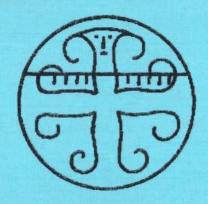
Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам Т.10, часть 1

Ethnological Studies of Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices Vol.10, part 1

МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОГО ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНОГО НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОГО КОНГРЕССА

«САКРАЛЬНОЕ ГЛАЗАМИ "ПРОФАНОВ" И "ПОСВЯЩЕННЫХ"»



PROCEEDINGS
of the
INTERNATIONAL INTERDISCIPLINARY
SCIENTIFIC AND PRACTICAL CONGRESS

«SACRAL THROUGH THE EYES OF THE "LAY" AND THE "INITIATED"»

Москва 21 - 30 июня 2004 г. Moscow Juny 21 - 30, 2004

Международная серия научных трудов

ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ШАМАНСТВУ И ИНЫМ ТРАДИЦИОННЫМ ВЕРОВАНИЯМ И ПРАКТИКАМ, т.10, часть 1

ЭКСПЕРТНЫЙ СОВЕТ

Айгнер Дагмар (Вена, Австрия)

Балзер Мандельштам Марджори (Вашингтон, США)

Жуковская Наталия Львовна (Москва)

Йохансен Улла (Кельн, Германия)

Криппнер Стенли (Сан-Франциско, США)

Ревуненкова Елена Владимировна (Санкт-Петербург)

Соколова Зоя Петровна (Москва)

Тишков Валерий Александрович (Москва)

Функ Дмитрий Анатольевич (Москва)

Харитонова Валентина Ивановна (Москва) - Главный редактор

Харнер Майкл (Милл Велли, Калифорния, США)

International series of the scientific publications

ETHNOLOGICAL STUDIES OF SHAMANISM AND OTHER INDIGENOUS SPIRITUAL BELIEFS AND PRACTICES, Vol.10, part 1

EXPERT COUNCIL

Balzer Mandelstam Marjorie (Washington, USA)
Eigner Dagmar (Vienna, Austria)
Funk Dmitri A. (Moscow)
Harner Michael (Mill Valley, California, USA)
Johansen Ulla (Cologne, Germany)
Kharitonova Valentina I. (Moscow) – Editor
Krippner Stanley (San-Francisco, USA)
Revounenkova Yelena V. (St. Petersburg)
Sokolova Zoya P. (Moscow)
Tishkov Valery A. (Moscow)
Zhukovskaya Nataliya L. (Moscow)

От редколлегии серии «Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам»

Уважаемые читатели!

В предлагаемой Вашему вниманию международной серии научных трудов по широкому спектру проблем различных традиционных верований и практик и их современных модификаций, включая шаманство и (нео)шаманизм, публикуются материалы конгрессов, симпозиумов, семинаров и конференций, а также печатаются монографии и тематические сборники.

Серия «ЭИ» существует с 1995 года. Она издается научноисследовательской группой «Центр по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик» при Институте этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН.

Книги рассчитаны на широкий, разнопрофильный круг научно подготовленных читателей, поскольку издающая ее группа пропагандирует интердисциплинарный (теоретический и научно-практический) подход к изучению сложных проблем и явлений, отраженных в традиционных верованиях и практиках.

From the editorial board of the series
"Ethnological Studies of Shamanism
and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices"

Dear readers!

We suggest you the international publication series of scientific papers devoted to various problems of traditional beliefs, practices and their contemporary modifications, including shamanism and neoshamanism. We publish proceedings of the congresses, symposiums, seminars and conferences, also monographs and collections of papers.

The first issue of "Ethnological Studies" appeared in 1995. Since that time it has been published by the scientific research group "Center for studies of shamanism and other traditional spiritual beliefs and practices" at the Institute of Ethnology and Anthropology named after N.N. Mikluho-Maklai, Russian Academy of Sciences.

Our edition appeals to different specialist and various fields of science, because our center advocates interdisciplinary (theoretical and scientific-practical) approach in the study of complicated problems and phenomena reflected in traditional beliefs and practices.

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

МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОГО ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНОГО НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОГО КОНГРЕССА

«САКРАЛЬНОЕ ГЛАЗАМИ "ПРОФАНОВ" И "ПОСВЯЩЕННЫХ"»

Москва 21 - 30 июня 2004 г.

PROCEEDINGS
of the
INTERNATIONAL INTERDISCIPLINARY
SCIENTIFIC AND PRACTICAL
CONGRESS

"SACRAL THROUGH THE EYES OF THE "LAY" AND THE "INITIATED"

Moscow June 21-30, 2004 Составление и подготовка к изданию: E.C. Питерская, В.И.Харитонова The volume is collected and prepared by E.S. Piterskaja, V.I. Kharitonova

Тексты всех научных сообщений и докладов публикуются в авторских оригиналах All texts of the scientific reports and papers are published in the authorized versions

Подготовлено и издано на средства

Фонда шаманских исследований, США;

РФФИ, грант № 04-06-85017-г;

Программы фундаментальных исследований президиума РАН

«Этнокультурное взаимодействие в Евразии»

(подпрограмма «Историко-культурная эволюция, современное положение, перспективы устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока»)

Prepared and published thanks to the financial support of
The Foundation for Shamanic Studies, Mill Valley, USA
Russian Fund for Basic Research, Grant № 04-06-85017-г;
Program for Basic Research of the Presidium of Russian Academy
of Sciences "Ethnocultural Interaction In Eurasia" (subprogram
"Historical And Cultural Evolution, Contemporary Situation, Perspectives for Sustainable Development of Small Indigenous Peoples of the
North, Siberia And Far East")

Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического конгресса «Сакральное глазами "профанов" и "посвященных"». Москва. 21 - 30 июня 2004 г. М., 2004. 315 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Том 10, часть 1).

ISBN 5-201-14642-2

- © Идея серии Д.А.Функ, В.И.Харитонова, 1995 г.
- © Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН, 2004 г.
- © В.И.Харитонова, Е.С. Питерская сост. и подгот. тома
- О авторы докладов и сообщений

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНЫЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКИЙ КОНГРЕСС

«САКРАЛЬНОЕ ГЛАЗАМИ "ПРОФАНОВ" И "ПОСВЯЩЕННЫХ"»

организован

научно-исследовательской группой «ЦЕНТР ПО ИЗУЧЕНИЮ ШАМАНИЗМА И ИНЫХ ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ И ПРАКТИК» ИЭА РАН

проводится

ИНСТИТУТОМ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ им. Н.Н. Миклухо-Маклая РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

при финансовой поддержке

РОССИЙСКОГО ФОНДА ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

(грант №04-06-85017-г)

ФОНДА ШАМАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ (США) КАФЕДРЫ ИЗУЧЕНИЯ СОЗНАНИЯ

КАФЕДРЫ ИЗУЧЕНИЯ СОЗНАНИЯ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ СЭЙБРУК (Сан-Франциско, Калифорния, США)

ПРОГРАММЫ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ПРЕЗИДИУМА РАН

«Этнокультурное взаимодействие в Евразни»

ОРГКОМИТЕТ МЕЖДУНАРОДНОГО КОНГРЕССА

Почетные сопредседатели международного Оргкомитета ТИШКОВ Валерий Александрович, чл.-корр. РАН, д.и.н., профессор ХАРНЕР Майкл, Ph.D., профессор (США)

<u>Председатель международного Оргкомитета</u> ХАРИТОНОВА Валентина Ивановна, д.и.н. (к.ф.н.), доцент (Москва)

Сопредседатели московского оргкомитета
ГАЦАК Виктор Михайлович, чл.-корр. РАН, д.ф.н., профессор (Москва)
ФУНК Дмитрий Анатольевич, д.и.н. (Москва)

<u>Представители регионального оргкомитета</u> ВОЛДИНА Татьяна Владимировна, к.и.н.

(Ханты-Мансийский АО, Ханты-Мансийск)

ГОМБОЕВА Маргарита Ивановна, д.ф.н.

(Республика Бурятия, Агинский Бурятский АО, Чита)

ДОБЖАНСКАЯ Оксана Эдуардовна, к. искусств.

(Таймырский (Долгано-Ненецкий) АО, Дудинка)

ХАРЮЧИ Галина Павловна, к.и.н. (Ямало-Ненецкий АО, Салехард) ШЕЙКИН Юрий Ильич, д. искусств. (Республика Саха, Якутск)

Международный программный комитет АЙГНЕР Дагмар, Ph.D, Dr.Habil. (Австрия)

БАЛЗЕР МАНДЕЛЬШТАМ Марджори, Рh.D., профессор (США)

ГАЦАК Виктор Михайлович, чл.-корр. РАН, д.ф.н., профессор (Москва)

ДУБРОВ Александр Петрович, д.б.н. (Москва)

КОГАН Ипполит Моисеевич, д.т.н., профессор, академик РАЕН (Москва)

КРИППНЕР Стэнли, Ph.D., профессор, (США)

ПУЧКОВ Павел Иванович, д.и.н., профессор, академик РАЕН (Москва)

ПУШКАРЕВА Елена Тимофеевна, д.и.н., доцент; советник РФ 1 класса

РЕВУНЕНКОВА Елена Владимировна, д.и.н. (С.-Петербург)

СВИДЕРСКАЯ Нина Евгеньевна, д.м.н., профессор (Москва)

СОКОЛОВА Зоя Петровна, д.и.н., профессор, чл.-корр. РАЕН (Москва)

СОКОЛОВСКИЙ Сергей Валерьевич, к.и.н. (Москва)

СТАНЮКОВИЧ Мария Владимировна, к.и.н. (С.-Петербург)

УИГЕТ Эндрю, Ph.D., профессор (США)

ФУНК Дмитрий Анатольевич, д.и.н. (Москва)

ХАРИТОНОВА Валентина Ивановна, д.и.н. (к.ф.н.), доцент (Москва)

ХОППАЛ Михай, Рh.D., профессор (Венгрия)

ПРОГРАММА1

20 июня

День заезда в санаторий

17.00 – 22.00 Книжные презентации, выставки;

Бурятский Центр народных традиций «БАЙКАЛ» (презентация): беседа о возрождении духовных традиций в Бурятии, фотовернисаж, экспозиции художественных промыслов; демонстрация фильма «Четыре стороны Байкала»
Обряд благословления духов и богов местности «Залаа»

(проведен Дорой Хамагановой)

4.30 — 6.00 Бурятский календарный ритуал поклонения Воде (на рассвете 21 июня Вода становится священной, даруя людям целительные силы, здоровье, красоту) проведен Дорой Хамагановой

І «САКРАЛЬНОЕ ГЛАЗАМИ "ПРОФАНОВ"»

<u>10.30 – 14.00</u> Официальное открытие конгресса Участников конгресса приветствуют:

П.И. Пучков, М. Хоппал, М. Уолкер, Е.Т. Пушкарева, Д. Айгнер Информационное сообщение об особенностях работы конгресса В.И. Харитонова

пленарное заседание № 1

«Методологические аспекты исследований сакрального в культуре» (председательствуют: П.И. Пучков, М. Хоппал) Дискуссия

15.00 - 20.00

пленарное заседание № 2

«"Три науки" на одном этнографическом поле: проблемы изучения сакрального/профанного иностранными, инокультурными и аборигенными исследователями» (председательствуют: М. Хоппал, П.И. Пучков)

Демонстрация фильма о судьбе Евы Шмидт Дискуссия

20.00 - 22.30

торжественный ужин

концерт- медитация «Колокольчик пустоты» группы музыкантов ансамбля японской музыки «WA-ON» при Московской государственной консерватории

1 Публикуется только выполненная часть исходной программы.

¹ По бурятскому и якутскому регионам работа не выполнена

10.15 - 13.00«Возможности комплексной и интердисциплинарной работы с сакральными текстами:

Фольклорист, этнограф, музыковед в одной связке» (ведущие специалисты: В.М. Гацак, М.В. Станюкович)

14.00 - 16.30

экскурсия по Москве

16.30 - 19.30

круглый стол № 3

«Священные основы творчества и процессы сотворения сакрального» (ведущие специалисты: В.И. Харитонова, С. Майклсон, И.П. Уварова) Совместно с театроведами в театре Анатолия Васильева «Глобус»

просмотр и обсуждение видео-версии спектакля «Медея» (при участии режиссера - А.А. Васильева)

23 июня

10.15 - 14.00

круглый стол № 1

«Этнограф в изучаемой среде: пути и возможности постижения сакрального» (ведущие специалисты: Е.Т. Пушкарева, М. Уолкер)

15.00 - 16.30

информационная студия № 1

Архетип – петроглиф – виртуальный символ (ведущие специалисты: Э. Флетчер Глен, Б.А. Фролов)

Круглый стол № 7

Сакрализация пространства: психоментальный и геофизический аспекты (ведущие специалисты: О.С. Ткаченко, Г.П. Харючи)

творческая студия № 1 Камлание тувинской шаманки Оюн Людмилы Кара-ооловны

творческая студия № 2 Знакомство с шаманской группой Оларда Эльвиля Диксона

(Общество исследователей протокультуры «Мезосознание а» организация шаманов «Клан Ворона») камлание Сонгу-Хата

10.15 - 14.00

круглый стол № б

«Сакральное... состояние сознания: ИСС-трансформации и их последствия» (ведущие специалисты: Н.Е. Свидерская, Ст. Криппнер)

15.00 - 16.30

информационная студия № 2

«Сакральный мир современного (нео)шамана в интердисциплинарной оценке»

(Об итогах экспедиционных исследований 2003 года сообщают В.И. Харитонова, антрополог и фольклорист,

Н.Е. Свидерская, нейрофизиолог

Ю.В. Украиниева, нейрофизиолог, Е.А. Мешерякова, психолог.

С.О. Дарибазарова, целитель и психотерапевт)

16.30 - 18.00

круглый стол № 4

«Сакральное в терапии и терапия сакральным» (ведущие специалисты: В.И. Харитонова, В.А. Загрядский)

Заседание при участии руководителей Ассоциации народных целителей России Harman Adensey, Highwa Theoremay Younge Boden, Banepud Tonnest

18.00 - 19.00

информационная студия № 3

«Хроносемантическая диагностика и терапия по мантическим точкам» (методика Ю.В. Готовского. К.Н. Мхитаряна)

20.00 - 21.30

вечерняя прогулка по Москве-реке

25 июня

10.15 - 14.00

круглый стол № 5

«Сунцид как проблема сакрального:

исследовательские подходы и возможности решения» (ведушие специалисты: В.Ф. Войцех, В.С. Топоев)

Совместно со специалистами НИЦ сущидологии РФ

15.00 - 17.00

Круглый стол № 8

«Сакральное с позиции фундаментальных наук: концепции, озарения, результаты приборных исследований» (ведущие специалисты: Л.Б. Болдырева, И.М. Коган)

демонстрация видеофильма (25 мин) **«Живой свет»** (методика К.Г. Короткова)

17.00 - 19.00

пленарное заседание № 3

« "Профаны" и "посвященные": поиски взаимопонимания»

(председательствующие: Х. Лёккенхоф, Д.А. Функ)

Подведение итогов научной сессии Принятие резолюций и выработка рекомендаций (председатель комиссии – Е.Т. Пушкарева)

20.00 - 21.00

демонстрация фильма «Доктор Фриц»

(комментарии Ст. Криппнера)

21.00 - 23.00

вечерняя студия

«Проблемы общения "профанов" и "посвященных": реальные и виртуальные контакты, освоение техник работы, защита» (ведущие специалисты:

Дагмар Айгнер, Ирина Лежава, Хьюго Зодер, Валерий Топоев)

часть II «САКРАЛЬНОЕ ГЛАЗАМИ ПОСВЯЩЕННЫХ»

САКРАЛЬНОЕ В ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРАХ СИБИРСКИХ НАРОДОВ

10.15 - 11.00

26 июня Светлой памяти Юрия Борисовича Симченко (1935 – 1995)

вступительное слово - В.И. Харитонова

«Шаманизм в жизни и научном творчестве Ю.Б. Симченко» (Н.В. Плужников)

11.00 - 12.30

демонстрация фильмов «Последний шаман» (Н. Хохлов, Н. Плужников; ИЭА РАН; 26 мин)

«Экскурсия в страну отцов» (П. Пономарев; 27 мин)

12.45 — 14.00 информационная студия № 4
Дочь великого шамана Тубяку Костеркина - Надежда Костеркина рассказывает об отце

«Таймырский шаманизм: традиция и имитация (музыкальные особенности шаманских песнопений Тубяку и Леонида Костеркиных)» (О.Э. Добжанская)

15.00 - 17.30

информационная студия № 5 «Сакральное в национальном костюме»

«Сакральный аспект создания шаманского костюма (на материале народа Саха)» (Л.Н. Расторгуева)

демонстрация видеофильма «Национальный костюм народа саха (Якутия), XIX век» Выставка-продажа костюмированных кукол Людмилы Николаевны Расторгуевой

17.45 - 19.00

Анна Николаевна Исаева Татьяна Васильевна Попова

20.00 - 22.00

информационная студия № 6

«Шаманизм и творческие возможности художника» (Сьюзан Майклсон)

27 июня

10.15 - 11.30

информационная студия № 7

«Предчувствие, предвидение различных явлений и событий как результат взаимодействия и взаимовлияния Природы и человеческого общества у хантов» (М.К. Волдина — хантыйская поэтесса, сказутальный

(М.К. Волдина – хантыйская поэтесса, сказительница, рук. фольклорно-этнографического семейного ансамбля «Ешак най»)

11.30 - 12.00

демонстрация фильма «Священные места хантов» (комментарии Т.В. Волдиной) 12.15 - 14.00

информационный семинар № 1

«Эволюция сакральных практик и возрождение народных традиций в Ямало-Ненецком АО»

(Л.А. Лар)

с демонстрацией видеофильма о священных местах ненцев

15.00 - 17.00

творческая студия № 4 ритуал посвящения в шаманы Ивана Кылаловича Ядне проведен

Олардом Эльвилем Диксоном

17.00 - 19.00

творческая студия № 5
Техника «вселения духа»
камлание бурятской шаманки
Цындымы Цыреновны Рабдановой
(Агинский Бурятский автономный округ)

20.00 - 23.00

творческая студия № 6

Арттерапия и шаманская практика (Николай Мунзукович Ооржак - тувинский исполнитель хоомей, шаман; помошница – Любовь Таниылааровна Саая)

28 июня

10.15 - 13.00

информационный семинар № 2 (Ведущий специалист: Е.Т. Пушкарева) О ненецкой культуре рассказывает Елена Енакиевна Яндо

творческая студия № 7. Ненецкие сакральные ритуалы (демонстрирует Иван Кылалович Ядне)

13.00 - 14.00

Информационная студия № 8 «Тактильный гипноз и его возможности» (встреча с гипнологом В.Л. Райковым)

15.00 - 17.00

творческая студия № 8

«Российское знахарство»

(встреча со знахаркой и целительницей, специалистом по ликвидации полтергейста
Екатериной Васильевной Константиновой)

17.00 — 19.00 Консультации по окончательному оформлению и утверждение документов конгресса

20.00 - 22.00

информационная студия № 9

«Бурятские сакральные практики и знания сегодня» (ведущий специалист: Д.М. Хамаганова) прием гостей – в юрте

III

«ПОСВЯЩЕННЫЕ» - «ПРОФАНАМ»:

обучающие семинары, практикумы и тренинги

29 июня

10.15 - 17.00

Семинар-практикум № 1 хакасский шаман и исследователь шаманизма, к.псх.н. Валерий Степанович ТОПОЕВ

17.00 - 22.00

Семинар-практикум № 2 тувинский мастер горлового пения и шаман Николай Мунзукович ООРЖАК

30 июня

10.15 - 17.00

Семинар-практикум № 2 (продолжение) тувинский мастер горлового пения и шаман Николай Мунзукович ООРЖАК

17.00 - 19.00

Церемония закрытия конгресса

творческая студия № 9

камлание

Валерия Степановича ТОПОЕВА

Дополнительная информация

Демонстрация этнографических видеофильмов 29 – 30 июня (10.15 – 19.00)

Семинар-тренинг
26 - 27 июня 2004 г. (10-00 – 17-00)
«Шаманизм и искусство работы
с личностной мифологией через сновидения»
профессора СТЭНЛИ КРИППНЕРА
(Трансперсональный проекТ)

ДОКЛАДЫ И СООБЩЕНИЯ, ПРОЗВУЧАВШИЕ НА КОНГРЕССЕ

пленарное заседание № 1

Соколовский С.В. Сакральное и профанное: Э. Дюркгейм и М. Элиаде Хоппал М. (Венгрия) Сакральная коммуникация в шаманизме

Уолкер М. (Канада) Эническое, эмическое и этическое: теоретическая и методологическая применимость в исследованиях сакрального

Айгнер А. (Австрия) Способы коммуникации в изучении сакрального

пленарное заседание № 2

Вигет Э. (США) Когда «свой» становится «чужим»: обращение в другую религию как критицизм

Пушкарева Е.Т. Этика взаимодействия иностранных, инокультурных и аборигенных исследователей

Харитонова В.И. Ключи от жизни или «что делать?» и «кто виноват?»

пленарное заседание № 3

Леккенхоф Х. (*Германия*) Возможности применения системного подхода в изучении сакрального

Функ Д.А. Об этике современного научного «сотрудничества» в Южной Сибири

Коган И.М. «Холистическая концепция биополя – шаг к взаимопониманию "физиков" и "лириков"»

Харитонова В.И. «И Свет во Тьме светит: ratio и intuitio на пути друг к другу»

круглый стол № 1

Волдина Т.В. Изучение духовной культуры обских угров в НИИ угроведения (г. Ханты-Мансийск)

Харючи Г.П. О научной деятельности женщин коренной национальности в Ямало-ненецком автономном округе

Лар Л.А. К вопросу о владении языком исследуемого этноса

Мурашко О.А. Эволюция шаманского праздника ительменов: путь от профанного к сакральному и обратно

Надь 3. (Венгрия) История и интерпретации одного хантыйского шаманского бубна

круглый стол № 2

Гацак В.М. Мультимедийность шаманского/фольклорно-обрядового акта как проблема комплексной академической текстологии (от фиксации до эдиции)

Бакаева Э.П. Джангарчи: сказитель и заклинатель

Пушкарева Е.Т. Шаманское путешествие в ненецком эпосе

Гомбоев Б.Ц. Проблемы исследования эпоса «Гэсэр» в интердисциплинарном варианте

Функ Д.А. Дороги сакрального мира в представлениях и текстах шорских сказителей

Станюкович М.В. Дар шамана и сказителя у народов севера Филиппин Харитонова В.И. К проблеме бытования и методологии исследования шаманских и сказительских практик

круглый стол № 3

Батлер Ж. (*Ирландия*) Выражение сакрального в современной языческой культуре в Ирландии

Майклсон С. (Великобритания) Шаманизм и изобразительное искусство

Вануйто В.Ю. Шаманизм и принципы реализации художественного мышления

Лар Л.А. Шаманские мотивы в творчестве художника

Петрова Н.П. Шаманская система мотивации командного творчества в современном бизнесе

Антонян Ю.Ю. (Армения) Целительство и прикладное искусство Бакаева Э.П. Сакральный объект и его строитель

круглый стол № 4

Загрядский В.А. К вопросу об объективизации целительских феноменов

Ондар Т.А. Психотерапевтические аспекты в сакральных обрядах тувинцев

Савант П. Мост между древними практиками исцеления и традиционной психотерапией

Парибазарова С.О. Сакральное знание в шаманской терапии

круглый стол № 5

Батьянова Е.П. Суицид народов Сибири и Севера (взгляд этнографа)

Tonoes B.C. Об этнической картине мира, суициде и роли шамана в его предупреждении

Трофимов В.Н. Суицид и проблема смысла жизни в ракурсе сакрального и профанного

Лежава И.К. Самоубийство: акт отрицания сущности или порыв к изменению формы?

Войцех В.Ф. К проблеме поиска факторов суицидного риска

Сотникова Ю.А. Особенности механизмов защиты суицидентов с пограничной личностной ориентацией

Купряшина Н.А. Суицид: социально-психологический аспект

Харитонов С.Н. Моделирование ситуаций в группах лиц с суицидным поведением

круглый стол № 6

Груздев Н.В. Изучение вклада духовных переживаний в индукцию измененных состояний сознания (в соавт. со Спиваком Д.Л.)

Зодер X. (Швейцария) Ответственность перед собой как психологический фактор для входа в ИСС

Свидерская Н.И. Психофизиологические перестройки при измененных состояниях сознания на модели интенсивной гипервентиляции (циклическое дыхание) (в соавт. с Быковым П.В.)

Майков В.В. Системная матрица необычных состояний сознания (НСС) в шаманском опыте

Коёкина О.И. Пространственно-временное структурирование активной среды, управляемое сознанием (нейрофизиологическое исследование)

Бакаева Э.П. Алкоголь в культуре калмыков и проблема особого состояния сознания

Карпенко Ю.П. Тема смерти в исследованиях паранормального

Лежава И.К. Энергоаналитика как метод расширения психических возможностей человека

Родимам И.В. Необычные природные явления: К вопросу о духах **Лёккенхофф Х.** (Германия) Знание для познания в сфере сакрального **Мхимарян К.Н.** Методология определения некоторых психических категорий

круглый стол № 7

Ткаченко О.С., Гомбоев Б.Ц. Интердисциплинарный подход к изучению священных мест на территории Республики Бурятия **Харючи Г.П.** Культовые места у ненцев

Харючи Г.П. Материалы к описанию культовых мест у ненцев

Шутова Н.А. Сакральное пространство в удмуртской народной религии: По данным культовых памятников

Мурашко О.А. Способы гармонизации взаимоотношений «человек - природа» в традиционном мировоззрении ительменов Камчатки

Ткаченко О.С. Алтай как центр сакрального мира

Семенова Т.Ю. Локальные традиционные знания и глобальные экологические программы: перспективы взаимодействия

Круглый стол № 8

Круглова Л.В. Проблемы исследования биополевых феноменов

Луговенко В.Н. Дыхание Земли

Дубров А.П. Психофизика ментального взаимодействия

Графский В.П. Некоторые аспекты квантовой механики и их аналоги в шаманских техниках

Болдырева Л.Б. Магия и физический вакуум (в соавт. с Сотиной Н.Б.)

Фролов А.М. Мониторинг сакральных процессов. Проблемы обработки данных

информационная студия № 1

Флемчер Глен Э. (США) Шаманизм и петроглифы. Исследование экстаза и творческого создания мифа

Дэвлет Е.Г. Шаманизм и образы наскального искусства

Фролов Б.А. Наскальное искусство Восточной Сибири: Сакральные традиции и творческая мотивация

Граден Д.К. (США) Петроглифы Юты, Аризоны, Нью-Мексико, Техаса

информационная студия № 2

Мещерякова Е.А. Психологическое исследование людей, практикующих шаманские техники

Украинцева Ю.В. Результаты нейрофизиологического обследования коренных жителей Агинского БАО и Республики Бурятия, занимающихся шаманской практикой (ноябрь, 2003г.)

Информационная студия № 4

Добжанская О.Э. Таймырский шаманизм: традиция и имитация (музыкальные особенности шаманских песнопений Тубяку и Леонида Костеркиных)

информационная студия № 5

Расторгуева Л.Н. Сакральный аспект создания шаманского костюма (на материале народа саха)

информационный семинар № 1

Лар Л.А., Вануйто В.Ю. Возрождение шаманизма и иных сакральных практик у ненцев

информационный семинар № 2

Хамаганова Д.М. Бурятские священнослужители в Москве и Московской области

INTERNATIONAL INTERDISCIPLINARY SCIENTIFIC-PRACTICAL CONGRESS

«SACRAL THROUGH THE EYES OF THE "LAY" AND "INITIATED"»

Is organized by

Scientific research groups
«CENTER FOR STUDIES OF SHAMANISM
AND OTHER TRADITIONAL INDIGENOUS
BELIEFS AND PRACTICES»
IEA RAS

Is hosted by

INSTITUTE OF ETHNOLOGY AND ANTHROPOLOGY
named after N.N. Mikluho-Maklai
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

Under the financial support of RUSSIAN FOUNDATION FOR BASIC RESEARCH (grant 1/204-06-85017-g)

FOUNDATION FOR SHAMANIC STUDIES (USA)
CHAIR FOR THE STUDY OF CONSCIOUSNESS
SAYBRROK GRADUATE SCHOOL

(San-Francisco, California, USA)

PROGRAMM OF BASIC RESEARCHES
OF THE PRAESIDIUM OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
"Ethno-cultural interaction in Eurasia"

ORGANIZING COMMITTEE OF THE INTERNATIONAL CONGRESS

Honored co-chairmen of the International Organizing Committee

TISHKOV Valerij, member correspondent of RAS, Dr. of History, Prof. HARNER Michael, Ph.D., Prof. (USA)

The chairman of the International Organizing Committee

KHARITONOVA Valentina, Dr. of Historical Sciences, Docent (Moscow)

Co-chairmen of the Moscow Organizing Committee

GATSAK Victor, member correspondent of RAS, Dr. of Philology, Prof.

FUNK Dmitrij, Dr. of History (Moscow)

Representatives of the local Organizing Committee1

VOLDINA Tatiana, Ph.D. (Khanti-Mansijsk Autonomous District, Khanti-Mansijsk)

GOMBOEVA Margarita, Dr. of Philosophy (Buryat Republic, Aginsk Autonomous District, Chita)

DOBZHANSKAYA Oksana, PhD in Arts. (Tajmir (Dolgano-Nenets) AD, Dudinka)

KHARYUCHI Galina, PhD in History (Yamalo-Nenets AD, Salekhard)

SHEIKIN Yurij, Dr. of Arts. (Sakha Republic, Yakutsk)

International program committee

BALZER MANDELSTAM Marjorie, Ph.D., Prof. (Washington, USA)

DUBROV Alexandr, Dr. of Biology (Moscow)

EIGNER Dagmar, Ph.D, Dr.Habil. (Wien, Austria)

FUNK Dmitrij, Dr. of History (Moscow)

GATSAK Victor, member correspondent RAS, Dr. of Philology, Prof.

HOPPAL Mihaly, Ph.D., Prof. (Budapest, Hungary)

KHARITONOVA Valentina, Doctor of History, Docent

KOGAN Ippolit, Doctor of Technical Sciences, Prof., Academician of Russian Academy of Natural Sciences (Moscow)

KRIPPNER Stanley, Ph.D., Professor (USA)

PUCHKOV Pavel, Doctor of History, Prof., Academician of Russian Academy of Natural Sciences (Moscow)

PUSHKAREVA Elena, Dr. of History, Docent, 1 rank advisor of Russian Federation

REVOUNENKOVA Elena, Dr. of History (St.-Petersburg)

SOKOLOVA Zoya, Dr. of History, Prof., member correspondent of Russian Academy of Natural Sciences (Moscow)

SOKOLOVSKYJ Sergei, PhD in History (Moscow)

STANYUKOVICH Maria, PhD in History (St.-Petersburg)

SVIDERSKAYA Nina, Dr. of Medical Sciences, Prof. (Moscow)

WIGET Andrew, Ph.D., Professor (New Mexico, USA)

¹ In Buryatia and Yakutia the work was not completed

June 20

The day of accommodation at the health-resort

17.00 - 22.00Exhibitions, book presentations;

Buryat Center of Folk Traditions «BAIKAL» (presentation): Discussion about the revival of spiritual traditions in Buryatia, Photo exhibition, exposition of crafts;

Demonstration of the film «Four Sides of Baikal Lake» The rite of blessing local spirits and gods «Zalaa»

performed by Dora Khamaganova

June 21

4.30 - 6.00Buryat calendar ritual of Water worship (at dawn on June 21 the water becomes sacred. giving people healing energy, health and beauty) performed by Dora Khamaganova

PARTI «SACRAL THROUGH THE EYES OF "LAY"»

10.30 - 14.00Official opening ceremony

The participants of the Congress are greeted by: P.I. Puchkov, M. Hoppal, M. Walker, E.T. Pushkareva, D. Eigner Information about work of the Congress

V.I. Kharitonova

Plenary session № 1

«Methodological aspects of study of the sacral in culture» (Chairmen: P.I. Puchkov, M. Hoppal)

Discussion

15.00 - 20.00Plenary session № 2

> «Three disciplines» in one ethnographic field»: problems of study of the sacral/profane by aboriginal, foreign researchers and representatives of another culture (Chairmen P.I. Puchkov, M. Hoppal)

> > Film about the destiny of Eva Schmidt Discussion

20.00 - 22.30

banquette

Concert-meditation "The Bell of the Emptiness" Japanese Folk Music Ensemble WA-ON (Moscow State Music Hall)

Only the completed part of the original program is published

10.15 - 13.00

Round-table discussion № 2

«Complex and interdisciplinary work with sacral texts: folklorist, ethnographer, musicologist in one team» (Leading specialists: V.M. Gatsak, M.V. Stanyukovich)

14.00 - 16.30

Excursion to Moscow

16.30 - 19.30

Round-table discussion № 3

«Sacred basis of creativity and process of creation of the sacral» (leading specialists: E.V. Revunenkova, S. Michaelson, I.P. Uvarova)

> The work of the round-table discussion was conducted together with theatre experts at the GLOBE theatre director Anatolij Vasiliev

20.00 - 23.00

Watching and discussion of video version of the performance MEDEA together with the director Anatolij Vasiliev

June 23

10.15 - 14.00

Round-table discussion № 1

«Ethnographer in the environment he studies: ways and opportunities of comprehension of the sacral» (Leading specialists: E.T.Pushkareva, M. Walker)

15.00 - 16.30

Information studio № 1

Archetype - petroglyph - virtual symbol (leading specialists: E. Fletcher Glenn, B.A. Frolov)

16.30 - 19.00

Round-table discussion № 7

Space sacralization:

psycho mental and geophysical aspects (Leading specialists: Tkachenko O.S., Kharyuchi G.P.)

20.00 - 21.00

Creative studio No 1

Shamanic session of Tuva shaman Ovun Ludmila Kara-oolovna

21.30 -23.00

Creative studio № 2 Introduction of the shaman group of

Elville Olard Dickson

(Association of researchers of proto-culture «Mezoconsciousness α» - shaman organization «Raven Clan»)

Shamanic session of Songu - Khata

June 24

10.15 - 14.00

Round-table discussion № 6

«Sacral ...state of consciousness: ASC-transformations and its consequences» (leading specialists: N.E. Sviderskaya, St. Krippner)

15.00 - 16.30

Information studio № 2

«Sacral world of the modern (neo) shaman through interdisciplinary evaluation»

(Presentation about the results of the expedition in 2003

V.I. Kharitonova, anthropologist and folklorist,

N.E.Sviderskaya, neurophysiologist

Yu.V.Ukraintseva, neurophysiologist,

E.A. Mesheryakova, psychologist

S.O. Daribazarova, healer and psychotherapist)

16.30 - 18.00

Round-table discussion 4

«Sacral in therapy and therapy by the sacral» (Leading specialists: V.I. Kharitonova, Zagryadskij V.A.)

Work of this round-table discussion was conducted together with specialists from Russian Healers' Association

18.00 - 19.00

Information studio №3

«Chronosemantic diagnostics and therapy through manti points» The methodic of Yurij V. Gotovskij and Karen N. Mhitaryan

20.00 - 21.30

Evening trip to Moscow river

June 25

10.15 - 14.00

Round-table discussion № 5

«Suicide as the problem of the sacral:

research approaches and opportunities of the problem solution» (leading specialists: V.F. Vojtseh, V.S. Topoev)

Work of this round-table discussion was conducted together with the Russian Federal Center for Suicide Studies 15.00 - 17.00

Round-table discussion № 8

«Sacral from the point of view of fundamental sciences: Concepts, insights, results of the device research» (leading specialists: L.B. Boldireva, I.M. Kogan)

Film demonstration (25 min)

«Living light»

Method of professor K.G. Korotkov

17.00 - 19.00

Plenary session № 3

«"Lay" and "initiated":

search for mutual understanding»

(Chairmen: H. Loekenhoff, D.A. Funk)

Summarizing the results of the scientific sessions: Elaborating Congress resolutions and recommendations

(The head of the commission - E.T. Pushkareva)

20.00 - 21.00

Film «Doctor Fritz»

(commented by Professor Stanley Krippner)

21.00 - 23.00

Evening studio

«Communication problems between "lay" and "initiated": real and virtual contacts, mastering working techniques, protection» (leading specialists: D. Eigner, I. Lezhava, H. Soder, V. Topoev)

PART II

«SACRAL THROUGH THE EYES OF THE INITIATED» SACRAL IN TRADITIONAL SIBERIAN CULTURES

June 26

10.15 - 11.00

In memoriam Yurij Borisovich Simchenko (1935 – 1995)

opening speech - V.I. Kharitonova

«Shamanism in life and scientific work of Yu.B. Simchenko» (N.V. Pluzhnikov)

11.00 - 12.30

Films

«The last shaman»

(N. Khohlov, N. Pluzhnikov; IEA RAS, 26 min)

«Excursion to the land of fathers»

(P. Ponomarev; 27min)

12.45 - 14.00

Information studio № 4

Daughter of the great shaman *Tubyaku Kosterkin – Nadezhda* tells about her father

«Tajmir shamanism: tradition and imitation (Music peculiarities of shaman songs of Tubyaku and Leonid Kosterkin)» (O.E. Dobzhanskava)

15.00 - 17.30

Information studio № 5
«Sacral in national dress»

«Sacral aspect of creation of shaman suit (on materials of Sakha people)» L.N. Rastorgueva

Film

«National dress of Sakha people (Yakutia), XIX century»

Trade exhibition of fancy-dressed dolls of

Ludmila Nikolaevna Rastorgueva

17.45 - 19.00

Creative studio № 3

«Russian healing»

Demonstration of Mordva healing rituals

Anna Nikolaevna Isaeva

Tatiana Vasilievna Popova

20.00-22,00

Information studio No 6
«Shamanism and creative abilities of the artists»
Susan Michaelson

10.15 - 11.30

Information studio № 6

«Anticipation, foresight of various events and phenomena as the result of interaction and mutual influence of Nature and human society among Khanti» (M.K. Voldina – Khanti poetess, epic singer, head of the folklore ethnographic family ensemble «Eshak nai»)

11.30 - 12.00

Film
"Khanti Sacral Sites"
commented by T.V. Voldina

12.15 – 14.00

«Evolution of sacral practices and revival of national traditions in Yamalo-Nenets Autonomous District»

(L.A. Lar)
film about Nenets sacral places

15.00 - 17.00

Creative studio № 4
Ritual of shaman initiation of
Ivan Kilalovich Yadne
The ritual was performed by
Elville Olard Dickson

17.00-19.00

Creative studio № 5

Technique of "spirit incorporation"

Shaman session of Buryat Shaman

Tsindima Tsirenovna Rabdanova

(Aginsk Buryat Autonomous District)

20.00 - 23.00

Creative studio № 6

Art therapy and shaman practice
(Nikolai Munsukovich Oorzhak

- Tuva khoomej singer, shaman;
assistant – Lubov Tantsilaarovna Saaya)

June 28

10.15 - 13.00

Information seminar № 2
(The leading specialist: E.T.Pushkareva)
Elena Enakievna Yando
tells about the Nenets culture

. Creative studio № 7 Nenets sacral rituals performed by Ivan Kilalovich Yadne

13.00 - 14.00

June 27

Information studio № 8

«Tactile hypnosis and its features»
(meeting with a hypnologist V.L. Raikov)

15.00 - 17.00

Creative studio № 8

«Russian healing»

meeting with a healer and medicine-woman,

specialist on poltergeist liquidation

Ekaterina Vasilievna Konstantinova

22

23

17.00 - 19.00

Consultations on the final approval of the Congress documents

20.00 - 22.00

Information studio № 9

«Contemporary Buryat sacral practices and knowledge»

(leading specialist: **D.M. Khamaganova**)
guests are invited to the Yurt

PART III

«INITIATED» - to «LAY»:

trainings, seminars and practical courses

10.15 - 17.00

Seminar training № 1

Khakass shaman and researcher of shamanism PhD. in Psychology Valerij Stepanovich TOPOEV

17.00 - 22.00

Seminar training № 2

Tuva expert in throat singing and shaman

Nikolaj Munsukovich OORZHAK

June 30

June 29

10.15 - 17.00

Seminar training № 2 (continuation)

Tuva expert in throat singing and shaman Nikolaj Munsukovich OORZHAK

17.00 - 19.00

Congress official closing ceremony

creative studio № 9
Shamanic session of
Valerij Stepanovich TOPOEV

Additional information

Demonstration of ethnographic video films June 29 – 30 (10.15 – 19.00)

Seminar - training

June 26 - 27, 2004 (10-00 - 17-00)

«Shamanism and work with

personal mythology through dreams»
Professor STANLEY KRIPPNER

(Transpersonal ProjecT)

TEXTS OF THE PRESENTATIONS AND SPEECHES PERFORMED DURING THE CONGRESS

Plenary session No 1

Sokolovskij S.V. Sacral and profane: E. Durgheim and M. Eliade

Hoppal M. (Hungary) Sacral communication in shamanism

Walker M. (Canada) Enic, emic and etic: theoretical and methodological implications for sacral studies

Eigner D. (Austria) Ways of communication in the study of the sacral

Plenary session № 2

Wiget E. (USA). When the insider becomes the outsider: conversion as critique

Pushkareva E.T. The ethics of interaction between aboriginal, foreign researchers and representatives of another culture

Kharitonova V.I. Life keys or «what to do?» and «who is guilty?»

