицины; б) исконной банной культуре; в) использованию растений и фитотерапии; г) восстановлению от городского стресса на природе, на туристических хуторах, д) посредничеству в (вымышленном) дискурсе народных верований, в новом плюрали-

стичном соединении; е) правилам здорового питания и приготовлению блюд национальной кухни.

а) Использование традиционной медицины

То, что использует современная народная и комплементарная медицина, зачастую является не местной, а скорее глобальной комплементарной/альтернативной медициной, однако может содержать и сегменты народного целительства. К примеру, хутор Хундиаллика предлагает следующие курсы: китайская медицина, йога, аюрведа, младенческий и детский массаж, информация о беременности, массаж, эстонская и русская народная медицина, эстонская сауна и русская баня. В списке курсов имеются также приёмы русского природного лечения во времена предков и в наши дни (Tarkusekool 2017).

Часть курсов проводится не в самом центре, а, например, на хуторе лекарственных трав Карепа. Курсы проводят также приглашённые гости из разных стран (например, друг экодеревни и коммуны Лиллеору американский индеец Руперт Энцинас, или Летающий Орёл – Flying Eagle *alias* Ba'ag Da). Курсы о силе предков проводят Микк Сарв и Кристель Вильбасте, представляющие эстонскую ветвь базового шаманизма и использующие превентивные приёмы, базирующиеся на местном фольклоре. В целом, предлагаемые курсы имеют широкий диапазон, и очевидно, что посредством обмена информацией организаторы могут предложить различные возможности для выступления.

Целевые группы курсов имеют сходства: женщины, беременные, младенцы, проблемные дети, лица, страдающие заболеваниями суставов и другими хроническими заболеваниями, семьи – превалирует равное физическое и духовное развитие, однако важное место занимает духовное саморазвитие.

б) Исконная банная культура

Подчёркивается научное обоснование и подлинность – настоящая эстонская сауна / русская баня. На первый взгляд, курсы о настоящей эстонской сауне выглядят как обычное посещение сауны, однако это происходит под руководством лек-

тора, а также описывается в ключе нового культурного пространства.

Банщица втирает в тело лежащего на полке мёд и как следует охлаждает его веником, используя различные приёмы хлестания и произнося заклинания от «рожи». Хлещут мужским или женским веником с подходящим действием.

После сеанса парки веником ещё раз ложатся на полок, чтобы пропотеть, затем споласкиваются прохладной водой и восстанавливаются, ощущая блаженное исцеляющее чувство впадения в транс. По окончании банного ритуала тело натирают увлажняющими и омолаживающими травяными маслами. (Harmoونikum 2017, Maavägised 2017).

Ритуал имитирует происходящее в обычной сауне, т. е. в некоторой мере он мифологизирован. Очередность процедур банного ритуала, ритм охлаждения и нагревания тела, закаливание холодной водой (в водоёме, в снегу после парки веником), пребывание в сауне, охлаждение и отдых в прохладном предбаннике, хлестание друг друга веником и мытьё спины напоминают вековые домашние традиции. Изготовление и использование больших («взрослых») и маленьких (детских) веников, использование дубовых, можжевельниковых, крапивных и прочих веников при проблемах здоровья происходит в рамках традиции. Обливание холодной водой получило новое и более научное название – водолечение по системе Кнайпа. Водолечение относится к древним методам лечения. Современное целительство вновь стало внедрять различные школы водной терапии, в т. ч. приёмы водолечения Себастьяна Кнайпа (1821–1897), модного в начале прошлого столетия. Лектор одновременно является мойщиком и банщиком, но по сравнению с обычной сауной посетителю отведена пассивная роль. Ему рассказывают о сауне как о месте отдыха, где нельзя произносить ругательств, употреблять алкоголь и пр., т. е. знакомят с обычными нормами традиционной культуры. К процедуре добавляются втирание мёда (с добавками) и произнесение заклинаний от рожистого воспаления. Таким образом, обычные слова благодарности и благословения замещены исцеляющими словами. На самом деле, первоначально к сауне относились банные слова, а при лечении банная процедура проводилась не в полном

объеме, а лишь необходимая для лечения часть, когда произносились заклинания от соответствующего заболевания. Уместно и применение термина «впадение в транс». Таким образом, изменения в происходящем и в его трактовании не велики (если оставить в стороне заклинания), а добавление небольших деталей и пассивная роль посетителя превращают привычное в необычное.