Plenary session № 3

Loekkenhof H. (Germany) System approach in the study of the sacral

Funk D. The ethics of the contemporary scientific "collaboration" in Southern Siberia

Kogan I.M. «Holistic concept of the bio field – step towards mutual understanding between representatives of natural sciences and humanities Kharitonova V.I. Light in the Darkness: ratio and intuitio on the way towards each other

Round-table discussion No 1

Voldina T.V. Study of the spiritual culture of Ob Ugrians in the scientific research institute of Ugrian studies (city of Khanti-Mansijsk)

Kharyuchi G.P. Scientific activity of indigenous women in Yamalo-Nenets Autonomous district

Lar L.A. Command of the language of the studied group

Murashko O.A. Evolution of the shaman holiday of Itelmens: way from profane to the sacral and backwards

Nagy Z. (Hungary) Legends and interpretations of one Khanti shaman drum

Round-table discussion № 2

Gatsak V.M. Multimedia of shaman/ritual folklore act as a problem of complex academician textual study (from fixation to edition)

Bakaeva E.P. Dzhangarchi: epic singer and conjurer

Pushkareva E.T. Shaman journey in Nenets epos

Gomboev B.Ts. Problems of interdisciplinary study of the epos «Geser» Funk D.A. Roads of the sacral world in the imagination and texts of Shors epic singers

Stanyukovich M.V. Gift of the shaman and epic singer among peoples of the northern Philippines

Kharitonova V.I. Problem of existence and methodlogy of study of shamanic and epic singers' practices

Round-table discussion No 3

Butler J. (Ireland) Expressions of the sacred in contemporary pagan culture in Ireland

Michaelson S. (Great Britain) Shamanism and visual arts

Vanujto V.Yu. Shamanism and principles of realization of the artistic way of thinking

Lar L.A. Shaman motives in art

Petrova N.P. Shamanic motivation system of team creation in modern business

Antonyan Yu. Yu. (Armenia) Healing and applied arts

Bakaeva E.P. Sacral object and its builder

Round-table No 4

Zargyadskij V.A. Objectification of the healing phenomenon Ondar T.A. Psycho therapeutic aspects in Tuvin sacral rites

Savant P. Finding a bridge between the ancient practice of shamanic healing and conventional psychotherapy

Daribasarova S.O. Sacral knowledge in the shaman therapy

Round-table № 5

Batyanova E.P. Suicide among peoples of North and Siberia from the ethnographic perspective

Topoev V.S. Ethnic picture of the world, suicide and shaman's role in its prevention

Trofimov V.N. Suicide and sense of life in sacral and profane perspective

Lezhava I.K. Act of one's core negation or impulse to form change?

Voitzeh V.F. Search of the factors of suicide risks

Sotnikova Yu.A. Peculiarities of protecting mechanisms for people with bordering personal orientation inclined to suicides.

Kupryashina N.A. Suicide: social-psychological aspect

Kharitonov S.N. Modeling of situations in groups of people inclined to suicide

Pushkareva E.T. Shaman journey in Nenets epos

Round-table discussion № 6

Gruzdev N.V., Spivak D.L. Assessment of effect of spiritual experiences in induction of altered states of consciousness

Soder H. (Switzerland) Self responsibility as a psychological factor for facilitating the access to altered states of consciousness

Sviderskaya N.E., Bikov P.V. Psycho physiological changes in ASC (model of the intensive hyperventilation – cyclical breathing)

Maikov V.V. System matrix of unusual states of consciousness in shaman's experience

Koyokina O.I. Space and time structuring of active environment, ruled by the consciousness (nuero physiological research)

Bakaeva E.P. Alcohol in Kalmick culture and the problem of special states of consciousness

Karpenko Yu.P. On some paranormal researches: a death issue

Lezhava I.K. Energoanalytics as a method of broadening human psychic opportunities

Rodshtat I.V. Unusual natural phenomena: spirits issue

Loekenhoff H. (Germany) Knowledge for knowing in the sacral domains Mhitaryan K.N. Methodology of defining certain psychic categories.

Round-table discussion № 7

Tkachenko O.S., Gomboev B.Ts. Interdisciplinary approach to the study of sacral places in Buryat republic

Kharyuchi G.P. Nenets ritual sites

Kharyuchi G.P. Materials for the description of Nenets ritual sites

Shutova N.A. Sacral space in Udmurt native religion: based on data on ritual sites

Murashko O.A. Ways of harmonization of the relations «human-nature» in the traditional worldview of Itelemens at Kamchatka

Tkachenko O.S. Altai as the center of the sacral world

Semenova T. Local traditional knowledge and global ecological programs: possibility for interaction

Round-table discussion No 8

Kruglova L.V. Research problems of bio field phenomenon

Lugovenko V.N. The Earth breathing

Dubrov A.P. Psychophysics of the mental interaction

Grafskij V.P. Some aspects of quantum mechanics and their analogy in shaman techniques

Boldireva L.B., Sotina N.B. Magic and physical vacuum

Frolov A.M. Monitoring of the sacral processes. Problem of data processing

Information studio No I

Fletcher Glenn E. (USA) Shamanism and petroglyphs: an exploration of ecstasy and creative mythmaking

Devlet E.G. Shamanism and rock carving images

Frolov B.A. Rock carving in Eastern Siberia: Sacral traditions and creative motivation

Graden D. (USA) Petroglyphs of Utah, Arisona, New Mexico, Texas

Information studio No 2

Mesheryakova E.A. Psychological study of shamanic practitioners

Unkraintseva Yu. V. The results of the neurophysiological study of shamanic practitioners among indigenous peoples of Aginsk BAD and Republic of Buryatia (November, 2003)

Information studio № 4

Dobzhanskaya O.E. Tajmir shamanism: tradition and imitation (music peculiarities of shaman songs of Tubyaku and Leonid Kosterkin).

Information studio № 5

Rastorgueva L.N. Sacral aspect of creation of shaman suit (on materials of Sakha people)

Information seminar No 1

Lar L.A., Vanujto V.Yu. Revival of shamanism and other sacred practices among Nenets

Information seminar № 2

Khamaganova D.M. Buryatian priests in Moscow and Moscow region

Пленарное заседание № 1 «МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЙ САКРАЛЬНОГО В КУЛЬТУРЕ»

С.В. Соколовский

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ СВЯЩЕННОГО И МИРСКОГО У Э. ДЮРКГЕЙМА И М. ЭЛИАДЕ

В наших представлениях о взаимодействии и соотношении религиозных систем и общества существует одна странность, которая обычно ускользает от внимания исследователей. Странность эта заключается в способе референции – указания на ту или иную систему верований, или ее элементы. Вслушайтесь сами: бурятский шаманизм, якутский шаманизм, тувинский шаманизм, алтайский шаманизм, или, например, «доламаистские верования бурят» и «религия нуэров»... Что отличает здесь 'шаманизмы' разных народов друг от друга? Не вникая в детали можно сказать, что именно их принадлежность культуре определенного народа. Специфика верований в этих наименованиях представляется таким образом, что она *определяется* особенностями конкретных культуры и общества.

Теперь возьмем другой набор наименований, встречаемых в текстах этнографов и религиеведов: «православная культура», «христианское мировоззрение», «иудео-христианская картина мира», «католическая концепция личности», «буддистская трактовка родства» и т.п. Что отличает этот набор от первого? Главным образом то, что здесь отношения между религией и культурой, или религией и обществом оказались обратными: не общество определяет и выражает специфику религии, но религия определяет, выражает и объясняет специфику конкретных общественных установлений и социальных представлений.

Есть и еще одна странность в этой инверсии, а именно то, что она регулярна. Почти всякий раз, когда этнограф говорит о местных культах, или, на жаргоне эволюционистов - о «первобытных религиях», его способ выражения предполагает определенную причинную цепь, а именно, здесь народ или племя определяют специфику верований. Но одновременно, как только речь заходит о так называемых мировых религиях, сам язык, на котором этнограф или религиевед повествует об их специфике, предполагает противоположную по направлению линию детерминации, а именно, религиозное миро-

Dubrev A.P. Psychophysidebiha nidmil intericinaria lancara gairebroid

воззрение начинает представляться определяющим. Здесь уже не общество определяет специфику религии, но религия начинает формировать специфику общества.

Вы можете возразить мне, что язык позволяет произносить как выражение «алтайский шаманизм», так и сказать «шаманистская картина мира». Но в том-то и дело, что в первом случае речь идет о местном, региональном варианте, а во втором — о системе мировоззрения, встречающейся от Индонезии и Малайзии до Арктики, и от Южной Америки до острова Сахалин. Иными словами, я утверждаю следующее: когда мы говорим о мировых религиях, сама грамматика наших выражений предполагает причинную связь между обществом и религией одной направленности, а когда мы характеризуем местные культы и верования, эта направленность меняется на противоположную. Для того, чтобы понять, почему это происходит, необходимо рассмотреть некоторые антропологические представления о религиозных системах и обратиться к самой сути этих представлений — категории сакрального.

Категория сакрального относится к числу наиболее дискуссионных в социальных и гуманитарных науках. В антропологии она служила объектом пристального внимания самых известных ее представителей, начиная с периода становления этой науки. Э. Тайлор и Дж. Фрезер, Б. Малиновский и К. Леви-Стросс, Э. Дюркгейм и М. Мосс, Э. Эванс-Причард и В. Тернер посвятили ей немало страниц. Однако категория сакрального (священного, божественного), как и ее противоположность - категория профанного (мирского, светского) не являются только академическим конструктом: они существуют в качестве самостоятельных категорий вне научного дискурса, и пришли в науку из иудео-христианской теологии. Кроме того, антропологам и религиоведам удалось продемонстрировать, что все мировые религии располагают собственными концепциями священного и мирского. Оказалось также, что данные категории представлены не только в институционально развитых религиях, но и во множестве местных культов и верований, которые в науке часто определялись в качестве "примитивных религий". Слово "примитивный" в этом словосочетании не следует воспринимать в качестве уничижительного, поскольку оно здесь означает "первый", или "изначальный". Отличается ли понимание сакрального в этих "первых религиях" от соответствующих его трактовок в религиях мировых? На этот вопрос трудно ответить без обращения к истории исследований сакрального, развитию научных представлений о сакральном и профанном.

У некоторых социологов и историков религии категории священного и мирского (светского) приобретают характер конструируемых типов, а не эмпирически фиксируемых образований или представлений. Иными словами, они полагают, что эти категории являются удобными для классификации социальных представлений, однако сами носители этих представлений такими категориями не пользуются. В отличие от этого, в антропологии оба понятия считаются категориями, в которых мыслят респонденты, то есть коллективными или социальными представлениями, а не типологическими и классификационными конструктами, придуманными учеными для упорядочения сделанных ими наблюдений.

Уместно еще раз подчеркнуть, что в антропологии, как и в истории религии, категория сакрального уже в течение многих десятков лет остается дискуссионной. Дело в том, что в этих дисциплинах используются несколько конкурирующих моделей сакрального, которые по-разному представляют относимый к этой категории класс явлений. К наиболее влиятельным среди этих концепций относятся модели сакрального Э. Дюркгейма и М. Элиаде, которые принципиально расходятся по ряду существенных параметров.

Стоит с самого начала заметить, что помимо «внутренних параметров», по которым эти две модели можно противопоставлять друг другу, они весьма по-разному используются исследователями. Так сложилось, что концепция Э. Дюркгейма и его ученика М. Мосса шире используется в антропологии для описания «примитивных религий», в особенности на африканских материалах, а концепция М. Элиаде получила значительно большее распространение среди религиоведов и фольклористов и часто применяется для описания представлений о сакральном и профанном в религиях мировых. Чтобы объяснить такое положение вещей и ответить на вопрос, совместимы ли эти модели, необходимо дать общую их характеристику.

Концепция Э. Дюркгейма. Классический взгляд на природу сакрального обычно связывают с именем Эмиля Дюркгейма. Он разработал свою оригинальную интерпретацию сакрального на австралийских материалах и опубликовал ее в своей последней книге «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии» (1912) (1). Первая четверть XX века ознаменовалась появлением целой серии ставших впоследствии знаменитыми работ, так или иначе обращавшихся к структурам первобытного мышления: в 1913 г. в Вене выходит книга Зигмунда Фрейда "Тотем и табу", причем почти сразу появляется и ее русский перевод (2); в 1922 г. в Париже публикуется книга Люсьена Леви-Брюля "Ментальные функции в низших обществах" (3); а в 1925 г. ученик и племянник Э. Дюркгейма Марсель Мосс публикует знаменитый "Этюд о даре" (4), в подзаголовке которого стояло "Форма и основание обмена в архаических обществах".

Сам Э. Дюркгейм считал, что категории мирского и священного присущи всем культурам и обществам и являются, таким образом, универсальным социальным фактом. Уже в первой главе своей работы об элементарных формах религиозной жизни, озаглавленной "Определение религиозного явления и религии", он приходит к выводу, что религия выходит за рамки идеи богов или духов и, следовательно, не может быть определена исключительно с ее помощью: существуют обряды без богов и даже обряды, от которых происходят боги; кроме того — не все религиозные свойства проистекают от личностей божеств, и существуют культовые отношения, цели которых могут быть иными, чем соединение человека с божеством (5). Развивая это наблюдение, сделанное на этнографических материалах, Дюркгейм здесь же формулирует свое ключевое утверждение относительно сути религиозных верований:

Все известные религиозные верования, будь они простые или сложные, содержат одну и ту же общую черту: они предполагают классификацию реальных или идеальных явлений, которые представляют себе люди, на два класса, два противоположных рода, обозначаемых обычно двумя различными терминами и достаточно хорошо выражаемых словами: светское и священное. Разделение мира на две области, из которых одна включает в себя все, что священно, другая — все, что является светским,— такова отличительная черта религиозного мышления. ... Но под священными явлениями не следует понимать только те личные существа, которые называют богами или духами; утес, дерево, родник, камень, кусок дерева, дом, словом, любая вещь может быть священной. (6) (выделено мной — С.С.).

Я бы подчеркнул в этом высказывании не то, что в данный момент желает подчеркнуть автор, но то важное для нашей темы обстотельтво, что речь идет о *представлениях* людей. Это выражение

совсем не случайно — в нем звучит центральная для этого философа и социолога тема коллективных представлений, или репрезентаций, в которой он усматривает сущность сакрального. Эта сущность заключена в социальном, а сакральное рассматривается в качестве результата сакрализации социального. К этой мысли Дюркгейм приходит, анализируя сущность религии. Для выявления же ее сущности он обращается к истории религии и в качестве исходного момента этой истории берет наиболее простые формы религиозной системы — примитивные религии. Вот как он обосновывает свое обращение к истории:

... мы можем прийти к пониманию новейших религий, только прослеживая тот исторический путь, которым они постепенно формировались. В действительности история составляет единственный метод объяснительного анализа, который можно к ним применить. Только она позволяет нам разложить институт на его составные элементы, поскольку она показывает нам их рождающимися во времени друг за другом. С другой стороны, помещая каждый из них в совокупность обстоятельств, в которых он возник, она дает нам в руки единственный возможный метод определения породивших его причин. Поэтому всякий раз, когда предпринимается попытка объяснить какое-нибудь человеческое явление, взятое в определенный момент времени - будь то религиозное верование, нравственное правило, правовое предписание, художественная техника, экономический порядок – надо начать с восхождения к его наиболее простой, первобытной форме, постараться понять его особенности, характерные для этого периода его существования, затем показать, как оно постепенно развилось и усложнилось, как оно стало тем, что оно есть в рассматриваемый момент. Отсюда легко представить себе, насколько важно для этого ряда последовательных объяснений определить отправной пункт, от которого они отталкиваются. Согласно картезианскому принципу, в цепи научных истин первое звено играет решающую роль (7).

Религиозная система должна соответствовать, по Дюркгейму, двум условиям, чтобы ее можно было считать первобытной, или примитивной: 1) необходимо, чтобы общества, в которых она встречается, не имели себе равных по простоте организации; 2) необходимо, чтобы ее можно было объяснить, не прибегая к какому бы то ни было элементу, заимствованному из предшествующей религии. Помимо этого, Дюркгейм придавал понятию "истоки" (origines), так

же как и слову «первобытный», относительный смысл; он понимал под ним "не абсолютное начало, но наиболее простое общественное состояние, известное на данный момент, такое, дальше которого углубиться невозможно". Именно австралийские этнографические материалы удовлетворяли этим условиям и послужили в качестве материала для разработки и обоснования взглядов Дюркгейма на происхождение и сущность религии.

По мысли Дюркгейма, идеальным объектом для изучения религии был тотемизм аборигенов центральных районов Австралии из племени арунта: их тотемические фигуры, или чуринги — священны, а конкретные образы, вырезаемые на куске дерева или полированного камня играют роль символов, выражающих солидарность клана. Периодически церемонии с использованием этих символов не столько укрепляют единство веры, сколько символически выражают уже существующее социальное единство (8). Таким образом, Дюркгейм приходит к заключению, что социальное представляет собой саму сущность сакрального, а последнее является инструментом сохранения и поддержания социального единства.

Сакрализация социального с неизбежностью приводит к своеобразному удвоению реальности: представления о структурах сакрального отражают и дублируют основы социальной структуры. Концепция Дюркгейма не была впоследствии подтверждена австралийскими материалами, на основе которых она первоначально разрабатывалась, однако некоторые материалы наблюдений над африканскими религиями и обществами позволяли этнографам отмечать высокую степень изоморфизма между структурой общества и структурой представлений о сакральном (9). Это в общей форме соответствовало концепции Дюркгейма, сутью которой являлось утверждение, что религиозные формы представляют собой символическое отражение социальных структур. В этой связи уместно отметить, что для марксистов и антропологов, ориентирующихся на марксистские теории, религия также представляла собой проекцию социального порядка, за счет чего последний объективировался, а сакрализация делала его неподвластным критике (10).

Однако, социологический редукционизм Дюркгейма, сводящий религию и сакральное к процедурам освящения социального порядка, не всегда ложился на этнографический материал и описывал его адекватно. Э. Эванс-Причард, например, пытался уйти от дюркгеймовского редукционизма, сводящего сакральное к социальному, и

постулировал наличие двух реальностей — социальной и божественной, причем последняя имеет независимое от социального бытие и лишь «отражается» (refracts) или «проявляется» (manifests) в определенных феноменах социального. Он вообще отрицал оппозицию священного и мирского, считая, что она носит «чисто концептуальный, а не эмпирический характер» (11).

Концепция М. Элиаде. Как и Дюркгейм, Элиаде считает оппозицию сакрального и профанного универсальной (с этим, кстати, согласны далеко не все этнографы, и Эванс-Причард в уже цитированной лекции о Дюркгейме приводит немало примеров, говоря об обществах, в которых использование этой оппозиции было бы, с его точки зрения, бессмысленным).

Самым существенным и принципиальным отличием концепции сакрального Элиаде от дюркгеймовской является вынесение сакрального за рамки исторического времени и вообще временной перспективы, соразмерной человеческой жизни, и размещение его в вечности. Для М. Элиаде коренным различием сакрального и профанного было различие именно временное: первое относилось к сфере вечного и неизменного; второе - к сфере временного, исторического и бренного. Сравнивая такие разные мировые религии как буддизм, индуизм и христианство, Элиаде показал, что их концепции сакрального, например, спасения, имеют прямое отношение к вечности и находятся за рамками времени. По представлениям Элиаде, обращение к священному всегда есть также обращение к началу времен, истокам времени, моменту сотворения мира (12). В соответствии с анализом М. Элиаде, священное находится вне времени, но также и вне пространства. Для верующего пространство не однородно, в нем есть разрывы, манифестирующие вторжение священного: «И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих; ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (13). Христианское причастие происходит одновременно с распятием Христа и символически переносит верующего на Голгофу.

Такая трактовка сакрального, помещающая его вне времени и пространства, близка к пониманию мистиков и практике аскетов, но разрывает все связи религии и общества, заставляя ищущих спасения удаляться от мира. Если Дюркгейм считает религиозное проекцией социального и устанавливает между ними каузальные связи, то Элиаде, помещая сакральное вне времени и пространства, постулирует отсутствие таких связей, что делает саму религию совершенно

автономной и иррелевантной обществу. Любопытно отметить, что практически все антропологи-функционалисты опирались в своих исследованиях на модель Дюркгейма, а значительное число исследователей мифологии и фольклора - на модель Элиаде. Если же посмотреть на ту реальность, которая отображалась в этих двух слабо пересекающихся исследовательских традициях, то мы увидим, что в рамках одних и тех же религиозных систем и в одних и тех же обществах и культурах существует две группы явлений (если угодно два вида сакрального), которые и описываются этими двумя моделями. И в католицизме и в буддизме сингалов, помимо вневременного сакрального, связанного с индивидуальным спасением или Христом и Буддой, есть культы святых и местных богов, имеющих отношение к повседневности и истории, а не к вечности. И, наоборот, у африканских нуэров существует институт пророков, который невозможно объяснять в рамках модели Дюркгейма, но хорошо описывается с помощью модели Элиаде. Такое двухчастное описание широко использовалась в истории антропологии и известно там под разными именами - как противостояние великой и малой традиции у Роберта Редфилда (14), или религии масс и религии избранных у Макса Вебера (15), или религия головы и религия сердца (в формулировке некоторых теологов), наконец как религия знания и религия предрассудков (у некоторых историков религии)(16).

Нельзя сказать, что в истории антропологии не было попыток преодоления этой дуальности и примирения или синтеза моделей сакрального Дюркгейма и Элиаде. Это третье направление в трактовке сакрального фактически предшествовало дюркгеймовскому (и тем более, концепции Элиаде) и было сформулировано Арнольдом ван Геннепом еще в 1909 г. (17), а затем было развито в работах Мэри Дуглас, Эдмунда Лича и Виктора Тернера (18). Сакральное рассматривалось ими как своеобразная точка пересечения социального и божественного, или как промежуточная категория между божественным и профанным. В этой связи уместно заметить, что священное не тождественно святому; последнее можно определять по степени эмоциональной вовлеченности и интенсивности как высшую степень священного.

В христианстве противоречия между двумя видами сакрального осознавались в течение многих веков в форме противопоставления вечности бога и бренности человеческого мира, или, в терминологии Фомы Аквинского - противопоставление eternitas и tempus, где веч-

ность - это обиталище бога, а время - его творение. Оба сакральны, но между ними существует нечто среднее, именуемое аечит, в котором вечность и время взаимодействуют (19). Аечит в разных контекстах может обозначать век, эпоху, поколение, человеческую жизнь, и самой своей срединной категориальной позицией выражает соразмерность человеческого и сарального, вечного и бренного, являясь ареной взаимодействия того и другого. Если мы используем все три категории для классификации антропологических моделей сакрального, то мы получим сакральное, опирающееся на eternitas (Элиаде и его последователи), сакральное, базой которого будет tempus (Дюркгейм и его ученики) и, наконец, сакральное aevum'a (ван Геннеп, Тернер и др.). Поскольку при описаниии различных систем верований мы сталкиваемся с элементами представлений, опирающихся на все три темпоральных модуса, мы с неизбежностью должны обращаться ко всем трем моделям. Было бы полезно продемонстрировать это на конкретном примере, однако за неимением места и времени, придется отложить такое рассмотрение на будущее. Если вернуться к нашим способам выражения отношений между религией и обществом, то отмеченное выше противоречие религия определяет специфику социального, как в случае мировых религий, или общество и культура окращивает религиозные воззрения, а последние оказываются лишь проекцией социального, как в случае религий «примитивных» - то их как раз и можно объяснить использованием этих трех разных антропологических моделей сакрального.

В заключение отмечу, что если принимать взгляд Дюркгейма на сущность религиозных верований как классификацию реальных или идеальных явлений на светское и священное, то разница между наукой и верованием становится весьма тонкой: наука, например, этнография (но также история, психология и социология), классифицируя явления на светские и священные, всегда должна опираться в такого рода типологизациях на так называемый этный подход, или, проще говоря, на взгляд извне. Иными словами, наука изучает мир других. Как только данная конкретная классификация явлений на священные и профанные интериоризуется и начинает переноситься на собственный мир, или мир своих, как только священное становится таковым не только для них, но и для нас — грань между научным взглядом и взглядом религиозным исчезает, и, в полном соответствии с позицией Дюркгейма, мы оказываемся адептами какого-

либо уже известного или нового культа. В конкретных научных исследованиях священного эта грань становится еще тоньше: стоит нам отнестись к изучаемым феноменам и людям, разделяющим эти взгляды, не просто с глубоким уважением, но как к действительно священным, так тут же мы оказываемся по другую сторону невидимой границы, разделяющей научные и религиозные воззрения, и сами оказываемся носителями религиозных верований. Методологическое наследие Дюркгейма, таким образом, остается актуальным и в наше динамичное время, несмотря на то, что прошел целый век с того времени, когда оно разрабатывалось.

1. Durkheim E. Les formes élémentaries de la vie religieuse. Le systéme totémique en Australie. 4-éme éd. Paris, 1960; рус. перевод некоторых глав этой работы см. в: Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – с. 174-231 – (История философии в памятниках).

2. Фрейд 3. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. – М.; Пб., 1914.

3. Lévy-Brühl L. Les functions mentales dans les sociétés inférieurs. - P., 1922.

4. *Mauss M.* Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. – P., 1925 (рус. перевод в: *Mocc. M.* Общества, обмен, личность. Труды по социальной

антропологии. М., 1996. – с. 83-222 – (Этнографическая библиотека) 5. Дюркгейм Э. Цит. соч. (рус. перевод, 1998, с. 215).

6. Там же, с. 216.

7. Там же, с.178.

8. Подробнее об этом, см.: Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. – М., 2003 (гл. 14. Дюркгейм, с. 188-206).

9. Сравните, например: Evans-Pritchard E.E. Nuer Religion. — Oxford, 1956; Horton R. On the Rationality of Conversion // Africa. - 1975. — Vol. 45. — pp. 219-235; 373-398.

10. Althusser R. Ideology and Ideological State Apparatus In: Lenin and Philosophy and Other Essays. – London, 1971; Strawbridge S. Althusser's Theory of Ideology and Durkheim's Account of Religion: an Examination of Some Striking Parallels // Sociological Review. – 1982. – Vol.30. – pp. 125-140.

11. Эванс-Причард Э. История антропологической мысли, с. 196

12. Eliade M. The Sacred and the Profane. The Nature of Religion. - N.Y.: Harper & Row, 1961 (ch.II. Sacred Time and Myths, pp.116-161).

13. Исход 3:5.

14. Redfield, R. Peasant Society and Culture. - Chicago: Univ. Press, 1956.

15. Weber, M. The Religion of India. - N. Y.: Free Press, 1958.

16. Brown, P. The cult of the saints. - London: SCM Press, 1981; MacMullen, R. Paganism in the Roman Empire. -New Haven: Yale Univ. Press, 1981.

17. Van Gennep, A. Les Rites de Passage. Etudes systématique des rites. - Paris: Payot, 1909 (рус. перевод: ван Геннеп, А. Обряды перехода. — М.: Восточная литература, 1999).

18. Douglas, M. Purity and Danger. - London: Routledge & Kegan Paul 1966; Leach, E. R. Culture and Communication. - Cambridge: Univ. Press, 1976; Turner, V. The Drums of Affliction. - Oxford: Univ. Press. . 1968; Ibid. The Ritual Process. - London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

19. Aquinas, St., Thomas. Summa theologicae. - London: Blackfriars, 1967.

Sergei V. Sokolovski

TEMPORALITY OF THE SACRED: THREE ANTHROPOLOGICAL MODELS

Local cults and global religious systems probably due to the sheer difference in scope produce and sustain a peculiar *topos* in our causal inferences: we could say "Buriat shamanism", "Sakha shamanism", "Tuvian shamanism", "Altai shamanism" and infer that differences among them are produced by local cultures or societies; hence social or cultural differences produce differences in religious beliefs and rituals. Alternatively, when we speak either of "a Catholic concept of a person", or a "Buddhist model of society", or "an Orthodox Christian culture" the causal direction changes to the opposite: here religion defines and molds a particular culture or society.

One could object by saying that it is equally possible to speak of "Altai shamanism", and "shamanistic worldview". But the *topos* I mentioned above could be justified in this example too: in the case of "shamanistic worldview" we speak not about the local version of shamanism but of the shamanism as a world religious belief that is spread from the Andes to the South East Asia. The change of causal direction inferred in the interaction of religion and culture or society is reflected not only in the way we speak on local and global religions, but also in the models of the sacred anthropologists and specialist in the history of religion employ.

The category of the sacred (and its opposite, the profane) is not an academic construct: the opposition of the sacred and profane is evident in all global religions and many local cults. The anthropologists, among them E. Tylor and B. Malinowski, G. Frazer and E. Evans-Pritchard, M. Mauss and C. Levi-Strauss have devoted much time and effort to study this opposition in its numerous manifestations throughout the world. However, they have not reached a consensus in their understanding either of the nature or of the origin of the sacred. The source of contention is precisely the order of derivation of the sacred and society. E. Durkheim was the first who suggested that the sacred is a reflection or projection of a societal order, the sacralization of social norms. The model has been challenged by M. Eliade, who claimed that the sacred is associated with eternity, and society reflects the higher eternal order.

Most anthropologists accepted one of the two models, but some of them (notably A. van Gennep, M. Douglas, V. Turner, E. Leach, and R. Redfield) have tried to reconcile the two opposing paradigms either by fusing them, or by demonstrating that in actual cases the two models coexist, one kind of the sacred being reserved to reflect eternity and circular time, another is firmly associated with human history.

The insight of E. Durkheim that the essence of religion is the division of all observed phenomena into the sacred and the profane retains its methodological value by marking the difference between science and religion. Ethnography describes the above mentioned division by employing etic approach; when it becomes an emic description, however, or when the sacred is perceived not only as the category of the subjects we study but also our own category, the fine divide between science and religion is trespassed and we become the followers of another cult. The distinction is fine indeed: whenever we treat the sacred we study not only with respect and deference, but accept it as the sacred, we cross the divide between science and religious belief, and commit a methodological faux pas, which is often made today in the anthropological studies of religious beliefs.

Dagmar Eigner

WAYS OF COMMUNICATION IN THE STUDY OF THE SACRAL

Wishing Mate you be so literately slove to suffice the noisiles Fieldwork

For the last twenty years I have been working with shamans in Nepal, studying their healing methods, learning their ways of entering altered states of consciousness, discussing their relationships to spiritual beings, their worldviews, and the possibilities of changing affairs in the everyday reality by interfering in an alternate reality.

In her book on women's culture in Mexico the ethnopsychoanalyst Maya Nadig (1986) discussed the importance of giving an acceptable reason of the researcher's presence to the people in the area of fieldwork. Their speculations can be unfavourable for the researcher, because expectations that cannot be fulfilled might arise or people would be suspicious and therefore not be open and not willing to talk about themselves.

One of the most understandable reasons for initiates and lay people is a person's wish to learn something from the specialists who deal with the sacral. In many cultures healers have several teachers and they assume that others (also foreigners) want to have teachers who do not belong to

their own culture or community as well. Evans-Pritchard (1978), for example, noted that the Azande of Zaire even bought "magic" from neighbouring tribes.

Learning from healers does not mean that one will practice in that way or that that one will practice at all. It may just lead to further personal development or doing little rituals for oneself.

I will call the specialists who deal with the sacral "healers", because almost all of those whom I have met in Nepal, India, Indonesia, Thailand, Cuba, Canada, and Pakistan work primarily as healers - in a wide sense of the word. Some I call "shamans" as a more specific category of healers. By the nature of their work they are all specialists dealing with the sacral. (The old Greek word therapeuo means 'to serve the gods' and only the second meaning is 'to heal'. In Western medicine we speak of therapists, even though they usually have lost the connection with the sacral.)

A lot of the healers I have worked with have not been initiated, because in some cultures public initiations do not play a great role, whereas the inner growth is essential in becoming a healer. I have not worked with religious specialists or priests who have different sacral obligations.

Another reason for fieldwork that traditional healers in indigenous cultures respond to in a very positive way is the attempt to convince Western doctors that their healing methods are not better than those of traditional healers. Many stories are told about healers who were able to cure patients who had spent much time and money seeking biomedical treatment but did not become better. Some of the healers think that a scientific study would show that they have extraordinary powers.

Working at a university and thus being compelled to turn up with publications I have also told the healers that I want to write a book about them and their work. Most of them were pleased with the idea. Some expected an increase of their popularity and business, others understood that this was my duty that enabled me to go to places and get acquainted with different healing methods. At times they asked me if I had finished my "writing work" so that I could go on to the really important matters—learning their ways of healing. For all those reasons, it was clear to everyone that I had to gain a deep understanding of the healing methods, the sacral, and how to link it with the everyday world.

Sometimes I asked the healers whom they would consult if they had health problems. Most of them replied that they cannot heal themselves and that they would need the help of another practitioner. The choice of the healer would depend on the kind of problem they suffer from. One

Sherpa shaman said that with some illnesses he would consult a medical doctor. When I asked why, he answered that certain kinds of problems did not exist in former times, like stomach disorders, or cancer, for example.

This Sherpa shaman also prepared a little written text about the origin of shamans and the present situation. He had a foreign visitor before and he thought that the little text would satisfy all the visitors. I had a lot of additional questions that he answered patiently. Nevertheless he wanted a copy of the paper. Maybe the next visitor would be pleased with his essay on Sherpa shamanism. In that way oral tradition can partly become a written tradition.

Even though I learnt from several healers I did not become a follower of anyone. This did not cause any problems, because my teachers did not expect me to stick with the knowledge or skills that I had gained from one individual. Some healers mentioned that they had developed their own methods and even encouraged me to do the same. They told me about the basic principles of their practices what also helped me to connect my personal experiences with a scientific discourse.

Altered states of consciousness

Maquet (1978: 362f.) pointed out how important it is to have experienced altered states of consciousness, in order to understand them in a better way. But even if one has learnt a specific technique from a shaman or another kind of traditional healer, one can never be sure what the other person's experiences are like. Sometimes they are also not told freely, because instructions by spirit helpers may have been passed on which are considered as being personal so that would only be told on special occasions to people who have gained the healers' trust. In the field the researcher has to be patient and often cannot keep up the time schedule he/she has lined out in the proposal for a research fund.

Many mediums of deities or spirits told how they first had states of possession that they were not able to control and for which they had no explanation. Usually an established medium helps them to have regular possession states that could be used for healing. Some mediums were even accused of learning witchcraft and suffered a lot before they became accepted as healers who work with the power of a deity or spirit.

As the inexperienced shamans (who do not practice on their own yet) have the possibility to drum and sing for a while during healing sessions that are done by senior shamans, one can watch the changes in the ability to enter and get out of altered states of consciousness from their first tries until they become accomplished shamans.

I have learnt techniques to induce altered states of consciousness at home before going on my first field trip. It was an extraordinary experience for me to learn other techniques and I use them in my psychotherapeutic work. There are healers, however, from whom one cannot learn in the strict sense of the term, because they receive their knowledge in an altered state of consciousness and say that they cannot remember it in an ordinary state. This is the reason why they cannot pass it on to other people. Usually they are very shy and do not want any documentation of their healing sessions. Sometimes they agree that videos are taken, and the discussion of the videos with them give insight in these healers' practices and altered states of consciousness.

Relationships

Healers should not just be informants who are studied by another person or a group of persons. If the healers are made subjects that are examined, the knowledge obtained in that way may not be very deep. The researcher who considers the healers as partners who have specific knowledge that is different from their own knowledge can discuss the problems, find new ways of understanding other worldviews, realities, and practices, and share their own knowledge with their partners. As Fischer (1983: 71) points out: "the fieldworker must give something; at least the willingness to tell about himself/herself as much as he/she wants to hear about others".

Wyss (1982: 18) speaks about intersubjective communication that calls for closeness, for both partners to be open and talk about their subjective experiences, but also for some distance so that the knowledge communicated by the other person will be heard critically and put in relation to the existing worldview.

A lot of healers are curious and will use the chance to get to know more about life in a different society. Asking too many questions can make them tired so that they will find some excuse to end the conversation. The kind of relationship that has developed between a healer and a researcher is an important factor for the motivation of the healer to explain everything in detail. Once a shamaness whom I have known for a long time said to me: "It is easy to ask all those questions but it is difficult to answer them!" She had tried really hard, because we were and still are very

good friends. On that day I had the feeling that I had made a big step forwards in understanding shamanic rituals.

Verbal communication

Clifford (1977: 22) states that "the field is also a set of discursive practices. Dwelling implies real communicative competence." This competence is decisive for the outcome of an investigation. According to Wyss (1982: 20) both partners in a conversation ought to be involved on an existential level that transgresses the duties and constraints of everyday life. For the researcher this kind of communication will not only shed light on the existence of the healer but also on his/her own existence. The researcher has the chance to grow as a person during the fieldwork and afterwards. He/she not only interprets the healers and their way of working, he/she is also scrutinized and interpreted by them. The researcher also becomes a subject of study for them, which is important for the equality in the relationship. Wyss (1982) takes on an essentially hermeneutic and humanistic point of view.

The sensitive researcher also experiences the limits of understanding other persons. Even if healers describe their ways of working in altered states of consciousness, the corresponding worldview, or the system of knowledge, and even if the researcher has the opportunity to learn and practise to a certain extent in the field or even at home, he will come to some points where he/she is not sure how the knowledge and skills communicated by the healers can be understood. How can it be integrated in the worldview and the scientific system of the researcher? How can it be published without getting into serious conflicts with the scientific community? Can the researcher bridge the experiences in the field with the requirements of his job? How can the researcher remain an insider in his/her own group trying to make the acquired knowledge and skills part of the traditional scientific system? The intersubjective discussions with the healers can give the researcher a notion of progress in discovering new terrain and the possibility to exchange knowledge and to compare it.

The limits of understanding the sacral may lie in the researcher himself/herself. The unknown, the foreign, the alternate reality may escape the mind of the researcher in the attempt to incorporate it into the present Western scientific system. Even if the individual researcher can grasp the alternate reality it will still be an enormous task to position it in a given system of knowledge. les aveles frients ut said anothe the second the decrease of the Patients

Another important aspect of verbal communication in the study of the

sacral is talking with the patients of traditional healers, asking them what they experience, why they go to a specific healer rather than to another, how they feel before and after a treatment, and how the healing sessions change their personal life. Some of the patients spontaneously told me about their judgement of the efficacy of specific healers. Even well educated middle and upper class patients consult traditional healers with various complaints: doctors' medicines do not take effect or symptoms do not subside for a long period of time, problems in the family, unsuccessful business, or general anxieties - just to name a few.

Patients sometimes reveal a lot about the healers' powers and what they can do for those who come to consult them. In some rare cases is it not possible to communicate with the healers in a direct way. For example, one healer in the Kathmandu-Valley who has been open and friendly in the earlier years of her practice has withdrawn later on and sits behind a screen of cloth during the healing sessions. Her husband explains that the patients might be afraid of the different appearances of gods and goddesses she takes. Since some years her fees are fixed and too high for many people. Even an anthropology professor who visited this healer together with his wife a number of times has told me that they cannot afford it anymore and that they feel alienated by her behaviour. Yet, they still seem to honour her greatly.

Usually clients consult healers in all aspects of life. Thus, the healer does not only become a sort of family doctor but also a friend who can give advice for everyday problems due to his/her connection with spiritual powers.

Nonverbal communication

Equally important as the verbal communication is the nonverbal communication with the healers: doing things together and thereby strengthen the bond of partnership and getting closer to each other. These activities include the performance of rituals, going on pilgrimages to sacred places and paying homage to the deities or spirits that are connected with those places. It is not a matter of belief or having become a follower but a matter of showing respect to the spiritual world of the healers. In Nepal, for example, mountains belong to the most important pilgrimage sites. In my home country, in Austria, we also speak of spirits living on mountains and that one should honour the spirits when entering their terrain. Even non-religious people speak of the "mountain spirits".

Taking part in the performance of rituals brings an understanding that cannot be mediated by words. Especially during the many periods of my fieldwork in Nepal I have assisted shamans in their work, have done little healing rituals for local and foreign patients myself, and have gone on pilgrimages with several shamans. This has also shown me the difficulties of the shamans' profession. They themselves pointed out the exposure to malevolent spirits who might harm them during a pilgrimage, whereas I sometimes felt the physical discomforts as painful (maybe because I was not so much aware of the spiritual dangers).

Performing rituals together gave a sense of integration to me. Even though the closeness to the shamans was exhilarating, the actions that we performed in an altered state of consciousness became quite normal, part of everyday life in the field and to some extent also at home.

Being a psychotherapist I have included some elements of healing methods practised in different parts of the world in my own work. Although I owe a lot to one shamaness in Nepal who made me understand much about shamanic therapy and has given me warmth and affection, my main teacher is at home. And with him I have been discussing the therapeutic work with altered states of consciousness and the importance of the sacral until now.