Следует сказать, что мне довелось участвовать в банном ритуале под руководством специалиста, сделавшего меня приверженцем подобных процедур. Он был приглашён рассказать международной публике о сути сауны, помочь заварить веник и попариться, а также побудить людей окунуться после жаркой сауны в ледяную воду весенней реки. Вкупе с описанием морального кодекса и предупреждениями, чего в сауне ни в коем случае делать нельзя (алкоголь и сауна несовместимы!), это было действенно, впечатление было глубоким и эмоциональным, банные обычаи обрели колдовское значение. И даже угощение пивом после сауны в глазах гостей попало под сомнение.

в) Фитотерапия

Несмотря на то, что фитотерапия относится к наиболее древним способам лечения и что она постоянно пополнялась новыми знаниями и растениями, тем не менее, изменились выращивание, обработка и маркетинг растений. Перемены касаются не только технологических инноваций, но и пищевой культуры новых растений, введения в гербалистику знаний о растениях в толковании иного культурного пространства. Происходит рост значимости местных растений и знаний о них, создаются различные смеси и тинктуры, начинается использование диких растений, не использовавшихся ранее в данной местности ни для приготовления пищи, ни для лечения. Одним из важных духовных центров стал хутор лекарственных растений Карепя, принадлежащий Катрин Луке (Karepa ravimtaimeaed 2017). Катрин Луке является посредником в распространении новых пищевых растений (например, различных видов «медвежьего лука» (черемши)) и знаний о растениях (новые растительные смеси как отечественных, так и зарубежных видов, новые лекарственные чаи, мази на базе еловой смолы и пр.). Кро-

ме того, в качестве фитотерапевта она принимает участие в учебных программах Школы древних знаний и народного лечения. В то же время Катрин Луке представляет новую духовность, приписывая растениям отличные от прежних объяснения и «силы».

г) Восстановление после городского стресса на природе, на туристических хуторах

Некоторые курсы предлагают альтернативу тому, что человек испытывает в городе, важное место при этом занимает контакт с природой, необычный опыт, ночёвка на хуторе или в палатках за пределами безопасного современного дома. Предлагаются различные роли из городского опыта и погружение в себя (обряд «бабкина каша» (Kõiva 2011), лагерь тишины), а также экстремальные испытания (курсы поведения на болоте, плывуне и пр., Kõiva 1995).

К примеру, лагерь тишины и поиска собственной концепции на хуторе Хундиаллика в Южной Эстонии приглашает принять участие в 2-дневном лагере, где используются приёмы внутреннего созерцания, наблюдения за природой и медитации, в том числе обет молчания. Лагерь проходит в полной тишине, за исключением обсуждений в начале и в конце проведения лагеря.

Основная часть обучения в лагере заключается в продолжающемся всю ночь с вечера до утра поиске своей концепции на природе. Такой приём был придуман коренными народами Америки и широко используется в различных духовных практиках. В ходе него можно найти ответы на свои вопросы, прояснить разум и на основе достигнутой ясности и информации устремиться в будущее.

Среди используемых в лагере можно назвать несколько практик, укоренившихся в современной религиозной картине мира. К таковым относятся, например, практики, распространяемые через неошаманизм, базовый шаманизм и другие учения, и по крайней мере часть из этих практик имеет древние традиционные корни: поиск своего дерева, места, духовного помощника, а также, безусловно, сауна и упражнения для саморазвития. На курсах в Хундиаллика предлагаются медитации, упражнение «слепой бубен» («blind drum»), ночной поиск кон-

цепции. (Vaikuselaager Kalanas 2015; Visiooniotsingu- (vision quest) ja vaikuselaager 2017)

д) Посредничество в дискурсе народных верований, в новом плюралистичном соединении

Современные туристические хутора и оздоровительные центры предлагают путешествия, связанные с древними народными верованиями и поддерживающие новую духовность, а также ценящие старые и вновь созданные места для отдыха. См. также упоминание духовных упражнений по поиску своего дерева и места отдыха в пункте (г). Многие центры в дополнение к лечению предлагают походы в места отдыха вместе с «приёмными» родителями и проведением новых обрядов. Как правило, при погружении в культуру предков даются научные пояснения, что придаёт происходящему дополнительную ценность и надёжность. Большинство курсов не являются посредниками аутентичного фольклора и традиций, речь идёт о дальнейшем творческом развитии.

К примеру, северо-эстонский лечебный спа-центр Harmoonikum (Pärimusretked 2017) предлагает культурный поход в святую рощу, участие в ритуалах и обрядах, изготовление защитных тотемов, ритуалы по укреплению тела и души (банные ритуалы, старо-эстонский массаж и медовая терапия).

Ментально близкие возможности предлагает представитель хутора конного туризма Тихузе на острове Муху Мартин Киви-соо – походы в святые места с проведением традиционных ритуалов (Tihuse hobuturismitalu 2017). Студенты Академии здоровья Краутмана посещают священные места, в т. ч. священные деревья, источники и пр., и это является частью учебного процесса (Peek 2011, Üks 2013, Mäesepp 2015).

Хорошим примером синкретической неорелигии является деятельность посредника фольклорных культур Микка Сарва. В начале 1970-х годов он стал одним из основателей ансамбля аутентичной народной музыки «Хеллеро» (Sarv 2014), которым руководил многие годы. Микк Сарв проводит курсы Джонатана Хорвица по базовому шаманизму и является его последовательным пропагандистом в Эстонии. На его курсах бой шаманского бубна объединяется с архаичным эстонским руническим

песнопением, знатоком которого он является. Микк Сарв прекрасный певец-импровизатор, что в случае архаичных стихотворных форм является весьма нелёгкой задачей. На своих курсах он соединяет фольклор и рассказы из личного опыта, а также призывает всех поделиться своими историями.

Новый курс «Сила предков» связан с традиционной саамской песней-импровизацией йойк, с помощью которой под руководством М. Сарва и К. Вильбасте соединяются рассказы участников и бой бубнов.

Микк Сарв знакомит со своими курсами следующим образом:

Если в старину говорили о ветре, то речь шла о духе. Многие коренные народы знали, что в каждом порыве ветра знаток сумеет распознать послание предков. В благодарность за полученное сообщение пели йойк – личную песню предка, от которого пришло послание. Это обеспечивало прогресс и счастье, поскольку во всех действиях и начинаниях с вами была сила молитвы предков, а все ветра всегда дули в благоприятном направлении. (Esivanemate vää kursus 2017)

Некоторые курсы связаны с изготовлением музыкальных инструментов (например, бубна) и с инновационной музыкальной и звукотерапией, что представляет собой отдельную ёмкую тему. Часто выбор падает на музыку различных народов мира, объединённую с современными музыкальными течениями. Одним из примеров служит творчество Трийну Тауль, выросшей на хуторе Торупилли, родовом хуторе семьи Таулей – мастеров по изготовлению и игре на волынке. Сама певица говорит, что её «вдохновляют медитативность и глубокий мир образов тысячелетних рунических напевов, шаманизм, саамские йойки, болгарские народные песни, тувинское горловое пение, молитвенная музыка тибетских монахов, а также народная и ритуальная музыка многих других народов». На её творчество также оказали влияние классическая, поп- и джазовая музыка, а также музыка «своих предков, мировая сакральная музыка, а освоение принципов действия гармоничных звуков мотивировало к созданию музыки, в которой глубоким и интересным образом переплетены старое и новое, которая гармонична и даёт установку на равновесие и оздоровление» (Taul 2017).

е) Характерен возврат к прежним медицинским приёмам

Хорошими примерами этого служат древние приёмы народной медицины, такие как гирудотерапия (лечение пиявками), а также лечение мёдом, укусами пчёл и муравьёв, кнайпинг и пр. (Ninn 2011, Lill 2017). К примеру, в блоге оздоровительного центра *Harmonikum* рекламируется несколько вновь оценённых старых методов лечения: «У нас были свои методы влияния на энергетические каналы. Одним из них был медовый массаж, вторым – старо-эстонский массаж и третьим – гирудотерапия» (Lill 2017).

Заметим, что применявшееся в древней и средневековой медицине лечение пиявками вернулось в перечень методов лечения в Европе в 1970-х гг., а в Эстонии – в 1980-х гг.

Заключение

В приведённых выше примерах обнаруживается связь с новодуховными движениями, а также космополитизация народной медицины. Различные практики и новые понятия (внутреннее животное, своё дерево и др.) отчасти уже вошли в оборот и стали частью повседневного лексикона. Курсы и практикумы по народной и природной медицине проводятся людьми очень разных сфер деятельности: от профессора фармакологии, чьи трактовки так же плюралистичны и инновационны, как и у практиков с высшим образованием, специалистов в области лесоведения, имеющих научную степень, социальных работников и до людей, прошедших такие же курсы природного лечения и народного целительства.

Некоторые направления комплементарной медицины имеют широкую общественную поддержку (дни и фестивали йоги), понятие традиционной медицины охватывает широкий диапазон глобально признанных направлений (ароматерапия, аюрведа, китайская медицина), возрождаются старые приёмы лечения, а также локальные варианты эстонской (и русской) банной культуры и народной медицины в широком понимании, преобладает разнообразие диагностических и терапевтических процедур. Устроители курсов играют важную роль, которая заключается в соединении авторизованных плюралистических взгля-

дов, медикаментов и мировоззрений. Они являются не посредниками, а скорее авторами-создателями новых направлений.

В общую практику народной медицины привносятся знания из официальной биомедицины и плюрализм альтернативной и комплементарной медицины. В результате этого процесса знания в области народной медицины обогащаются новыми понятиями, практиками и медикаментозными решениями.