Literature:

Clifford, J. 1997: Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Crapanzano, V. (1980): Tuhami. Portrait of a Moroccan. Chicago: The University of Chicago Press.

Evans-Pritchard, E. (1978): Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fischer, H. (1983): Feldforschung. In: H. Fischer (ed.): Ethnologie. Eine Einführung. Berlin, 69-88.

Maquet, J., 1978: Castaneda: Warrior or Scholar? American Anthropologist 80(2), 362-363.

Nadig, M. (1986): Die verborgene Kultur der Frau. Ethnopsychoanalytische Gespräche mit Bäuerinnen in Mexico. Frankfurt am Main: Fischer.

Wyss, D. (1982): Der Kranke als Partner. Lehrbuch der anthropologisch-integrativen Psychotherapie. Band 1. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Дагмар Айгнер

СПОСОБЫ КОММУНИКАЦИИ В ИЗУЧЕНИИ САКРАЛЬНОГО

Способы общения со специалистами в области сакрального оказывают сильное влияние на характер получаемой информации. Все специалисты, с которыми я работала в разных странах, являются целителями, которые очень ценят, если исследователь проявляет неподдельный интерес к их целительским способностям и личной жизни. Сами они задавали мне множество вопросов о моей жизни

дома, моей семье и отношению к работе. В подобных взаимных отношениях целители чувствуют себя свободнее и постепенно сообщают многие детали своего личного опыта и методики лечения.

Многие целители проявляют понимание, если кто-либо — будь то член их общины или человек из другой культуры хочет у них чемунибудь научиться. Подобная культурная передача существует в течение долгого времени в различных обществах. Достаточно широко распространена старая концепция иностранного учителя, дающего ценные знания методов, которые человек может успешно применить на практике в своей культуре. Не важно, в каких условиях берет специалист учеников, но если они заключили соглашение, целитель обязан передать профессиональные знания своему последователю. Обычно наставники требуют личной преданности от тех, кого собираются обучать, и только при наличии подобных отношений учитель раскрывает сущность своих знаний.

Некоторые авторы (например, Maquet 1978) указывают на важность переживания ИСС для лучшего их понимания. Но даже, если ученик и освоил определенные целительские техники, никогда нельзя точно сказать о личном опыте других учеников. Межличностное общение (Wyss 1982) на тему личного опыта может глубже осветить процессы, связанные с ИСС. Для подобного общения требуется близость, обоюдная открытость партнеров и их желание говорить о субъективных переживаниях, но также необходима и определенная дистанция, для того, чтобы услышанная информация воспринималась с определенной долей критики и ставилась в соответствие с существующим мировоззрением.

Клиффорд (1977) считает, что полевая работа — это набор беспорядочных (сомнительных) практик. Для исследователя подобная коммуникация прольет свет не только на сущность существования целителя, но и на свой собственный опыт. Не только он/она интерпретирует работу целителя, но и целитель в равной степени внимательно изучает и интерпретирует действия ученика. Исследователь также становится объектом изучения для целителя, что очень важно для установления равных отношений.

Также как и вербальная коммуникация с целителями-специалистами в области сакральных практик, невербальная коммуникация имеет огромное значение. Совместная работа усиливает партнерскую связь и делает людей ближе друг другу. Подобные действия включают: проведение ритуалов, паломничества к святым местам, поклонение духам и божествам местности. Дело не в том, чтобы уверовать или стать последователем, а в уважении к духовному миру целителей.

Обучение у целителей и превращение их в партнеров в исследовании не обязательно означает, что ученик будет вести практику, как учитель или будет вести ее вообще. За познанием сущности их жизни и методов работы может последовать дальнейшее личное развитие или иногда исполнение небольших ритуалов для себя.

Mihály HOPPÁL

SACRAL COMMUNICATION AND SHAMANISM

Shamanic Technologies of the Sacral Communication

According to the accepted definition, the shaman is the mediator between the *sacred* and the *profane* worlds, that is to say a religious specialist who can mediate between the world of men, (the profane) and the world of the spirits, (the sacred). This mediation always occurs with the help of some kind of special technique of communication, of which ecstasy is only one, ("shamanism: an archaic technique of ecstasy" – Eliade 1964).

If we take each shamanic modality of communication in turn, it is obvious that shamans use several kinds of code. In other words the sacred kind of communication is a multi-channel process, which makes the whole process a very effective one. Therefore shamans use different media during their séances. Even recently it has been reported that a female Yakut shaman started to jump, sing and shout, (see Balzer 2002:2). There are common features of shamanic rituals, such as dancing with special gestures, drumming (or using other instruments which make noise), chanting special texts, (incantations, prayers, invocations). Shamans usually use more than one language (semioticly speaking: many codes) as singing, music, dance. In many cases, shamans use even a special language, which differs significantly from everyday language. For example in Himalayan shamanic practices, among the Magar shamans, one may distinguish between several kinds of shamanic speech or discourse, applied during the curative séances. "The first and most prominent kind of shamanic speech consists of myths of narrative origin in metric verse, recited in the course of a séance by the leading shaman and repeated line after line by a pupil or younger shaman, who, by echoing his master's textual sequences, will learn by repetition the entire repertoire over time. These recitals are formal constructives of a high artistic skill, rich in poetic techniques concerning metre, play of words, alliteration, rhyme, repetition and an all pertaining parallelism" (Oppitz 1998: 139). The second kind of shamanic speech is a chant, which does not tell stories, but is an endless enumeration of geographical names and topographical features. These recitals are used during shamanic journeys.

The next kind of language employs mantric formulae. These are magical pronouncements, which give transcendental orders to the spirits. Their proper use is a secret affair. Another kind of shamanic speech is used during divination in the form of a dialogue with the supernatural. The fifth form of speech is a language used to communicate with the auxiliaries. The helping spirits of a shaman, in the shape of animals, speak a kind of animal language. This is the tongue of ecstasy (or trance). There is a distinction between male and female types of cursing vocabulary (full of four letter words and sexual references). As Michael Oppitz put it simply, "the shaman may, in the course of his/her rituals, perform absolutely normal colloquial speech acts" (Oppitz 1998: 141).

Let us consider this an important point of departure, since speech acts in a ritual context are quite common phenomena in shamanic and other kinds of sacred communication. Actually speech acts convey messages, but they show the performative power of language, the power of words. They do not inform but they do such things as name, persuade, promise, declare, (Lovász 1992, 1999, 2002), and curse.

According to the theory of speech acts, (see Austin 1990), the performative speech acts cannot be true or false, but only successful or unsuccessful. This means that shamanic prayers, incantations and blessings are, of course, always effective or useful, (see Grill 1981 on Navajo sacred words). In the context of shamanic performances, there is a "secret language", (Marazzi 1984), which is only used by the shamans (and their helpers). Thus the language of songs, chants and prayers has a kind of "invocatory" character (see Siikala 1992: 100 in Siikala – Hoppál 1992).

In the shamanic use of language, there are numerous repetitions, ritual repetitions, which make the melodic-phonetic formulae and meaningful textual elements even more effective and easier to remember. At this point, one may say that the shamanic technique of communication is a good model for our contemporary mass communication technologies. I mean by this that shamans used a very archaic type of communication; let's say sacred communication is an archetype of effective communication.

The main features of this archetypical communication are the following:

1. Mediation from the unknown. In Siberian shamanism, (which is in fact my field of interest), the world of the Other is the symbolic venue from

which the shaman brings back some pieces of information. In the modern age the mass media does the same.

2. This mediation is highly ritualized. It means not only that the shamans have their own ritual paraphernalia, but also that the whole event of healing, (or divination, invitation etc.), is structured in order to influence the audience. In the mass media special programms have ritualised introductions and endings.

3. The message is transmitted through the personality of the shaman. In other words, the message from "above" is highly personalized. I remember that in South Korea all the shamanic séances were meant for the participants of the ritual. In the mass media every reporter has authority simply because he/she is/was there! Moreover they have an absolute *authority*, which can lead to individualism, to a restructuring of the original story, to a distortion of the news.

Dialogue between cultures

Two years ago an international conference was held in Budapest with the title 'Rediscovery of the Shamanic Heritage.' The proceedings of the conference will be appearing shortly as volume 11 of Bibliotheca Shamanistica (Budapest, Akadémiai Kiadó).

At the conference more than twenty scholars participated representing a chain of countries from South Korea through the USA to China. Europe was also represented by several speakers, among them those from the organising institution, the European Folklore Institute.

The symposium happened under the auspices of one of the current programmes of UNESCO, entitled 'Dialogue Between Cultures.' The chief sponsor was the Korean Commission for UNESCO from Seoul, South Korea, together with the Hungarian UNESCO commission.

The Koreans had also brought along a group of eight shamans who put on a shamanic rite over two hours long. (I only add in brackets that one of these rites requires, among other things, a pig's head, complete, cut off at the neck, which was not very easy to provide in the middle of Budapest!) The conference was a success, nor did the 'dialogue between the cultures' fail to take place, since the spectacular 'ritual narrative' made a great impression on the lay audience as well as the scholarly professionals, even though many details of the 'ritual theatre' (in other words the Korean ritual itself) were unintelligible to the viewers. The shamanic happening served for emotional involvement while the actual dialogue went on among the scholars.

But why shamans? - the question offers itself. Because shamans were

the persons entitled through their traditional role to mediate between heaven and earth, spirits and humans, life and death, past and present (cf. Hultkrantz 1984, Hoppál 2002). The shaman's ability to mediate symbolically between the different worlds made him fit to become a symbol of international co-operation.

In this sense, if we think about it, the role of anthropologists or folklore researchers is similar to that of the shaman. They, too, mediate between different cultures. They carry communication by translating various texts (tales, myths, jokes, legends and even complicated rites) from the language of one culture to the other. They also mediate between the ordinary people and the higher, more educated strata, between common and other (i.e. elaborate, re-worked) cultural texts (e.g. between the original folk tale and the tales of the Grimm brothers, the folk text and Lönnrot's Kalevala). They mediate, quite plainly, between globality and locality what is more, they actually create the latter. In short, they create a new type of narration.

Narrating between the Self and the Others

The last two decades of the 20th century saw the emergence of serious criticism within anthropology regarding the genuine value of texts generated by us, anthropologists. The question is just how objective the descriptions are that we provide (indeed, earlier, we used to try to see them and present them as objective), in other words to what degree they present or represent the reality we wish to show up to others. (For one of the latest summaries of the debates from a methodological and folklore point of view, see Stoeltje - Fox - Olbrys 1999.) Naturally, there are arguments for a nihilistic standpoint whereby all texts are the results of cultural and social construction, at the same time we also have to see that the texts we examine do indeed differ in the degree of authenticity, no matter what code of culture they have been formulated in (e.g. song or dance). (On this subject see Felföldi - Buckland, eds., 2002.) Not all the texts we examine are fakelore and not all the descriptions we produce are novels, in other words fiction. Not even if a number of colleagues have done their utmost to confuse the results of field work and folklore collection with their individual reflections and thus relativise the facts (in shaman research the extreme examples are Castaneda and Karitidi).

In brief, it is best if neither the Self, nor the Other is foregrounded too much in the ethnographic description. The story is not actually about them but, for example, narration itself as a process can be the subject of study. The text itself, but particularly the process of textual generation is

the point of interest. On this up-to-date approach see Lammel 1999. It is no accident that some authors are already talking about the rebirth of traditional historiography (Sobol 1999) and the editor of an excellent collection of articles talks about the fifty functions of historiography (MacDonald 1999). The theses he sets forth provoke further thought as they have been distilled from practice, from the experiences of collection and fieldwork. Fortunately there are scholars who publish what are their experiences gained in the course of field work, naturally, together with the texts themselves (Van Deusen 1999A, 1999B). With the help of these genuine ethnographic descriptions it becomes possible to draw well-founded theoretical conclusions.

UNESCO and Folklore

In one way it was by complete accident that a good many years ago, say 9 or 10, I got involved in the feasibility plans of the European Centre for Traditional Culture (today: European Folklore Institute). The Institution is partly financed by UNESCO and partly by the cultural portfolio of the Hungarian government (it was founded by the latter in 1995). The foundation of the EFI was based on a 1989 UNESCO resolution and on the accepted Recommendation... At the same time it came about because of a recognition on behalf of some of the heads of UNESCO influenced by anthropologists and folklorists that it is not enough to recognise castles, palaces and churches built of stone or bricks as part of the world's valuable heritage but we must also protect the oral tradition, so much more vulnerable than stone, as well as the local traditions of small ethnic groups, together with any knowledge or acumen that they hold, as these constitute folk lore in the truest and original sense of the word. The phrase intangible culture became the key term, and its retention and even dissemination became an officially recognised mission of the member states. (And thus of the institution under my leadership.)

Within the process of elaborating the details of operation, UNESCO tried to assist preservation by launching new programms. Thus in 1993 they started the programm Living Human Treasure which focuses mainly on individuals, on persons who carry the tradition and create folklore. (In Hungary EFI began an entire new series which publicises the life work on these individuals. Two volumes have appeared to date, one on the best dancers and the other on a woman who is an artist of hand-made lacework.)

The other UNESCO programm was advertised in 1998 as the Proclamation of 'Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Human-

ity.' This slightly complicated title covers an invitation for states to name and protect the most beautiful and valuable pieces of the world's mental heritage. Japan made a generous offer to finance the programm and an international jury has already selected the first dozen and a half items of this section of the world heritage. This jury comprises poets and writers, politicians and princesses, Arab Sheiks and an African king, the representative of a poor and tiny state (Wannatu) and a well-trained anthropologist, a folk singer from South America as well as career diplomats and cultural policy makers - there are no proper folklore experts among them (except by accident). The UNESCO regularly summons its meetings (last time, e.g. on the definition of folk lore - Piedmont, Italy) and they discuss the meaning and sphere of use of the terms they most frequently use (such as traditional, popular, living, oral, intangible culture, intellectual property, cultural heritage). Even the same word has different meanings in different cultures, in different parts of the world and in different languages. To quote but one example, a participant of the Washington Conference, arriving from the Pacific region, declared, "The terminology "folklore" which is true for many of our indigenous cultures is no tan acceptable term. Our culture is not "folklore" but our sacred norms intertwined with our traditional way of life and where these norms set the legal, moral and cultural values of our traditional societies. They are our cultural identity." (Blake 2001:7)

The ground for this rejection is obviously cultural difference, or the even more deep-lying fact that in some places tradition belongs to the sacred order of things and in others to the profane. In fact, the definition of folklore in the 1989 Recommendation is open and acceptable: "Folklore (or traditional and popular culture) is the totality of tradition-based creations of a cultural community, expressed by a group or individuals and recognized as reflecting the expectations and values are transmitted orally, by imitation or by other means. Its forms are, among others, language, literature, music, dance, games, mythology, rituals, customs, handicrafts, architecture and other arts." (Blake 2001:9).

The UNESCO text goes on as follows, "Eurocentric view of cultural heritage that has traditionally valued monuments and sites over the intangible values associated with them. Furthermore, the alliance of "oral" with "intangible" itself appears odd since oral heritage is, by definition, intangible. Given that "intangible" is an extremely difficult concept to grasp and suggests a subject matter for protection that defies identifying legal measures for this, it is probably better avoided. A further drawback

as a terminology is that it fails to encompass the significance of the social role of this heritage. Reference to its oral and traditional character, on the other hand, is sufficient to make clear that it includes these intangible elements. There was a proposal to include intangible heritage within the categories of protected heritage of the 1972 Convention that, although not eventually adopted, illustrates that this is a neglected aspect of cultural heritage.

In view of the objections voiced to the use of the term "folklore", there are strong arguments against the retention of the terminology "traditional culture and folklore" used in the Recommendation. It is possible to formulate some other phraseology that employs the terms "traditional", "oral", "popular and/or "living" in some formulation to describe this cultural heritage. Those elements not incorporated into the actual terminology used can, of course, be brought out in the definition(s) given in the text. It is a central issue in the development of a new standard-setting instrument and one that deserves debate, especially since experts from different disciplines and backgrounds will have strong arguments in support of their favoured terminology. Although the terminology used can be greatly affected by the way in which it is defined for the purposes of the text, it remains a crucial question. A poor choice of terminology can confuse those interpreting the text and may give a false impression of its subject matter and even its aims. A phrase worth considering is "oral and traditional cultural heritage" since it encapsulates two fundamental aspects of this heritage while placing it within the wider body of cultural heritage law. For the purposes of this study, however, I have generally used "intangible heritage" since that is the current term of art." (Blake 2001:9).

One may see that there is a strong theoretical orientation in the above text and a very pragmatic one, as well. This means that the inter-cultural dialogue results in the emergence of a kind of super-text the subject of which is folklore and the whole of intangible culture. In other words, the text intended for bureaucratic use is one of the possible forms of narrative between cultures.

There is a remarkable phrase used in the definition of folk lore, 'tradition-based,' which refers to the importance of local traditions. The sheer fact that a global organisation such as UNESCO pays attention to local fact is remarkable in itself. It can be no accident that a group of researchers (particularly in the Scandinavian countries) considers field-work based on dialogue one of the possible trends of development (Vasenkari 1998). The same must be true of theoretical interpretations where a dialogue of interpretations will characterise 21st century folklore studies (Blaakilde 1998:114).

Another important aspect of 'tradition-based' local societies is that they are able to use a few elements (or even one single element) of cultures as an ethnic symbol (Soujanan 1998, Hoppál 2002). This can lend great importance even to a single text (e.g. Kalevala), a song, a gesture, a piece of clothing, a dance (tango, chardash), a dish (gulyás) or a figure (shaman) in the eyes of a nation. Any of them can become a national symbol because they can all serve the confirmation of identity.

For the reasons described above, the observations of Anna-Leena Siikala made in her speech for the UNESCO conference in Finland, can be called significant, "The traditions bound to crumbling institutions vanish, but in doing so they make room for new communities creating and preserving tradition. In multicultural communities traditions serve as a means of creating a distinct identity, of constructing and expressing the self of a person or a group. Ethnomimesis, the imitation of a former traditional culture, is a mark of the battle of survival of small minorities. Traditions unite displaced communities and create significant differences within the consolidated urban masses. Tradition processes in the present day world represent pursuits for identity formation in a world where economy, technology and information flows change the interconnections of local and global." (Siikala 1999:13 MS).

The respect for local cultures means, at the same time, the upholding of cultural identity (Hoppál 1999:14). The most serious problem for the peaceful co-existence of various national groups apart from human rights - maybe more so - is the freedom to declare their collective cultural identity. These are, of course, not new ideas, since one of the ten commandments is about precisely this ancient wisdom: 'Honour thy father and thy mother that thou might live long on this earth!' - the commandment implies respect for our ancestors, respect for tradition, and the maintenance of the values inherent in local traditions. Allow me to modify the third commandment a little, so that I might finish my contribution with it: 'Let us honour each other's local traditions, so that we may live long on this earth!""

Blaakilde, Anne Leonora 1998. A Vision of Twenty-First-Century Folkloristics. Difference, Coherence and Interpretation. ARV 54:107-116.

Blake, Janet 2001. Developing a New Standard-setting Instrument for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage. - Elements for consideration. Paris: UNESCO.

Felföldi, László - Buckland, Theresa 2002. Authenticity: Whose Tradition? Budapest: European Folklore Institute.

Hoppál, Mihály 1999. Local Cultures in a Global World. Budapest: Euoropean Folklore Institute. (EFI Communicationes No. 8.)

— 2002. Tradition, Value System and Identity: Notes on Local Cultures. In FELFÖLDI, L. – BUCKLAND, T. (eds.) *Authenticity: Whose Tradition?* Budapest: European Folklore Institute.

Hultkrantz, Å. 1984. Shamanism and Soul Ideology. In HOPPÁL, M. (ed.) Shamanism in Eurasia I:28-36. Göttingen: Herodot.

Lammel, A. 1999. Storytelling and Mental Representation Among Totonac Indians (Mexico). In MACDONALD, M.R. (ed.) *Traditional Storytelling Today* 502-511. Chicago – London: Fitzroy Dearbom Publ.

Macdonald, Margaret Read 1999. Fifty Functions of Storytelling. In Macdonald, M.R. (ed.) Traditional Storytelling Today 408-414. Chicago – London: Fitzroy Dearbom Publ.

Macdonald, Margaret Read (ed.) 1999. Traditional Storytelling Today 408-414. Chicago – London: Fitzroy Dearbom Publ.

Siikala, Anna-Leena 1999. Quest for Identity: Ethnic Traditions and Societies in Transition. Paper for a UNESCO conference held Joensuu. (MS)

Sobol, Joseph 1999. The Storytelling Revival. In MACDONALD, M.R. (ed.) Traditional Storytelling Today 552-558. Chicago – London: Fitzroy Dearbom Publ.

Stoeltje, B.J. - Fox, Ch.L. Olbrys, St. 1999. The Self in "Fieldwork": A Methodological Concern. *Journal of American Folklore* 112(444): 158-182.

Suojanen, Päivikki 1998. Native Region as an Expression of Local and National Identity. ARV 54:117-125.

VanDeusen, Kira 1999a. Raven and the Rock: Storytelling in Chukotka. Seattle – London: University of Washington Press and Edmonton: Canadian Circumpolar Institute.

— 1999b. Women's Stories among Indigenous Peoples of the Russian Far East. In Macdonald, M.R. (ed.) *Traditional Storytelling Today* 285-288. Chicago – London: Fitzrov Dearbom Publ.

Vasenkari, Maria 1999. A Dialogical Notion of Field Research. ARV 55:51-72.

Marilyn Walker

ENIC, EMIC AND ETIC: THEORETICAL AND METHODOLOGICAL IMPLICATIONS FOR SACRAL STUDIES

An on-going controversy in the social sciences is the emic/etic discourse. It is important to consider the theoretical and methodological implications of this conceptual opposition because it has led to a separation in cultural studies between experience and the study of it. In shamanic studies, the focus of this paper, this opposition relates to broader issues of authenticity and legitimization, documentation, and the nature of participatory and collaborative research.

Defined by anthropologist-linguist Kenneth Pike (Pike 1967 (first published in 1954)) the terms distinguish intrinsic cultural distinctions from extrinsic concepts and categories, an insider's perspective from an outsider's, and the subjective from the objective experience. Usually seen as

exclusionary or irreconcilable points of view, they distinguish observer from observed, separating the beliefs and actions of a researcher studying a situation from those of the participants within.

Separation of 'self' from 'other' is universally human. Mainstream western science, however, embodies the dualism embraced by Descartes (1596-1650) between matter and mind or spirit. This dualism prevails today to underlie the hegemonic separation western science makes between indigenous knowledge and scientific knowledge, the arts and sciences, and the intuitive and the rational as ways of knowing about the world and our place within it. New scientists (Zeman 2002) are addressing the dichotomy although they have not yet dissolved it.

In their model of 'the syncretic process' as applied to their study of new religions, Greenfield and Droogers warn that the social sciences must,

"Steer clear of making unilateral choices from dichotomous alternatives, a problem that in our judgment has plagued so many debates within the social sciences. Discussion of theoretical perspectives has unfortunately long suffered from oppositional thinking and focusing on one term in a pair of dichotomies." (Greenfield and Droogers 2003:27)

In this paper, I discuss the emic / etic dichotomy in the social sciences and suggest the term *enic* as a resolution of it. I explore the relevance of *enic* approaches to fieldwork I have carried out with shamanic cultures in Siberia, Southeast Asia, the North American Arctic, and more recently, on Tibetan Buddhism.

Alternative Paradigms and Perspectives

The term *enic* developed out of a search for alternatives to this dichotomizing approach. It derives from my work as a medical anthropologist with a focus on traditional medicine and also as a practitioner of core shamanism from association with Michael Harner's Foundation for Shamanic Studies (1). I summarize six orientations that have contributed to its development. These are not discrete from one another nor are they necessarily convergent; together they form a multiperspectival - a sort of holographic - model for studying culture and cultures and for understanding more fully the shamanic experience.

1. Praxis theory (Bourdieu 1977; Ortner 1984) offered an understanding of the diffuse yet complex syncretism of opposing binary categories such as the local and the global, the traditional and the modern in my doctoral and postdoctoral research on food and social relations (Walker 1996b; Walker 1996a; Walker and Yasmeen 1996; Walker 1999). Greenfield and Droogers suggest praxis as a way "to analyze both the

researchers, with respect to their social and symbolic structures (i.e. scientific theories), and to the beliefs and structures of those they study" (Greenfield and Droogers 2003). It is especially relevant to the reflexivity of shamans about their own practice which I discuss below.

2. Indigenous knowledge studies and experiential teaching/learning (Walker 2003, 2004 (2)) have illustrated the need for consideration of process rather than simply of content in understanding culture. Physicist David Bohm proposes a new way of speaking which he calls the rheomode. In this new way, "thing" expressions would be replaced by "event" expressions (Seager 1999). An understanding of process is central to shamanism and underscores the spiritual experience that can be shared by all peoples regardless of the cultural overlay.

3. The notion of connectionism as discussed by Greenfield and Droogers also enables us to see culture as process rather than as content (Greenfield and Droogers on d'Andrade 1995:146.) It also helps to explain the complexity of human thinking and of logic. Serial or sentential logic of serially organized verbal propositions leads to an explicit and quick way of learning since it can be verbalized in terms of rules. On the other hand, parallel connectionist logic, by transforming experience into connections between neuronlike units, is able simultaneously to construct parallel schemas which are "the organization of cognitive elements into an abstract mental object capable of being held in working memory with default values or open slots which can be variously filled with appropriate specifics" (d'Andrade 1995). Greenfield and Droogers give the example of a liturgy for a church service which represents continuity from one week to the next while being filled in differently at each service. The same framing applies to a shamanic *khamlanie* whereby what happens

and what is understood may be loose or partial.

Connectionist logic leads to "more permanent results and, once learned, leads to more rapid and automatic execution" (d'Andrade 1995). Together, these different ways of learning allow for "continuity and rupture, interpretation and re-interpretation, tradition and innovation," the acceptance of dichotomies, and understanding amongst different (geographic and temporal) cultures. On one level, we may not understand the logic or content of a *khamlanie* but on another level, we can connect with it and with the others who are participating in it, even when these others are in NOR. If we can accept (which Greenfield and Droogers do not discuss or imply) that connectionism helps to explicate the relation between a shaman and his or her helping spirits which are often deceased family members, then we can begin to enter into the world of the shaman.

5. New studies on the human brain suggest that "left-brain learning" and "right-brain learning" may be situated in their respective hemispheres but are not localized or bounded there (ScienceandSpirit 2003). Instead, there appears to be a much more complex and dynamic interweaving of brain functions including intuitive and rational functions. Brain and consciousness studies also refute the classical scientific model derived from duality. The quantum principle, for example, shatters "the assumption that there is an immutable objective reality 'out there' that is totally independent of what happens in consciousness 'in here' (Seager 1999:363). The journey of a shaman is simultaneously inner and outer.

6. In shamanic studies, there are other important dichotomies to be reconciled - the seen and the unseen, the physical and the metaphysical. With its definition rooted in observation, rationalism and materialism, conventional science is limited in how well it can incorporate the metaphysical, the unseen, NOR and such concepts into objectivist science. The new sciences, especially new physics, however, are recognizing, the complexity of the mind-body connection ((Lipton 2003), and also the "non-particle" and dynamic nature of matter and its 'shapeability' or mutability. What is referred to as the "nonlocal nature of the state vector suggests that particles of matter are not accurately described as separate, localized entities. Rather, seemingly isolated or separate particles may be intimately connected with one another and must be seen as parts of a higher unity" (Seager 1999:364).

Merging and a new term, enic

My work in shamanism pointed out that I needed a new approach, and thus new terminology, to describe how these two perspectives merged in my own work and outlook. *Enic* derives from the dictionary meanings, "to put into or onto", "to go into or onto", "in", "into" "within", "to cause to be", or to indicate "thoroughly" through its use as an intensive.

While respecting cultural holism and intellectual property rights and maintaining clear boundaries between the self and the other, an *enic* approach allows both "outsider" and "insider", to enter into a collaborative experience of an experience without appropriating the experience or another's experience of it. One person's experience "merges" with the other's experience of an event, place, action or idea. In the shamanic experience, merging applies to the connection that the shaman makes with a helping spirit. (It can also apply to the connection that takes place on the subtle level between the shaman and the client(s) or audience although this is not the focus of this paper.)

The term "merging" (to cause to be absorbed, to combine, unite, blend or become so) is a central one in shamanic practice. Through various techniques, the shaman journeys to the other world or NOR (non-ordinary reality) where s/he merges with a helping spirit. The purpose of such journeys is to seek help with problems in this world of OR (ordinary reality).

Merging in the shamanic sense is,

- 1. mutual that is carried out with permission of both parties
- 2. purposeful or intentful
- 3. finite in that the experience is framed by merging and disengagement
- 4. bounded within clear parameters
- 5. of limited duration.

The process of merging is a process of "becoming of" another and one I have been able to participate in to varying degrees from several perspectives: As an observer of healing work carried out through shamans on clients; as a client of different shamans; as a participant in various *khamlanie* or healing rituals (I describe one conducted by Bair Rinchinov below); and, as a shaman carrying out healing work while merged with my spirit helpers (which I describe below).

As shaman, I have merged with my helping spirit through the act of putting on the mask of this spirit. The moment of "intentfully" placing the mask— an *enicism*— is a powerful one. I have also experienced merging upon stepping through the portal or doorway that separates and connects OR and NOR. Here is a brief account of one such experience:

I am wearing my shaman's dress made in collaboration with my spirit helper. I place the mask over my eyes. I step through a doorway into a large circle of people. The moment my feet touch the floor, a transformation takes place which seems to go on "forever" but is also instantaneous. I feel I am in "frozen time". My body is propelled forward in a quick, stepping dance. I am hitting my drum with a beater that is also a

rattle. The complex sounds and their overtones both push and pull me forward. I hear a strong, rhythmic voice coming from deep inside me.

I pass by every individual in the circle – they are all watching me intently. Some of them I connect with very directly; others are more removed. I feel extremely energized and joyful as the dance, the percussive sounds and the sound of my own voice fill my consciousness.

Upon completing my journey around the inside of the circle, I stop dancing, drumming and singing and step through the same doorway where I am back in ordinary reality. I remove my mask.

It is afterwards that I understand several things that were not apparent to me at the time. My helping spirit "entered into" me during that moment of frozen time and left at the moment I removed my mask. This "entering" reinforces the notion of enic as an action verb as well as a noun and an adjective. I cannot recall the details of the dance or the words of the song although participants described them for me later. I had no sense of time passing. When I think back on it, I do so in terms of "momentariness" rather than of a linear sequence of events. This brings to mind the automatism of connectionist logic. The sensory effects are also difficult to delineate or separate and refer, in retrospect, to the absorption of the merging experience. Colour, sound, texture, visuals, touch blended together so that I was not aware of one without the other. The word "spirited" comes to mind as the feeling I had.

I wrote this account in the ethnographic presence because it came naturally so. The present tense brought out the immediacy of the experience and also brought it into this writing "present."

Through action and intent combined, shaman and spirit become one and the worlds of OR and NOR are joined. In this relationship between shaman in the inside world, and spirit in the outside world, a balance between the worlds as each knows them is attained. Each honours their commitment to the relationship because neither can do their work without it. Spirits need shamans as much as shamans need spirits. At least in this genre of shamanic experience, spirits need shamans to have an influence in this reality; shamans need spirits to help their communities with a wide variety of problems.

The mind-body-spirit connection is articulated in the Greek word "noetic." An *enicism* I therefore define as the moment at which the mindbody-spirit connection is articulated through the shamanic experience. On the part of the healing shaman, intent precipitates the merging of the physical body with the metaphysical. On the part of the spirit helper, the intent to help or heal precipitates the merging of the metaphysical or subtle realm with the physical body of the shaman. An enicism points out another important aspect of this work, noted above - it is mutual.

Spirits are a lot like shamans

Sometimes they must be courted, sometimes they are temperamental. Spirits are a lot like shamans! There are many ways in which spirits are called to assist in matters of this world and by which the shaman merges with his or her helping spirits - through the burning of sacred plants, drumming, rattling, singing or humming, gifting, dressing and masking, consuming special food or drink, speaking magic words, and stepping through a portal or gateway among the more common ones.

Here I describe a merging of Buryat shaman, Bair Rinchinov with the spirit of his grandfather. It took place in Moscow at The 1999 International Conference on Shamanism:

Bair Rinchinov was assisted by his helpers - a man and a woman who started the fire, assisted with dressing him, purified his drum and other paraphernalia in the smoke, drummed through the journeying, and otherwise assisted throughout. As members of the audience who gathered around the fire in a circle, we were guided in what to do by his helpers and by other shamans attending the conference who assisted. We were told: "The shaman will be summoning the spirit of his grandfather who was 9th generation shaman. His spirit is 110 years old. When spirit enters the shaman's body, try to be silent but to help him, you can pray for him by standing up and putting your three fingers to your brow. Then it is possible to ask questions about your problems." One person who asked for help was a shaman who received, she said, a message and blessing from the grandfather. Bair Rinchinov explained later than he has no recollection of events from the time the spirits joins him until they leave" "During the time spirit is in me, I don't know what is said, who comes... I find this out from my assistants afterwards."

The enic moment when the spirit entered Rinchinov's body was pivotal. We were told to be silent (earlier we had been told we could not videotape during this time); to participate and enhance the merging we could "pray", that is focus and keep good thoughts in our minds.

What took place on the noetic (mind-body-spirit) levels during this merging? On the mind level, Rinchinov lost awareness/ consciousness of himself as a separate being. On the body level, he took on the physical appearance of a very old man. On the spirit level, spirit entered his body and mind in a mutual process of merging for the duration of the experience.

The emic/etic distinction forms part of the nature and evolution of study of the shamanic cultures in which I have worked in Eurasia, the Pacific Rim, the North and most recently in northern India on Tibetan shamanism. In this section of the paper, I look at shamanism's expression in the diversity of Tibetan societies as delineated by Samuel (Samuel 1993).

Samuel's main interest is in the premodern time period up to 1950 when the Chinese invasion and occupation of Tibet drastically changed the status of most Tibetan societies although elements of these indigenous traditions still operate both in Chinese-occupied regions and among the Tibetan diaspora in India, Nepal, Bhutan and now North America and

Europe.

My fieldwork in Southeast Asia on Theravada Buddhism, with the shamanic Hill Tribes of the Golden Triangle area, and in northern India with Tibetans in exile, supports Samuel's distinction in Tibetan studies between influences on vocabulary and modes of thinking deriving from Indian Buddhism and the indigenous spirit-cults of Tibet (with their concepts of Tibetan folk religions such as those related to maintaining good fortune and good luck, the maintenance of good relationship with the local gods and protection of the household). Both continue to underlie Tibetan modes of consciousness as well as Tibetan political and social structures. Samuel discusses how,

"The history of cultural patterns within Tibetan societies has some unusual and characteristic features. The complex monastic, scriptural, and philosophical traditions of Buddhism link them to the centralized states of South and Southeast Asia. The limited presence of a state apparatus, however, suggests analogies with stateless societies such as those found among the 'tribal' populations of South and Southeast Asia or even in sub-Saharan Africa. The importance of what may be called a 'shamanic' mode of operating... in Tibetan societies, which have highly developed and sophisticated techniques for the employment of nonordinary states of consciousness, points in the same direction." (Samuel 1993:4)

Samuels thus focuses on this interplay between the shamanic and clerical aspects of Buddhism (including the Bön, the indigenous shamanic tradition of Tibet predating Buddhism) that provides the interpretive framework of his study. It has produced, in his view, two overlapping but distinct shamanic complexes in Tibet: Tibetan folk religion and shamanic Buddhism. It is "the sophisticated body of shamanic practices within Tibetan Buddhism [that] probably constitutes Tibet's most important single contribution to humanity" (Samuel 1993:8).

The lama is the key figure in the shamanic Buddhism that characterizes Tibetan Buddhism. The lama uses the shamanic power of the Vajrayāna (3), gained from prolonged retreat, on behalf of the lay population. Tibetan Buddhism has been shaped by this nexus between the pursuit of Enlightenment by a minority and the desire for shamanic services and their benefits in this world by the majority.

In this excerpt from the Bön Dzogch'en (Great Teachings) (4) Short Refuge Mantra, we see this connection of enlightenment of a few with the well-being of all:

SEM CHEN SANG GYE THOP PAR JA WE CHIR

In order to bring all sentient beings to realization

DHAG NI JANG CHUB CHOG TU SEM KYE DHO

We produce the Thought of Enlightenment.

Similarly, in this excerpt from the One Hundred Syllable Mantra:

MU RU TA HEN TRI TSE DUNG MU HA HA

DUM DUM HO HO LAM LAM HUM HUM

By the grace of the wisdom of the One Thousand Shenrab, may we attain the Indestructible Result of being born in the Palace of Purity for the benefit of all sentient beings.

The strength of Tibetan religion comes from its syncretic nature.

Lamas discover such texts as how to go about the attainment of Enlightenment from visionary techniques. Such lamas are known as tertön (Samuel 1993:13) (visionary treasure-finders/ finders of revealed treasures) who, Samuel points out, have played a large but often neglected part in Tibetan religious history (ibid:

290-1). These hidden treasures are sacred objects of various kinds (a figurine, texts including sources of teaching lineages, images, places for retreat or escape...). *Tertön* may find these treasures in the physical outer world or through visions within their own consciousness.

Samuel discusses the importance of the role of tertön in terms of their impact on social change – they created a vital mechanism for innovation within Tibetan religion. Tibetan Buddhism had much more scope for movement than Theravāda Buddhist countries to the south such as Thailand where the social hierarchy is fixed or static (Walker 1991) and emphasis is placed on what Samuel calls a "purist approach" to Buddhism. While the Theravādin societies claimed "strict adherence to the original teachings of the historical Buddha, the Tibetans grounded their religion not so much in the teachings of the historical Śākyamuni but in the continuing process of revelation from a shamanic realm inhabited by beings beyond the constraints of historical time..." (Samuel 1993:308).

Tibetan shamanic traditions are relevant to the "content versus process" discourse listed above as one of the elements of shamanism, in this case through the Dzogch'en (5). The Dzogch'en focus on the positive, open and creative aspects of the Enlightened state aims not so much at intellectual definition as at analogical suggestion, working through images rather than logical argument:

"This, he (6) is saying, is what the shamanic vision feels like: the decisive clarity of pure water, the openness of space within which any event is met by a free and open response, the full possession of one's faculties. To become attached to intellectual models of the experience or meditational states encountered in the course of trying to achieve it is to mistake the path for the goal, whereas the real aim is to turn the goal into the path" (Samuel 1993:535).

Turning "the goal into the path" is converting the object of attention to the process of attention, the object of knowledge to the path of knowing. It is not through the study of established texts that teachings come but through entering the experience, in essence, going to the origins of the texts rather than to their derivations.

Also central to Tibetan Buddhism (and to shamanism) is the importance of altruistic motivation (to relieve the sufferings of others through the desire to achieve Enlightenment). Most Tibetan Buddhist practice derives from a large body of religious practice known as Tantra and also referred to as the Vairayāna. It is,

"... from the Tantras, from their Indian and Tibetan commentaries, and in particular from the oral transmissions of practice associated with them, and the countless later revelations that form part of that oral transmission." (Samuel 1993:225).

The historical continuity of practice is primary; the literary expression is secondary.

Samuel further relates Tantric practice to the mutuality of the transformative process that occurs from the interaction of 'self' and 'other' (concepts at the core of emic and etic): "... the core of Tantric practice is the transformation of the practitioner and of the universe of which the practitioner is part. In the words of the Sijid:

The notions of external and internal, of vessel [nöd] and essence [chud], of physical [= samsāra] and metaphysical [= nirvāna], are transformed from the nature of the Five Evils into the essence of Wisdom, and oneself is absorbed into the magical play. (Snellgrove 1967)

The inner and the outer, the physical and the metaphysical are merged in this complementarity of polarities which can be understood. and further, experienced by the western mind through the term *enic*. The fusion that takes place through the shamanic elements of Tibetan Buddhism dissolves the boundaries of opposites, allowing one to 'enter into' the other. The shaman and the spirit helper, the physical world and the metaphysical world, need one another.

* * *

- Michael Harner is author of The Way of the Shaman, and President of the Foundation for Shamanic Studies which has supported the conferences the author has attended in Russia through its Urgent Indigenous Assistance and Research on Shamanic Healing projects. She is a Field Associate of the Foundation and is completing the 3-year program in Advanced Shamanism and Shamanic Healing. The Foundation publishes the journal Shamanism.
- 2. Leadership Mount Allison awards to incorporate indigenous / experiential ways of knowing into the classroom, Mount Allison University, New Brunswick Canada.
- 3. The basis of Vajrayāna (Tantric) practice is as a technique for attaining Enlightenment or Buddhahood. Spiritual power which benefits a lay following is a by-product.
- 4. As taught by Tenzin Namgyal Chongtul Rinpoche of the Menri Monastery in Himachal Pradesh, India
- 5. Dzogch'en tradition teachings took place through successive generations of terma (revealed texts) revelations.
- 6. Referring to Jigmed Lingpa (1730-1798), a famous scholar tertön. References Cited:

Bourdieu, P. (1977). <u>Outline of a Theory of Practice</u>. Cambridge, Cambridge University Press.

d'Andrade, R. (1995). <u>The Development of Cognitive Anthropology</u>. Cambridge, Cambridge University Press.