В современном здоровом образе жизни применяются самые разные фольклорные знания. Используются приёмы профилактики и предотвращения заболеваний: банная культура, фитотерапия, культура питания, освобождение от городского стресса на природе, некоторые вновь возрождённые методы (лечение пчелиным и муравьиным ядом и пр.). Создаются новые культурные толкования приёмов местной народной медицины, в целях достижения равновесия и в качестве лечения применяется народная музыка, в т. ч. фольклорная музыка народов мира, а также искусство повествования и народные рассказы, воспоминания в форме рассказов, походы в святые места прошлого, что в эстонском контексте является новинкой.

На фоне представленных примеров явствует, что несмотря на то, что и профессиональные врачи используют часть этих методов (например, музыкальную терапию), предлагаемое курсами по натуропатии разнообразнее. К тому же, в качестве преимущества курсов видится их проведение вне города на хуторах и в оздоровительных центрах, где участники получают опыт иного образа жизни. Когда курсы проходят в городе, необходимая атмосфера создаётся в центре обучения, а участники являются её частью.

В широком понимании, происходящие в природной и народной медицине (вне рамок официальных медицинских курсов) процессы относятся к подобным международным культурным явлениям и являются частью всемирных практик по поддержанию здоровья.

Выражение благодарности

Работа над статьёй осуществлена при поддержке Министерства образования и науки Эстонии (институциональный исследовательский грант IUT22-5) и Фонда регионального раз-

вятия ЕС (Центр компетенции по Эстонским исследованиям CEES – ТК 145).

Литература и источники:

Abiline, Toomas (2013) Uue vaimsuse eelkäijad: antroposoofia, teosoofia, vabamüürlus ja parapsühholoogia Eestis 1918–1940, Uibu, Marko (ed.). *Mitut usku Eesti III: Uue vaimsuse eri*, Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus, pp. 37–78.

Astin, John A. (2000) The Characteristics of CAM Users: A Complex Picture, Merrijoy Kelner, B Wellman, B. Pescosolido, and Mike Saks (eds.), *Complementary Medicine – Challenge and Change*, London: Routledge.

Cant, Sarah and Sharma, Ursula (1999) *A new medical pluralism? Alternative medicine, doctors, patients, and the state*, London: Routledge.

Coulter, Ian, and Willis, Evan (2007) Explaining the growth of complementary and alternative medicine, *Health Sociology Review*, No. 16, pp. 214–225.

Esivanemate väe kursus (2017) Esivanemate väe kursus Mikk Sarve ja Kristel Vilbastega 24. juuli 2017, *Facebook*, (<https://www.facebook.com/events/317228532032235/>) (24.06.2017).

Falci, Laura, Shi, Zaixing, Greenlee Heather (2012) Multiple Chronic Conditions and Use of Complementary and Alternative Medicine Among US Adults: Results From the 2012 National Health Interview Survey. *Prev Chronic Dis* 2016; 13:150501. DOI: <http://dx.doi.org/10.5888/pcd13.15050>

Foucault, Michel (2003 [1963]). *The Birth of the Clinic, An archaeology of medical perception*, London: Routledge Classics.

Харитонов, В.И. (2012). От народно-медицинских традиций к интегративной медицине. *Российский Север и северяне: среда – экология – здоровье*. Научный вестник Ямало-Ненецкого автономного округа. Вып. 1(74), С. 40–45.

Harmoonikum (2017) *Harmoonikum. Eco-spa*. (<http://harmoonikum.ee/avaleht/kumblustuba/ehe-eesti-saun/>) (24.06.2017).

Hundiallika keskus (2017) *Hundiallika keskus* (<http://hundiallika.ee/>) (24.06.2017).

Karepa ravimtaimeaed (2017) *Karepa ravimtaimeaed* (<http://www.ravimtaimeaed.ee/>) (24.06.2017).

Klein et al (2015) = Klein, Sabine D, Torchetti Loredana, Freierb Martin, Wolf Ursula (2015) Usage of Complementary Medicine in Switzerland: Results of the Swiss Health Survey 2012 and Development Since 2007, *PLoS ONE* No. 10 (10): e0141985. doi:10.1371/journal.pone.0141985 (24.06.2017).

Krug zhizni (2017) <http://leiaend.org/node/945> (24.06.2017).

Kõiva, Mare (2017) 20 years of Maaema mess /Earth Mother Fair. [In print].

Kõiva, Mare (2011) Women's Holidays and Porridge Rites, *Yearbook of the SIEF Working Group on The Ritual Year*, No. 6, pp. 83–106.

Leia end (2017). *Leia end*. (<http://leiaend.org/node/53>) (24.06.2017).