Greenfield, S. M. and A. Droogers (2003). "Syncretic Processes and the Definition of New Religions." Journal of Contemporary Religion 18(No. 1): 25-36.

Lipton, B. (2003). Mind Over Matter: Dispelling the Myths of Genes. Halifax, Nova Scotia, Frontiers of Hypnosis 6th National Assembly: Federation of Canadian Societies of Clinical Hypnosis.

Ortner, S. B. (1984). "Theory in Anthropology Since the Sixties." Compartive Studies in Society and History 26(1): 126-166.

Pike, K. (1967 (first published in 1954)). <u>Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior</u>. The Hague, Mouton.

Samuel, G. (1993). <u>Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies</u>. Washington, DC., Smithsonian Institution Press.

ScienceandSpirit (2003). "Critical Mass, Inner Space, Brain Buzz." Science and Spirit March April: 16.

Seager, W. (1999). <u>Theories of Consciousness: An Introduction and Assessment.</u> London, Routledge.

Snellgrove, D. L. (1967). The Nine Ways of Bon: Excerpts from gZi brjid. London, Oxford University Press.

Walker, M. (1991). Eating Up: Food and Status in Thailand. Anthropology. Toronto, York.

Walker, M. (1996a). "Contemporary Perspectives on Thai Foodways. Research Monograph for Institute of Asian Research, U.B.C." 4-19.

Walker, M. (1996b). "A Survey of Food Consumption in Thailand." <u>Occasional Paper</u> Series. Centre for Asia Pacific Initiatives, University of Victoria.

Walker, M. (1999). Hilltribe Traditional Knowledge in Thailand. <u>Commoditization: the Value of Things</u>, Place and People Across the Asia-Pacific. C. Morgan. Victoria, University of Victoria: Centre for Asia-Pacific Initiatives Occasional Monograph Series.

Walker, M. and G. Yasmeen, Eds. (1996). <u>Contemporary Perspectives on Thai Identity As Image and Practice</u>. Research Monograph Series. Vancouver, Institute of Asian Research, U.B.C.

Zeman, A. (2002). Consciousness: A User's Guide. New Haven, Yale University Press.

Мэрилин Уолкер

ЭНИЧЕСКОЕ, ЭМИЧЕСКОЕ И ЭТИЧЕСКОЕ: ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРИМЕНИМОСТЬ В ИССЛЕДОВАНИЯХ САКРАЛЬНОГО

Вопрос эмического / этического является предметом постоянного спора в социальных науках. Очень важно рассматривать теоретическую и методологическую применимость этой концептуальной оппозиции, потому что в науках о культуре это привело к разделению между опытом и его изучением. В исследованиях шаманизма, которые рассматриваются в данной статье, эта оппозиция имеет отношение к широкому кругу вопросов, связанных с документацией, характером участия и сотрудничеством исследователей.

Предложенная антропологом и лингвистом Кеннетом Пайком (Ріке 1967 (впервые опубликован в 1954)) терминология отличает внутренние культурные признаки от внешних концепций и категорий. Рассматриваемые обычно как непримиримые точки зрения, эти термины проводят границу между наблюдателем и наблюдаемым объектом, между верованиями и действиями исследователя, изучающего определенную ситуацию и действиями ее непосредственных участников. В своей работе я исследую дихотомию эмического/этического в социальных науках и предлагаю термин эническое для разрешения этой проблемы. Я исследую важность энического подхода в полевой работе, которую я проводила среди шаманских культур в Сибири, Юго-Восточной Азии, Американской Арктике, и совсем недавно – при исследованиях тибетского буддизма.

Термин эническое возник в процессе поиска альтернативы дихотомическому подходу. Он возник в ходе моей работы в качестве медицинского антрополога, основной сферой интересов которого является традиционная медицина, а также в процессе работы в качестве практика шаманизма в составе ассоциации при Фонде шаманских исследований, президентом которого является Майкл Харнер. Эническое дает исследователю возможность изучения культур и глубокого понимания шаманского опыта. Эническое — термин, возникающий из словарных значений «помещать внутрь», «проникать внутрь», «в», «внутри», «внутри (в рамках чего-то», «вызывать», или обозначать «тщательно». Связь разум-тело-дух четко обозначена греческим словом «ноетик». Следовательно, энисизм я определяю как момент, когда связь разум-тело-дух четко выражается в шаманском опыте.

Тибетский буддизм сформировался в результате связи отношений между стремлением к Просветлению у меньшинства и желанием большинства использовать помощь шамана для всеобшего блага. Сила тибетской религии заключается в ее синкретическом характере. Ламы читают тексты, где указано, каким образом достичь Просветления через технику медитации. Таких лам называют тертон (Samuel 1993:13) (искатели иллюзорных сокровищ/искатели реальных (проявленных) сокровищ). Хотя они и сыграли значительную роль в религиозной истории Тибета, их зачастую игнорируют. Этими скрытыми сокровищами являются различные сакральные объекты (фигурки (статуэтки), тексты, включая источники для изучения родословных, образы, места уединения...). Тертоны способны обнаружить эти сокровища во внешнем физическом мире или через видения в своем сознании. Обучение проходит не через заучивание определенных текстов, а через опыт, в сущности, через обращение к их происхождению, а не изучение их дериваций. Внутреннее и внешнее, физическое и метафизическое сливаются в этом соединении полярностей, которое западный разум может понять, а затем и пережить через термин энический.

Материалы к пленарному заседанию № 1

OMANAMA AND BARGO OF THE BALLET AND THE BALLET

SACRED TRUST: NO PORTOR OF ADDRESS OF ADDRES

ETHNOGRAPHY AS RENEWED RELATIONSHIPS

Cultural changes within sacred communities are as sensitive and volatile as changes of sacred practitioners' relationships with those who study them. Sometimes, these phenomena are interrelated. In our times of increased interactive influences, and intensified cultural and identity uncertainties, many of us have learned to expect the unexpected in our attempts to connect with, respect and understand practitioners of the sacred. "The politics of healing" has long been acknowledged as an important issue in social-cultural anthropology (Johnston 2004), as has the debate concerning "who owns Native culture" (Brown 2003), and concerns over "authenticity" (Carter 1996).

Using field data from interactive research in Siberia and the Far East gathered since 1975-76, supplemented by sometimes dramatic meetings in other venues (including other continents) with Native friends and colleagues, I outline four diverse yet intersecting roles that anthropologists can integrate in studying constructions of the sacred. The first, which has an honorable tradition in Siberian ethnographic literature, is "anthropologist as patient." The second, only recently possible in our expanding global networks, is "anthropologist as impressario." The third is the classic yet problematic "anthropologist as cultural interpreter," including of sacred realms not easily discussed, much less published. The fourth role, not common enough, is "anthropologist as colleague," potentially including coauthor. A fifth and related role, made notorious by Carlos Castenaeda, is "anthropologist as apprentice." I confess I have not been in a position to either play or live this role, although it has been offered.

Anthropologist as patient

In 1992, I became a patient in a diagnostic seance with a young Sakha (Yakut) healer, L., who claimed to be the great granddaughter of one of the most legendary female shamans in Sakha history, Alykhardaakh. L. was too shy to call herself a full-fledged shaman, yet she described a series of spirit tortures that she had experienced before changing careers from theater arts to folk curing. She covered my body with movements that Russian healers call "non-contact massage," part of an "extrasense" examination. Uncannily, her hands hovered around a spot where only recently my doctor had seen something abnormal, deep inside, using sophisticated technology. Tactfully asking if I had consulted with modern Western doctors, she described what she saw with her X-ray like vision.

Impressed, I asked a range of Sakha consultants if X-ray vision had been part of "traditional" shamanism. Yes, they confirmed, a few special shamans had such abilities, thought to be passed on in certain families. But my case to build L. into an inheritor of Alykhardaakh's talents hit an obstacle when a senior shaman with knowledge of Alykhardaakh's family tree explained she had no direct descendants. A possibility existed that I

had been gullible, yet spiritual kinship, or reincarnation, in Sakha eyes could justify the link, and L.'s powers were hard to deny. I was left with a sense of ambiguity, caught in a confusing state of simultaneous belief and disbelief, something perhaps more common among anthropologists than they usually care to admit.²

Belief, or at least trust, also was important for my next encounter with a shamanic healer as a patient, in 1997. Though not an alcoholic myself, I was visiting a healer famed for curing alcoholics who come to him from all over the Sakha Republic. V. was a healer who had gone through the "spirit torture illness" (etteten yald'ar) crucial for shamanic initiation, and who also had shamans in a known lineage reaching back 7 generations. He was pleased when I and others called him a genuine oiuun, male shaman. I arrived with a mutual friend, and we were both sincere. potential patients. V. appropriately warned: "You need to have a reason before you can do a seance. I cannot perform for show, though I have sympathy for researchers into shamanism and feel myself to be one also." When we entered his cabin, recently built deep in the forest on the model of a Sakha balagan, V. gave us choices. He could try to cure me of my specific health concern, attempting a major, private multiple spirit calling seance. This would entail banishing our mutual (Sakha) friend to the jeep for possibly as long as 5 hours. He could provide a shorter, more general "purification, a defense against the evil attempts of others to thwart your work." This would allow our friend to join the seance, and even help with fire wood. A third possibility was that our friend could be the focus of a three-person seance. We agreed on a rare combination of the last two, and so V.'s two patients settled onto benches softened by horse furs. opposite the old-fashioned chuval (hearth).3

The crux of V.'s therapeutic seances is a dynamic between the healer and the patient. This is not a simple performance of a chanting, dancing shaman, but rather a means to trigger a patient's body/mind integration. The patient's participation, active acceptance of spirit action, is required, and is key to the seances of past generations as well. After our seance, V. commented: "You know, I was easy on you. I could have frightened you very badly... You could have smelled my spirits and far worse. But you really were in danger, when you did not answer at first about letting the abaahy [spirit] eat your heart. There is a strange energy working here, that I myself do not understand. But if you had answered the wrong way, it is possible that within the next six months your heart might have stopped, for no apparent reason. You could have given yourself up to the

spirits. My littlest abaahy is a real predator. When did you realize you were in danger?"

V. was eager to reflect on my reactions and his motivations, in a mutual education of new cross-cultural friends. I mentioned my sweat lodge experiences with Native Americans. He suggested that they use heat, smoke, herbs and an energy circle to make the shaman's work easier, whereas in a Sakha seance, nearly all the energy, attention and power must be on and through the shaman. Concerning the purpose of the seance, V. concluded: "My protection will be as good as any other... I am not saying that I am a great shaman. But the power of what we did, though just a minimal seance..., was enough to keep you from the ill will of others [especially other shamans]."

A further experience as a patient has been more ongoing, especially in the 1990s, with a healer famed for heritage from her father Konstantin oiuun, but also respected for her training as a European-style surgeon. In her childhood, her seer-father explained that she had inherited his shamanic healing gifts and should not be constrained, as he had been, by Soviet persecution. Therefore he urged her to get a full education in European medicine. Her hands radiate heat, and her deep chanting voice generates confidence, in me as well as in many of her very satisfied patients, some of whom I have interviewed for confirmation. She is Alexandra Konstantinovna Chirkova, the star of my next section. Since my relationship with her is well-known and she is a published author, I use her full name (Chirkova 2002).

Anthropologist as Impressario

In 2000, at perhaps the peak of my relationship with Alexandra, I invited her to participate with me in a large public conference on "ethnomedicine" in Germany. The organizers were asking anthropologists to produce "their" shamans, in a way that made me somewhat uncomfortable. Consulting Alexandra, we decided that she need not bring her famous father's shamanic cloak (necessitating an assistant on the trip), nor did she need to perform a seance "for show," even if organizers were hoping that she would. She is a healer, not an entertainer. In a stadium-sized hall, she articulately explained her background and complex philosophy of culturally appropriate patient-centered healing, while wearing a well-tailored suit. Through-out the conference, she was inundated as much or more than other healers, who had come from all over the world, by would-be patients. She accepted a few, and began intensively curing in hotel rooms. Within days, her reputation spread, so that finally she agreed

to do a small smudging and chanting purification ceremony one evening in a workshop-like atmosphere. It was announced late and minimally, but over one hundred people appeared. We sat in a circle and were blessed with smoking herbs she had brought from home, as she slowly circled the group while chanting. She then invited those with medical problems to come forward, and worked with a few in an improvised interview-prayer session. She constantly warned that this was not a "real seance," and made no claims to cure anyone in one session.

At the conference, many were dazzled by the concept of a combination Siberian Shaman/ European Doctor, and trusted her therapeutic abilities over some of the more colorful shamans from Tuva, Mongolia, Latin America, Australia, New Zealand and elsewhere. While she and I had some tension over the degree to which she should be taking on private patients and missing some of the cross-cultural opportunities of the conference, we agreed that the hunger for shamanic healing and spirituality in Europe had reached proportions approaching the level of cult enthusiasms. While it is a cliche to say that healing is often based on faith, this was well illustrated by the conference interactions. The follow-through continuity of healer-patient relationships that is a hallmark of Alexandra's medicine was sorely lacking.⁴

The German mega-conference forced me to ponder not only my relationship with Alexandra (who was not able to accompany me back to the States, to my disappointment), but also changing international approaches to shamanism and spirituality. Given the exponential international interest in "traditional" spirituality, often unrealistically romanticized and ahistoricized, what are the obligations of those of us who mediate among cultural worlds? Do those like Alexandra, who mediate among many worlds in their healing practices, have the most potential to become twenty-first century shamans par excellence? Or are cutting-edge leader-healers in danger of losing their own souls and cultural moorings in the process of international cultural communication? I suspect any answer requires contextual and contingent perspectives, sensitive to specific, charismatic individuals.

Anthropologist as Cultural Interpreter

The role I feel most comfortable in is the one for which I was trained: cultural anthropologist, sympathetic if not empathetic participant observer. I have learned as much from Alexandra's intellectual analysis of her traditions, values and current practices as I have from observing and benefitting from her rituals. The full deconstruction of a ritual should ide-

ally involve multi-staged dialogues resulting in mutually worked through analyses over time. I have constantly returned to Alexandra, sometimes after a year's separation, with questions she finds exasperating, because she thought she had already explained various Sakha terms for souls and seances. But the repeated interactions are what have given me some depth of understanding of her full powers and world view. I am not looking for contradictions, but when they emerge, they provide fascinating insights into sacred knowledge and its sometimes bumpy, inconsistent reproduction across generations.

This leads me to my field presentation of my own beliefs. If something is too sacred for me to know, I tell my interlocutors, then I do not want to know it, or to publish it. But because I explain that I have an open mind concerning the possibility of spirit presences outside of, yet related to, our own social communities, many of my interlocutors feel comfortable that I potentially share their beliefs. I did not start this way, nor did I develop my noncritical techniques to deceptively elicit information. My approach evolved gradually as I came to perceive unexplainable coincidences, telepathic moments, and complicated synergistic relationships that seemed to be outside of myself or my ability to influence a given situation in the field. By confessing my own incipient spirituality, I learned far more than I ever expected to about traditional shamans, shamanic world views, and the imperfect transfer of shamanic beliefs into the 21 century.

Part of my ability to collect information about the sacred was enhanced by my reputation for collecting stories of how shamans were repressed in the Soviet period, and how they occasionally transcended that repression. Because people knew I was sympathetic, they sometimes came to me with such stories, before I had requested examples of this fascinating, morale-boosting genre of anti-Soviet popular lore (Balzer 1999).

Another example of ethnographic sleuthing of the continuity of shamanic world views revolves around the 1998 reburial of a female shaman (udagan), whose mummified body had spent the Soviet period in the Muzei im. Yaroslavskogo. While sadly I was not in the country during the reburial ritual, I began collecting accounts of it, and what it meant for people. Sponsored by the republic's Ministry of Culture, it was led and blessed by the revered ecology activist and shamanic healer Ed'ii Dora [Elder Sister Dora]. She had warned participants and nearby villagers to later avoid the site, and under no circumstances to kill any animals near it. She also cautioned that the dead shaman's spirit might be tempted, due to her unsettling, to take a few people or animals with her. In 1999, while

passing in a bouncy jeep along a dirt road somewhat near the burial site, I suddenly noticed with a chill that a horse was improbably caught in a downed telephone wire in a field. I urgently asked my (Sakha) traveling companions to look, and two of them ran to the horse to investigate. They returned distraught, as the horse was recently dead. Soon the story spread like wildfire that the buried udagan had taken a sacrifice, just as Ed'ii Dora had said she would. Other animals had also died since she was reburied, and their deaths too were attributed to the shaman, as was the illness of a hunter who had ignored Dora's warning not to hunt near the grave not the sheld my own to not street and block will be belief

In sum, return trips, sympathy and the "willing suspension of disbelief" have helped dispel what have undoubtedly been concerns about my sincerity and sanity since I began working in then-Yakutia in 1986.5 This hardly means that I have had full access to everyone I have wanted to visit with and learn from. I have been chasing Ed'ii Dora for years, and she keeps promising me that someday when I am ready, she will talk more openly with me. When she does, I will do the same with her that I have done with others: share what I have written about Sakha cultural revitalization, knowing that critique can make my work deeper and more accurate, even if it hurts. Dora's own special voice comes through in a biography of her by Nina Protopopova (2003), as does the voice of the well-known founder of the Association of Folk Medicine Vladimir Kondakov, in his own works (eg. 1992; 1999). storics of bow shomans were samessud in

Anthropologist as Colleague

To give my fieldwork better context, I depend for perspective on a panoply of sources by Sakha ethnographers (in Russian and Sakha).6 This was one of the reasons that I transferred my field interest to then-Yakutia in the mid 1980s. The "emic," or "insider's" views that these colleagues' research represent are endowed with richness that I can never hope to emulate. Amongst themselves, some differentiate degrees of "insiderness," just as I differentiate variations of the "etic," or "outsiderness" when evaluating my Western colleagues. When possible, additional dialogues and informal seminars with Sakha colleagues create an ongoing "reality check." However, "reality" is mediated by interpretation, sometimes leading to painful awareness of debates among my Sakha colleagues and friends. As much as possible, I try not to choose sides, but rather present debates (including in publications) as usually healthy manifestations of changing and contested cultural values and symbols (Balzer 2001).

In 2003 I learned that in 1986, when I first began Yakutsk fieldwork,

one of the deans of shamanism studies, Nikolai A. Alekseev (1984), himself nicknamed "oiuun [shaman]," was furious that I seemed to treat him as an "informant." At the time, I well knew the analytic distinction between a published ethnologist working in the Academy of Sciences and a village elder who knew wonderful folklore. I am mortified that I caused offense, but the real difference, ironically, between 1986 and 2003 was that I had become less a student of Alekseev's and more a (still junior) colleague.

In addition to issues of seniority, issues of collegial rapport are key to working as an ethnographer outside one's own cultural milieu on topics as sensitive as the sacred. One of my guides into Sakha culture is the enormously respected ethnographer Anatoly I. Gogolev (1983, 2003), whose insights and hospitality I have benefitted from since 1986, when he was my official cultural exchange "adviser." Our less formal work together in his hometown of Viliuisk in 2002 was a highlight of my recent fieldwork. In one memorable session, the Sakha blacksmith elder Ivan Zakarov confessed to us that his notorious rivalry with the revered shaman Nikon during the Stalinist period had not only been on the level of Komsomol enthusiast persecution, but also on a shamanic spiritual competition level.8

A Sakha colleague with whom I have published work is Uliana A. Vinokurova (Balzer and Vinokurova 1996). Uliana has become one of the friends from whom I have learned the most about Sakha cultural values, politics and cultural revitalization. When I first met Uliana, and for many years after, her wisdom concerning shamanism and folk healing amounted to the phrase "I have a healthy respect for the power of shamans, and therefore I want to stay as far from the subject as possible in my academic work." This included her approach to the path-breaking Sakha Republic conference Shamanizm kak religiia: Genezis, rekonstruktsiia, traditsii (Gogolev et al, 1992). But by the mid-1990s, Uliana was ready to survey the most prominent folk healers in the republic, and public attitudes toward them (Vinokurova 1997).

By 2003, when we were working together on a more broadly defined project concerning changing Sakha identities and "ethnonationalism," Uliana initiated a joint interview with Mikhail Chashkin, folk healer and son of the well-known deceased shaman Foma Chashkin, of the Taata ulus. After a revealing session in his home, Mikhail pointed us to the woods, where a huge "shamanic tree" (kerek maas [sacrifice site tree]) that Foma had secretly used lay prostrate on the ground. This larch was an important symbol, for Mikhail had made quite clear that a major difference between his own herb-based practice and the fuller spiritual healing techniques of his father was that tractor driver Mikhail does not expect spirits to speak to or through him.

besused that I caused am monthly tolklore I am monthly that I caused

A. Chirkova's and M. Chashkin's narratives show that much sacred shamanic knowledge that could have been passed on from elders to their children has been lost. We should be neither naive nor romantic about the potential for full esoteric shamanic wisdom recovery after the Soviet period.9 Yet many of my interlocutors throughout the North feel that for receptive individuals and communities, the chance for spiritual revelations continues, whether through seances, dreams or conscious spirit quests. Some, recovering concepts of reincarnation, see their grandfathers in their grandchildren's openness to a parallel spirit dimension. Others see their best hopes for recovery of cultural values in a new Yakutsk temple called Archie Diete, or House of Purification (rather than Aiyy Diete, Spirit House). Wanton and had an of besselnoo voralax navl

My methodology as a socio-cultural anthropologist has been to combine many of the roles outlined here, and others as well, to publish materials that the Sakha and other peoples of the North want published. Mutually congruent goals have included depiction of the living and adapting cultural richness of Sakha Republic (Yakutia), too often famed merely for its friends from whom I have learned the force of an natural resources.

Some of my colleagues and friends in the Sakha Republic make occasional pilgrimages to ancestral graves, and now speak openly about their pride in ancestors who were shamans. Yet some of the last esoteric knowledge kept hidden from outsiders (however defined) is the knowledge of local shamanic grave sites. These have sometimes become secret shrines, kept from non-local Sakha as well as more removed non-Sakha. (I have visited only a few.)

In this century of increasing globalization and encroachment on lands for energy and mineral exploration, keeping sacred sites secret may become an impossible luxury. Throughout the North, indigenous peoples have needed to share with trusted outsiders some of their sacred knowledge so that it can be kept for posterity (cf. Novikova 2004; Kasten 2004). At times, development incursions can necessitate court cases involving ethnographic expertise, as in the U.S., Canada and Australia. The lands, rivers and forests that are the manifestation and roots of spiritual connectedness and yearning are best protected by indigenous activists, local ethnographers and healers in the broadest sense. But sometimes open-minded socio-cultural anthropologists with Western, European, or Russian backgrounds can mediate and moderate misunderstandings concerning the attributed "primitiveness" or outmoded nature of shamanic beliefs. They can defend indigenous rights to sacred land and can give credibility to interconnected folk healing and ecological philosophies. In this context, anthropology becomes a sacred trust fertilized by ongoing relationships of many kinds. You do not have to become an apprentice shaman, an arduous path not to be taken lightly, to communicate respect for shamanic knowledge. C. Emeltanova Wildeln V. and Svettan D. Mathemery and 1991. Orach D.

Notes:

- 1. For a Soviet period example of a scholar who became a shaman's patient, see Kulemzin 1984. For more on Alykhardaakh, see Balzer 1996, 1997.
 - 2. Compare Balzer 1996; Kendall 1996; Vitebsky 1993.
 - 3. I am publishing a fuller description of this seance elsewhere.
- 4. For more on European "new age" shamans and their popularity, see Lindquist 1997; Jakobsen 1999. On shamanism and the arts, see Hyde 1997.
- 5. The phrase "willing suspension of disbelief' comes from literature studies, most often applied to the theater. Special insights have come from the family with whom I have lived for many summers, art historians Zina I. Ivanova and the late Vladimir Kh. Ivanov.
- 6. These range from historical ones such as Ksenofontov 1992[1928]; and Oiyunski 1975, to senior scholars such as Alekseev 1984; and Gogolev 1983, 2003; to newer pathbreakers such as Bravina 2000; Kolodesnikov 2000; Romanova 1997; Sleptsov 1989; and Yakovlev 1992, 2000. They include folklore projects (Emelianov and Mukhopleva 1993) and histories of shamanism (Il'iakhov 1995, 1997 and Vasil'eva 2000). See also Afanas'ev [Teris]1993, 2002.
- 7. The terms "emic" and "etic" come from linguistic theory, but have been adapted by anthropologists to show gradations of insider knowledge. Compare Fernandez 1991. For an outstanding syncretism of insider and outsider approaches in ethnomusicology, see Levin with Suzukei 2004.
- 8. I am grateful to Ivan Alekseev, khomus virtuoso and linguist, for first introducing me to Ivan Zakharov and describing his life. See also Utkin [Nuhulgen] 2000 on Zakharov's life and Boeskorov 2001 on Nikon's.
 - 9. See Funk 1993, 1995; Kharitonova 2000; Hoppal and Kosa 2003.

References cited:

Afanas'ev, Lazar A. (Teris) 1993 Aiyy yoreghe [Teachings of the spirit]. Yakutsk: Ministry of Culture.

Afanas'ev, Lazar A. (Teris) 2002 Aivy suola [The road of the spirit]. Yakutsk: Bichik. Alekseev, Nikolai A. 1984 Shamanizm tiurkoiazychnykh narodov Sibiri. Novosibirsk:

Balzer, Marjorie Mandelstam 1996 Flights of the Sacred: Symbolism and Theory in Siberian Shamanism. American Anthropologist 98(2):305-318.

Balzer, Marjorie Mandelstam 1999 Shamans in All Guises: Exploring Cultural Repression and Resilience in Siberia. Curare 22 (2): 129-134.

Balzer, Marjorie Mandelstam 2001 Healing Failed Faith? Contemporary Siberian Shamanism. Anthropology and Humanism 26 (2): 134-149.

Balzer, Marjorie Mandelstam, ed. 1997 Shamanic Worlds: Rituals and Lore of Siberia and Central Asia. Armonk, NY, London: M.E. Sharpe.

Balzer, Marjorie Mandelstam and Uliana A. Vinokurova 1996 Nationalism, Interethnic Relations and Federalism: The Case of the Sakha Republic (Yakutia). <u>Europe-Asia Studies</u> 48 (1): 101-120.

Boeskorov, Stepan T. 2001 N'iikon. Yakutsk: Bichik.

Bravina, Rosa I. 2000 Kontseptsiia zhizni i smerti v kul'ture Etnosa. Yakutsk: YaGU. Brown, Michael F. 2003 Who Owns Native Culture? Cambridge: Harvard U. Press.

Carter, Lewis F. 1996 The Issue of Authenticity in the Study of Religions. London: JAI.

Chirkova, Aleksandra K. 2002 <u>Shaman: Zhizn' i Bessmertie.</u> Yakutsk: Sakhapoligrafzdat.

Emelianov, Nikolai V. and Svetlana D. Mukhopleva, eds. 1993 Oiuun [Shaman]. Yakutsk: Russian Academy of Sciences. 3 vols.

Fernandez, James, ed. 1991 <u>Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology.</u> Stanford: Stanford U. Press.

Funk, Dmitri A. 1993 Bachatskie Teleuty. Moscow: Russian Academy of Sciences.

Funk, Dmitri A., ed. 1995 Shamanizm i rannie religioznye predstavleniia. Moscow: Russian Academy of Sciences.

Gogolev, Anatoly I. 1983 <u>Istoricheskaia etnografiia Yakutov: Narodnye znanie i obychnoe pravo.</u> Yakutsk: YaGU.

Gogolev, Anatoly I. 2002 <u>Istoki mifologii i traditsionnyi kalendar' Yakutov</u>. Yakutsk: Min. Obrazovanie.

Gogolev, A.I., A.P. Reshetnikova, E.N. Romanova, P.S. Sleptsov, eds. 1992 <u>Shamanizm kak religiia: Genezis, rekonstruktsiia, traditsii.</u> Yakutsk: YaGU.

Hoppal, Mihaly and Gabor Kosa, eds. 2003 Rediscovery of Shamanic Heritage. Budapest: Akademiai Kiado.

Hyde, Lewis 1998 Trickster Makes this World: Mischief, Myth, and Art. New York: Farrar, Straus, and Giroux.

Il'iakov, Petr N. 1995 <u>Bor'ba s shamanizmom v Yakutii (1920-30)</u> Yakutsk: Dom Narodnogo Tvorchestva.

Il'iakov, Petr N. 1997 <u>Shamanstvo na Severe Yakutii (1920-30)</u> Yakutsk: Poligrafist. Jakobsen, Merete Demant 1999 <u>Shamanism: Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing.</u> New York, London: Berghahn Books.

Johnson, Robert D., ed. 2004 The Politics of Healing: Histories of Alternative Medicine in Twentieth-Century North America New York: Routledge.

Karitonova, Valentina I., ed. 2000 Shamanskii dar. Moscow: Russian Academy of Sciences.

Kasten, Erich, ed. 2004 Properties of Culture- Culture as Property. Berlin: D.Reimer. Kendall, Laurel 1996 Korean Shamans and the Spirits of Capitalism. American Anthropologist 98(3):512-527.

Kolodesnikov, Sergei K. 2000 The person in the Traditional Yakut (Sakha) worldview. Anthropology and Archeology of Eurasia 39 (1): 42-79.

Kondakov, Vladimir A. 1992 Emteehin kistelengneritten [About a few secrets of folk curing]. Yakutsk: Sakha Republic Association of Folk Medicine.

Kondakov, Vladimir A. 1999 <u>Tainy sfery shamanizma</u>. Yakutsk: Aiyy Archyta.

Ksenofontov, Gavril V. 1992[1928] <u>Shamanizm: Izbrannye trudy</u>. A.N. Diachkova, ed. Yakutsk: Sever-Iug. for Museum of Music and Folklore.

Kulemzin, Vladislav M. 1984 <u>Chelovek i priroda v verovanijakh Khantov</u>. Tomsk: Tomsk U.

Levin, Theodore with Valentina Suzukei 2004 Where Rivers and Mountains Sing: Sound, Music and Nomadism in Tuva and Beyond Bloomington: Indiana U. Press, forthcoming.

Lindquist, Galina 1997 Shamanic Performances on the Urban Scene: Neoshamanism in Contemporary Sweden. Stockholm: Stockholm U.

Novikova, Natalia, ed. 2004 Olen' vsegda prav: issledovanie po iuridicheskoi antropologii. Moscow: Russian Academy of Sciences.

Oiyunsky, P. 1975 Niurgun Bootur Stremitel'nyi. Yakutsk: YKnI.

Protopopova, Nina I. 2003 Ed'ii Dora. Yakutsk: Bichik.

Romanova, Ekaterina N. 1997 <u>'Liudi Sol'nechnykh luchei s povod'iami za spinoi'(Sud'ba v kontekste miforitual'noi traditsii Yakutov.</u> Moscow: Russian Academy of Sciences.

Sleptsov, Platon A. 1989 <u>Traditsionnaia sem'ia i obriadnost' u Yakutov.</u> Yakutsk: Academy of Sciences.

Utkin, Ksenofont D. [Nuhulgen] 2000 Kylyad'y uus [The sharpest blacksmith]. Viliuisk: Ulus press.

Vasil'eva, Nina D. 2000 Yakutskoe shamanstvo (1920-1930s). Yakutsk: IGI.

Vinokurova, Uliana A. 1997 <u>Sanaabyn sanaanan samnardym</u> [Thinking, searching, asking]. Ms.

Vitebsky, Piers 1993 <u>Dialogues with the Dead: The Discussion of Mortality Among the Sora of Eastern India</u> Cambridge: Cambridge U. Press.

Yakovlev, Viliam I. 1992 Serge [Konoviaz'] Yakutsk: Min. Kul'tury.

Yakovlev, Viliam I. 2000 Erkeeni khohotyn ytyk sirdere [Sacred Places in the Erkeeni Valley] Shadrina, G., sos. Sviashennye i pamiatnye mesta Khangalas. Yakutsk: IGI.

М. Мандельштам Балзер

ОСВЯЩЕННОЕ ДОВЕРИЕ. ОБНОВЛЁННЫЕ ОТНОШЕНИЯ КАК ОСНОВА ЭТНОГРАФИИ

Культурные изменения внутри сакральной общины иногда бывают столь же чувствительными и прихотливыми, как и перемены в отношениях между практикующими священное с теми, кто исследует их практику. Иногда все эти явления взаимосвязаны. В наше время, когда так усилилось взаимодействие и взаимные влияния и когда усилилась и проблема неуверенности в собственном и культурном самосознании, многие из нас научились ждать неожиданного при попытках общения, уважения и понимания по отношению к практикующим сакральное. Политика лечения уже давно признаётся важным вопросом в социо-культурной антропологии (Джонсон, 2004), так же, как и споры по поводу того, — «Коренная культура — чья она?» (Браун, 2003), а также того, кто вправе определять «аутентичность» (Картер, 1996).

Используя полевые данные по интерактивным исследованиям в

Сибири и на Дальнем Востоке, которые я собираю с 1975-76 гг., дополненные часто драматичными встречами-«находками» в других контекстах с Коренными друзьями и коллегами, я прослеживаю четыре разных, но пересекающихся роли, которые могут усвоить антропологи, исследующие конструкты сакрального. Первая роль, — почётно-традиционная в этнографической литературе по Сибири, — роль антрополога как пациента. Вторая, — ставшая возможной лишь недавно, при распространении глобальных связей, — антрополог как импресарио. Третья — классическая, но проблематичная. Это роль антрополога как толкователя культуры, включая и её сакральные аспекты, которые часто трудно обсуждать, а ещё труднее публиковать. Четвёртая роль, не слишком традиционная, это роль антрополога как коллеги, включая и возможное соавторство.

Моя методология как социо-культурного антрополога состоит в совмещении этих четырёх ролей между собой, а также с другими возможными ролями: публиковать материалы, которые хотят или считают нужным публиковать сами Саха (якуты) и представители других народов Севера. Наши взаимные цели совпадают в том, что мы хотим отразить живую и жизненно-адаптирующуюся культуру республики Саха (Якутии), многим известную только по природным ресурсам этой республики.

Лучше всего защищают свои земли, реки и леса сами местные жители и деятели - местные этнографы и целители в самом широком смысле слова. А ведь эти-то земли, реки и леса и являются выражением и корнями духовных связей и устремлений. Однако иногда нужен и внешний глаз и голос.

Западные, европейские или русские социо-культурные антропологи с открытым сознанием могут иногда выступать посредниками в спорах, происходящих от взаимного непонимания по поводу предполагаемой примитивности или «устарелости» шаманских верований. Эти антропологи могут защищать врождённые права жителей на сакральную землю и могут продемонстрировать правомочность взаимосвязи народного целительства и экологических философских воззрений. В этом контексте антропология становится формой сакрального доверия, оплодотворённого живыми и длящимися разнообразнейшими отношениями. Не обязательно становиться учеником шамана и идти по этому изнурительному и очень серьёзному пути, чтобы передать и засвидетельствовать своё уважение к знаниям шаманов.

CONFLICTING PERSPECTIVES ON SHAMANISM AND SHAMANS: POINTS AND COUNTERPOINTS

The term *shaman* is a social construct, one that has been described, not unfairly, as "a made-up, modern, Western category" (Taussig, 1989, p.57). This term describes a particular type of practitioner who attends to the psychological and spiritual needs of a community that has granted that practitioner privileged status. Shamans claim to engage in specialized activities that enable them to access valuable information that is not ordinarily available to other members of their community (Krippner, 2002). Hence, *shamanism* can be described as a body of techniques and activities that supposedly enable its practitioners to access information that is not ordinarily attainable by members of the social group that gave them privileged status.

These practitioners use this information in attempts to meet the needs of this group and its members. A review of Western psychological perspectives on shamans reveals several conflicting perspectives. This essay focuses on these controversies.

Contemporary shamanic practitioners exist at the band, nomadic-pastoral, horticultural-agricultural, and state levels of societies. There are many types of shamans. For example, among the Cuna Indians of Panama, the *abisua* shaman heals by singing, the *inaduledi* specializes in herbal cures, and the *nele* focuses on diagnosis.

Shamanic Roles

Winkelman's (1992) seminal cross-cultural study focused on 47 societies' magico-religious practitioners, who claim to interact with nonordinary dimensions of human existence. This interaction involves special knowledge of purported spirit entities and how to relate to them, as well as special powers that supposedly allow these practitioners to influence the course of nature or human affairs. Winkelman coded each type of practitioner separately on such characteristics as the type of magical or religious activity performed; the technology used; the mind-altering procedures used (if any); the practitioner's cosmology and worldview; and each practitioner's perceived power, psychological characteristics, socioeconomic status, and political role.

Winkelman's statistical analysis yielded four practitioner groups: (a) the shaman complex (shamans, shaman-healers, and healers); (b) priests and priestesses; (c) diviners, seers, and mediums; (d) malevolent practi-

tioners (witches and sorcerers). Shamans were most often present at the band level. Priests and priestesses were most present in horticultural/agricultural communities, and diviners and malevolent practitioners were observed in state-level societies.

Most diviners report that they are conduits for a spirit's power and claim not to exercise personal volition once they have *incorporated* these spirit entities. When shamans interacted with spirits, the shamans were almost always dominant; if the shamans suspended volition, it was only temporary. For example, shamans surrender volition during some Native American ritual dances when there is an intense *perceptual flooding*. Nonetheless, shamans purportedly knew how to enter and exit this type of intense experience (Winkelman, 2000).

Shamanic Selection and Training

Shamans enter their profession in a number of ways, depending on the traditions of their community. Some shamans inherit the role. Others may display particular bodily signs, behaviors, or experiences that might constitute a *call to shamanize*. In some cases, the call arrives late in life, giving meritorious individuals opportunities to continue their civil service; conversely, an individual's training may begin at birth. The training mentor may be an experienced shaman or a spirit entity. The skills to be learned vary, but usually include diagnosis and treatment of illness, contacting and working with benevolent spirit entities, appeasing or fighting malevolent spirit entities, supervising sacred rituals, interpreting dreams, assimilating herbal knowledge, predicting the weather, and mastering their self-regulation of bodily functions and attentional states.

The Demonic Model Point

The European states that sent explorers to the Western Hemisphere were, for the most part, the theocracies that were executing tens of thousands of putative witches and sorcerers. Torture yielded confessions that they had made pacts with the devil, had desecrated sacred Christian ceremonies, and had consorted with spirits. Thus, many chroniclers were Christian clergy who described shamans as devil worshippers (Narby & Huxley, 2001).

A 16th-century account by the Spanish navigator and historian, Gonzalo Fernandez de Oviedo described "revered" old men, held in "high esteem," who used tobacco in order to "worship the Devil." The first person to introduce tobacco to France was a French priest, Andre Thevet. He described the *paje* as a group of Brazilian "witches" who "adore the

Devil" and "use certain ceremonies and diabolical invocations" and "invoke the evil spirit" in order to "cure fevers," determine the answers to "very important" community problems, and learn "the most secret things of nature."

Another French priest, Antoine Biet, observed the rigorous training program undergone by indigenous practitioners or *piayes*. To Biet, the rigors of a 10-year apprenticeship provided the *piayes* the "power of curing illness," but only by becoming "true penitents of the Demon.". Avvakum Petrovich, a 17th century Russian clergyman, was the first person to use the word "shaman" in a published text, describing one Siberian shaman as "a villain" who evoked demons.

Counterpoint

Shamans engage in shamanic rivalries, wars, and duplicity. Even so, ethical training is a key element of the shaman's education. According to Harner (1980), shamanism at its best has an ethical core. Walsh's (1990) study of various shamanic traditions revealed rigorous systems of ethics: "The best of shamanism has long been based on an ethic of compassion and service" (p. 249). In addition, shamans must dedicate themselves to ending suffering, even it if requires them to forego their own comfort.

In Retrospect

Modern social scientists do not accuse shamans of consorting with demons. These accusations, however, are still being made by some religious leaders as well as by shamans themselves who may accuse rival shamans of using their powers for malevolent purposes (Hugh-Jones, 1996, p. 38).

The Charlatan Model

Point

Most writers in Western Europe's Enlightenment belittled the notion that shamans communed with demonic entities. Instead, shamans were described as "charlatans," "imposters," and "magicians." These appellations undercut the Inquisition's justification for torturing shamans, but also kept Western science and philosophy from taking shamanism seriously.

Denis Diderot, the first writer to define "shaman" and the chief editor of the *Encyclopedie*, one of the key works of the French Enlightenment. In his definition, Diderot referred to shamans as Siberian "imposters" who function as magicians performing "tricks that seem supernatural to an ignorant and superstitious people."

After living for five years with the Canadian Iroquois and Hurons, the Jesuit missionary Joseph Lafitau reported that the tribes discriminated

between those who communicated with spirits for the good of the community and those who did the same for harmful purposes. Lafitau argued that the latter might work in consort with the Devil, but that demonic agencies played no part in the work of the former, to whom he referred as "jugglers" or "diviners," Lafitau admitted that oftentimes there was something more to these magicians' practices than trickery, especially when shamans exposed "the secret desires of the soul."

According to Johann Gmelin, an 18th century German explorer of Siberia, the shamanic ceremonies he observed were marked by "humbug," "hocus-pocus," "conjuring tricks," and "infernal racket." A Russian botanist of the same era, Stepan Krasheninnikov, reported to the imperial government that the natives of eastern Siberia harbored beliefs that were "absurd" and "ridiculous." Krasheninnikov described one shaman who "plunged a knife in his belly" but performed the trick "so crudely" that "one could see him slide the knife along his stomach and pretend to stab himself, then squeeze a bladder to make blood come out."

Counterpoint

Not all Enlightenment scholars were hostile to shamanism; for example, the German philosopher Johann Herder noted that "one thinks that one has explained everything by calling them imposters." Herder continued, "In most places, this is the case," but "let us never forget that...among all the forces of the human soul, imagination is perhaps the least explored." Imagination seems to be "the knot of the relationships between mind and body" and "relates to the construction of the entire body, and in particular of the brain and nerves—as numerous and astonishing illnesses demonstrate."

As for the use of sleight-of-hand, Hansen (2001) has compiled dozens of examples of shamanic trickery from the anthropological literature but adds that deception may promote healing (pp. 89-90). Unusual abilities, if they exist, are likely to be unpredictable; trickery may accompany their use, as shamans are prototypical "tricksters." As do some contemporary psychotherapists, shamans believe that they must often "trick" their clients into becoming well.

In Retrospect

Shamans operate on the *limens*, or borders, of both society and consciousness, eluding structures and crossing established boundaries (Hansen, 2001, p. 27). As liminal practitioners, they often use deception and sleight-of-hand when they feel that such practices are needed. Thus, shamans can be both cultural heroes and hoaxsters, alternating between gal-

lant support of those in distress and crass manipulation. Like other tricksters, however, they are capable of reconciling opposites; they justify their adroit maneuvering and use of legerdemain in the cause of promoting individual and community health and well-being (pp. 30-31).

The Schizophrenia Model
Point

When mental health professionals first commented on shamanic behavior, it was customary for them to use psychopathological descriptors. Devereux (1961) concluded that shamans were mentally "deranged" (p. 1089) and should be considered severely neurotic or even psychotic. Silverman (1967) postulated that shamanism is a form of acute schizophrenia because the two conditions have in common "grossly non-reality-oriented ideation, abnormal perceptual experiences, profound emotional upheavals, and bizarre mannerisms" (p. 22). According to Silverman, the only difference between shamanic states and contemporary schizophrenia in Western industrialized societies is "the degree of cultural acceptance of the individual's psychological resolution of a life crisis" (p. 23).

Some writers portray shamans as "wounded healers" who have worked their way "through many painful emotional trials to find the basis for their calling" (Sandner, 1997, p. 6) and who have taken an "inner journey . . . during a life crisis" (Halifax, 1982, p.5).

Counterpoint

Walsh (2001), an American psychiatrist, provided a penetrating analysis of shamanic phenomenology in which he concluded that it is "clearly distinct from schizophrenic . . . states" (p. 34), especially on such important dimensions as awareness of the environment, concentration, control, sense of identity, arousal, affect, and mental imagery. Critics of the schizophrenia model claim that shamans have been men and women of great talent; Basilov's (1997) case studies of Turkic shamans in Siberia demonstrate their ability to master a complex vocabulary as well as extensive knowledge concerning herbs, rituals, healing procedures, and the purported spirit world. Sandner (1979) described the remarkable abilities of the Navajo hatalii: to attain their status, they must memorize at least 10 ceremonial chants, each of which contains hundreds of individual songs.

Noll (1983) compared verbal reports from both schizophrenics and shamans with criteria described in the third edition of the *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. He reported that important phenomenological differences exist between the two groups and that the

"schizophrenic metaphor" (p. 455) of shamanism is therefore untenable. This assertion is supported by personality test data; for example, Boyer, Klopfer, Brawer, and Kawai (1964) administered Rorschach inkblots to 12 male Apache shamans, 52 nonshamans, and 7 pseudoshamans (practitioners who considered themselves shamans, but had been denied that status by their community). Rorschach analysis demonstrated that the shamans showed as high a degree of reality-testing potential as did nonshamans. Boyer et al. concluded, "In their mental approach, the shamans appear less hysterical than the other groups" (p. 176) and were "healthier than their societal co-members This finding argues against [the] stand that the shaman is severely neurotic or psychotic, at least insofar as the Apaches are concerned" (p. 179).

The first epidemiological survey of psychiatric disorders among shamans was reported in 2002. A research team associated with the Transcultural Psychosocial Organization of Amsterdam (Van Ommeren et al., 2002) surveyed a community of 616 male Bhutanese refugees in Nepal and assessed International Classification of Disease disorders using structured diagnostic interviews. Of the refugees, 42 claimed to be shamans; after controlling for demographic differences, the shamans' general profile of disorders did not significantly differ from that of the non-shamans. Indeed, shamans had fewer of the general anxiety disorders that afflicted non-shamans.

In Retrospect

Contemporary social scientists rarely pathologize shamans, and when they describe them as "wounded healers," these attributions are often combined with admiration. Of course, the variety of shamanic selection procedures undercuts these generalizations, especially when shamanism is hereditary or when a novice assumes the role without having experienced a "wounding" illness. A far greater commonality among shamanic practitioners is the consideration they give to resolving the psychological problems and challenges faced by individuals, families, and communities within their purview.

The Soul Flight Model
Point

Eliade (1951/1972) integrated the many tribal variations of shamanism into a unified concept, referring to them as "technicians of ecstasy" (p. 5). According to Eliade, "The shaman specializes in a trance during which his soul is believed to leave his body and ascend to the sky or descend to the underworld" (p. 5). Many other writers have agreed, stating that al-

tered states of consciousness (ASCs) are the sine qua non of shamanism, particularly those ASCs involving ecstatic journeying, (i.e., soul flight or out-of-body experience). Heinze (1991) wrote, "Only those individuals can be called shamans who can access alternative states of consciousness at will" (p. 13). Ripinsky-Naxon (1993) added, "Clearly, the shaman's technique of ecstasy is the main component in the shamanic state of consciousness" (p. 86).

Counterpoint

The term shamanic state of consciousness (Harner, 1980) infers that there is a single state that characterizes shamans, even though it can be induced in several different ways. Winkelman's (1992) cross-cultural survey of 47 societies yielded data demonstrating that at least one type of practitioner in each populace engaged in ASC induction by one or many vehicles. For Winkelman (2000), each vehicle to the ASC resulted in an integrative mode of consciousness. According to Winkelman, this mode reflects slow wave discharges, producing strongly coherent brainwave patterns that synchronize the frontal areas of the brain, integrating nonverbal information into the frontal cortex, and producing visionary experiences and insight.

According to its critics, the soul flight model ignores this diversity of shamanic ASCs as well as activity that does not seem to involve dramatic shifts in consciousness. Peters and Price-Williams (1980) compared 42 societies from four different cultural areas and identified three common elements in shamanic ASCs: voluntary control of the ASC, post-ASC memory of the experience, and the ability to communicate with others during the ASC. Peters and Price-Williams also reported that shamans in 18 out of the 42 societies they surveyed specialized in spirit incorporation: 10 were engaged in out-of-body journeying, 11 in both spirit incorporation: 10 were engaged in out-of-body journeying, and 3 in some different ASC. In other words, there are several shamanic states of consciousness, and not all of them use ecstatic soul flight (Walsh, 1990, p. 214). Eliade's statements are further constricted by his emphasis on flights to the shamanic upperworld rather than to the underworld, which is of equal importance (Noel, 1999, p. 35).

The soul flight model also has been criticized by those who deny that profound alterations of consciousness are the defining characteristic of shamanism. Some shamanic traditions do not use terms that easily translate into *alterations* of consciousness. Navaho shamans exhibit prodigious feats of memory in recounting cultural myths, and use sand paint-

ings, drums, and dances in the process, but they insist "they need no special trance or ecstatic vision . . . only the desire and the patience to learn the vast amount of symbolic material" (Sandner, 1979, p. 242).

Berman (2000) suggested that the term heightened awareness captures shamanic behavior more accurately than altered states because shamans describe their intense experience of the natural world with such statements as "things often seem to blaze" (p. 30). Shweder (1972) administered a number of perceptual tests to a group of Zinacanteco shamans and non-shamans, asking them, for example, to identify a series of blurred, out-of-focus photographs. Non-shamans were more likely than shamans to respond, "I don't know." Shamans were prone to describe the photographs, even when the pictures were completely blurred. When the examiner offered suggestions about what the image might be, the shamans were more likely than the non-shamans to ignore the suggestion and give their own interpretations.

Paradoxically, shamans are characterized both by an acute perception of their environment and by imaginative fantasy. These traits include the potential for pretending and role playing and the capacity to experience the natural world vividly. During times of social stress, these traits may have given prehistoric shamans an edge over peers who had simply embraced life as it presented itself, without the filters of myth or ritual (Shweder, 1972, p. 81).

In Retrospect

It may be more appropriate to speak of shamanic modification of attentional states rather than of a single shamanic state of consciousness (such as soul flight). Attention determines what enters someone's awareness. When attention is selective, there is an aroused internal state that makes some stimuli more relevant than others, thus more likely to attract one's attention.

More basic to shamanism may be a unique attention that they give to the relations between human beings, their own bodies, and the natural world—and their willingness to share the resulting knowledge with others (Perrin, 1992, pp. 122-123). The suppression of seances, spirit dances, and drumming rituals by colonial governments and missionaries led to the decline of altered states induction in some parts of the world (e.g., Hugh-Jones, 1996, p. 70; Taussig, 1987, pp. 93-104). The function of these procedures had been to shift the shaman's attention to internal processes or external perceptions that could be used for the benefit of the community and its members. Outsiders' bans of these technologies di-

minished the social role played by shamans and increased tribal dependence upon the colonial administrators.

The Decadent and Crude Technology Model Point

Wilber (1981) divided what he called higher states of consciousness into several categories. His hierarchy started with the subtle (with and without iconography); proceeded to the causal (experienced as pure consciousness or the void), and thence to the absolute (the experience of the true nature of consciousness). He took the position that consciousness unfolds not only during the life span of an individual, but also during the evolution of humanity, with a select number of individuals attaining the "farthest reaches" (p. 141) of that development.

Wilber (1981) granted that shamans were the first practitioners to systematically access "higher states," but only at the "subtle states" level because their technology was "crude" (p. 142). He speculated that an occasional shaman might have broken into the causal realm, but insists that causal and absolute states could not be attained systematically until the emergence of the meditative traditions. Wilber placed shamanism at the fifth level of an eight-level spectrum.

Wilber (1981) supported his position by using examples from Eliade's (1951/1972) book, Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Wilber described the book as "the definitive study of the subject" (p. 70). Eliade's position was that "shamanism is found within a considerable number of religions, for shamanism always remains an ecstatic technique" (p. 8). Eliade constructed a hierarchy of his own, however, taking the position that the use of mind-altering plants was a degenerate way to obtain visionary experiences. According to Eliade, those states attained "with the help of narcotics" are not "real trances" (p. 24); "the use of narcotics is, rather, indicative of the decadence of a technique of ecstasy or of its extension to 'lower' peoples or social groups" (p. 477).

Counterpoint

Walsh (1990) accepted the validity of Wilber's (1981) categories, but retorted that shamanism is an oral tradition. If shamans have experienced states higher than those at the subtle level, their accounts may have been lost to subsequent generations (p. 240). In addition, unitive experiences, such as those described by Wilber, were not a priority of shamans because their efforts were directed toward community service (Krippner, 2000, p. 111; Walsh, 1990, p. 240).

Brown and Engler (1986) administered Rorschach Inkblots to practitio-

ners of mindful meditation and discovered that their responses illustrated their stages of meditative development, which reflected "the perceptual changes that occur with intense meditation" (p. 193). One Rorschach protocol was unique in that it integrated all 10 inkblots into a single associative theme (p. 191). Earlier, Klopfer and Boyer (1961) had obtained a similar protocol from an Apache shaman who used the inkblots to teach the examiner about his worldview and his ecstatic flights through the universe. Brown and Engler suggested that this may have been a response that, regardless of the spiritual tradition, pointed "a way for others to 'see' reality more clearly in such a way that it alleviates their suffering" (p. 214). Shamans' attempts to alleviate the suffering of their communities even through what Wilber called their "crude" technology might be exceptionally well suited for this task (Krippner, 2000, p. 111).

As for Eliade's charge that the use of mind-altering drugs represents degenerate forms of shamanism, Ripinsky-Naxon (1993) responded that "Eliade failed to recognize the critical role of hallucinogens in shamanistic techniques" (p. 103). The archeological evidence indicates that mindaltering substances date back to pre-Neolithic times, rather than being a later, degenerate addition to shamanic practices (p. 153).

In Retrospect

After surveying the cross-cultural research data, Coan (1987) warned, "It would be a mistake to assume that shamanism represents just one stage either in the evolution of human society or in the evolution of human consciousness" (p. 62). Wilber's (1981) relegation of shamans to the subtle level of his higher states hierarchy virtually ignores the role played by shamans in their community. Such descriptors as *crude* and *degenerate* ignore the "cultivation of wisdom" (Walsh, 1990, p. 248) that has long been a hallmark of shamanism.

The Deconstructionist Model Point

Deconstructionism has its roots in literary criticism, but its influence expanded as members of other disciplines attempted to show that words are ambiguous and cannot be trusted as straightforward, dependable representations of reality or of something outside oneself. Hansen (2001) identified deconstruction as a key shamanic role because shamans break down categories; confound boundaries, especially those between worlds; and specialize in ambiguity. Trickster tales are an example of how language can use double meanings and paradox to provide instruction to their listeners.

Deconstructionists maintain that polarities and privileged positions are simply arbitrary human constructions, a position that calls into question the notion of objective reality. By consorting with spirits, shamans deconstruct the polarity of life and death. By breaking taboos to obtain magical power, shamans challenge authority. After returning from their journeys, shamans describe strange dimensions of reality, thus confounding their community's sense of what is real. Reichel-Dolmatoff (1975/2001) observed that shamans mediate "between superterrestrial forces and society" (p. 217).

Shamans' status depends on the complexity of their societies. Winkelman (1992) found that shamans hold high status in bands and lower status in agricultural states. When Western rationality becomes the dominant paradigm, shamans are often denigrated as "psychotic," "epileptic," or "deviant" (Hansen, 2001, p. 101). Writing about Siberian shamans and their persecution by both church and state, Hamayon (1996) concluded that shamans are "simultaneously adaptive and vulnerable" (p. 76) and that "there is an absence of shamanistic clergy, doctrine, dogma, church, and so forth" (p. 77).

Deconstructionism is no longer limited to literary texts but is often used to describe the impact of politically and financially powerful groups on societies' priorities and worldviews. Hansen used deconstructionism to describe how power is applied both by shamans and against shamans. Shamans speak of *power places* and *power objects*, and their quest for power is carried out in service of the community, usually in public rituals (Langdon, 1992, p. 14). Once shamans are relegated to the fringes of society, they become the victims of people and institutions that operate under different paradigms. Shamans may find support in communities that also have been marginalized. These shamans, in the tradition of deconstructionism, then challenge "privileged" authority, hierarchies, and structures.

An example is provided by Townsley (1993/2001) who explored the epistemology of the Yaminahua, a people living in the Peruvian Amazon, and decoded the secret language used by its shamans. In the spirit world referred to in the songs of this language, "everything... is marked by an extreme ambiguity" (p. 264). This language "is made up of metaphoric circumlocutions or unusual words for common things which are either archaic or borrowed from neighboring languages.... They also create new songs and invent fresh metaphors" (p. 268). "The important thing, emphasized by all shamans, is that none of the things referred to in the

song should be referred to by their proper names" (p. 269). Hence, this deconstructionist model returns to its original emphasis on language.

Counterpoint

As Hansen (2001) noted, there have been many "furious denunciations" and "frantic utterings" (p. 27) about deconstructionism and other aspects of postmodern thought. Gross and Levitt (1998) agreed with Hansen that postmodernists are imbued with non-Western modes of thought, but concluded that this posture leads to higher superstition instead of to insight. They admitted that Western science has been "culturally constructed" (p. 43); that its projects "reflect the interests, beliefs, and even the prejudices of the ambient culture" (p. 43); and that "no serious thinker about science, least of all scientists themselves, doubt that personal and social factors influence . . . the acceptance of results by the scientific community" (p. 139). Nonetheless, Gross and Levitt used the term shaman derisively each time it was mentioned in their 1998 book, Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels with Science, as when they deride the "mentality of LSD mysticism, shamanistic revelation, and ecstatic nonsense" (p. 224).

Is shamanic thought incompatible with Western rationality? Hubbard (2002), after evaluating the issue from the perspective of cognitive psychology, concluded that conceptual structures underlying shamanism may result from the same types of cognitive processes and the same cognitive constraints also experienced by non-shamans and by scientists. Shamanic thought thus would not reflect regressive or psychotic tendencies, but

would instead reflect normative cognitive functioning.

Physical deconstruction is evident in many of the dreams and visions in which some shamanic initiates report being torn apart and dismembered. For the prospective shaman, however, this deconstructive procedure is eventually followed by a reconstruction of bones and flesh, during which there is an ecstatic rebirth. In a similar way, shamans often reconstruct a shattered psyche. Pansy Hawk Wing (1997), a Lakota medicine woman, described the Yuwipi ceremony in which a practitioner intercedes between community members and spirit entities to "pull together all the various parts of the whole" (p. 199).

Langdon (1992) wrote that power is the key concept that links shamanic systems, enabling shamans to mediate between "the human and the extrahuman" (p. 13). Langdon granted that shamans have an "ambiguous position in society" (p. 14) because they may employ power in negative ways, especially when they direct it against enemies outside of their so-

cial group. Nevertheless, shamanic power is usually manifested "in public ritual for the benefit of the community or for individuals" (p. 14).

In Retrospect

Conflicts between shamans and zealous administrators of organized religion can be seen as a struggle between deconstructionists and "privileged" authority. Those writers who call shamanism a "religion" ignore the fact that there are Buddhist shamans, Christian shamans, Muslim shamans, pagan shamans, and so forth. Shamans are of great interest for many postmodernist writers because they represent the "marginalized other." More often than not, shamans engage in trickery, improvise and engage in unpredictable behavior, embrace the fluidity of different planes of human existence, and exhibit ambiguous sexuality. In their efforts to share esoteric knowledge with their community, it is essential for shamans to deconstruct order, especially if a person's or a community's rigidity and inflexibility have blocked adaptation and growth. Nevertheless, shamans must eventually assemble what has been disassembled and reconstruct what has been deconstructed if they are to be of service to their community.

Discussion

Shamans appear to have been humankind's first psychotherapists, first physicians, first magicians, first performing artists, first storytellers, and even the first timekeepers and weather forecasters. Dow (1986) proposed that shamans not only represent the oldest profession but are "the world's most versatile specialists" (p. 6). This review of controversies regarding shamans and shamanism indicates that Western interpretations typically reveal more about the observer than they do about the observed and that the construction of a psychology of shamanism needs to address this challenge.

Referring to shamanism, Walsh (1990) remarked, "People's interpretations of the phenomena will be largely determined by their personal beliefs, philosophy, and 'world hypothesis'" (pp. 257-258). This world hypothesis or personal mythology (Feinstein & Krippner, 1988) consists of the fundamental beliefs about the nature of the world and reality that underlie one's life and work. Most people simply take the consensual assumptions of their culture and subculture unquestioningly and interpret the world accordingly (Walsh, 1990, pp. 257-258).

Information concerning world hypotheses and personal mythologies could predict the stance that individuals and groups will take when confronted with shamans or shamanic phenomena because these phenomena are multilayered and can be interpreted from various perspectives. Unfortunately, as Walsh (1990) pointed out in his discussion of shamanism, "At the present time, psychological studies are almost non-existent" (p. 270).

After reviewing the literature on this topic, Narby and Huxley (2001) concluded, "Even after five hundred years of reports on shamanism, its core remains a mystery. One thing that has changed . . . however, is the gaze of the observers. It has opened up. And understanding is starting to

flower" (p. 8).

Although so-called *neo-shamanism* is becoming faddish in the West (Taylor & Piedilato, 2002), indigenous shamans are becoming increasingly endangered (Walsh, 1990, p. 267). It is crucial to learn what shamanism has to offer the social and behavioral sciences before archival research in libraries replaces field research as the best available method for investigating these prototypical psychologists. *References*:

Basilov, V. (1997). Shamans and their religious practices from shamanism among the Turkic peoples of Siberia. In M. M. Balzar (Ed.), Shamanic worlds: Rituals and lore of Siberia and Central Asia (pp. 3-48). Armonk, NY: North Castle Books.

Berman, M. (2000). Wandering god: A study in nomadic spirituality. Albany: State

University of New York Press.

Boyer, L. B., Klopfer, B., Brawer, F. B., & Kawai, H. (1964). Comparisons of the shamans and pseudoshamans of the Apaches of the Mescalero Indian reservation: A Rorschach study. *Journal of Projective Techniques*, 28, 173-180.

Brown, D. P., & Engler, J. (1986). The stages of mindfulness meditation: A validation study (Parts I and II). In K. Wilber, J. Engler, & D. P. Brown, *Transformations of consciousness* (pp. 161-218). Boston: Shambhala/New Science Library.

Devereux, G. (1961). Shamans as neurotics. American Anthropologist, 63, 1080-1090. Dow, J. (1986). The shaman's touch: Otomi Indian symbolic healing. Salt Lake City: University of Utah Press.

Eliade, M. (1972). Shamanism: Archaic techniques of ecstasy (W.R. Trask, Trans.). Princeton, NJ: Princeton University Press. (Original work published 1951)

Feinstein, D., & Krippner, S. (1988). Personal mythology. Los Angeles: Tarcher.

Flaherty, G. (1992). Shamanism and the eighteenth century. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gross, P. R., & Levitt, N. (1998). Higher superstition: The academic left and its quarrels with science (2nd ed.). Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Halifax, J. (1982). Shaman: The wounded healer. New York: Crossroad.

Hamayon, R. N. (1996). Shamanism in Siberia: From partnership in supernature to counter-power in society. In N. Thomas & C. Humphrey (Eds.), Shamanism, history, and the state (pp. 76-89). Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hansen, G. P. (2001). The trickster and the paranormal. New York: Xlibris.

Harner, M. (1980). The way of the shaman: A guide to power and healing. San Francisco: Harper & Row.

Hawk Wing, P. (1997). Lakota teachings: Inipi, Humbleciya, and Yuwipi ceremonies. In D. F. Sandner & S. H. Wong (Eds.), The sacred heritage: The influence of shamanism

on analytical psychology (pp. 193-202). New York: Routledge.

Heinze, R. I. (1991). Shamans of the 20th century. New York: Irvington.

Hubbard, T. (2002). Cognitive science and shamanism I: Webs of life and neural nets. Shamanism, 15, 4-10.

Hugh-Jones, S. (1996). Shamans, prophets, priests and pastors. In N. Thomas & C. Humphrey (Eds.), *Shamanism*, *history*, *and the state* (pp. 32-75). Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Hutchins, E. (1995). Cognition in the wild. Cambridge, MA: MIT Press.

Klopfer, B., & Boyer, L. B. (1961). Notes on the personality structure of a North American Indian shaman: Rorschach interpretation. *Projective Techniques and Personality Assessment*, 25, 170-178.

Krippner, S. (2000). The epistemology and technologies of shamanic states of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 7, 93-118.

Krippner, S. (2002). Conflicting perspectives on shamans and shamanism: Points and counterpoints. *American Psychologist*, 57, 962-977.

Langdon, E. J. M. (1992). Introduction: Shamanism and anthropology. In E. J. M. Langdon & G. Baer (Eds.), *Portals of power: Shamanism in South America* (pp.1-21). Albuquerque: University of New Mexico Press.

Narby, J., & Huxley, F. (2001). Introduction. In J. Narby & F. Huxley (Eds.), Shamans through time: 500 years on the path to knowledge (pp. 1-8). New York: Tarcher/Putnam. (Citations before 1900 can be found in this anthology.)

Noel, D. C. (1999). The soul of shamanism: Western fantasies, imaginal realities. New York: Continuum.

Noll, R. (1983). Shamanism and schizophrenia: A state-specific approach to the "schizophrenia metaphor" of shamanic states. *American Ethnologist*, 10, 433-459.

Peters, L., & Price-Williams, D. (1980). Towards an experiential analysis of shamanism. *American Ethnologist*, 7, 397-415.

Reichel-Dolmatoff, G. (2001). The shaman and the jaguar: A study of narcotic drugs among the Indians of Colombia. Philadelphia: Temple University Press. (Original work published 1975)

Ripinsky-Naxon, M. (1993). The nature of shamanism. Albany: State University of New York Press.

Sandner, D. F. (1979). Navaho symbols of healing. New York: Harcourt Brace Jovonovich.

Sandner, D. F. (1997). Introduction: Analytical psychology and shamanism. In D. F. Sandner & S. H. Wong (Eds.), *The sacred heritage: The influence of shamanism on analytical psychology* (3-11). New York: Routledge.

Shweder, R. (1972). Aspects of cognition in Zinacanteco shamans: Experimental results. In W. Lessa & E. Vogt (Eds.), *Reader in comparative religion: An anthropological approach* (3rd ed., pp. 407-412). New York: Harper & Row.

Silverman, J. (1967). Shamans and acute schizophrenia. American Anthropologist, 69, 21-31.

Taussig, M. (1987). Shamanism, colonialism, and the wild man: A study in terror and healing. Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, E., & Piedilato, J. (2002). Shamanism and the American psychotherapeutic counter-culture. *Journal of Ritual Studies*, 16, 129-139.

Townsley, G. (2001). "Twisted language," a technique for knowing. In J. Narby & F. Huxley (Eds.), Shamans through time: 500 years on the path of knowledge (pp. 263-271).

New York: Tarcher/Putnam. (Original work published 1993)

Van Ommeren, M., Komproe, I., Cardena, E., Thapa, S. B., Prasain, D., de Jong, J. T. V. M., et al. (2002, April). *Psychological profile of Bhutanese shamans*. Paper presented at the annual conference of the Society for the Anthropology of Consciousness, Tucson, AZ.

Walsh, R. (1990). The spirit of shamanism. New York: Tarcher/Putnam.

Walsh, R. (2001). Shamanic experiences: A developmental analysis. *Journal of Humanistic Psychology*, 41(3), 31-52.

Wilber, K. (1981). Up from Eden: A transpersonal view of human evolution. Garden City, NY: Doubleday.

Winkelman, M. (1992). Shamans, priests, and witches: A cross-cultural study of magico-religious practitioners. Tempe: Anthropological Research Papers, Arizona State University.

Winkelman, M. (2000). Shamanism: A natural ecology of consciousness and healing. London: Bergin and Garvey.

Editor's Note

Author's note The Woodfish Foundation in San Francisco, California, provided a financial grant that supported the preparation of this essay.

Ст. Криппнер

ДИСКУССИЯ «ЗА» И «ПРОТИВ»: ШАМАНИЗМ И ШАМАНЫ

Шаманы имеют привилегированный статут в обществе, поскольку им оказана честь решения проблем психологического и духовного характера тех групп людей, которые испытывают трудности такого рода. Шаманы утверждают, что они способны изменять свое аттенциональное состояние и совершать действия, которые делают возможным доступ и получение информации, какая является недоступной для других членов группы, в результате чего им безоговорочно присваивается особый общественный статус. Отношение к шаманам в западной цивилизации изменялось и выстраивалось веками; предлагаемая работа рассматривает точки зрения «за» и «против» на такие аспекты как Демоническая Модель, Шарлатанская Модель, Модель Шизофрении, Полет Души, Дегенеративная и Технически Неразвитая Модели, а также Модель Деконструктивизма.

Круглый стол № 1 «ЭТНОГРАФ В ИЗУЧАЕМОЙ СРЕДЕ: ПУТИ И ВОЗМОЖНОСТИ ПОСТИЖЕНИЯ САКРАЛЬНОГО»

Т.В. Волдина

ИЗУЧЕНИЕ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ОБСКИХ УГРОВ В НИИ УГРОВЕДЕНИЯ (г. ХАНТЫ-МАНСИЙСК)

Богатейшее духовное наследие обско-угорских народов стало одним из основных объектов изучения исследователями НИИ угроведения (до 30.10.2002 г. - НИИ обско-угорских народов). Особенностью исследований обско-угорской культуры в НИИ угроведения является то, что их ведут сами представители народов ханты и манси. В течение 12 лет существования института свой интерес к духовному наследию своих предков проявили этнографы, филологи, фольклористы, социологи. Издано ряд крупных монографий, а также сборников статей и докладов. Наибольшее внимание в изучении обско-угорской духовной культуры уделено таким направлениям: фольклор и литература, мифология, семантика, культ медведя и медвежьи игрища, традиционная этика, семейные обряды, современное состояние культуры. Некоторые из исследуемых тем, были рассмотрены впервые (например, этика хантов). Среди проведенных НИИ угроведения конференций, где тематика духовной культуры ханты и манси всегда занимает ведущее место, можно выделить Югорские чтения, где отдельно рассмотрены темы «Музыка и танец в культуре обских угров», «Медведь в культуре обских угров», «Героический эпос обских угров: наследие и современность».

Среди исследователей НИИ угроведения, занимавшихся или занимающихся изучением духовной культуры хантов и манси, можно назвать Бардину Р.К., Волдину Т.В., Динисламову С.С., Иванову В.С., Каксина А.Д., Краснопееву Н.Е., Лазареву Л.Г., Лапину М.А., Молданова Т.А., Молданову Т.А., Нестерову С.Н., Ромбандееву Е.И., Сопочину А.С., Тахтуеву А.М., Ткачук Н.В., Харамзина Т.Г. и др.

Главной проблемой в исследовании обско-угорских культур является строгая регламентация, табуированность сакрального. Живые народные традиции требуют от исследователей особого подхода, следования определенным правилам, осторожного обращения с духовной тематикой. Большая часть исследователей, как видим, — женщины, но именно они поставлены в наиболее жесткие условия, т.к. традиция запрещает в определенный жизненный период (дето-

родный) заниматься сакральной тематикой. Тем не менее, понимая значение и важность изучения духовной культуры, исследовательницы очень часто выбирают именно эту область. Прежде всего, это связано с тем, что в силу разных причин важнейшие составляющие традиционной духовной культуры утрачиваются и исчезают. Для сохранения культуры этноса, ее богатства и своеобразия, требуется зафиксировать и исследовать их как можно быстрее.

Те, кто вырос в традиционной среде, обладают общим пониманием, скорее даже, чувствознанием родной культуры. Несмотря на существующие запреты относительно женской половины обских угров, у представительниц этих народов, тем не менее, есть возможность от своих близких родственников опосредованно и ненавязчиво собирать ценную информацию, ту которую обычно не рассказывают посторонним. Тем не менее, живая народная традиция требует от них соблюдения всех правил, которым исследовательницы стараются следовать. Так, например, при записи определенного круга фольклорных текстов и работе с ними, женщины одевают платки. При участии в ритуалах и обрядах, соблюдают все обычаи. Порой, когда по какой-либо причине соблюсти установленные традицией правила не получается, исследовательницы стараются поправить положение (опять же через обряды), так как появление многих своих болезней, неудач, проблем, они начинают связывать именно с этим.

Эта неразрывная связь исследователя и культуры, которую он изучает, наносит определенный отпечаток и на характер его исследований, и на те выводы, которые он делает, придает особый колорит его научной деятельности в целом.

К сожалению, имеют место и негативные моменты в такой работе. Например, некоторые исследователи начинают считать, что только их видение, их понимание традиционной культуры единственно правильное. Одним из таких «воинствующих» ученых является филолог Е.И. Ромбандеева, нетерпимо относящаяся не только к представителям других национальностей изучающих обско-угорские народы, но и к молодым исследователям, а также к ученым близкородственного манси хантыйского народа. Жаль, что зачастую, по поведению и деятельности такого рода ученых, дается оценка всем исследователям из числа самих представителей изучаемого народа. К счастью, большинству исследователей из числа представителей обско-угорских народов национализм, а также такое «понимание» родной культуры не свойственны. Понимая задачи сохранения куль-

турного наследия своих предков, а также дальнейшего развития родной культуры, они не отделяют себя от современной жизни округа и страны, мира в целом.

Одной из проблем, носящей скорее объективный характер, являяется недостаток у исследователей – представителей обско-угорских народов серьезных теоретических знаний. Здесь сказывается и то, что в Ханты-Мансийске только формируется научная среда (научные и высшие учебные заведения здесь появились сравнительно недавно), а также многие, «пришедшие» в науку, как правило, из учреждений образования и культуры, не прошли специальную научную подготовку. Особенно это касается людей старшего поколения. Поэтому ценность их работ, имеющих больше описательный характер, именно в той информации, которую они смогли зафиксировать и передать на бумаге. В процессе научной деятельности, и, прежде всего, при подготовке диссертационных работ, исследователями, естественно изучается широкий круг научной литературы. Тем не менее, считаю, что пробелы в методологическом и теоретическом плане у них остаются.

Значение своей научной деятельности ученые НИИ угроведения, видят в том, что, благодаря им, традиции и культура родного народа будут сохранены и будут развиваться в будущем. Действительно, наблюдается большой интерес к научной литературе, издающейся НИИ угроведения: к ней обращаются не только ученые, но и работники образования и культуры, студенты и школьники. В последние годы в Ханты-Мансийском автономном округе стали появляться новые формы сохранения и развития культуры коренных малочисленных народов округа (Детские этнооздоровительные центры, Театр обско-угорских народов, Центры культуры, новые этнообразовательные программы, воскресные школы и т.п.) — именно там больше всего востребованы консультации исследователей НИИ угроведения, их работы.

Практическая ценность исследований в НИИ угроведения проявилась и в возрождении многих обрядовых комплексов, медвежьего праздника.

В связи с интенсивным промышленным освоением территории округа для защиты святых и культовых мест, требуются серьезные научные обоснования. Однако предоставить такую информацию не просто, так как она по традиции также является закрытой как от посторонних, так и от части своих соплеменников. Понимая, что этот

запрет в данной ситуации уже не защищает народные святыни, многие исследователи наносят их на карты, чтобы передать их для служебного пользования.

Молодое научное учреждение – НИИ угроведения, сотрудники которого изучают родную культуру, имеет свою специфику. Оно, несмотря на существующие сложности и проблемы, вносит определенный вклад как в российскую этнографическую науку, так и в сохранение и развитие обско-угорских культур, в формирование этнического самосознания современного поколения хантов и манси.

T.V. Voldina

STUDYING OF THE SPIRITUAL CULTURE OF THE OB-UGRIANS IN THE SCIENTIFIC RESEARCH INSTITUTE OF UGRA STUDY (KHANTY- MANSIYSK CITY)

The rich spiritual heritage of the Ob- Ugrian peoples became one of the main subjects of study for the researches of the Scientific Research Institute of Ugra Study (before 30.10.2002 it was called Scientific Research Institute of the Ob-Ugrian Peoples). Ethnographers, philologists, folklorists, sociologists showed their interest in the work of the institute during its 12- year period of work. A number of big monographs, collected articles and reports were published.

The biggest attention in the study of the Ob- Ugrian spiritual culture is paid to the following topics: folklore and culture, mythology, semantics, bear cult and bear public merrymaking (bear games), traditional ethics, family customs, modern state of the culture. Some of the topics (for example the Khanty' ethics) have been investigated for the first time.

Among the research workers of the SRIUS who study or studied the spiritual culture of the Khanty and Mansi peoples are: R.K. Bardina, T.V. Voldina, S.S. Danislamova, V.S. Ivanova, A.D. Kaksin, N.E. Krasnopeeva, L.G. Lazareva, M.A. Lapina, T.A. Moldanov, T.A. Moldanova, S.N. Nesterova, E.I. Rombandeeva, A.S. Sopochina, A.M. Tahtueva, N.V. Tkachuk, T.G. Kharamzin and others. N.V. Lukina translated from German into Russian some books about the Ob-Ugrian's culture written by the researches in the XIX century.

Among the conferences held by the Scientific Research Institute of Ugra Study in which the spiritual culture of Khanty and Mansi is always paid special attention to we should mark out "Ugorian Reading" especially. Such topics as "Music and Dance in the Culture of the Ob-Ugrian Peoples" and "A Bear in the culture of the Ob-Ugrians" were specially

examined there. Now we are getting ready for the "Ugorian Reading VI". Its topic is "Heroical Epos of the Ob- Ugrians: Heritage and Contemporaneity".

The main problem of the Ob- Ugrian culture researches is strict regulation and tabooing of sacral things. Live folk tradition demands from the research workers special attitude, following certain rules, careful treatment of spiritual subjects. The most of the research workers are women, but women are the ones who have the most difficulties in it because the tradition forbids studying the sacral things in a certain period of life. Nevertheless the women researches choose this very topic for their study because they realize its importance.

The peculiarity of the Ob- Ugrian's culture research work of the Scientific Research Institute of Ugra Study is that this work is done by the representatives of this culture themselves. They understand the significance of their scientific work in preservation and future development of the tradition and culture of the native people. And the interest in the scientific literature, published by the SRIUS, is really big. It is used not only by the scientists but also by the education and culture workers, students and pupils. Last years, new forms of the region small numbered peoples' culture preservation and development have appeared (Children's Ethno- Sanitary Centers, Ob- Ugrian People's Theatre, Culture Centers, new ethno- educational programs, Sundays Schools, etc.). There, the SRIUS research workers' opinion and works are claimed most of all.

мини достиго 1954 онд не он бые у умерен и стольба им о Г.П. Харючи

О НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЖЕНЩИН КОРЕННОЙ НАЦИОНАЛЬНОСТИ В ЯМАЛО-НЕНЕЦКОМ АВТОНОМНОМ ОКРУГЕ (К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ САКРАЛЬНОГО)

В начале 1990-х гг. национальная интеллигенция первой подняла проблему выживания малочисленных народов Севера, сохранения и развития традиционных культур. К этому времени относятся создание общественно-политической организации коренных малочисленных народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа «Ямалпотомкам!» (1989), научной лаборатории этнографии и этнолингвистики ИПОС СО РАН (1990), отдела Севера в окружном Центре национальных культур (1992). Сотрудниками лаборатории стали представители коренных народов ненцы, ханты, селькупы. В основном женщины - учителя и работники учреждений культуры, выросшие в традиционной среде и знающие культуру своего народа.

С созданием ассоциации и научной лаборатории наметились первые практические шаги в возрождении и пропаганде традиционной культуры, для этого мы считали важным проведение научнопрактических конференций, семинаров, фольклорных фестивалей, других культурных мероприятий в этнической среде.

Нам предстояло вступить на новую, научную стезю, освоить новую профессию - ученого-этнографа, так как до этого времени из северян готовили только учителей, врачей, зооветспециалистов. Со специальным историческим образованием в научной лаборатории была только автор этого доклада. Но надежду и уверенность в этой ситуации нашему научному руководителю д.и.н. Лукиной Н.В. вселяло изначальное знание нами традиционной культуры своего народа. Необходимо было взглянуть как бы со стороны на традиции собственного народа и в то же время отразить знание своей культуры изнутри, «предстояло овладеть навыками научного подхода к привычным с детства вещам, нужно было преодолеть в себе барьер и подняться с уровня носителя на уровень исследователя» (С.147). Мы все родились и выросли в традиционной среде, но последующая социализация происходила в условиях школ-интернатов, современного города. Приходилось адаптироваться к научной среде, утверждаться на этой роли в социальном окружении. В первые годы, когда не было видно сразу явных результатов, немало было скептиков в обществе и даже в среде национальной интеллигенции. Нас спрашивали: «Что вы делаете и почему у вас не видно результатов, книг, монографий?». Общество не было готово к пониманию того, что подготовка научных кадров процесс - трудный и долгий, особенно для не имеющих академического образования. Но первые результаты исследований убеждали специалистов в том, что при дальнейшем их развитии в этнографию вольется мощный поток новых знаний о культуре и традициях народов Севера. (Лукина Н.В. 2002, С27).

Изменилось отношение и в традиционной среде с сородичами. Раньше в тундре видели ученых других национальностей, которые изучали традиционную культуру коренных народов, а потом писали книги. К ученым всегда отношение было несколько снисходительным, так как, с точки зрения ненцев, они обычно интересуются «несерьезными вопросами и вещами». Теперь это предстояло испытать на себе нам. Наши первые командировки и экспедиции были в основном у родственников в стойбищах и рыболовецких станах. Первоначально им непривычно было воспринимать нас как исследова-

телей. Находясь в стойбище, мы вели привычную для тундровой женщины жизнь: исполняли все обряды, ездили на оленях, шили одежду, ухаживали за детьми. При сборе этнографического материала вначале родственники, особенно пожилые люди, недоумевали, зачем нам надо описывать чум, одежду и орудия труда, ведь мы и так все это знаем и неужели это кому-то интересно. Необходимо было объяснить цели и особенности нашей работы. Здесь также большое значение имел выбор темы. Об этом правильно отражено в статьях (1995, 2000), монографии Н.В.Лукиной (2002). Если женщины - исследователи выбирали темы для научной работы с учетом предписанных ролей в традиционном обществе, это находило понимание и поощрение в традиционной среде. Например, если женщины интересовались изделиями с орнаментом, обрядами, и наоборот, женщины-ненки не понимали мужчин, интересующихся женской сферой деятельности. Как отметила автор, «с другой стороны, нужно учитывать тот факт, что преобладающее большинство научных сотрудников, о которых идет речь, занимаются тематикой, в значительной степени связанной с традиционными запретами. Многие сферы жизни, где запреты играют не столь большую или вообще незначительную роль, просто не изучаются северянами. Поэтому не стоит преувеличивать меру ограничений и запретов, если иметь в виду изучение традиционной культуры в целом» (С.82-83).