Maavägised (2017) (<http://www.maavagised.ee/en/18-slider/17-sauna-therapy>) (24.06.2017) (24.06.2017).

Mäsepp, Merle (2015) Pärimusmeditsiini õpilased Lahemaal hiisi avastamas, *Hiiepaik*, (<http://hiiepaik.ee/uncategorized/parimusmeditsiini-opilased-kulastasid-lahemaal-asuvaid-puhapaikasid/>) (24.06.2017).

Ninn, Eger (2011) Pärimusmeditsiin - ravitarkused aastasadade tagant, *Postimees*, 9. veebruar 2011, (<http://tervis.postimees.ee/385303/parimusmeditsiin-ravitarkused-aastasade-tagant>) (24.06.2017).

Nissen, Nina (2011) Challenging perspectives: women, complementary and alternative medicine, and social change a journal for and about social movements, *Interface*, Vol. 3, No. 2, pp. 187-212. (<http://www.interfacejournal.net/wordpress/wp-content/uploads/2011/12/Interface-3-2-Nissen.pdf>) (24.06.2017).

Pärimusretked (2017) *Harmoonikum* (<http://harmoonikum.ee/parimusretked-2/>) (24.06.2017).

NN (2015) Revolutsioon meditsiinis: järsk pööre tagasi rahva- ja pärimusmeditsiini poole, *Telegram* 7. märts 2015 (<http://www.telegram.ee/toit-ja-tervis/revolutsioon-meditiinis-jarsk-poore-tagasi-rahva-ja-parimusmeditsiini-poole>) (24.06.2017).

Peek, Ingrid (2011) Alar Krautmann, *Hallo, kosmos!* 06.02. 2011 (<https://arhiiv.err.ee/vaata/hallo-kosmos-hallo-kosmos-alar-krautmann>) (24.06.2017).

Sarv, Mikk (2014) *Hellero - Tartu vaimu särin*, Tallinn: Cum laude.

Taul, Triinu (2017) *Webpage of Triinu Taul*. (<http://www.triinutaul.com/en/minust/>) (24.06.2017).

Tarkusekool (2017) (<http://www.tarkustekool.ee/>), (<http://www.tarkustekool.ee/facebook-events/>) (24.06.2017).

Tihuse Hobuturismitalu (2017) *Ancient culture* (<http://www.tihuse.ee/en/muinaskultuur/>) (24.06.2017).

Toupin, April, Gaboury, Isabelle (2013) A survey of Canadian regulated complementary and alternative medicine schools about research, evidence-based health care and interprofessional training, as well as continuing education, *BMC Complementary and Alternative Medicine* 2013, No. 13, pp. 374. (<http://www.biomedcentral.com/1472-6882/13/374>) (24.06.2017).

Uibu, Marko (2013) Sissejuhatus: Uue vaimsuse uurimisest ning kogumikust “Mitut usku Eesti III”, Uibu, Marko (ed.), *Mitut usku Eesti: Uue vaimsuse eri*, Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus, pp. 7–17.

Vahesaar, Tauri-Viljar (2016) *Joogateraapia kui alternatiivravi erinevate haiguste korral*, Bakalaureusetöö, Tartu: Tartu Ülikool, Kehalise kasvatuse ja spordi õppekava (https://dspace.ut.ee/bitstream/handle/10062/56342/Vahesaar_Tauri_Viljar.pdf?sequence=1&is) (24.06.2017).

Vaikuselaagher Kalanas (2015) Vaikuselaager (<http://joogatuba.ee/vaikuselaager>) (24.06.2017).

Visioonitsingu- (vision quest) ja vaikuselaager (2017) (<http://www.tarkustekool.ee/facebook-events/visioniotsingu-vision-quest-ja-vaikuselaager/>) (24.06.2017).

Walsh, Zack (2016) The Global Ecovillage Network: Process Philosophy and Ecological Theology Applied. *Jesus, Jazz, and Buddhism*. May 23, 2016. (<http://www.jesusjazzbuddhism.org/the-global-ecovillage-network-process-philosophy-and-ecological-theology-applied.html>) (24.06.2017).

Üks (2013) Alar Krautman – pärimuslik mees tänases päevas. Üks 16.03.2013 (<http://www.terviseakadeemia.ee/et/node/332>) (24.06.2017).

Summary: The article elaborates on Dunn's views on cosmopolitan medicine and broadens the term by applying it to a neighbouring field: cosmopolitan hereditary medicine. An overview is given of the movement's contemporary trends, all of which have been introduced via cultural cosmopolitanity. An outstanding feature is the attention given to a person's holistic aspect, development of mentality and so-called health behaviour.