По теме моего диссертационного исследования и при подготовке монографии о традициях и инновациях в культуре ненецкого этноса я встречала взаимопонимание и всяческую поддержку со стороны тундрового населения в описаниях традиционного хозяйства, занятий, мировоззрения. Трудности наступали по теме о священных местах, обрядах на святилищах, духах. О семейных духах в священной нарте знаю только со слов брата, которому по наследству перешли домашние реликвии. В детстве приходилось видеть содержимое священной нарты издалека, когда отец проводил обряд угощения семейных духов, близко подходить или интересоваться девочке, а тем более девушке, женщине было не принято.

И поэтому, став исследователем и касаясь этих вопросов, я испытывала внутренне душевное противоречие. Я — ненка, была рождена и воспитана в традиционной среде, в семье оленеводов. Усвоенные с детства определенные роли и запреты, особенно в сакральной сфере, мне как ненецкой женщине очень осложняли сбор материала о святилищах. В своих полевых выездах или проводя отпуск у родствен-

ников-оленеводов, я собирала информацию, не афишируя свою тему. Психологически я не могла спрашивать старых людей, интересоваться священными местами, тем более посещать и описывать их (кроме специальных женских и общедоступных), так как еще не достигла того преклонного возраста, когда с женщины снимаются многие запреты, в том числе и на посещение культовых мест. Кроме внутреннего запрета очень боялась осуждения старых людей и как в этом случае будут страдать и переживать мои родители, так как в ненецком традиционном обществе очень большое значение имеет общественное мнение. Но молодые люди охотно помогали мне.

Однажды произошла памятная встреча с шаманом нашего рода. Мы говорили о многом, в частности, он мне сказал, что я должна была «держать в руках бубен». Меня удивили его слова, тем более, что это была наша первая встреча и я не была лично знакома с ним, хотя он знал о моем существовании. Я тогда обратила его слова в шутку, сказала, что не обладаю какими-либо способностями, большая часть моей жизни прошла в другой среде и в другой культуре, я прошла школу советского воспитания и, встав взрослой, в традиционной среде бываю эпизодически и меньше общаюсь с сородичами. Но я призадумалась над его словами. Вероятно, в традиционной жизни мне была предначертана непростая судьба. После этой памятной встречи мне стало психологически легче заниматься работой по документации священных мест. Казалось, я получила благословение, не каждый может касаться этой темы: значит, мне предначертано судьбой сделать эту работу во имя защиты ненецких святилищ. Итак, не став шаманкой, я подошла к этой сакральной теме с другой стороны - научной.

Во время работы над составлением карты священных мест в международном проекте «Значение охраны священных мест коренного населения Арктики: социологическое исследование на Севере России» (2001-2002) была другая ситуация. Наши исследования проходили в Тазовском районе. За годы освоения нефтяных и газовых месторождений было много погублено пастбищ, осквернено и уничтожено немало священных мест. Наша задача состояла в том, чтобы составить карты священных мест для законодательной охраны святилищ и ритуальных мест. Люди понимали практическую значимость нашей работы и помогали нам. Наша группа состояла в основном из известных и уважаемых людей в районе, в основном мужчин, региональных исследователей и помощников — ненцев. В проект пригласили и меня работать, так как я имела теоретическую подготовку по исследуемому вопросу и уже составила неполную карту святилищ Гыданского полуострова.

Мы очень тщательно подходили к отбору участников проекта, так как в этой работе большое значение имеет личность исследователя. Мужчине-этнографу открыт более широкий доступ в изучении культовых мест. В анкетах мужчины-информанты отмечали о посещении того или иного культового места, тогда как женщины отмечали, что только знают о наличии таких мест или видели издалека. Очевидно, самое главное здесь — возможность посещения, их графической документации и фиксирования имеющихся на святилище культовых предметов. Конечно, исследователю из числа коренных народов, выросшему в традиционной культуре (даже мужчине-исследователю), психологически должно быть нелегко посещать каждое святилище даже ради целей науки (да это и невозможно), тем более делать там зарисовки и фотографировать. Подобные действия на святилищах обычно вызывают осуждение населения, особенно старых людей.

Как было отмечено выше, согласно традиционным нормам, любая женщина, и в том числе исследователь-этнограф, не может посещать святилища, за исключением женских и общедоступных. В современных условиях это распространяется и на ученых из среды коренных народов. Кроме ограничений на посещение имеются запреты и на определенные вопросы, которые женщина не может задавать мужчинам, особенно старшим. Большое значение имеет также оппозиция «свой – чужой, наш – не наш», даже ученым из среды коренных народов.

Часто возникает сомнение, правильно ли мы поступаем, приоткрывая завесу сакральной сферы традиционного общества, в частности составляя карты священных мест. Тем более, значительная часть коренного населения отрицательно относится к обнародованию сведений о местонахождении их священных мест из-за боязни осквернения и разрушения. И мы разделяем эту тревогу. Но сегодня жизнь ставит перед нами условия: создать систему государственной охраны памятников духовной культуры или их будут разрушать в результате нефтегазового освоения, ссылаясь на незнание. Любая сознательная политика скрывания информации от посторонних (секретные базы данных, секретные сведения только для «своих» и т.п.) возможны в резервации. У нас другая ситуация. Мы полагаем, что

механизмом охраны культовых мест должно стать знание об их особом значении, то есть образование и воспитание уважения к памятникам культуры, к другой культурной традиции.

Таким образом, в какой-то мере нам приходится преодолевать предписанные в традиционном обществе запреты, мы ищем пути их преодоления. Следовательно, встает проблема, заключающаяся в столкновении принципов традиционных, заложенных в процессе воспитания, и принципов, характерных для современного общества. В своем исследовании Н.В. Лукина отметила (с. 84), что научные сотрудники-северяне ведут поиск разных возможностей преодоления запрета, но вызов традиции при этом не бросают, а ищут компромисс. Таким образом, налицо переходный этап к каким-то новым взаимоотношениям традиционного общества и науки о нем.

В своей монографии «Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса (вторая половина XX века)», (2001) я рассматриваю сохранение традиций у поселково-городского населения и роль национальной интеллигенции в сохранении этнической культуры. Женщины исследователи коренной национальности это личности с устойчивой системой ценностей, стараются достигнуть максимально возможного для себя социально-профессионального уровня и представляют социально активную часть населения. Но все же в социально-культурном облике современной женщины-северянки остается потребность в традиционных ценностях, например, роль мужчины как главы семьи и дети как продолжение рода и др.

На своем примере я могу отметить, что у меня вырос социальный статус и в глазах сородичей, особенно когда я привозила свою очередную работу, монографию или книги других авторов-ненцев. Они удивляются: оказывается, и ненцы могут писать книги о ненцах, рассуждают они. Видя результаты моей работы, более ответственно и охотно дают информацию, так как осознают важность работы. Каждое лето они ждут меня, им интересно общаться со мной, я много рассказываю о других народах, их обычаях и о том, что происходит в мире. Мои сородичи воспринимают меня как свою, но в то же время как владеющую чем-то необычным.

На примере женщин-исследователей можно сказать, что «наблюдается тенденция к преодолению предписанных статусов в пользу достигаемых, что означает расширение возможностей изучения сакральных сфер традиционной жизни. Традиционное общество начинает воспринимать научную работу своих сородичей в качестве

важного условия для сохранения этнической культуры в настоящем и будущем. Таким образом, традиционное общество становится все более открытым и в этом большое значение имеет популяризация этнографических знаний (Лукина Н.В., 2002, С148). В настоящее время через средства массовой информации идет ознакомление жителей округа не только с бытовой, но и с сакральной сферой жизни коренных народов, что было немыслимо еще лет 10-15 назад. Так как эти темы были запретны. Эту задачу выполняют в основном женщины-ученые - представительницы зарождающейся научной сферы в округе.

Литература:

Лукина Н.В. О подготовке научных кадров этнографов - северян//Аборигены Сибири: проблемы исчезающих языков и культур: Тезисы Международной научной конференции. Новосибирск (Академгородок).26-30 июня 1995. т.2.Археология, этнография. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии.1995. С.158-159.

Лукина Н.В. Этнограф-северянин как субъект научной деятельности //Народы Се-

веро-Западной Сибири. Томск, 2000. Вып.7.С.3-10.

Лукина Н.В. Наука как форма общественного сознания северных этносов. Томск, 2002. 348 с.

Харючи Г.П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса (вторая половина XX века). Томск, 2001. 228 с.

G.P. Haruchi

ABOUT THE SCIENTIFIC ACTIVITY OF INDIGENOUS WOMEN OF YAMAL-NENETS AUTONOMOUS REGION (THE PROBLEMS OF STUDYING THE SACRAL)

In the beginning of 1990s the indigenous intelligence was the first to arouse the problem of the survival of indigenous people of north, of their culture preservation and its development. Origin of many organizations refer to that time, among them: socio-political organization Association "Yamal for descenders", The scientific laboratory of ethnography and linguistics (Russian Academy of Science) (1990), the Department of North at the Nationals Culture Centre (1992). The research officers, representatives of indigenous nations(nenets, khanty, selkups), were generally women – teachers and members of cultural institutions, who was brought up according national traditions and knew the culture of their people.

The first steps were made after the establishment of the Association and the scientific laboratory. We considered the revival and propaganda of national culture to be the main in the course of realization of scientific and cultural conferences, seminars, folk festivals, and other cultural and ethnic arrangements.

We were in the new way of mastering a scientific profession - the profession of ethnographer. Up to that time only teachers, doctors and veterinary surgeons were trained. It was important to have a look at the traditions of our own from the other side, to reflect the knowledge of our culture from inside, "to acquire the practice of the scientific method in considering familiar from childhood things and to overcome ourselves and to level from a bearer to a researcher" (p. 147). In my expeditions I found understanding and support in any way from the people of tundra in questions of description of national household, occupation, world outlook. But obstacles appeared when it came to the sacred places, rites at sanctuaries, spirits. Learned from childhood roles and interdictions complicated the collection of sacred places materials for me as a nenets woman.

It was quite different when working on the international project "The meaning of the sacred indigenous places of Arctic: social investigation on the North of Russia". The research was carried out on the territory of Tazovsky. Years of industrial developing ruined many pastures, numbers of sacred places were outraged or destroyed. Our purpose was to map the sacred places in order to justly protect the places of rites and sanctuaries. People understood the practical meaning of our work and helped us.

We chose the participants of the project very thoroughly because the personality of the researcher is of special importance. Man-researcher gains a wider access in studying of cultural places. Men-informants answered that they had visited one or another place of culture when women responded that they only knew about the location of such places. It's obvious that the main thing here is the opportunity to visit, to find and to map the objects of culture located on sanctuaries. It's morally difficult for an indigenous researcher brought up in traditions (even for a man) to visit each sanctuary even in the name of the science and more than that to sketch and to make photos. Such activity is to blame among local people and especially among elderly ones.

As has been mentioned above, every woman, even researcherethnographer, according to the traditions can not attend the sanctuaries except women's and available to all places. Today this rule still spreads on the indigenous researchers. Except the attendance restrictions there are interdictions for women in asking men and especially elderly ones some special questions. It is of great importance to differentiate between the local and the strangers, between personal and alien even towards indigenous researchers. We often doubt if we are right opening the sacral sphere of the society, fixing on maps the sacred places. Many of the people dis-

approve of the announcement of the sacred places situation because they fear that the places might be desecrated and ruined. And we share this anxiety, but today life makes its terms: to build the official protection system of cultural wealth. Otherwise it will be destroyed by industrial developing, by those who call to witness ignorance. Every conscious politics determined on hiding information (private data banks, limited access to information) is possible only in reservation. We believe that the mechanism of cultural wealth protection is the knowledge of its special meaning that is learning to respect the culture, to respect other cultural traditions.

So, this way or another we have to overcome restrictions ordered by traditions. We try to find means to overpass them. Therefore here arises the problem of collision of traditional concepts, put in bringing up and comprehension, characteristic of modern society. Lukina N.V. in her research notes that the scholars do not challenge the traditions but try to compromise when they come into collision with a restriction.

It becomes evident that the new time for new relations between the traditions and the knowledge of in has come. Indigenous women-researches are the personalities with firm system of values. They try to achieve maximum possible socio-professional level and perform the active part of society. But still there is a need in traditional values in the aspect of modern indigenous woman. The role of man as the head of the family and children as further generations.

We can demonstrate on the example of women-researches that "there is a tendency to changing the ordered statuses in favor of the achievable ones that means the widening of the chance to study the sacral spheres of traditional life. Traditional society begins to apprehend the science work of their congeners as an important condition for preservation of ethnic culture at present and in the future. Thus, traditional society becomes more and more open and popularization of ethnographical knowledge is very important. (Lukina N.V., 2002, p.148)

Nowadays mass media acquaint the population of the region with both life and sacred life of indigenous people than was impossible only 10-15 years ago because these themes were forbidden. This aim is carried out by women - researches of the inceptive science in our region. -соможения вышиные индерстви выпормения вум, персоводу ст. Л.А. Лар

к вопросу о владении языком исследуемого этноса

В современном мире и в нашем отечестве признается право больших и малочисленных народов на сохранение культурной самобытности. Опыт истории показывает, что обладание этим правом представляет собой несравнимо большую ценность, нежели политический суверенитет и экономическое самоопределение этнических общностей.

О традиционной культуре коренных народов писал почти каждый исследователь, путешественник или миссионер, которого судьба занесла на Север и дала возможность хотя бы мельком увидеть столь необычайный для европейцев быт «туземцев» этого края. Люди, писавшие о северных народах, как правило, не знали языка и зависели от переводчиков-«толмачей», следовательно, не были полностью самостоятельны в своих заключениях и оценках. В. Иславин писал в свою бытность; «Для основательного изучения нравов и обычаев всякого народа, первое и необходимое условие — знать его язык; иначе судишь о предметах по одним лишь внешним признакам, невольно впадаешь в ошибки, и о виденном и слышанном нередко делаешь ложные выводы и заключения» (Иславин, 1847; 103).

Действительно, трудность заключалась в том, что при переводе «толмачи» искажали смысл информатора, который приводил иногда к полной бессмыслице. Основная трудность переводов заключается в том, что дело не просто в переводе с одного языка на другой, а в передаче понимания миросозерцания информатора, жить его мыслями и чувствами, понять его модель мира и человека. Даже перевод отдельных конкретных терминов зачастую зависело от того, как представлял себе «толмач» и исследователь инокультурную специфику традиции, которую стремился переложить на свой язык. Известно, что многие тексты, которыми увлекаются исследователи, грешат неточностями. Например, О. Финш, побывавший на Ямале писал: «По истине, ни один еще исследователь не проник в сущность религии туземцев, так как ни один не присутствовал на их религиозных торжествах. Это ясно и видно из того, что почти каждый путешественник дает противоречивые сведения, смотря по тому, что ему рассказывали» (Финш, Брэм, 1882;489).

Созерцающий обряд или записывающий сведения от информатора исследователь задавал вопрос: что означают те или иные действия? На расспросы он получал самые плоские ответы типа: это надо для того, чтобы найти, вылечить и т.д. Такие ответы позволяли сохранять истинное мироощущение в тайне. Возможность такого исхода требовала от информатора осмотрительности, при которой не раскрывал свое знание первому встречному или исследователю, присутствующему на обряде. По сведениям информаторов посторонний человек может осмеять его, опошлить, либо неправильно понять. В результате таких действий происходит разложение сознания, а от беспорядка в сознании начнется и духовный разлад.

И, наконец, на рассказ того или иного наблюдателя о коренных народах могло в какой-то степени повлиять и предвзятое отношение к чужой и «примитивной» культуре. Возьмем хотя бы В. Зуева, Г. Новицкого. Об этом очень хорошо сказал свыше ста лет назад В.М. Михайловский: «Кроме препятствий, созданных условиями быта самих нецивилизованных народов, существуют еще более серьезные причины, долгое время устранявшие возможность правильной разработки этнографических фактов.... Как собиратели этнографических материалов, так и ученые, занимавшиеся их обработкою, относились до последнего времени к своему предмету с различными предубеждениями: они не обладали сознательным стремлением к объективному пониманию (иных) верований взглядов...; они никак не могли проникнуть достаточно глубоко в своеобразное и чуждое нашим понятиям миросозерцание этих детей природы» (Михайловский, 1892; 1).

В последнее время усилился интерес к исследованиям традиционной духовной культуры, а точнее к исследованиям, направленные на выявление степени ее сохранности. Именно уче-ные и другие элитные элементы внутри и вне этнических общностей устанавливают иногда мало осознаваемые культурные сходства и различия и распространяют их на массовый уровень.

Этнограф-исследователь сегодня имеет дело главным образом со значительно трансформированной этнической культурой, с относительно ограниченным кругом информантов, с перестроенными под влиянием городской культуры поселениями, урбанизированным бытом, с выветрившимися из сознания и памяти людей под воздействием атеистической пропаганды традиционными верованиями, обычаями, обрядами. Сведения, полученные в поселках, это полностью

переработанная, переосмысленная информация, но даже ее предварительный, поверхностный анализ, позволяет говорить, во-первых, о различных моделях трансформации традиционной культуры под влиянием процессов индустриализации и урбанизации. В области духовной культуры еще сохраняются элементы многих обрядов. Они сохраняются в основном жителями глубинок пенсионного возраста. Эта связь передается от поколения к поколению через процесс жизнедеятельности. Старые люди - носители традиций и обычаев, длительное время присматриваются к молодым, прежде чем раскрывать и передавать знание, опыт предков. Нельзя также не проверенным и не готовым людям указывать священные места, капища, раскрывать сущность ритуальных предметов и оберегов.

Ученые собрали богатый материал, отражающий различные стороны материальной и духовной культуры коренных народов, их эволюцию и современное состояние. Новейшие подходы к изучению этнических культур основываются во многом на методах этнографиического и исторического анализа. Несмотря на огромное накопленное знание учеными, до сих пор начинающие исследователи совершают те же ошибки, что и предшественники. Это незнание языка, изучаемого ими народа. Владение языком, исследуемого этноса, необходимо любому этнографу, чтоб не зависеть от переводчика. Перевод посредника будет заведомо неадекватной. Известно, что перевод — дело субъективное, особенно если речь идет об обрядах, духовной культуре, традиции. Поэтому в данном вопросе меня интересует не недостатки перевода, а скорее глубина его. Этнограф-исследователь не должен оставлять непереведенным ни одного термина, иначе читателю будет трудно согласовать между собой разные значения одного и того же слова.

Необходимо учитывать и то обстоятельство, что подавляющее большинство народов не существует в изоляции, а активно взаимодействует с другими народами. Поэтому многие национальные культуры, представляют собой результат взаимодействия нескольких проживающих (или проживавших ранее) рядом друг с другом народов. Следует учитывать особенности региона, прежде всего высокий уровень урбанизации и индустриализации его современной культуры, интенсивность внутренних миграций населения, это последнее особенно важно. Регион с катастрофической быстротой теряет остатки традиционной, маркирующей отдельные этносы и этнические группы культуры.

Литература:

Иславин В. Самоеды в домашнем и общественном быту. Спб. 1847 Михайловский В.М. Шаманство. М. 1892 Финш О., Брэм А. Путешествие в Западную Сибирь. М. 1882

L.A. Lar

TO THE QUESTION OF THE LANGUAGE COMAMND OF A STUDIED ETHNIC GROUP.

The main difficulty is that translators transformed informant's words that sometimes lead to the total confusion. The most significant problem for the translation is not simple interpreting from one language to another, but passing the understanding of the informant's worldview, reflection of his thoughts and feelings, understanding his world and human place in it. Even the translation of terms often depended on interpreter and scholar's understanding of the cultural peculiarities of the traditions translator is trying to express in his words. Despite of the great knowledge collected by scientists young scholars still make the same mistakes as their predecessors. They don't speak language of the studied ethnic group. Such command of the language is necessary to every scholar so that he wouldn't depend on the translator. Translator's interpretation will be always incorrect. Translation is always subjective, especially in relation to rites, spiritual culture and traditions. That's why I'm interested not in drawbacks of the translation but the depth of the translation. Ethnographer should always correctly translate every single term otherwise reader would face difficulties in linking different meanings of the same word.

Е.С. Питерская

ИССЛЕДОВАНИЕ САКРАЛЬНОГО У КОРЕННЫХ НАРОДОВ АЛЕУТСКИХ ОСТРОВОВ И АЛЯСКИ ПРАВОСЛАВНЫМИ СВЯЩЕННИКАМИ В XIX веке

При изучении духовной культуры и традиционных верований народов Алеутских островов и Аляски в доконтактный период основными источниками, на которые опираются современные исследователи — этнологи и антропологи, являются работы первых путешественников, служащих Российско-Американской компании, записки мореплавателей. Но основным источником информации о сакральной сфере коренных народов (алеутов, эскимосов, индейцев - тлинкитов и атапасков) являются этнографические исследования православных миссионеров, главным образом Иоанна Вениаминова, Якова Нецветова и иеромонаха Гедеона, созданные ими во время их службы на Северо-западе американского континента в период существования Русской Америки. Работы этих трех авторов являются яркими примерами различного погружения в культуру изучаемой этнической группы, где Яков Нецветов — представитель коренного населения Алеутских островов, принявший христианство и ставший на путь православного священника, Иоанн Вениаминов — человек, чьи установки были абсолютно чуждыми алеутской культуре и мировоззрению, но который изучил язык и глубоко проник в сложный ментальный комплекс алеутов, и иеромонах Гедеон, сумевший описать лишь внешнюю сторону ритуальной жизни эскимосов. Уже сам феномен исследования сакральных сторон культуры православными священниками является достаточно любопытным.

В течение двух столетий подчеркивается особая роль Вениаминова в просвещении и христианизации коренного населения Алеутских островов и о. Ситха, его просветительские и научные заслуги давно признаны в России и за рубежом. Опубликовано множество работ, посвященных биографии и творчеству этого выдающегося ученого и просветителя. Но практически ни в одной статье не уделено внимания такому моменту его научной деятельности, как глубина проникновения в традиционную сакральную сферу коренных народов региона - алеутов и тлинкитов.

В его основных трудах - «Записки об островах Уналашкинского отдела», «Записки о колошах», в его переписке с представителями Синода и Иркутской церкви обнаруживается немало моментов, которые указывают, что Вениаминов был не просто сторонним наблюдателем, который занимался механической регистрацией и поверхностным описанием элементов культуры и быта туземцев. Благодаря прекрасному владению местными языками и длительному проживанию среди изучаемых народов (это уже очень глубокий уровень включенного наблюдения), он сумел понять и дать подробную характеристику тем сакральным элементам, которые до него никем не были изучены и описаны.

За время своего 10-летнего миссионерского служения и жизни среди алеутов, изучив языки и наречия местного населения, отец Иоанн перевел на алеутско-лисьевский язык Катехизис и Евангелие от Матфея, создал грамматику алеутско-лисьевского языка и энциклопедическую работу "Записки об островах Уналашкинского отдела", которая до сих пор является одним из основных и наиболее ценных источников по этнографии, географии, флоре, фауне, клима-

ту и почвам Алеутского архипелага. Находясь на Алеутских островах, в 1833 г. он написал книгу на алеутском языке, которая впоследствии стала широко известна - "Указание пути в Царствие Небесное". Она была переведена на русский язык и впервые напечатана в 1839 г. и до 1885 г. выдержала 46 изданий.

Вениаминов прибыл на Уналашку 29 июля 1824 г. по распоряжению Иркутского епископа Михаила II и Святейшего Синода, который своим указом направлял Вениаминова на миссионерскую деятельность в Америку вместо закончивших свое миссионерское служение монахов Валаамской обители (архимандрит Иоасаф, иеромонахи Афанасий, Макарий, Ювеналий; иеродиаконы Нектарий и Стефан и монахи - Иоасаф и Герман). Одной из первостепенных задач, которые поставил себе Вениаминов, было изучение языков и диалектов коренного населения. Несомненно, это мотивировалось его желанием донести да алеутов истинное содержание православной веры, помочь им проникнуться духом христианства. Это было невозможно ранее из-за незнания предыдущими православными священниками алеутского языка. Они осуществляли обряд крещения зачастую через переводчиков, что, конечно же, не способствовало глубокому пониманию христианских истин.

Рассматривая этнографические работы Вениаминова с этой точки зрения, следует отметить, что, возможно, не будь такой прагматики в изучении алеутского языка (исключительно для целей обращения алеутов в истину веру), мы бы никогда не узнали многих подробностей и не имели детального описания сакральных аспектов традиционной алеутской культуры. Прекрасное владение атхинским диалектом алеутского языка позволило Вениаминову без посредников общаться со многими хранителями прежних традиций и культуры, еще не затронутой влиянием русских, получать сведения о шаманских камланиях, значении жертвоприношений, различных ритуалов («пляски», «игрища»). Высокая степень доверия, которым пользовался Вениаминов у старшего поколения алеутов, позволила ему до некоторой степени стать «своим» в этой культуре и принимать отдельные ее элементы без предубеждения, хотя и через призму православия.

Весьма интересно отношение Вениаминова к шаманству. Одним из наиболее любопытных сюжетов в контексте нашего исследования является письмо Вениаминова Михаилу — архиепископу Иркутскому, где автор подробно описывает свою встречу с шаманом и тойо-

ном (старейшиной, вождем) 60-летним Иваном Смиренниковым и излагает их беседу. Это случилось на о. Акун в 1828г., одном из островов Алеутского архипелага. Вениаминов узнал о нескольких случаях исцеления Смиренниковым больных людей, в частности об излечении жены тойона Федора Жарова в октябре 1825г. (АВПРИ. Ф.340. Оп. 874. Д. 16. Л. 1-106.) Также Вениаминову рассказали о подтвердившихся предсказаниях и предвидениях данного шамана.

В ходе беседы Вениаминов задал два вопроса: что помогает ему видеть будущее, и каким образом ему удается излечивать людей. Как оказалось, Смиренников был крещен еще иеромонахом Макарием во время его пребывания на востоке Алеутских о-вов (с лета 1795 по лето 1796). Именно после крещения Смиренникову начали являться духи в человеческом образе, одетые в белые одежды, которые сказали, что они «посланы от Бога наставлять, научать и хранить его» (АВПРИ. Ф.340. Оп. 874. Д. 16. Л. 2). На протяжении 30 лет эти духи являлись ему днем и сначала наставляли его «всей Христианской Богословии и таинствам веры» (АВПРИ. Ф.340. On. 874. Д. 16. Л. 2), а потом помогали справиться с болезнью или указывали местонахождение выброшенного морем кита (основного источника мясной пищи для алеутов). В ответ на любую просьбу Смиренникова духи говорили, что им необходимо спрашивать благоволение Бога. Иногда они рассказывали Смиренникову о событиях, происходящих в других местах, иногда открывали будущее, но всегда уверяли, что «они не своею силою все то делают, но силою Бога Всемогущаго...» (АВПРИ. Ф.340. On. 874. Д. 16. Л. 3).

На вопрос Вениаминова, чему же эти духи учат, Смиренников отвечал, что они учат молиться Творцу, исполнять все христианские добродетели, соблюдать верность и чистоту в супружеской жизни, испрашивать благословения перед началом каждого дела и т.д. Зная, что люди считают его шаманом, Смиренников неоднократно просил духов отпустить его и не являться ему, на что духи отвечали, что они «не дьяволы и им не велено оставлять его» (АВПРИ. Ф.340. Оп. 874. Д. 16. Л. 4). Усомнившись в правдивости слов тойона, Вениаминов несколько раз пытался проверить его, задавая различные вопросы о содержании Священного Писания, о библейских персонажах, на что получал весьма вразумительные ответы. Это было тем более странно, т.к. тойон совершенно не владел русским языком, и до того момента в селении не было ни одного человека со столь глубокими знаниями, кто мог бы поделиться ими со Смиренниковым.

Вениаминов признал духов-помощников ангелами Господними, позволил Смиренникову продолжать лечить людей, но говорить, что «не своею ты силою лечишь, но Божию» (АВПРИ. Ф. 340. Оп. 874. Д. 16. Л. 6 об.), а жителям деревни запретил называть старика Смиренникова "шаманом". Таким образом, Вениаминов выделял Смиренникова из ряда подобных ему целителей и отличал его деятельность от того, чем занимались традиционные алеутские шаманы. Хотя он и не одобрял практику шаманства, но признавал и поддерживал деятельность Смиренникова, отличную, по его мнению, от шаманства.

В 1834 г. Вениаминов был переведен на остров Ситка, в столицу Русской Америки – г. Новоархангельск, где для него открылось новое поприще миссионерского служения и этнографического исследования - среди североамериканских индейцев-колошей (тлинкитов). Во время своего пребывания среди воинственных и агрессивных тлинкитов (русские называли их «колошами» или «колюжами») Венаминов столкнулся с массой проблем. Авторитет шаманов среди тлинкитов был гораздо выше, чем у алеутов, которые к этому времени были уже почти все крещены.

«История мифа и преданий колошей, - говорит отец Иоанн, - бред ума человеческого и смесь вымыслов, догадок, преданий, событий и сказок». Тлинкиты верили в существование множества духов и у каждого шамана были свои духи-помощники. Все слова шаманов колоши принимали на веру и выполняли их указания без малейших колебаний. Помимо шаманов, в тлинкитском обществе были и колдуны, которые умели насылать и снимать порчу с людей. Агрессивный характер, более независимый образ жизни вследствие ограниченного числа контактов с русскими, сильное влияние шаманов, восприятие русских как завоевателей, являлись препятствием для христианизации этого народа.

Трудам Вениаминова способствовала внезапная эпидемия оспы, в результате которой умерло множество местных жителей, главным образом тлинкитов. Отец Иоанн писал: "Хотя я прибыл в Ситку в конце 1834 г., однакож... не успел даже ознакомиться с колошами, потому что другие дела (алеутские) не позволяли мне заняться ими... разные обстоятельства и случаи... и какое-то нежелание и неохота удерживали меня, заставляя откладывать это намерение день ото дня... Я дал себе напоследок твердое обещание непременно по окончании святок, т. е. 7 или 8 генваря начать свое дело - и кто не подивится судьбам Провидения, - 3 генваря вдруг появилась у ко-

лошей оспа, и прежде всех в той самой юрте, с которой мы думали начать наши посещения. Если бы я поспешил приступить к моим беседам с колошами до появления оспы, тогда, наверное, всю беду и вину их гибели возложили б на меня, как на русского шамана или колдуна, который напустил на них такое зло, и тем более что до меня нога русского священника почти не касалась их порога не только с намерением благовествования мира, но даже из простого любопытства. Последствия такого неблаговременного посещения моего были бы ужасны... вражда против русских могла бы ожить снова... я мог быть убит ими... но это ничто в сравнении с тем, что могло быть... это могло бы заградить дорогу еще на полстолетия благовестникам Слова Божия...".

Несмотря на все старания тлинкитских шаманов, оспа унесла много жизней, но совсем не тронула русских. И тогда, разочаровавшись в своих шаманах и целителях, тлинкиты обратились за помощью к русскому доктору с просьбой сделать противооспенные прививки себе и детям. Именно эпидемия оспы помогла христианизации тлинкитов. "После этого случая в летописях колошей, - говорит отец Иоанн, - я и обратил мое слово к колошам... теперь мне уже менее трудно было убеждать их в истине, или, по крайней мере, я получил удобные случаи говорить с ними. Они приняли меня уже не как врага своего, но как человека, который знает их лучше и более, и слушали меня со вниманием и откровенно рассказывали мне свои обычаи и веру".

Перед Вениаминовым опять встала проблема языка, т.к. никто из русских не знал тлинкитского, и не существовало никаких книг или пособий, которые могли бы оказать в этом помощь. Единственным источником языковой информации были непосредственные носители языка.

При исследовании темы изучения сакрального особый интерес возникает при рассмотрении роли Якова Нецветова в описании шаманских практик алеутов. Будучи первым православным священником — представителем коренного населения, Нецветов создал работы, в которых значительное внимание уделяется традиционному алеутскому мировоззрению и практикам. В отличие от Вениаминова, который преимущественно жил и работал на Лисьих островах (о. Умнак, Уналашка, Акутан), Нецветов был священником в центральной и западной части Алеутского архипелага. В своих дневниках Нецветов указывает, что особой разницы между шаманскими ритуа-

лами Западных и Восточных островов не было. Как и везде, шаманы Ближних, Крысьих и Андреяновских островов являлись посредниками между простыми людьми и духами, могли предсказывать будущее, помогали в охоте, излечивали больных. Но, в отличие от Вениаминова, Нецветов подчеркивает особо высокое социальное положение сильных шаманов в алеутском обществе. Больше внимания также уделяется собственно процессу камлания и его подготовки — изготовлению обрядовых масок («личин»), идолов (Berreman G. Aleut Shamanism in the Twentieth Century? An Assessment of Evidence // To the Aleutians and Beyond. The Anthropology of William S. Lauphlin. Copenhagen, 2002. p. 27).

Будучи одновременно представителем коренного населения островов и знатоком традиционной культуры (за исключением традиционных духовных практик) Нецветов сумел достаточно объективно оценить шаманизм и роль шаманов.

Пример Иоанна Вениаминова является достаточно показательным для современной этнографии: знание языка и длительное нахождение в среде изучаемого народа всегда способствует не только более глубокому понимаю материальной и бытовой сферы жизни общества, но и зачастую помогает проникнуть в скрываемые сакральные области.

В этом отношении достаточно показательны работы иеромонаха Гедеона о кадьякских эскимосах. По ряду причин (незнание языка коренного населения региона, кратковременность пребывания в изучаемой среде, меньшая толерантность и более высокая степень предубеждения) они имеют несколько поверхностный характер, но все же и в них есть немало полезной информации, касающейся собственно сакральной сферы кадьякских эскимосов. В отличие от Веаминова, Гедеон не ставил себе целью дать этнографическое описание всех аспектов эскимосской культуры. Учитывая то, что его работа, сделанная во время относительно краткого пребывания среди кадьякских эскимосов, служит одним из немногих источников по этнографии данной этнической группы, можно только сожалеть об отсутствии более детального описания шаманских камланий и ритуальных практик.

Иеромонах Гедеон в составе первой русской кругосветной экспедиции в 1805 году по решению Синода и правительства был послан на о. Кадьяк, чтобы оценить реальную ситуацию и условия кадьякской православной миссии и ее взаимоотношения с местным населением. Гедеон провел в колониях в общей сложности около двух лет. Посетил много селений в кадьякском регионе, на обратном пути в Россию посетил Уналашку, где за пять дней крестил несколько сот человек и совершил около 50 венчаний.

Во время своего пребывания на о. Кадьяке Гедеон наблюдал за ежедневной жизнью коренного населения, но его изучение сакральных моментов осталось на поверхностном уровне, возможно, в силу его предубеждения против религиозных верований и традиционных практик эскимосов. В отношении шаманских камланий он писал: «Шаманства их походили на детские забавы» (Записки иеромонаха Гедеона о Первом русском кругосветном путешествии и Русской Америке, 1803-1808гг. // Русская Америка по личным впечатлениям миссионеров, землепроходиев, моряков, исследователей и других очевидиев. М., 1994. С. 78), во время камлания шаман «рассказывает различные бредни». Обосновывая недостаточную глубину изучения института шаманизма у кадьякских эскимосов, Гедеон объясняет это смертью многих старых шаманов во время эпидемии оспы в 1804 году и нежеланием эскимосов делиться информацией об оставшихся шаманах.

Весьма любопытно описание Гедеоном ритуальной практики использования китобоями трупов недавно умерших людей при изготовлении специального жира для смазывания стрел, необходимых в охоте на китов. Для этих же целей собирали и «червей от мертвых тел и, тайно высушив, привязывали к тем же стрелкам» (Tam жe).

Пример деятельности трех православных священников в сфере изучения сакральных элементов традиционной культуры алеутов и эскимосов показывает различную глубину проникновения в изучаемую область, которая зависит от многих факторов (владение языком изучаемой группы, длительность пребывания в культурной среде, характер взаимоотношений с местным населением, объективность в оценке тех или иных культурных феноменов, и т.д.). Это отразилось на содержании и глубине работ, которые, несмотря на ряд недостатков, являются ценными источниками для исследования сакральной сферы коренных народов рассматриваемого региона.

E.S. Piterskaja

Study of the Sacral Among Indigenous Peoples of the Aleutian Islands and Alaska by the Orthodox Priests in XIX century.

When we study sacral aspects of the traditional culture of Aleuts, Kodiak Eskimo, Tlingit and Athapaskan Indians of Alaska first of all we refer to the published works of Russian Orthodox priests who run their service in this region during the years of Russian America. Such works include diaries of these priests, their travel notes, correspondence, and sometimes even scientific papers.

This paper examines three examples of such research: Ioann Veniaminov, Yakov Netsvetov and Hieromonk Gedeon. Ioann Veniaminov spent around 10 years among Aleuts, learnt their language, mode of life and patterns of behavior. He was successful in studying Aleutian spiritual life and its sacral aspects on the deep level of participant observation. The second example is that of Yakov Netsvetov – native Aleut who accepted Orthodoxy and became one of the most outstanding people in the history of Alaskan Orthodox Church. Being initially a part of the Aleut culture with traditional worldview Netsvetov experienced serious spiritual transformation but managed to describe some sacral elements objectively. The third case is that of Hieromonk Gedeon who traveled to Kodiak Island spend there two years and described only external part of the ritual life.

These three examples show the importance of such factors in the study of the sacral as knowledge of the language of the studied group, the time period you spend in the cultural environment you study, objective and independent position of the researcher.

О.А. Мурашко ЭВОЛЮЦИЯ ШАМАНСКОГО ПРАЗДНИКА ИТЕЛЬМЕНОВ: ПУТЬ ОТ ПРОФАННОГО К САКРАЛЬНОМУ И ОБРАТНО

Традиционное мировоззрение ительменов и их обрядовый шаманский праздник Алхалалалай были описаны мной в 1997 году и опубликованы в материалах нашего конгресса в 1999 году. В 1997 году этот праздник отмечался в десятый раз и его подготовка и проведение были центром этнической жизни для ительменов Камчатки.

Современная численность камчатских ительменов составляет менее полутора тысяч человек. Компактно они проживают только на севере в Тигильском районе Корякского автономного округа. Единственный почти мононациональный поселок ительменов - Ковран, где ительменов насчитывается около 400 человек.

В 1740 году исследователю Камчатки С.П. Крашенинникову удалось описать на Тигиле осенний шаманский праздник Алхалалалай. Праздник, по его описанию, проводится жителями каждого поселка

в конце ноября, после завершения всех трудов. Празднику предшествует самоизоляция жителей. Цель праздника, как записал Крашенинников - «очищение от грехов» которое осуществляет старикшаман, проводя жителей через обряды, заканчивавшиеся общими криками, возбуждением, часто переходящими у женской части участников в транс. Праздник заканчивался установлением деревянного «хантая» в общем жилище, где зимовали все жители селения. Хантай, судя по описанию, представлял собой разновидность тотемного столба и был призван охранять жителей от «злых духов».

В период с 1740 по 1747 г. все ительмены были крещены. Исследователям XX и даже XIX века удалось зафиксировать у ительменов лишь следы представлений о духах, приметахзапретах и записать волшебные сказки. Праздник Алхалалалай не проводился. Содержание и семантика традиционного мировоззрения ительменов была долгое время скрыта под покровом официального православия, а затем советского атеизма.

В 1987 г. в п. Ковран был организован Совет возрождения ительменской культуры и местный фольклорный ансамбль "Эльвель" создал сценическую реконструкцию осеннего праздника ительменов.

По сообщению руководителя ансамбля и автора постановки "Алхалалалай" ительмена Бориса Жиркова, основой реконструкции явились сведения из описания С. П. Крашенинникова, а также данные, собранные у старшего поколения, преимущественно в Ковране.

Вначале спектакль проводился в ноябре, в сельском клубе на сцене. В 1991 году клуб сгорел. Праздник стали проводить на берегу реки. Вдоль берега реки выстраиваются в ряд «хантаи».

Главная идея спектакля, по словам Бориса Жиркова - восстановление гармонии с природой, очищение от грехов, благодарение природе. Эти идеи оказались, видимо, настолько созвучны настроению зрителей, жителей самого Коврана и их гостям из окрестных поселков, что спектакль перерос во всенародное обрядовое действие.

Ежегодно все население Коврана заранее готовится к празднику, так как гостеприимство требует создания запасов пищи и подготовки жилья для гостей. Праздник проводится в сентябре, так как в Ковране нет большого зимнего помещения. Время праздника должно совпадать с полнолунием. Гости распределяются по частным домам и в школу-интернат.

Гости также готовятся заранее, так как в программу праздника включены конкурсы фольклорных коллективов, мастеров народного

прикладного творчества, семейных ансамблей, конкурсы на лучшее блюдо традиционной кухни, лучшего обработчика морского зверя и лосося. В празднике принимают участие не только ительмены, но и совместно живущие с ними коряки, русские, представители всех национальностей окрестных поселков.

Изготавливаются сувениры с изображениями основного персонажа ительменского пантеона Кутха, в виде антропоморфизированного ворона в человеческой одежде, хозяина зверей Биллюкая, его жены Завины и его маленьких нарточек накоторых он объезжает свои владения. Эти предметы изготавливаются в виде аппликаций из тканей, или меха, фигурок из дерева, кости и предназначаются для подарков или на продажу во время Алхалалалая.

Программа праздника, получившего общее название "Алхалалалай", рассчитана на 3-4 дня. Вначале проводятся конкурсы взрослых и детских коллективов, совершается поход на священную гору Эльвель, находящуюся в 25-30 км от Коврана, с которой связаны местные легенды о спасении древних людей от потопа. Во время конкурсов фольклорных коллективов разыгрываются сюжеты из сказок. Важное значение придается мастерству в изготовлении костюмов, кроме национальной праздничной одежды шьются костюмы сказочных персонажей.

Обрядовое действие, называемое всеми "очищение от грехов" проводится в предпоследний день праздника. На нем воспроизводятся некоторые элементы, взятые из описания С. П. Крашениникова - метение юрты, танец с травой, с изображением рыбы (кита), волка, перетягивание березы, прохождение через березовое кольцо, установление и кормление хантая (деревянного тотемного столба), который изготовляется в течение нескольких предшествующих дней. Обряд проводится у реки на специально устроенной Балаганной площади, где ежегодно подновляются два балагана (традиционные летние постройки на сваях) и сохраняются хантаи от предыдущих праздников. Хантаи изготовлены из березовых столбов, приблизительно двух-трех метровой высоты, имеют антропоморфную личину, нижняя часть столба обрабатывается в виде рыбьей чешуи. В обряде участвуют все присутствующие, независимо от этнического происхождения.

В ночь после обряда все отправляются на морской берег (в 4 км от поселка), жгут костры, пляшут, поют, завязывают любовные зна-комства. Веселятся всю ночь, ночные танцы носят явный эротиче-

ский характер. Ночное действие происходит на площадке, где расположены поросшие травой разновременные следы старых юртовищ, датируемых археологами от неолита до наших дней. Это традиционное место заброшенного сезонного поселения ковранцев. В археологической литературе эта стоянка известна как "Ковран ХХҮ".

Обрядовые действия и игрища в ночь после обряда сопровождаются игрой на бубнах. По сведениям, собранным в периоды подготовки и проведения Алхалалалая, участники праздника воспринимают обряд как коллективное действие, дающее каждому возможность очиститься от грехов и восстановить гармонию с окружающей природой после ежегодного ущерба, нанесенного ей людьми.

Сценические действия обряда стали рассматриваться жителями как сакральные. Жители стали связывать события в селе, происходящие после праздника с тем, насколько удачно прошел тот или иной обряд и весь праздник в целом.

Благодаря ежегодной подготовке и проведению праздника (а он проводится отдельно в детском саду, где все роли играют дети), наиболее информированными об именах и функциях богов традиционного ительменского пантеона оказались подростки, выросшие уже во время проведения Алхалалалая. Их родители и бабушки с дедушками знают об ительменском пантеоне гораздо меньше.

У современных ительменов сохранилось анимистическое восприятие окружающего мира. Рассказывают охотничьи истории о встрече следов нарточек Биллюкая (хозяина зверей) на снегу, о деревьях злого духа Каны, которые сводят путника с ума. Сохранились представления о том, что существуют специальные места, где путник должен остановиться, "почаевать", развести костер и принести жертву пищей огню и божеству Нустахчихчу. Сохранились представления о необходимости особого отношения к захоронению утонувших, которых "взял к себе дух воды". Тотемистические представления отражаются в поверьи, что вороны наблюдают жизнь людей и подают им сигналы, надо только уметь понимать их язык. Один из из любимых зрителями номеров "Эльвеля" - "пляска гамулов", духов вулканов.

С 1994 г. в Ковране работали американские и немецкие ученые, которые изучали ительменский язык. Благодаря зарубежным ученым, информация об Алхалалала широко распространилась. На праздник стали приезжать небольшие группы иностранных тури-

стов. Кроме того, так как Совет ительменов Камчатки просит у администрации деньги на проведение праздника (в основном, на дорогу и на подарки победителям конкурсов), на празднике стали появляться представители местной администрации, депутаты и предприниматели.

С 1998 года председатель Совета ительменов Камчатки, а затем и некоторые другие члены Совета стали рассматривать праздник как объект этнографического туризма.

В программе праздника основное внимание стало уделяться конкурсам. Вольные ночные пляски всех жителей были заменены конкурсом «на выносливость танцоров». Вызвавшиеся для участия в конкурсе пары, а часто это бывают гости, танцуют много часов подряд. Три последние оставшиеся пары считаются победителями. Остальные, не участвующие в конкурсе, могут наблюдать и не мешать танцующим.

Сам обряд отошел на второй план. «Шаман» Борис Жирков более ценится Советом ительменов как руководитель прославленного фольклорного ансамбля, который ездит на гастроли, а не как распорядитель обряда. Его участие в обряде стало не обязательным. На последнем Алхалалалае обряд весьма неискусно проводил ительмен, приехавший из города.

По мнению. Председателя Совета ительменов, все это лишь укрепляет популярность праздника и содействует распространению ительменской культуры. Сдержанный Борис Жирков уклоняется от обсуждения происходящих с праздником трансформаций, но в последние годы часто оказывается во время праздника нетрезвым. Жители села Ковран в последние три года разочарованы в празднике, они почти в нем не участвуют. Многие не приходят на площадь во время обряда. Говоря при этом, что этот праздник Председатель Совета устраивает не для нас, а для гостей. Председатель сетует на пассивность жителей.

В период расцвета праздника набрал силу целительский и ясновидческий талант молодой ковранской женщины. Ее авторитет среди местных жителей был очень высок. Руководство соседнего поселка, организованного вокруг крабоконсервного завода, жители которого состоят, в основном, из приезжих, переманило ее к себе, дало квартиру, чтобы она жила и лечила население этого поселка.

В последние годы среди приезжих жителей этого поселка распространилось ортодоксальное православие. Хотя жители продолжают

пользоваться искусством местной целительницы, одновременно они доносят о ее языческих занятиях священнику, обвиняют ее, как ведьму, в своих несчастьях. Сейчас она мечтает о возвращении в Ковран, хотя материально организовать это трудно.

Таким образом, обрядовый шаманский праздник за 15 лет пережил, как сакральное действие, свой взлет и падение. Воссозданный вначале по литературе как спектакль для жителей села, он перерос во всенародное сакральное действие. Его проведение было апогеем в духовной жизни населения поселка, так же как это было во времена Крашенинникова, Кульминацией в сакральной эволюции праздника стали 1994-1998 годы, когда в праздник включилось поколение детей, выросших в его атмосфере. В этот период расцвета обрядовых действий праздник стал восприниматься его политическими организаторами, как объект туризма, объект пропаганды ительменской культуры, что постепенно оттолкнуло жителей села, которые искренне переживали сакральность обрядового. Сейчас праздник переживает период заорганизованного культурно-массового мероприятия. Сможет ли он вернуть свое значение для местного населения, которому он был нужен для возрождения своей этнической идентичности?

В тоже время этот праздник в последние пять лет начали тиражировать потомки южных ительменов, которые живут в больших поселках и составляют в них незначительное меньшинство населения. В пригороде Петропавловска-Камчатского, становящегося центром туризма, появилась так называемая туристическая «ительменская деревня», где воспроизведены традиционные постройки ительменов и где принимаются группы туристов, для которых в любое время года городской фольклорный ансамбль, состоящий из смешанного метисного населения, воспроизводит сокращенный вариант Алхалалалая.

O.A. Murashko

THE EVOLUTION OF SHAMAN'S FESTIVAL OF ITELMEN: ROUTE FROM PROFANATION TO SACRAL AND BACK AGAIN

The report describes 15 year long route of newly born tradition of shaman's festival of Itelmen which had been broken 250 years ago. The Festival was reestablished by inhabitants of Kovran settlement in Kamchatka according to written sources compiled by ethnographers in 18 c. New rituals took place since 1987 firstly looked like theatric performance step

by step received sacral meaning in conscious of Kovran settlement population. The people believed that their future depends of successfully performed rituals and whole festival. 10 years later the politic leaders of Itelmens' tried to transform the festival for tourist show. The role of rituals and shaman lost the main significance. The indigenous settlers in Kovran think now that festival became strange for them. The lost of festival provoked disappointment and apathy.

Zoltán Nagy

ON A VASYUGAN RIVER KHANTY SHAMANIC DRUM

In 1992 I saw a shamanic drum in the Museum of Local History in Tomsk, together with some pieces of the shamanic garment belonging to this drum. There were no notes and explanations attached to these objects. I cannot help interpreting this drum and its history symbolically. For some reasons the drum with its torn skin made an unusual impression on me, although at that time I did not know that the bestower of the drum will be my future host and my best Khanty friend. Besides, the missing notes of the drum symbolise all the scientific dilemmas connected to its classification. On the other hand this drum also stands for ethnological fieldwork: partly because it shows how an unidentified, single object can gain its scientific and emotional context during fieldwork, and partly because the story of the drum tells us about the impact the researcher and his actions make on the people being researched. In my opinion this self-reflexive contextual surplus is what ethnological fieldwork can provide for an object.

In this paper I present the story of this particular shamanic drum, while trying to reveal all the possible interpretations other researchers, the Vasyugan Khanties and I have in connection with this drum. This story will inevitably be mozaic-like, but this mozaic might help us to see a particular phenomenon within its rich, though seemingly occasional net of relationships. In this outlining network the shamanic drum is coherently linked to the Khanty soul-system, to the self-representation of the Vasyugan river Khanties, and to the stereotypical image of Evenkies, which both Khanties and Russians share.

1. A Vasyugan river Khanty shamanic drum

In 1969, two ethnologist from Tomsk, Kulemzin and Lukina went to Ozernoje, a settlement by the river Vasyugan to purchase objects for the Museum of Local History. In this village they found a complete set of shamanic implements, which they wanted to buy. The researchers were

inconsistent about the identity of the drum's original owner, shaman Afanasij Milimov: in some instances they identified him as the father (1) of the bestower, in some others, as his grandfather (2), but there were also cases when they called the shaman Sidor (3). Sidor however — who is in fact Afanasij's grandson — has never been a shaman, though, according to my own experience, he was an extremely talented story teller. The Milimovs still know that the drum actually belonged to Afanasij, and was given to the museum not by his son, but by his grandson, Pjotr (4). Afanasij Milimov was the last shaman in the Vasyugan region (5), where acculturation was extremely intensive. Afanasij's grandson, Pjotr had had the chance to take over as a shaman, but in the last moment he got frightened and refused to glance into the shirt-sleeve of the dying Afanasij, which was one of the several traditional methods for transmitting shamanic knowledge.

Thus the implements were in the hand of the grandson, Pjotr. Since he was my host during my fieldwork, we have accurate information about the way he obtained these objects. Initially Pjotr's father, Mihail took care of grandfather Afanasij's drum, and passed this duty to Pjotr when he died. According to Mihail, the shamanic implements should have been hung in the sacred place just opposite to the village, since there were no succession in the shamanic line: neither Mihail (nor later Pjotr) have become a shaman. But they both failed to do so, and even they themselves could not explain why. Finally, after lengthy discussion with Pjotr and his family, Kulemzin bought everything at a reasonably high price, despite the disagreement of Pjotr's mother, who said that people selling or buying shamanic implements will suffer from spasmodic diseases (6). Apparently, the main reason for selling the implements was the amount of money offered, but Pjotr subsequently explained his decision by saying that "they would be better preserved in the museum".

The equipment consists of a drum and a box containing a shamanic headdress, and a breast plate along with plait ornaments. A smaller box full of money was also found in the larger box, and was later given back to the Milimovs by Lukina.

The drum was damaged, since according to Pjotr, his grandfather had cut it with a knife before dying. The reason for doing so is that among the Vasyugan river Khanties a shaman, not being able to name his successor has to "kill" the drum, by cutting it. The Milimovs ascribe meaning to this fissure as well, it reminds them of an owl striking towards a lighting (7). Although they did not give a detailed explanation, it helps to under-

stand their opinion, if we note that birds are the most widespread forms of the soul among the eastern-Khanties, and they consider lighting as the main activity if their chief god, $Tor \partial m$.

Mainly based on the ornaments of the drum, Kulemzin developed a theory about its foreign origin (8). To understand his theory it has to be noted that Khanty drums are generally quite simple, having no decoration at all: they have no drawings, their Y shaped handles are made of wood; and the drums themselves are small and oval. Compared to this, this particular Vasyugan river drum has a handle of the form of a lizard, with eyes, mouths and noses. The interior, figurative bands represent the shaman's bow, and accordingly, the rhomboids hanging from the bands stand for the arrows. There is a drawing on the outer surface of the drum's skin: a figure of a red man can be seen in the upper middle part, while in the middle there are four rhomboid figures, possibly forming a cross. At the lower part there is a figure of a man drawn in black. According to Pjotr Milimov's explanation, the black figure is an evil spirit, while the red one is a good one. To understand this, it has to be noted that in recent folk tales from the Vasyugan, "the signs of God, the earth and the cross" have to be drawn on trees and on the ground as protection against malevolent spirits. Running on the edge of the drum's skin are four parallel red lines with two lines of rhomboid figures between them. Black rhomboids between red lines are typical Evenky ornaments symbolising a snake. The lower part of the drawing refers to the shaman's activity: according to Ivanov, the Evenky shaman places a snake as a guard beside the souls found in the otherworld (9). The Evenky analogy is also supported by the similarities between the anthropomorphic figures and the drawings of the Sim river Evenky shamanic garments.

On the grounds of all these, Kulemzin stated that the drum belongs to the Evenky-yakut style, due to its oval, egg-like shape, medium size, the width of its frame, its resonants, the form and material of its handles and its decoration. In other words, the production of the drum reveals Evenky influence, and Kulemzin even supposed that it was made by Evenkies. His statement fits to the opinions of Karjalainen and Munkácsi, according to whom painted Khanty drums show Evenky influence (10).

The theory of Evenky influence can be easily supported, since Sim river Evenky shamans, who wandered as far as the Vasyugan and maintained a close relationship with the Khanties, were rather popular among the Khanties of the Vasyugan. They considered them more powerful than their own shamans and preferred to consult them. Károly Pápai's diary

notes dating back to 1888 seem to support this phenomenon. In his fragmented, hardly legible notes he repeatedly mentions a Tungus man called Ivan, "who taught sacred knowledge to the Khanties" (11) and he even states: "here the Tungus are considered to be the best shamans" (12). As further proofs to the strong Evenky influence some objects from Pápai's collection could be mentioned, which are said to be of Tungus origin: a breast plate of a shaman, a drumstick, and a handle of a shamanic drum (13).

In 1987 U.T. Sirelius's travel diary about his expedition in 1898 was published under the title "Reise zu den Ostjaken". His diary contained a picture of a shamanic drum, in which the drum described by Kulemzin could be clearly recognized (14). The photograph was shot in Ozernoje, the village where the drum was aqcuired by Kulemzin. According to the caption the picture shows an Evenky, or Tungus drum made by Tungus people from the Vasyugan, though the term given as the authentic name for it was the Khanty word, *kojem* (15). Thus it is likely, that at the time of his visit the drum was already used by Khanties, who clearly remembered its Evenky origin - a memory which was lost by 1969. Kulemzin's theory is therefore justified without a doubt.

Among the photographs taken in the Vasyugan region by Károly Pápai I have found a picture of a shaman, who, according to caption, was an "Ostjak (Tungus) shaman"(16). Though the photo is in a very poor state, it can be stated with great certainty that it shows an ornamented shamanic drum. It is also clearly visible that there are lines painted on the outer edge of the drum's skin, and that there might be a human figure at the lower part of the drum. Knowing the average height of Khanty people, the size of the drum must be between 65 and 75 cm - while the height of Afanasij Milimov's shamanic drum is 72 cm. If, in addition to the correspondence between the size and the ornamentation of the two objects, we take into consideration that Pápai has definitely visited Ozernoje, and could have taken the picture there, we might have every right to suppose that the drum shown on Pápai's and Sirelius's pictures is the same drum which is kept at the Museum of Local History in Tomsk. Since the man on the picture seems to be young, and in 1888 Afanasij Milimov was 27 years old, it is more than likely that the photo was taken of him.

2. A shamanic drum and the Vasyugan river Khanties In 2001 I took Pápai's photograph with me, and showed it to the Milimovs. Independent of the fact that the drums mentioned above might not be identical, the Milimovs believed to recognise the shamanic drum they gave to Kulemzin, thus giving a new life to the drum itself. After learning

that the photo was shot in 1888, they – lacking registry data – thought that Afanasij could have not been old enough to be on the picture. Thus they concluded that instead of the last shaman, their grandfather Afanasij, the photo showed Filipp, their great-grandfather.

Owing this, the photograph was charged with extremely strong emotions. They repeatedly borrowed it from me to look at it. Although they never asked for presents, in this case they asked to keep the photo. They often told others proudly, that their great-grandfather was well known in Hungary and that he was a famous shaman having a beautifully ornamented dress. They made me promise to bring a copy for the local museum as well, in order to preserve the Milimovs' memory better. They clearly saw the picture as a possible mean for raising their status, and indeed, the interest and amazement shown by the local Russians was quite intense.

One of their relatives has also exploited the photograph and the shamanistic fame of their common great-grandfather. This woman was a sooth-sayer using cards when I met her in 1998, but even then, she often boasted of his shaman ancestor (17), and claimed to inherit his power. Her statement was further confirmed by Pápai's photograph, supposedly taken of Filipp Milimov (18). From then on she has defined herself as a very powerful shaman, medicine woman, seer and dreamteller. It has to be noted though, that Khanties, based on former experiences, stereotypically think that ethnologist are primarily interested in shamans, thus, by taking these roles, she wanted to live up to these expectations.

The most interesting story linked to this photograph however, is not the one about the soothsayer shaman-offspring, but the story connected to my hosts. Once we were looking at family photos. Pjotr Milimov, as he always did, was carefully watching this picture. We, the others were looking at the family album and found a photo where three men – Pjotr and two of his relatives – were standing beside a helicopter. My host also looked at this picture, then turned his great-grandfather's photo towards it, and said to his ancestor: "See, old man, now we travel this way, now we have machines like this". Then, after a long while, he added consolingly: "Don't worry, Old man, you also had good lives".

Two explain this scene – speaking to a picture – some words have to be said about the soul concepts of the Vasyugan river Khanties. Their concepts could be termed as dualistic, according to which a person has two distinct souls, a life-soul (*lil*) and an alterego-soul (*ils*). Beside these two, there is a quasi soul as well, which the Khanties call *kurr*. In fact, this is

also a shadow, or alterego and in Russian they denote the actual shadowsoul and kurr with a single term: tyeny. They use the term kurr when it is clear whose shadow is in question while in cases when the owner of the soul is not recognisable, they call it a shadow. Khanties consider photographs as shadows where the owner of the soul could be recognised, thus a photo is in fact somebody's kurr. Owing this, their attitude towards photographs and videofilms was even at the time of my fieldwork rather peculiar, especially in the older generation. With some limitations they considered photos and videofilms as living. My host frequently watched videorecords about himself with great joy and attention, while often making comments on what he saw: "It doesn't matter if I die, since I'm going to stay alive and I will walk for ever." On another occasion he ironically laughed at his Tv-self: "he is working all the time while I just sit and watch him". While listening to a tape record he repeatedly agreed with his own statements: "he says it right". Since Khanties consider the photos as souls, kurrs, older people believe that photographs shouldn't be burned, since - as my host has put it - "people whose pictures are burned are going to be sick."

3. What lies behind the scene: Evenkies living along the Vasyugan The story of the shamanic drum and Pápai's photgraph clearly shows that the Vasyugan river Evenkies (19), who belonged to the westernmost Evenky group, the Sim river Evenkies, had an importan role among the Vasyugan river Khanties. They came to the Vasyugan from the eastern bank of the river Ob at the end of the end of the 19th and the beginning of the 20th century (20). Today there are only a few Evenkies living in the Vasyugan region, in 1998 there were 34 Evenkies living in the Kargasok district, also involving the rive Vasyugan, while only 7 of them were living directly by the Vasyugan (21). These numbers are significant even if we know that Russian statistics on ethnic minorities are often far from being precise.

By the time the Evenkies arrived to the Ob region lying near the Vasyugan, the area was already densely populated by the Selkups and Khanties, who, making their living dominantly by fishing, mostly settled on riverbanks. Evenkies fitted into this system of settlement, and occupied the dense forests, where only few Selkups and Khanties lived, and which provided a sufficient amount of lichen for their rein-herds. They also appeared near the river, where they often possessed common fishing territories with the Selkups. Until the beginning of the 20th century the economy of the Evenkies was mainly based on reindeer herding, on hunt-

ing, and, to a smaller extent, on fishing. Due to the nomadic way of life, they were frequently moving, while looking for new pastures for their herds.

Evenkies lived in a peaceful harmony both with the Khanties and the Selkups. They had marriage relations with the Khanties, but – due to their territorial division – inter-ethnic marriages were more common with the Selkups. The rather rare instances of reindeer possession among the Sim rive Selkups go back to such relations: they got the animals from Evenkies in return for Selkup girls.

Vasyugan river Khanties still remember the presence of the Evenkies in the past. My host repeatedly told stories about the appearance of the tunkis, which undoubtedly left him with good memories. When the Evenkies passed by Ozernoje with their rein-herds, they slept in the village while the reindeers were freely wandering in the forest surrounding the settlement. The Evenkies had only one special request: they asked to tie the dogs, who would otherwise harm or chase their reindeers away.

In the eyes of the Vasyugan river Khanties Evenkies became the symbol of freedom due to their nomadism and constant migration. According to the stories told by the Khanties, it was their love for freedom which, in the 1930's, made the Evenkies leave the area, and escape collectivisation by withdrawing to the more sparsely populated regions of the Kjonga and Parabel river. There was a similar flow of migration among the Vasyugan Khanties as well: they also frequently run away from the Russian authorities by moving to the river Parabel and its tributaries.

Beside seeing Evenkies as symbols for freedom and the refusal of adaptation, the Khanties thought of them as a people more "ancient", more "savage". They primarily emphasised the positive aspects of this "ancient, prehistoric" character of the Evenkies. In their eyes Evenkies possessed more perfect abilities; they could orientate themselves better, since they wandered around in the taiga while never getting lost; and they were better hunters - they were thought to be even more skilful than the Yugan river Khanties, who had the fame of being very good hunters. And - as it was mentioned earlier - Khanties attributed greater transcendental power to Evenkies - greater than their own. They considered the Evenkies virtually pagan, who - in contrast to the Khanties - were in fact never christianised. There lies some truth in this statement, since it is a fact that Evenkies were the last to convert to Christianity. According to church registry books the last adult-baptism taking place in the territory of the Vasyuganskaja volost' - also involving the settlement area of the Vasyugan river Khanties - was the baptism of an Evenky woman, Natalia Lihachova, and her four relatives; and the aim of the ceremony was to make the baptism a and registration of her illegitimate child, Simeon, possible (22).

This peaceful, friendly relationship has lasted after the Evenkies have left the region. In 1998 my host watched a film about Evenkies with undisguised sympathy. While commenting on the film he has repeatedly stated that Evenkies and Khanties are relatives and they have close relations – which "fact" he had already emphasised on other occasions as well. This admitted similarity between the two people was the source of joke in one of their stories: two Vasyugan river Khanties visited Krasnojarsk, and they went to see an exhibition about Evenkies. Here the husband, who has left the taiga only four or five times in his whole life and felt a complete stranger in the city, seemed to feel at home. His wife, who on the other hand, was used to urban life asked the attendant whether she could leave her husband in the exhibition: "We would leave him in this chum, and he'll be fine."

The Russians living in the Tomsk district in the beginning of the 20th century had a similar picture of the Evenkies. Although Khanties and Selkups are the largest native ethnic groups of the region, Evenkies are the ones whom Russians associate with Siberian romanticism. Russians considered them more archaic than the other ethnic groups living in the area, thus they came to stand for "nativeness" and "Siberianism". Similarly to the Khanty image of the Evenkies, this idea is rooted in Evenky way of life that is, nomadic reindeer husbandry. Traditional Evenky costume, which they had given up later than the Selkups and Vasyugan river Khanties, has also played an important role in creating and maintaining this image. Russians referred to the representative piece of Evenky costume, a reinskin dress, whose front was shorter than its pointed backpart, as the "Tungus tailcoat". It was also of special interest that until the middle of the 19th century Evenkies had tattooed their faces – a custom unknown among the Khanties and the Selkups.

A good example of this idea is a series of postcards by N. Melihov made in 1938, which gave an idealistic presentation of the Evenkies dressed in traditional costumes and leading an "archaic" but happy life, is (23). This special position of the Evenkies is further supported by the fact that a novelist living in Tomsk, Alexander Grigorjevich Sheludjakov has written his novel "From the cedar tribe" about them – and not about other native groups (24).

The best example for the romantic Russian view about the Evenkies is M.B. Shatilov's field-diary, which was published in 1924 under the title

"Ostjak-Samojeds and Tungus living in Narimi Kraj" (25). In this diary he writes about his three-day visit to the Evenkies. This part contains traditional descriptions of their objects, but the stereotypes emerging in connection with the Evenkies are now of greater importance to us. Even in this ethnographic description Evenkies are presented as the representatives of the sometimes positive, sometimes negative universal symbol of the "savage". Reading the text, it turns out that Shatilov, instead of taking the position of the ethnologist, tried to meet the stereotypical expectations of his readers.

In Shatilov's writings we can easily trace the myth of the "savage", who lives in harmony with nature and possesses knowledge civilised people have long forgotten. In the text, clumsiness and alienation of somebody living in the city is constantly confronted with the safety, and orientational skills of the Evenkies, who are perfectly familiar with the forest. The "horrible" road to the Evenky settlement lying in the swamps around Pajdugin river lead through swamps and forests, and lasted for a whole day, during which Shatilov had constant fears of getting lost. His Evenky companion tried console him by saying: "Why are you afraid of getting lost my friend, we are walking in a forest!" (Satvilov 1993, 106) lov himself interpreted this sentence as a proof for the Evenkies' perfect skill of orientation. The image of the "savage" also contained their mysterious religion that is, their shamanism, which Shatilov did not fail to mention. He writes that every case his Evenky companions were reluctant to answer a question, they refused him by saying that "god does not like" (Šatyilov 1993, 108) they speak about that. And Shatilov also gave a detailed description of a shamanic ceremony which was performed by an old Evenky named Sholeul, in order to heal one of his companions.

On the other hand, negative notions about the "savage" also appear in the text. According to these, Evenkies were filthy people, who washed themselves and used soap, but did this in a way, which Shatilov found disgusting: "in a land of endless water they tried to spare water" (Šatyilov 1993, 107) this reason the author preferred to wash himself in a pond instead of using the washing equipment of his hosts. Shatilov also found Evenky food primitive and disgusting: their tea made of birch-gall was "nauseating" (Šatyilov 1993, 107) h he could improve this "wish-wash" by adding some reindeer-milk to it.

The most interesting thing for Shatilov however, was the "weird" image the Evenkies had about the world. To illustrate this he quoted and analysed one of his conversations with the old Evenky shaman. Sholeul talked about how he imagined Tomsk, the capital city of the district: "Wait, they have a lot of bears, everybody is rich and on the streets they walk with bears" (Šatyilov 1993, 108).

In other words, the sign of excessive richness for him was that people could afford to have a lot of bears. When Shatilov tried to explain him how wrong he was, he did not believe him: "Don't fool me, they have bears" (Satyilov 1993, 108) later he added: "and there are commissar walking on the streets as well" (Satyilov 1993, 108) im the city always meant threat, which threat took shape in the commissars coming from there, and that is why the image of commissars walking on the streets meant the symbol of the city's fearfulness for him. When Shatilov asked him about the Soviet Union - in 1924 - he answered the followings: "There is an enormous river called "Rasei" (26) ere the Tsar lives, and there are bad people living there, they are always fighting and the strongest gets everything." (Šatvilov 1993, 108).

Thus, in his writing not lacking of some political notes as well, Shatilov was sad to conclude that that was all, an Evenky living in the taiga thought about the revolution and about the state his was living in. For us however, not only Sholeul's knowledge concerning the Soviet Union is of interest but also the clues he gives about Evenky worldview. In their eyes everything connected to the state was linked to the river, since water and the river meant everything for them: it was the most important point of reference in orientation, and social and geographical groups were also defined by the river. In Shatilov's words: " his personal life, all his memories were differentiated by big rivers; the big river is the beginning and the end of everything, it is a spirit, a god - and this explains why that certain "Rasei" could be nothing else but a big river" (Šatyilov 1993, 108).

Conclusion

As for the problems raised at the beginning of this paper: if our presumptions prove to be right, we have managed to trace back the history of a formerly unidentified shamanic drum, to more then a hundred years. Now we know who has used it last; we know who could have used it, had not he been frightened by the possibility; and we also know the ethnicity of its maker. Beside this, the drum provides a good example for interethnic transmission and borrowing of objects: a people is always willing to borrow ritual objects from a people it regards as transcendentally more powerful, and comes to consider these objects as its own so that in a few generations the actual origin of the object is forgotten. We also learned at the same time, that in the case of the nearly entirely assimilated Vasyugan

river Khanties, a 120 year old photograph taken of their ancestor and being kept in a foreign museum can have an extremely important role in the group's self-representation. We also had to say some words about the soul-concepts of the Vasyugan river Khanties, which make them consider photographs as living, so that one might communicate with them. Finally, we briefly dealt with the stereotypical image of the Evenkies: for the Khanties and the Russians they stand for the often ambivalent image of the "savage".

In other words, we managed to write the missing notes on the shamanic

Tučkova 2001, p. 117.

²Kulemzin 1976, p. 69.

³Kulemzin 2001, p. 164. ⁴The line of the descent among the people mentioned:

 $7 \rightarrow \rightarrow Piotr$

Afanasij Milimov → Mihail → → → Sidor

⁵The eastern-Khanties had several religious specialists, who are, in scientific writings, uniformly termed as shamans. Afanasij had been a so called jolta-ku, the only religious specialist using a drum.

⁶The story of this purchase has also been written by Kulemzin: Kulemzin 2001, p. 164.

⁷Kulemzin 1976, p. 80.

⁸My description is based on Kulemzin's paper on the shamanism of Vasyugan and Vah river Khanties, the main goal of which was to describe and explain this unique finding (which is the only shamanic equipment from the Vasyugan river Khanties that is preserved in its entirety). (On the drum itself see: Kulemzin 1976, p. 79-86).

⁹Referring to Ivanov (Ivanov 1955, p. 243) Kulemzin also points out this correspondence (Kulemzin 1976, p. 84)

¹⁰Karjalainen 1927, p. 265; Munkácsi 1892-1921

11EA3751, 6. booklet, p. 359.

¹²EA3751, 6. booklet, p. 310.

¹³As for references to these objects see: Pápai Károly "Jegyzéke a m. kir. vallás és közoktatás-ügyi minisztérium megbízásából Északnyugat Szibériában gyűjtött néprajzi tárgyaknak.": "240. Tungus shamanic breast plate; 241. case of a Tungus magicdrum; 242. drumstick of a Tungus magic drum" (EA3751, 6. booklet)

¹⁴The identity of the two objects was first pointed out by Kulemzin himself, ten years after Sirelius' diary was published. (Kulemzin 1993, p. 126)

15 Sirelius 1983, p. 106.

¹⁶The photo is kept at the Museum of Ethnography in Budapest, no.: F2159.

¹⁷Her grandfather, Piotr Dimitrijevich Milimov was a shaman indeed.

¹⁸It is true in spite of the fact that neither Afanasij nor Filipp was Fedosja's (the soothsayer) linear ancestor. Their line of descent is shown in the figure below:

¹⁹For their description see: Trofimenko 1997, Maksimova 2001.

²⁰Vasiljevič 1969, p. 6.

According to the population-statistics of Kargasok district, 1998
 Metričeskaja kniga Vasjuganskoj krestovodviženskoj cerkvy 1916

²³In: Trofimenko 1997, p. 212 and 215-216.

²⁴Šeludjakov 1974

²⁵Parts republished: Šatyilov 1993

²⁶cf.: the Russian term Rossija - 'Russia'

References:

Ivanov, S.V., 1955, O značenii izobraženij na starinnyh predmetah kul'ta. Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii XVI. Moskva-Leningrad

Kulemzin, V.M., 1976. Šamanstvo vasjugansko-vahovskih hantov v konce XIX - načale

XX. vv. In: V. M. Kulemzin (szerk.), Iz istorii šamanstvo. Tomsk. 3-155.

Kulemzin, V.M., 1993. Sto let spustja. In: Osokin E.V. (szerk.), Severnaja kniga. Tomsk, 116-127.o.

Kulemzin, V.M., 2001. Otčot etnografičeskoj ekspedicii po sboru obemnogo etnografičeskogo materiala sredi hantov verhov'ev r. Vasjugana. in Tučkova N.A. (szerk.), Katalog. Hantyjskaja kollekcija TOKM, Tomsk, 163.165 o.

Maksimova, I.E., 2001. Evenky. In: Čerdjak E.I., Belikova O.B., Ryndina O.M., Mec F.I. (szerk.), Narody i kul'tury Tomsko-Narymskogo Priob'ja. Materialy k Enciklopedii Tomskoj Oblasti. Tomsk,

Munkácsi Bernát, 1892-1921. Vogul népköltési gyűjtemény I-IV. Budapest Pápai Károly, én. Vogulok, osztjákok, zürjének és szamojédok, EA3751

Trofimenko, S.V., 1997. Nemnogo o ketskih evenkah. In: Jakovlev Ja.A. (szerk.), Zemlja

Verhneketskaja, Tomsk, 210-223.

Tučkova, N.A. (összeállította), 2001. Katalog. hantyjskaja kollekcija TOKM. Tomsk Šatilov, M.B., 1931. Vahovskie hanty (etnografičeskie očerki). Trudy Tomskogo Kraevedčeskogo Muzeja. Tom IV, Tomsk

Šatilov, M.B., 1993. Iz putevyh zametok po Narymskomu Kraju. In: Osokin E.V. (szerk.),

Severnaja kniga. Tomsk, 102-116.o. Šeludjakov, A.G., 1974, Iz plemeni kedra. Novosibirsk

Vasilevič, G.M., 1969. Evenky. Leningrad

Золтан Надь

ИСТОРИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОДНОГО ХАНТЫЙСКОГО ШАМАНСКОГО БУБНА

В докладе анализируется ситуация изучения одного из хантыйских бубнов; рассматриваются различные концепции его происхождения, высказанные исследователями. Автор излагает также известную ему историю данного бубна в контексте имеющихся научных репрезентаций.

На фоне излагаемой истории анализируются религиозные взаимосвязи васюганских хантов и тех, кого они называют «тунгусами». Отдельно обращается внимание на восприятие хантами фото, на котором они узнали одного из бывших хантыйских шаманов.

Круглый стол № 2 ВОЗМОЖНОСТИ КОМПЛЕКСНОЙ И ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНОЙ РАБОТЫ С САКРАЛЬНЫМИ ТЕКСТАМИ

ментинам виском ист присхей-розду ист Е.Т. Пушкарева

ПУТЕШЕСТВИЕ ШАМАНА В НЕНЕЦКОМ ЭПОСЕ (на примере хынабца "Хансосяда-Вэра" (Сумасшедший-Вэра))

О первичной шаманской основе эпоса народов Севера писал в свое время В.Я. Пропп, сравнив гиляцкий эпос и чукотский миф [1976, с. 302]. И, пожалуй, с тех пор все больше и больше исследователей склоняются к этой мысли [см., напр: Булгакова, 2001; Пушкарева, 20036]. В отношении ненецкого эпоса это подтверждается тем, что эпические песни сюдбабц, ярабц, хынабц и мифы-сказки (хэбидя) лаханако исполняются в технике, идентичной шаманскому камланию самбдабц [Пушкарева, 2000; Пушкарева, Хомич, 2001; Пушкарева, 2003а, 6], при которой наличествуют два основных исполните-

В эпических песнях сюдбабц, ярабц богатыри и богатырши наделены необыкновенными сверхкачествами, позволяющими им побеждать своих врагов и недоброжелателей [ЭНП, 1965; НЭ, 1990]. В третьем виде эпических песен - хынабцах - появляется новая тема эпоса: становление шамана [Пушкарева, 2000, с. 54-62].

В настоящем докладе речь пойдет только об одной песне - хынабце "Хансосяда-Вэра" (Сумасшедший-Вэра). События в ней развиваются как в шаманских камланиях сибирских народов [Новик, 1984; Хомич, 1995, 230-246; Лар, 2001, с. 53-71].

Краткое содержание песни таково.

ля: главный и вторящий.

Оленевод Хансосяда-Вэра десять лет сумасшествовал, чем привел в отчаяние своего отца. Как только отец вслух заявил о своем отчаянии и посетовал, что поблизости нет шаманов, которые могли бы вылечить его сына, сын излечился от недуга.

Но тут обнаружилось, что все родные - в количестве сорока человек - умерли, а все олени - в количестве десяти тысяч голов - пали. В живых остались лишь сам Хансосяда-Вэра, его отец и теленок годовалой важенки.

Хансосяда-Вэра с отцом отправились в путь, который длился две зимы, две весны и два лета.

В конце этого пути дошли до чума оленевода Нгутя-Вэсако (Старика-Нгутя), где Хансосяда-Вэра женился на его дочери, которую тут же потерял. Тесть разгневался и поставил условие, чтобы зять без жены не появлялся в его доме, хансосяда-Вэра пошел, куда глаза глядят.

Здесь заканчиваются его земные мытарства и начинается его путешествие по Хребту небес (Нуво пудвана).

Поднявшись на сопку, он превратился в семикрылого овода и поднялся в небесные сферы, где влетел в отверстие самой крупной звезды и прилетел в стойбище Вэхэли-Ири (Деда-Вэхэля). При посадке задел седьмым крылом макушку чума Вэхэли-Ири. Услыхав это, Вэхэля-Ири воскликнул, что дождался того, кого ждал. Тут жена упрекнула его в том, что он, дожидаясь того, кого ждал, когда-то повесил двух своих детей в жертву семи сопкам Хэнго-Наныя (Юноше-Громов). В том же стойбище, в чуме Хэнго-Наныя, Хансосяда-Вэра нашел свою жену Не-Нгувоти (Женщину-Нгувоти), которая стала женой Хэнго-Наныя и родила от него сына. Узнав об этом, в образе железного жука Хансосяда-Вэра напугал свою жену, она в испуге зарезала своего сына, как намекает Старик-Вэхэля, по причине своей супружеской неверности. Хансосяда-Вэра при помощи камлания оживил двух сыновей Старика-Вэхэли (строки 339-356). Старик-Вэхэля в благодарность за это отдал свою дочь в жены Хансосяда-Вэре, но он не взял ее на землю, сказав, что будет жить с ней в сновидениях.

Хансосяда-Вэра заставил свою жену - Женщину-Нгувоти - оживить его родственников и их оленей. Для достижения этой цели Женщина-Нгувоти в образе железного жука и Хансосяда-Вэра в образе железной ящерицы долго странствовали по небесным сферам и подземным вечным мерзлотам (строки 385-424). Через некоторое время Хансосяда-Вэра сообщил, что он обошел все семь божеств подземного мира Нга.

Они приняли человеческий облик. Женщине-Нгувоти удалось оживить лишь двадцать из сорока Вэров, мать мужа и полстада оленей. Супруги принесли в честь этого события два раза по семь жертв.

После этого Хансосяда-Вэра с женой поехали в чум ее отца Старика-Нгутя. Старик-Нгутя дал им аргиш, и они отправились в землю Вэров.

Супруги приехали в землю Вэров. Жена поставила чум, в котором Хансосяда-Вэра проспал семь дней, после чего они откочевали от того места, где в свое время умерли родственники и пали олени. На новом месте супруги стали божествами.

В этом хынабце (название жанра) фактически перед нами два шамана: Хансосяда-Вэра и его жена Не-Нгувоти. Его жена раньше него стала небожительницей в качестве жены Хэнго-Наныя, который жил в стойбище Вэхэли. Только разница в том, что ее привел на небеса ее муж Хэнго-Наныя, украв ее, когда она собирала ягоды, а Хансосяда-Наны долетел туда сам. Но он и она - шаманы высшей категории, им подвластны и небесные, и земные юдоли, разница в том, что она не камлает на бубне. Кто могущественнее по силе Хансосяда-Вэра или Не-Нгувоти, трудно сказать, поскольку он оживляет двух сыновей небожителя, убитых небожителем, а она оживляет двадцать Вэра, мать мужа и пять тысяч оленей, хотя это половина умерших и павших. После свершения этих дел они вместе становятся божествами, перейдя из разряда земных людей в разряд бессмертных.