There is ongoing institutionalisation of traditional and complementary medicine practice, while educational courses and healing seances have moved from the city to rural health and tourism houses. One of the key values attributed to knowledge is its age, its ancient nature allowing combination of different trends. Opportunities offered by local (vernacular) medicine are emphasised and new cultural interpretations are added. Mainstream trends are: a) complementary or alternative medicine as a segment of local folk medicine; b) health behaviour, disease preventing or warding lifestyle (sauna culture, herbal medicine, release from city stress in natural surroundings, original music therapy, etc.) and c) introduction to alternative worldview, mental self-development, pluralistic folk belief.

Keywords: cosmopolitan medicine, pluralistic medicine, hereditary medicine, complementary medicine, preventive health care, sauna

Сведения об авторах

Антипова Виктория Юрьевна – студ. (*Саратовская государственная консерватория имени Л.В. Собинова: Саратов*)

Брусина Ольга Ильинична – к.и.н., с.н.с. (*Институт этнологии и антропологии РАН – ИЭА РАН: Москва*)

Волдина Татьяна Владимировна – к.и.н., в.н.с. (*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок: Ханты-Мансийск*)

Воронина Татьяна Андреевна – д.и.н., в.н.с. (*ИЭА Институт этнологии и антропологии РАН: Москва*)

Григорьева Виктория Георгиевна – к. искусств., ст. преп. (*Арктический государственный институт культуры и искусств, Россия: Якутск*)

Добжанская Оксана Эдуардовна – д-р искусств., доц. (*Арктический государственный институт культуры и искусств: Якутск*)

Дьяконова Варвара Егоровна – ст. преп. (*Арктический государственный институт культуры и искусств, Россия: Якутск*)

Колосова Ирина Валерьевна – к.и.н., доц. (*Дипломатическая академия МИД России, каф. политологии и политической философии*); ген. дир. (*Межкультурный консультативно-оздоровительный центр «Традиции Земли»*)

Корсун Владимир Федорович – д.м.н., проф. (*Института восточной медицины РУДН: Москва*)

Корсун Елена Владимировна – к.м.н., доц. (*Института восточной медицины РУДН: Москва*)

Котова Наталья Игоревна – аспирантка (*Институт этнологии и антропологии РАН: Москва*)

Кыйва, Маре (Kõiva, Mare) – к.ф.н., в.н.с., руководитель Отделения фольклористики (*Эстонский литературный музей: Тарту*)

Лихоманов Александр Евгеньевич – преп. (*Волгоградский государственный медицинский университет*)

Малышко М.А. – к.м.н. (*Белорусский государственный медицинский университет: Минск*)

Маничкин Нестор Александрович – аспирант (*Институт этнологии и антропологии РАН: Москва*)

Меккюсярова Ия Александровна – аспирант/соискатель (*Институт этнологии и антропологии РАН*)

Наумова Ольга Борисовна – к.и.н., с.н.с. (*ИЭА РАН: Москва*)

Поповкина Галина Сергеевна – к.и.н., с.н.с. (*Ин-т истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН: Владивосток*)

Пушкарёва Елена Тимофеевна – д.и.н., доц.; независимый исследователь (*Москва*)

Соловьёва Любовь Тимофеевна – к.и.н., с.н.с. (*Институт этнологии и антропологии РАН: Москва*)

Султангареева Розалия Асфандияровна – д.ф.н., с.н.с., гл.н.с. (*Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН: Уфа*)

Фролова Александра Викторовна – к.и.н., с.н.с. (*Институт этнологии и антропологии РАН: Москва*)

Харитонов Валентина Ивановна – д.и.н., к.ф.н.; гл.н.с., зав. центром МА (*Институт этнологии и антропологии РАН*); президент Ассоциации медицинских антропологов

Харючи Галина Павловна – к.и.н., в.н.с., зав. сектором этнологии отдела гуманитарных исследований (*ГКУ Ямало-Ненецкого автономного округа «Научный центр изучения Арктики»: Салехард*)

Чекурова Наталья Эрнестовна – незав. исслед. (*Россия: Москва*)

Юнусова Виолетта Николаевна – д-р искусств., проф. (*Московская государственная консерватория имени П.И. Чайковского*)

Приложение

28 июня–1 июля 2017 г.

г. Москва

V МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНЫЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКИЙ СИМПОЗИУМ

МЕДИЦИНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В НЕСТАБИЛЬНОМ ГЛОБАЛИЗРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

инициирован

Ассоциацией медицинских антропологов

организуют и проводят:

*Ассоциация медицинских антропологов,
Институт этнологии и антропологии РАН
им. Н.Н. Миклухо-Маклая*

организационная поддержка:

ФГБОУ ВО

*Московский государственный
медико-стоматологический университет
им. А.И. Евдокимова
Минздрава России*

ФГАУО ВО

*Первый Московский государственный
медицинский университет
им. И.М. Сеченова*

Минздрава России

(Сеченовский университет)

информационная поддержка:

*международный научный и образовательный журнал
«Медицинская антропология и биоэтика»*

Эл №ФС77-39035 от 2 марта 2010 г. ISSN 2224-9680

www.medanthro.ru

сайт Ассоциации медицинской антропологии

www.amarussia.ru

сайт ИЭА РАН им.Н.Н. Миклухо-Маклая www.iea-ras.ru

ОРГКОМИТЕТ

почётные сопредседатели

ТИШКОВ Валерий Александрович – академик РАН, д.и.н, проф., научный руководитель ИЭА РАН; академик-секретарь Отделения историко-филологических наук РАН (*Москва*)

МАРТЫНОВА Марина Юрьевна – д.и.н, проф., директор ИЭА РАН (*Москва*)

ЯНУШЕВИЧ Олег Олегович – член-корр. РАН, д.м.н., проф., ректор МГМСУ им. А.И. Евдокимова (*Москва*)

МАЕВ Игорь Вениаминович – академик РАН, д.м.н., проф., проректор МГМСУ им. А.И. Евдокимова (*Москва*)

СВИСТУНОВ Андрей Алексеевич – член-корреспондент РАН, д.и.н., проф., первый проректор Первого МГМУ им. И.М. Сеченова (*Москва*)

ШЕВЧЕНКО Сергей Борисович – д.м.н., проф., проректор Первого МГМУ им. И.М. Сеченова (*Москва*)

председатель

ХАРИТОНОВА Валентина Ивановна – д.и.н., г.н.с., зав. центром медицинской антропологии ИЭА РАН; президент Ассоциации медицинских антропологов (*Москва*)

программная комиссия

АЙГНЕР, Дагмар – Ph.D., д-р этнологии, проф., рук. группы медицинской антропологии Венского медицинского университета (*Вена, Австрия*)

ВОЛЬСКАЯ Елена Алексеевна – к.и.н., доц., проректор по научной работе МГМСУ им. А.И. Евдокимова (*Москва*)

КЕРИМОВА Мариям Мустафаевна – д.и.н., в.н.с. Центра европейских и американских исследований ИЭА РАН (*Москва*)

КИРИЛЕНКО Елена Ивановна – д.филос.н., проф. каф. философии Сибирского ГМУ (*Томск*)

КОМИССАРОВА Елена Николаевна – д.б.н., проф. каф. анатомии человека Санкт-Петербургского ГПМУ (*СПб.*)

ЛЕХЦИЕР Виталий Леонидович – д.филос.н., доц., проф. каф. философии гуманитарных факультетов СГУ (*Самара*)

МИХЕЛЬ Дмитрий Викторович – д.филос.н., проф., зав. каф. спорта, туризма и молодежной политики СГТУ им. Гагарина Ю.А. (*Саратов*)

МОИСЕЕВ Вячеслав Иванович – д.филос.н., проф., зав. каф. философии, биомедицины и гуманитарных наук МГМСУ им. А.И. Евдокимова (*Москва*)

РЕШЕТНИКОВ Андрей Вениаминович – академик РАН, д.м.н., д.социол.н., проф., зав. каф. социологии медицины, экономики здравоохранения и медицинского страхования Первого МГМУ им. И.М. Сеченова (*Москва*)

СКИРРИПА, Пино – Ph.D, проф. Sapienza-Università di Roma; президент Европейской Сети медицинских антропологов (*Рим, Италия*)

ТАТАРЕНКО-КОЗМИНА Татьяна Юрьевна – д.б.н., проф., зав. каф. биологии МГМСУ им. А.И. Евдокимова (*Москва*)

члены оргкомитета

БАТЬЯНОВА Елена Петровна – к.и.н., с.н.с. отдела Севера и Сибири ИЭА РАН (*Москва*)

БУЛДАКОВА Юлия Рафаэлевна – к.м.н., доц. МГМСУ им. А.И. Евдокимова (*Москва*)

ГОЛОВИЗНИН Марк Васильевич – к.м.н., доц. МГМСУ им. А.И. Евдокимова (*Москва*)

КУРЛЕНКОВА Александра Сергеевна – к.и.н., н.с. центра медицинской антропологии ИЭА РАН (*Москва*) – **секретарь**

ОЖИГАНОВА Анна Александровна – к.и.н., н.с. центра медицинской антропологии ИЭА РАН (*Москва*) – **секретарь**

ПАВЛОВА Людмила Анатольевна – к.фарм.н., доц., директор по развитию Научно-практического центра традиционных медицинских систем; зав. лабораторией разработки и доклинических исследований лекарственных средств НИИ фармации и трансляционной медицины Первого МГМУ им. И.М. Сеченова (*Москва*)

рабочая группа оргкомитета

ВЯТКИНА НАТАЛЬЯ Олеговна – асп. ИЭА РАН, центр медицинской антропологии (*Москва*)

КОПЕЛИОВИЧ Галина Борисовна – асп.-соиск. ИЭА РАН, центр медицинской антропологии; н.с. лаборатории разработки и доклинических исследований лекарственных средств НИИ НИИ фармации и трансляционной медицины Первого МГМУ им. И.М. Сеченова (*Москва*)

КОТОВА Наталья Игоревна – асп. ИЭА РАН, центр медицинской антропологии (*Москва*)

МЕККЮСЯРОВА Ия Александровна – асп.-соиск. ИЭА РАН, центр медицинской антропологии (*Москва*)

ОРЛОВА Марина Олеговна – асп. ИЭА РАН, центр медицинской антропологии (*Москва*)

СОКОЛОВА Елена Константиновна – асп. сектора этнической экологии ИЭА РАН (*Москва*)

СОДЕРЖАНИЕ

Харитонов В.И. От медицинской этнографии к медицинской антропологии	5
Народная медицина, традиционная медицина и традиционные медицинские системы в фокусе медицинской антропологии	
Соловьёва Л.Т. Рациональное и иррациональное в лечении детей у грузин	9
Брусина О.И. Традиционные способы поддержания здоровья у южнорусских туркмен и их отношение к официальной медицине в начале XX в.	24
Наумова О.Б. Отношение к телесности и чистоте/грязи в традиционной культуре казахов	36
Фролова А.В. Восприятие инвалидности в культуре материнства и детства (по материалам Русского Севера)	49
Духовное целительство и ИСС	
Харючи Г.П. Обряды салкурма у ненцев – возвращение жизни	58
Султангареева Р.А. Отливание кут как акт мифического первотворения и материализации жизненной силы	68
Поповкина Г.С. Исцеление Логосом: христианские аспекты некоторых современных психологических практик	79
Колосова И.В. Влияние традиционных практик созерцания на здоровье человека	90
Лихоманов А.Е. Нью Эйдж и неконвенциональная медицина в России	106
Визуальные виды искусства и музыкотерапия в традиционных и современных системах врачевания	
Юнусова В.Н. Музыкотерапия в традиционной культуре Ближнего и Среднего Востока	115
Антипова В.Ю. Звукотерапия в индонезийской культуре: от музыки до театра	125
Добжанская О.Э. Музыка в шаманских обрядах самодийских народов: врачевание с помощью песен шаманских духов и звучания бубна	131

Волдина Т.В. Песня как целительное средство в традиционной культуре обских угров	141
Меккюсярова И.А. Игра на хомусе как терапевтическая практика	151
Григорьева В.Г., Дьяконова В.Е. О целительных свойствах звука в традиционной культуре саха	160

Пища и лекарственные (священные) растения в практике народов мира

Пушкарева Е.Т. Трансформации в питании ненцев за последние сто лет	173
Воронина Т.А. Практика употребления дикоросов для еды и лечения (XIX – начало XX вв.)	188
Корсун Е.В., Корсун В.Ф., Малышко М.А. Этнофармакология Иван-чая	195
Маничкин Н.А. Култ Нгурунфинда: священные и целебные растения афро-кубинской традиции Пало	200

Народная и традиционная медицина: трансформации в эпоху глобализации

Чекурова Н.Э. Балианы, секала и нискала: институт традиционного целительства на Бали	221
Кыйва М. Глобальная народная медицина: курсы при-родной терапии и народной медицины	239
Котова Н.И. Современная Аюрведа в индийских мега-полисах: опыт антропологического исследования в Де-ли и Мумбаи (Индия)	257

Сведения об авторах	273
Приложение	275
Содержание	278

Научное издание

**Медицинская антропология
в нестабильном глобализирующемся мире**

Труды по медицинской антропологии

Отв. редактор **В.И. Харитонов**

Утверждено к печати
Институтом этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Российской академией наук
и
Ассоциацией медицинских антропологов

Компьютерный набор, вёрстка, оригинал-макет

Петрова О.Н.

Технический редактор

Новикова И.Ю.

Корректор

Севастьянова Т.А.

Подписано в печать 12.06.2017

Формат 60х90 1/16

Усл.печ.л. 16,10 Уч.-изд. л. 13,81

Тираж 300 экз. тип. Зак. 369

Отпечатано в типографии ООО «Паблсити»

117556 Москва, ул. Фруктовая, д.7, корп. 2

ISBN 978-5-4211-0190-1



9 785421 101901