*Анализируемый текст см.; Ненецкие песни-хынабцы.Сюжетика, семантика, поэтика. М., 2000, с. 203-224

Литература:

<u>литеритури:</u>
Пропп, 1976 - Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976.

Булгакова, 2001 - Булгакова Т.Д. Шаманство в традиционной нанайской культуре: системный анализ. АДД. СПб.: РГПУ, 2001. 45 с.

Лар, 2001 - Мифы и предания ненцев Ямала /Сост. Л.А. Лар; отв. ред. Е.Т. Пушкарева. Тюмень, 2001. 292с.

Новик, 1984 - Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.

Хомич, 1995 - Хомич Л.В. Ненцы. Очерки традиционной культуры. СПб., 1995. 336 с. г. д. друго бинципант, химооние эннеских править бурят. К. 11

Б.Ц. Гомбоев

ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭПОСА «ГЭСЭР» В ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНОМ ВАРИАНТЕ

В традиционной культуре бурят эпический жанр фольклора, в частности, героический эпос «Гэсэр» всегда занимал важное место. Отсюда и неугасающее внимание ученых к героическому эпосу в Байкальском регионе, эпосу, имеющему в большинстве своем монгольские, тибетские исторические корни или наиболее распространенному в данных ареалах. Вместе с тем, ученые выводят параллели в мифологических и сюжетных аспектах, дают характеристики не только самих текстов героических сказаний, но и описывают биографические этапы жизненного пути сказителей, представителей разных локальных традиций исполнительского мастерства. Более того, гэсэроведы в основе своих исследований имеют интерпретации самих текстов для филологического анализа, другие же рассматривают различные манеры исполнения эпоса (улигера), в силу устоявшейся локальной традиции, которые базируются на исторических событиях и фактах, в пространственных и временных синтагмах.

Отметим наиболее важные работы по исследованию героического эпоса «Гэсэр» зарубежными и отечественными учеными, актуальность которых, остается до сего времени: Ж. Куртина (1909), Ц. Дамдинсурэна (1957), Г. Потанина (1893), С. Неклюдова (1984), Б. Владимирцова (1923), Г. Санжеева (1936), М. Хангалова (1903), Ц. Жамцарано (1930), С. Балдаева (1961), И. Мадасон (1960), А. Уланова (1957), М. Хомонова (1989), Н. Шаракшиновой (1968, 1969, 1987), Д. Бурчиной (1990), М. Тулохонова (1991, 1995), Е. Кузьминой (1980), Д. Дугарова (1980, 1995), Б. Дугарова (1995)¹.

Несмотря на то, что научных трудов по изучению духовного наследия бурят героического сказания «Гэсэр» насчитывается немало, время от времени появляются работы и исследования, продиктованные новыми подходами и меняющимися условиями современной жизни. В этом случае, героические сказания, в частности, все варианты бурятского эпоса «Гэсэр» и имеющиеся в них тексты олицетворяют собой те точки отсчета в традиционной картине мира, или же, всегда есть возможность черпать нужные сведения для себя, для научных изысканий в целом.

Исследователь М.И. Тулохонов, рассматривая основные итоги изучения улигеров, пишет: «в начале XX века бурятский фольклорист Ц. Жамцарано отмечал угасание эпических традиций бурят Кудинской долины. Улигер все еще живет, бытует преимущественно в усеченном, фрагментарном виде»². Он также осветил некоторые проблемы, связанных с изучением «Гэсэра», где сказано: «о закономерностях эпического творчества, трансформации традиций в нынешних условиях, жанровой природе улигеров, их художественной системе нужны комплексный анализ и выверенные наблюдения на базе привлечения всей полноты наличных улигеров и сопутствующих фактов. Должны быть изучены вопросы бытования, и типологии традиционного фольклора бурят, характеризующие динамику фольклорного процесса в его естественном течении и о взаимоотношениях различных жанров» (там же, с. 43).

Т.Д. Скрынникова справедливо указывает основные моменты для последующих исследований: «выявление исторически сложившихся общих парадигм, а также новых элементов традиционной культуры, приобретающих и общий характер, формы их адаптации»³.

Действительно, процессы в обществе, диктуемые политикой глобализации, развитием информационных технологий, несут в себе большую опасность в утрате основ традиционной культуры, если нет, то к некой стилизации. А вот незнание героического эпоса или более того, утрата исполнительской традиции улигеров, не только Гэсэра, но и других улигеров, не менее интересных, отголоски которых, все еще можно найти по всей территории этнической Бурятии, носит удручающий характер сегодняшней жизни, особенно для подрастающего поколения. К сожалению, такая работа не имеет последовательной государственной поддержки.

К концу XX и началу XXI века появились ряд новых работ, которые позволяют по-новому смотреть на те или иные аспекты в исследовании героических сказаний бурят. Это, прежде всего, касается материалов и тезисов международной научной конференции «Гэсэриада – духовное наследие народов Центральной Азии» [Гэсэриада, 1995], где были затронуты проблемы исторических основ и генезиса Гэсэриады, типология и поэтика «Гэсэра» в контексте эпического творчества сопредельных народов, лингвистические проблемы изучения эпоса. В работах ученых определены основные направления в изучении героического эпоса, в частности, в самой текстологии и сюжетной структуре улигеров, его социальной значимости, мифологические и религиозные контексты. Немало внимания уделяются и самим исполнителям героических сказаний и их сказительской школе, которые они представляют.

Есть и другие исследования, не менее интересные в этномузыковедческом аспекте. Возьмем, к примеру, работу Л.Д. Дашиевой, где рассматривается метроритмика эпических напевов. Вслед за известным бурятским фольклористом Д.С. Дугаровым, исследовательница приходит к выводу, что бурятские улигеры (западные и восточные варианты) имеет четкую структуру семисложника, характерную не только эпических напевов, но и для различных жанров бурятского фольклора (ехоров, лирических, игровых, танцевальных песен), и что эпические напевы бурят относятся к стилю коротких песен богони дуун, в котором четкий метроритм выступает организующим началом, подчиняющим себе поэтический текст⁵.

Нужно отметить, что изучение героических сказаний продолжается, и отрадно заметить, появляются новые подходы и методы. Что касается других современных исследований по изучению «Гэсэра», то можно перечислить следующие интересные работы: С. Болохосоева «Теонимы и личные имена героев эпоса 'Гэсэр'» (1994), В. Семеновой «Антропонимы эпоса 'Гэсэр'» (1998), Е. Гармаевой, Р. Нимаева «Магия видения в сказаниях о Гэсэре» (1998) и книги С. Чагдурова «Поэтика Гэсэриады» (1995), Е. Строгановой «Бурятское национально-культурное возрождение» (2001)⁶. Все указанные нами работы подчеркивают интерес ученых к исследованию героического эпоса «Гэсэр».

Возрождение исполнительской традиции героических сказаний, некогда начатой в 90-х гг. XX в. в стенах ВСГАКИ и пройденная апробацию во многих селах Бурятии, под девизом праздничных ме-

роприятий, посвященных к 1000-летию героического эпоса «Гэсэр», ушли в тень. Однако именно в те годы, благодаря многим руководителям (организаторам праздника 1000-летия Гэсэра) и исследователям (организаторам учебного курса молодых улигершинов — д.и.н. Д.С. Дугарова и д.и.н. Н.Б. Дашиевой), общественным деятелям было положено начало по восстановлению межпоколенной передачи сказительского и исполнительского мастерства эпических сказаний. Это позднее отражалась во многих мероприятиях, организованных Министерством культуры (РЦНТ) и Министерством образования Республики Бурятия, в которых выявлялись многие одаренные представители молодого поколения, представляющие локальные традиции сказительского мастерства всего Байкальского региона.

Вскоре должна быть издана книга Л. Баировой «Истоки и тайны бурятских улигеров». Вот что пишется о ней в анонсе, опубликованном в одной из республиканских газет: «Сама автор к такому необычному для себя предмету исследования пришла почти случайно. Просто в один прекрасный день увлеклась психологией, методиками преодоления жизненных неурядиц и пришла к выводу, что для того, чтоб «вывести стресс из души», необходимо обращение к богу. Однако какая-либо одна религия ее не заинтересовала, хотелось более полного знания. Зачитывалась Рерихом, Блаватской, радовалась, находя в их учениях электрополя и волны. Исследователь о себе говорит следующее: «Года два назад первый раз в жизни открыла «Гэсэра» - захотелось узнать больше истории своего народа. Начала читать и с удивлением обнаружила, что нахожу в эпосе все, о чем узнала у эзотериков, с легкостью понимая зашифрованный в тексте смысл. Сам текст вдруг начал мне «говорить». Запев - это история «Атлантиды» Платона, богатыри - не люди, а физические явления, энергополя, которые наука еще не изучила. Интереснее же всего оказался сам образ Гэсэра. Гэсэр семеричен, в нем семь аспектов: он и небесное тело, и духовная сущность, и энергия, и культурный герой... мифы не сказки, а источники древнего знания. Тексты улигеров связаны с шаманскими текстами, человека «дух заставлял» писать, он думал, не напишу, случится что-то плохое. Ведь люди – интеллект планеты, сейчас они вспоминают свою историю. Люди запутались: много богов, много религий. А вся наука зашифрована в священных писаниях. Нужно только понять»7.

Надо заметить, что в за последнее время в Сибири появилось множество людей (в основном причисляющие себя к шаманам), так или

иначе интерпретирующих подобное, иногда послание «сверху», т.е. информацию ниспосланных с небес, или же представляют себя их посланниками на земле и т.д. Есть также примеры, когда человек занимаясь той или иной научной проблемой (созданием некоторых наукоемких и конструкторских проектов), берет знания через своих «духов-помощников», затем все переводит на бумагу, находя при этом правильное решение. Высказывания некоторых исследователей и собственные полевые материалы свидетельствуют об этом⁸. Однако, мы не склонны поддерживать такие явления, что отнюдь не умаляет мнения известных ученых о возможности подобных фактов. Мы же согласны с мнениями многих исследователей, что героические сказания, в частности, «Гэсэр», действительно связаны с шаманизмом и в большинстве своем имеют мифологическую надстройку и традиционную картину мира. Помимо этого, в тексте героических сказаний встречаются моменты, так или иначе указывающие почитание неба, земли, стихий. Более того, сказитель, наряду с шаманом, был не менее авторитетен и знал всю мифологию, устное народное творчество, обрядовую практику и родословные местного населения. К тому же обладал утонченной памятью, изрядным певческим талантом и актерским мастерством, ведь при исполнении эпоса «Гэсэр» требовалось иметь особый дар либо по прямому наследству, либо знания передавались через других родственников. Об этом указал в своей недавней докторской диссертации один из российских исследователей д.и.н. Д.А. Функ: «все информаторы-шорцы сходятся в своих представлениях о том, что сказительство - за немногими исключениями - семейная традиция... у шорцев были и есть свои 'династии' сказителей. В случае с обретением сказительского дара в результате травмы, психических потрясений мы находим прямые параллели с таковым же способом обретения шаманского дара»¹⁰. Подобное сходство о существовании особого дара отмечает в своей работе и В.И. Харитонова¹¹. В бурятской традиции также существует понятие сказитель-шаман¹².

Что касается изучения сказителей, как шаманов, выявления современными методами у них некоторых особенностей с позиции психологии, нейрофизиологии или же исследование их во время исполнения представляется невозможным. На наш взгляд, есть две точки зрения по данному вопросу. Во-первых, в данное время найти настоящих сказителей, которые могли бы в течение девяти ночей пересказывать все девять глав героического эпоса «Гэсэр», уже невоз-

можно; в унгинской, балаганской или кудинской долине, по словам известного фольклориста Д.С. Дугарова, их уже нет. Автору данных строк посчастливилось в 90-х гг. ХХ в. в унгинской степи присутствовать при исполнении улигера единственным представителем локальной унгинской традиции; в то время сказителю было 87 лет. Он исполнил нам фрагмент одного из бурятских героических сказаний из цикла Гэсэр «Мээр Мэргэн». Запись хранится у д.и.н., проф. Д.С. Дугарова. Во-вторых, те сказители, которые исполняют сегодня «Гэсэр» или другие бурятские улигеры, например, «Аламжи Мэргэн», с неохотой выступают в мероприятиях, и тем более, будут против исследований комплексного характера. С нашей точки зрения, было бы интересным исследовать приобретение сказителем особого дара, становление как сказителя, его социальную роль и адаптивность в современных условиях, весь его репертуар, включая знание по другим областям традиционной культуры, родословной, песенного фольклора, обрядовой практики, семейного состава, влияния рода и семьи на сказительский статус, его социокультурное окружение.

Вместе с тем, надо сказать, что в исследованиях бурятской Гэсэриады на современном этапе также присутствует множество проблем, среди которых есть и теоретические и научно-практические (прикладные) аспекты.

Несмотря на обилие научных трудов, все же до конца не проделана работа по своду всех вариантов, для последующих изданий, согласно локальным вариантам, учитывая все особенности каждого сказителя в музыковедческом и жанровом плане. Надо признать, что в архивах не только г. Улан-Удэ, но и в других городах России, возможно, на территории постсоветского пространства, не говоря о зарубежных, можно найти еще много фрагментов, вариантов сказаний и эпических произведений. Пример тому, обращение д.и.н. Д.А. Функа к проблеме исследования как шамана, так и сказителя имеет своевременный характер13. Конечно, нужно отметить положительный сдвиг в сторону публикации многих книг по устному народному творчеству бурят, благодаря энтузиазму бурятских фольклористов и этнографов, особенно было очевидно после проведения в республике и автономных бурятских округах юбилейных мероприятий, посвященных 1000-летию Гэсэриады. Одно только издание бурятского героического сказания «Великий Гэсэр», локального варианта унгинской исполнительской традиции сказителя Пеохона Петрова, при деятельном участии С.С. Босхолова, депутата Государст-

венной Думы имеет важное значение для последующих поколений. Тем более, был сделан прекрасный художественно-поэтический перевод Гэсэра Анатолием Преловским. Другим не менее важным изданием является «Абай Гэсэр могучий» - научное двуязычное издание, записанного от известного бурятского сказителя М. Имегенова. в котором текст сопровождается новым переводом, комментариями и статьями исследователей, образцами нотных записей эпоса. Все же, на данный момент опять ситуация похоже начинает обретать былые формы. Мало внимания уделяется расшифровке имеющихся вариантов «Гэсэра» и других бурятских локальных улигеров, все еще хранящихся в архивах, не говоря о рукописях на старомонгольском языке. Автором данной статьи была сделана попытка расшифровки одного из таких текстов, найденных в архиве Института востоковедения РАН в Санкт-Петербурге 14. Этим я нисколько не умаляю заслуг современных исследователей, но, тем не менее, проблемы остаются проблемами. Есть, правда, важные проблемы общенационального характера, например, об укрупнении национальных округов, того же Усть-Ордынского Бурятского автономного округа с Иркутской областью, после которого станут актуальными проблемы сохранения самобытности традиционной культуры. Территориальные и административные изменения в государственном устройстве вот уже второй раз после исторического факта разделения бурятской республики на три субъекта (1937 г.) 15, еще более усугубят существующие проблемы национального характера (незнание родного языка, миграции бурятского населения в другие районы и города, стилизация локальных этнографических особенностей и т.д.).

Что касается проблем прикладного характера, то опять же нужно отметить то обстоятельство, что собранные уникальные материалы фольклорного жанра выдающимися учеными всех поколений, в частности, тексты героических эпосов и других улигеров, остаются в большей степени недоступными для массового потребителя, т.е. для каждого носителя традиционной культуры. И даже если оно и опубликовано, на сегодня требуются специалисты в грамотном и доступном обучении подрастающего поколения, в создании условий для межпоколенной передачи аутентичного фольклора. Здесь особая роль принадлежит профильным министерствам: образования, науки и культуры республики и бурятских автономных округов. Собственная практика подтверждает подобное положение дел. Стилизация национального колорита и самобытности, возникающая в полиэт-

ничных условиях проживания, становится не таким уж актуальным, когда в обществе на первый план выступают другие понятия как стабильность и безопасность.

По отношению к проблеме изучения эпоса Гэсэр с позиции интердисциплинарного исследования становится очевидным, что первым шагом к этому служит организация комплексного учета всех сказителей, как ни банально это звучит, затем найти подходящую форму для их группирования, путем организации каких-нибудь конкурсов, фестивалей. Только после этого, возможна контактная работа непосредственно с участниками или информаторами. Предварительное знакомство с текстами героических сказаний хотя бы в переводе, значительно продвинула бы исследователей в выявлении проблем с точки зрения других дисциплин. Как мы выше упомянули, уже есть пример обращения к древним истокам, каким обладает героический эпос «Гэсэр», результатом которого является работа исследователя, физика-математика Л. Баировой об «Истоках и тайнах бурятских улигеров», что одобрена бурятскими этнографами, фольклористами и гэсэроведами.

Следует также сказать и о том, что сказитель (улигершин), исполняя героический эпос, народные сказки или же другие виды устного народного творчества, представлял собой театр одного актера. Одним словом, он мог заменить и шамана, психолога, артиста, педагога, народного целителя, знатока народных обычаев, традиций, этикета, что само собой требует от исследователей рассматривать героический эпос «Гэсэр» с позиции интердисциплинарных методов изучения.

Примечания:

Кигтіп J. A Journey in Siberia. The Mongols, their religion and their Myths. L., 1909; Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. М., 1957; Потанин Г.Н. Тангутотибетская окраина Китая и Центральной Монголия. Т. І, ІІ. СПб., 1893; Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. М., 1984; Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. Пб.-М., 1923; Санжеев Г.Д. Эпос северных бурят. — Аламжи Мэргэн. Бурятский эпос. Стихотворный перевод Ивана Новикова. М.-Л., 1936; Хангалов М.Н. Балаганский сборник. Томск. 1903; Жамцарано Ц. Образцы народной словесности монгольских племен. Тексты. Т.ІІ, вып. 1. Л., 1930; вып. 2, Л., 1931; Балдаев С.П. Бурятские улигершины и гэсэршины. Избранное. Улан-Удэ, 1961; Мадасон И.Н. Пеохон Петров. Абай Гэсэр. Улан-Удэ, 1960; Уланов А.И. К характеристике героического эпоса бурят. Улан-Удэ. 1957; Хомонов М.П. Бурятский героический эпос «Гэсэр»: Эхирит-булагатский вариант. Улан-Удэ. 1976; Шаракшинова Н.О. Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск. 1987; Бурчина Д. Гэсэриада западных бурят. Указатель произведений и вариантов. Новосибирск. 1990; Тулохонов М.И. Бурятский героический эпос «Гэсэр» // Абай Гэсэр могучий. Бурят-

ский героический эпос. М., 1995; *Кузьмина Е.Н.* Женские образы в героическом эпосе бурятского народа. Новосибирск. 1980; *Дугаров Д.С.* Напевы бурятских улигеров // Абай Гэсэр могучий. Бурятский героический эпос. М., 1995; *Дугаров Б. С.* Эволюция образа Гал Дулма-хана (на материалах окинских легенд о Гэсэре) // Гэсэриада — духовное наследие народов Центральной Азии. Международная научная конференция. Улан-Удэ. 1995.

²Тулохонов М.И. Основные итоги изучения улигеров // Гэсэриада – духовное наследие народов Центральной Азии. Материалы международной научной конференции. Улан-Удэ, 1995, с. 42.

³Скрынникова Т.Д. Изучение традиционной культуры бурят (новый подход) // Монголоведные исследования. Вып. 2: Сб. ст. Улан-Удэ, 1997, с. 3.

⁴См.: *Мадасон И*. Пеохон Петров. Абай Гэсэр. Улан-Удэ. 1960; *Шерхунаев Р.А.* Улигершин Парамон Дмитриев. Улан-Удэ; *Балдаев С.П.* Бурятские улигершины и гэсэршины. Избранное. Улан-Удэ, 1961.

⁵Дашиева Л.Д. Метроритмические особенности эпических напевов // Традиционный фольклор в полиэтнических странах. Материалы II Международного научного симпозиума. Улан-Удэ, 1998, с. 58-59.

⁶Болохосоев С. «Теонимы и личные имена героев эпоса 'Гэсэр'» // Культура: история и современность глазами студентов. Материалы XXVIII научно-практической конференции студентов. Улан-Удэ. 1994, с. 27-31; Семенова В. «Антропонимы эпоса 'Гэсэр'» // Традиционный фольклор в полиэтнических странах. Материалы II Международного научного симпозиума. Улан-Удэ, 1998, с. 110-111; Гармаева Е., Нимаев Р. «Магия видения в сказаниях о Гэсэре» // Там же; Чагдуров С. Поэтика Гэсэриады. Новосибирск. 1980; Е. Строгановой Бурятское национально-культурное возрождение. Конец 80-х — середина 90-х гг. XX века, Республика Бурятия. Москва-Иркутск, 2001.

⁷Республиканская газета «Информ-Полис», от 05.05, 2004 г.

⁸Полевые материалы автора. Г. Улан-Удэ. Республика Бурятия. 2003 г.

⁹Сэ Цэ Бухэ Чаолу. Эпос Гэсэр и шаманизм // Гэсэриада – духовное наследие народов Центральной Азии. Материалы международной научной конференции. Улан-Удэ, 1995, с. 65.

 10 Функ Д.А. Шаманская и эпическая традиция тюрков юга Западной Сибири (историко-этнографическое исследование телеутских и шорских материалов второй половины XIX — начала XXI вв.). Автореферат диссертации на соискание ученой

степени доктора исторических наук. Москва. 2003.

¹¹Харитонова В.И. Религиозно-магические практики в России в конце XX – XXI столетия (Хакасия, Тува) // Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума "Экология и традиционные религиозномагические знания". Россия: Москва - Абакан - Кызыл. 9-21 июля 2001 г. М. 2001. Ч.2, с. 181 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т.7. Ч. 2).

¹²Гомбоев Б.Ц. Сакрально-магические аспекты в эпосе "Гэсэр" // Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума "Эколо-

гия и традиционные религиозно-магические знания". М. 2001. Ч.2, с. 240.

¹³ Функ Д.А. Эпический певец и шаман в традиционном обществе: перспективы исследования // Материалы Международного интердисциплинарного научнопрактического симпозиума "Экология и традиционные религиозно-магические знания". М., 2001. Ч.2, с. 280-281.

¹⁴ Гомбоев Б.Ц. Эпос «Гэсэр» в Баргузинской долине // V Конгресс этнографов и антропологов России. Омск. 9-12 июня 2003 г. Тезисы докладов. М., 2003. С. 74 (см. также: Бюллетень координационного Центра комплексных исследований эпической традиции, 2003, №2: http://www.iea.ras.ru/periodika/bullet/ index.html).

¹⁵Бурят-Монгольская АССР до сентября 1937 г. включала в себя, кроме нынешней территории, аймаки, образовавшие Усть-Ордынский бурятский национальный округ Иркутской области и Агинский бурятский национальный округ Читинской области. См.: Очерки истории культуры Бурятии. Т.П. Улан-Удэ. 1974. С. 5.

Д.А. Функ

ДОРОГИ САКРАЛЬНОГО МИРА В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ И ТЕКСТАХ ШОРСКИХ СКАЗИТЕЛЕЙ

Заявленный в названии комплекс проблем – даже с этнологических позиций — можно рассматривать с самых разных сторон. Можно говорить, например, о географии эпического пространства, о собственно «дорогах», соответствующих значимым отрезкам текста, о недопустимости прерывания исполнения¹, недоведения его до конца², искажения имен богатырей, что, действительно, декларируется всеми сказителями, но при этом и о праве сказителей на ошибку и иного рода «вторжение» в текст. Особо есть смысл разобраться с «дорогами сказаний», якобы ведущими к обязательно счастливому концу, что, по мнению некоторых исследователей³, может быть использовано шаманом для обеспечения удачного исхода камлания. Впрочем, собственно этнологический инструментарий не всегда оказывается достаточным для анализа столь сложного материала.

В данном сообщении я бы хотел предложить Вашему вниманию некоторые материалы, характеризующие не менее важную и не менее сложную по сравнению с названными выше проблему осмысления сказителями своего места в сказании. Большая часть собранных мною у шорских сказителей материалов свидетельствует о том, что применительно к сказителям-кайчы мы имеем возможность говорить о вхождении ими во время исполнительского акта в некое специфическое состояние сознания. Ранее об этом применительно к рассказыванию сказок писала В.И. Харитонова: «любой творческий акт - в том числе, естественно, сказывание сказок – в плане оценки состояния его деятеля есть момент пребывания творящего в ИСС [измененном состоянии сознания. – Д.Ф.], следовательно, это в определенном смысле акт "магико-мистический".

К выводу о некоем отличии состояния сознания сказителя от обычного позволяет прийти даже анализ лишь эпических текстов (а

не самого процесса исполнения). В качественно записанных произведениях всегда встречаются указания на присутствие в повествовании самого сказителя.

Абсолютно во всех полных эпических текстах присутствием сказителя бывает окрашена концовка сказания.

Длинный путь не укорачивал [я],
Короткий — не удлинял [я].
Все, что видел [я] и слышал, рассказал [я].
Счастье хана вокруг собрав,
Я в черный мешок запихал [я];
Счастье народа кругом собрав,
В узкий мешок запихал [я];
На белого зайчонка верхом сев,
В освещаемую солнцем и месяцем землю вернулся [я].
Внимательно слушавшим людям удача-прибыль пусть будет,
Невнимательно слушавшим людям пусть не будет!

(из сказания «Кан Кес» в записи Н.П. Дыренковой)⁶. Варианты таких концовок присутствуют в большинстве опубликованных и архивных текстов:

Если и длинно, я не удлинял;
Если коротко, я короче не рассказывал,
Сколько слышал, столько и есть!
Счастье великого хана
В большой мешок засунув,
На белого зайца навьючил;
На эту землю приехав,
Сидя слушавших людей

Поровну оделил!

(из сказания «Каткан Чула и его старшая сестра Алтын Кööк» в записи Н.П. Дыренковой) 7 .

Все эти концовки, как правило, практически идентичны приведенным образцам и различаются лишь в лингвистическом оформлении текста.

Если «личное участие» сказителя в концовке сказаний можно объяснить традицией сказывания, клишированностью приведенных выше стихов, то вряд ли это же объяснение окажется правомерным в отношении многих других мест сказаний. Порой такие сказительские ремарки дают возможность понять, как именно он передвигается по эпическим пространствам сказания:

Я, сказитель с деревянным комусом, К широкому крупу чалого коня прильнув, Вместе [с богатырем] поехал.

(из сказания «Алтын-Куш» в самозаписи С.С. Торбокова)8.

Есть такого рода свидетельства присутствия сказителя в эпическом мире и в записях, сделанных от других шорских кайчы. Любопытно, что, например, в сказании «Мерет-оолак» сказитель Д.К. Турушпанов оказывается в ирреальном мире с первых же слов сказания. Текст начинается так:

«Посмотрев вперед, увидел: нарядно украшенная золотая тайга стоит. У подножия золотой тайги богатырская белая степь расстилается. С вершины золотой тайги затем вокруг посмотрел я. Отцом-Кудаем созданный весь белый свет как на своей ладони увидел. Со свистящего хребтаперевала затем взглянул я: у подножия золотой тайги, на берегу белого моря, на земле, где пасся скот, крапива выросла, оказывается. Там, где жил народ-общество, длинноногие сороки расхаживали. Вокруг большого селения-аала посмотрел я: у золотого дворца окно было распахнуто настежь и разбито. <...> посмотрел я: с тремя дверями черный шалаш-одаг стоял. Из дымохода черного одага, словно тонкий прутик, дымок струился. Открыв дверь черного одага, услышал я: старуха, напевая песенку, раскачивала зыбку» (тирады 1-6).

Это же присутствие – «увидел я ...» – хорошо прослеживается и далее по тексту сказания (тирады 44,61,62,69,102,103)⁹.

Сказитель виден в сказании и в исполнении прозаического варианта эпоса «Алтын Сырык» у П.И. Кыдыякова. Впрочем, из четырех таких мест три оказываются loci communes («ехать ему долго, мне рассказывать коротко», ст.1916-17; ср. ст.2343-44¹⁰; см. также стандартную концовку сказания, ст. 2451-2461) и лишь один стих («я к Алтын Сырыку пристану»¹¹, ст. 2014) служит иллюстрацией к рассматриваемой нами особенности исполнения эпоса.

С самого начала повествования «оказывался» в эпическом мире и прекрасный недавно ушедший от нас сказитель (не кайчы!) А.П. Напазаков. После описания времени первотворения и места действия сказитель сообщает о том, что он видит (коргеним, «я увидел»), заходит в золотой дворец и здоровается с его обитателями:

Алтын öprere киргеним; Эжик ажа эзен перчам, Позак паза менчи перчам. В золотой дворец я вошел; Дверь открывая, здороваюсь (я), На порог наступая¹², приветствую (я).

(из сказания «Кыдат-Кан»)¹³

Подтверждение факта «присутствия сказителя в сказании» не ограничивается приведенными примерами: это явление широко распространено в героическом эпосе шорцев.

Как же сами сказители оценивают происходящее с ними? В силу отсутствия у собирателей фольклора интереса к названной проблеме, свидетельств такого рода было собрано немного.

Впервые на специфику исполнения сказаний (говоря современным языком, на специфику работы сознания сказителя) у шорцев обратила внимание Н.П. Дыренкова в работе «Шорский фольклор». Подобранные ею примеры высказываний сказителей весьма красноречивы.

Исследовательница писала: "«Рассказать сказку по-шорски – nybaq salarya, т.е «класть сказку» или nybaq yzarya, т.е. «посылать, отправлять сказку» или «сопровождать сказку». Сказочники часто говорят: «теп nybaq ysčytqamda – sayyžym nybaq-pa ajłan-parbysča» – «Когда я посылаю сказку (т.е. рассказываю), мой ум (т.е. мои мысли) со сказкой, кружась, уходит». Или: «тей sayyžym nybaq čolu-ba¹⁴ рагdу» – «Мой ум по пути сказки отправился» "15.

Использование глагола ызарга сохраняется применительно к героическому эпосу до сих пор. Кайчы В.Е. Таннагашев, например, так однажды начал рассказывать мне сказание «Кара-Кан»: "Расскажу-ка я тебе [сказание] «Кара-Кан»" (Мен сага "Кара-Кан" ыс перейин).

Еще один пример был представлен Дыренковой в связи с выявленной ею тенденцией (отдельными случаями? – Д.Ф.), по которой «переставшие камлать шаманы рассказывают сказки, становятся qајсу». Н.П. Дыренкова писала о таких сказителях-шаманах, что они «представляют себе это рассказывание на манер шаманского камлания ... Бывший шаман Ачибаев рода Тарткын в улусе Сыркаш говорил:

«Когда я сказку рассказываю, то я рассказываю ее и день и ночь. Когда я сижу и рассказываю сказку, я ничего не ем, табак курю. (Рассказывая) я не устаю. Когда я говорю (сказку), я не здесь нахожусь, я со своей сказкой вместе в разные-разные земли отправляюсь...» 16.

Собранные мною сведения позволяют утверждать, что таким образом представляли себе «сказительское путешествие» не только бывшие шаманы, но и обычные сказители, как правило, кайчы, никогда не занимавшиеся шаманской практикой. Кайчы В.Е. Таннагашев, например, так рассказывал мне о своих ощущениях во время исполнения:

«Вот когда войдёшь в это [состояние. – Д.Ф.], ты с ним [богатырем. – Д.Ф.] вместе ходишь. Вот душой прямо с ним ездишь, ходишь и болеешь за него. Кажется, я с ним вместе скачу. Кажется, вот ветер в ушах свистит. И

ветром в лицо, в грудь, вроде, ударяет. Вот такие моменты бывают. Не с самого начала. С самого начала сказание так просто начинаещь, начинаешь, а вот когда уже [богатырь] куда[-нибудь] на дорогу едет, с [другим] богатырем борется, вот здесь у тебя напряжённость ... Думаешь, как бы тебе помочь, поднять, да ударить. ... Помочь нельзя. Как поможешь? Это только если соврёшь – поможешь, враньём. Это нельзя» 17.

Приведенные свидетельства не позволяют разделить уверенности некоторых исследователей в том, что сказитель перевоплощается в своего героя:

«Не вдаваясь в детальный анализ, можно сказать о том, что сказитель во время исполнения сказания перевоплощается в своего героя (точнее сказать, дух сказителя (? - Д.Ф.) трансформируется в героя исполняемого им сказания) и все, что происходит с богатырем, происходит и со сказителем. Сказитель и свидетель, и участник, и исполнитель сказания» 18.

Мой материал свидетельствует, во-первых, о сохранении сказителем своего «я» в сказании и, во-вторых, о запрете на вмешательство в события сказания (что еще раз говорит о том, что об эпосе нет смысла рассуждать, «не вдаваясь в детальный анализ»).

Очевидно, что сказитель не с самого начала входит в это особое состояние сознания, не сразу оказывается «не здесь» (впрочем, как видно по манере исполнения сказаний Д.К. Турушпановым и А.П. Напазаковым, у разных сказителей этот процесс мог проходить поразному). Но когда? Вопрос этот актуален еще и потому, что шорские сказители-кайчы, также как и хакасские хайджы, при исполнении сказаний обычно используют прием чередования пропетых отрывков с их поэтически-прозаическим пересказом.

Разбираясь в отличиях между манерами исполнения разных частей сказания, удалось выяснить, что шорские кайчы исполняют (исполняли) сказания с закрытыми глазами - во время исполнения песенной части текста и с открытыми глазами - при ее пересказе (по словам кайчы Т.С. Камзычакова, М.К. Каучакова, А.В. Рыжкина, Д.Н. Чудоимова и В.Е. Таннагашева). Такая же манера исполнения, как свидетельствуют мои пожилые информаторы, была характерна для всех шорских сказителей-кайчы. В данном случае можно вспомнить о характерной черте шаманских камланий - камлании с закрытыми глазами при вселении шаманом в себя духов и во время путешествий шамана (духа) по мирам шаманской вселенной.

В восприятии кайчы В.Е. Таннагашева процесс сказывания может LO I DESCRIPTION OF THE COURSE OF THE CAME быть представлен так:

- Когда поют сказку, глаза закрывают.

- А почему? Так легче?

- Конечно легче, наверное. И вот со сказкой вместе ходишь, когда поешь. Потом глаза открыл, и людям все рассказываешь.

Исключения из правила обычно воспринимались как неумение начинающего сказителя правильно построить процесс сказывания. Тот же Таннагашев вспоминает о становлении кайчы Павла Ивановича Кыдыякова, впоследствии одного из наиболее ярких сказителей нижнемрасской сказительской школы:

- Он после войны начал. Он тогда директором райпотребсоюза работал. Павел Иванович. Вот его попросили: давай, расскажи, да расскажи. Он сперва отнекивался, отнекивался. Потом начал. Ну, сперва, глядя на него. смеху было! Видать, тяжело было. Он глаза не закрывал, глаза сюда, а губы вот сюда вот так, так у него получалось и наоборот [глаза направо, губы налево, глаза налево, губы направо. - Д.Ф.]. Ну, он не обижался, он сам понимал, конечно. А потом пошло нормально19.

Любопытно отметить, что, закрыв глаза, поют кай и песни даже богатыри в шорских эпических сказаниях:

Кара-Кан анаң кöргени:

Чес-алып, ийги карагын муун салтыр,

Улуг кайын кайлапча,

Кара-Кан затем увидел:

Чес-алып, оба глаза закрыв,

Великий кай исполняя.

Улуг сарынын сарнап парча. Великую песню, напевая, идет²⁰.

Предположив правомерность такого подхода к интерпретации своеобразной исполнительской манеры шорских сказителей, мы неизбежно придем к необходимости экспериментальной проверки гипотезы, которая, на мой взгляд, может быть сформулирована как умение шорских сказителей-кайчы осознанно и практически моментально и многократно переключать работу мозга из одного состояния в другое, что проявляется в регулярном чередовании текстов/тирад, порождаемых в измененном(?) состоянии сознания и в последовательном «переводе» увиденного в текст для аудитории в состоянии «нормы». То, что в шаманизме иногда удается осуществить лишь двум лицам (шаману и его помощнику-переводчику; например, в телеутском шаманстве, кам и пайтал башчы), в сказительстве - у шорцев - оказывается под силу одному человеку, который не только «видит», но еще и «переводит» свои видения на доступный слушателям язык. К сожалению, убедиться в правомерности гипотезы можно будет лишь после проведения лабораторных экспериментов с использованием методов естественных наук.

Любопытна параллель, которая напрашивается в связи с манерой исполнения богатырских сказаний сюдбабцарка ярабу у ненцев. В ненецкой традиции «техника произведений, исполняемых двумя сказителями, заключается в том, что главный исполнитель поет или речитативно сказывает произведение, а второй исполнитель, называющийся по-ненецки *технигода*, на фоне асемантических слов, слогов и звуков сжато излагает содержание пропетого или речицируемого, а слушатели комментируют события произведения или выражают свои чувства, вызываемые тем или иным моментом исполняемого». Известно, что ненецкие шаманы также камлали с помощником, который, кстати, как и помощник сказителя (второй сказитель), обозначался тем же термином *телнангода*²¹.

Одним из возможных и доступных гуманитариям способов проверки (пусть и косвенной) правомочности такой гипотезы может стать текстологический анализ стихов, порождаемых в процессе пения, и текстов-пересказов пропетого. В данном случае речь может идти лишь об эпических текстах, исполняемых кайчы в виде чередования пропетых тирад с их последовательным пересказом. Эпосоведами в этом направлении (вне контекста предложенной здесь гипотезы) были сделаны лишь первые шаги. Впервые некоторые различия между поющимися и сказываемыми текстами были продемонстрированы А.И. Чудояковым на материале сказания «Кан Перген» в исполнении П.И. Кыдыякова. Исследователь привел три примера. Так, при пересказе третьей тирады сказитель не полностью повторил пропетый текст, он «опустил несколько мест, одно из которых имеет принципиальное значение: не сказано о коне богатыря и золотой коновязи, опущены слова ... «я пришел шагом» ...». При пересказе восьмой тирады сказитель опустил эпизод с имянаречением. На примере тирады 31 и ее пересказа было показано, что бывают случаи, когда оба текста «составляют очень сложный и емкий фрагмент: они теснейшим образом переплетены, нет никакой возможности понять один без другого, один переходит в другой. Что пропущено в пении – дополнено в сказываемом тексте, и наоборот»²². Оставляя дальнейший возможный текстологический анализ текстов эпосоведам, я бы хотел заранее обратить внимание исследователей на один важный момент в характере поющихся и пересказываемых текстов, монарда и возглятей у динейного У мыта медатыцуто выпрут

На мой взгляд, вполне возможно проанализировать эпические сказания на предмет выявления «присутствия сказителя» в текстовой части. Можно предположить, что, если в процессе пения сказитель, действительно, находится в особом состоянии сознания, из которого

он всякий раз выходит для пересказа увиденного аудитории, то это должно быть каким-то образом отражено в тексте. Предположительно, в предпочтительном употреблении глаголов в первом лице единственного числа («я услышал», «я увидел» и т.п.) в песенных тирадах или же, наоборот (и, на мой взгляд, более вероятно), при пересказе. К сожалению, в связи с отсутствием массового материала, возможности проверить данное предположение пока нет. Напомню, что в распоряжении исследователей имеется лишь одно шорское сказание «Кан Перген», при публикации которого издателям удалось адекватно воспроизвести специфическую манеру исполнения шорских сказителей-кайчы.

К характеристике специфики состояния сознания сказителя во время исполнения, в частности проявления неких экстрасенсорных способностей, особого видения, относится и такой любопытный рассказ, записанный мною в декабре 2003 г. от кайчы В.Е. Таннагашева, которому, в свою очередь, рассказывал об этом кайчы П.Н. Амзоров. Событие относится еще к довоенному периоду, к 1920-м или 1930-м годам. Собрались как-то люди в дом к старику Шагрыбанову, известному не только в своем родном Тозе сказителю-кайчы. Было уже темно и сказание достигало своей кульминации, когда вдруг в избу вошел сын сказителя (возможно, его звали Алексей),

приехавший откуда-то обратно домой. И тут внезапно для слушателей кайчы вдруг, не прерывая своего пения, каем (горловым пением) пропел:

Сен, Алексей, дей, Ты, Алексей, Кöзи ара сен шыксан, Глаза раскрыв, выходи-ка, Сеен-ок полза дей, Твои ведь Аскырларын не идей, Ужуп келип тей, Сбивая (друг друга), Одуружуп саларлар. Друг друга убьют.

Как рассказывал Таннагашеву Прокопий Никанорович:

«Мы, говорит, там все глаза вытаращили, удивились. Он сыну своему пропел, ты, говорит, Алексей, быстрей иди, своих жеребцов разводи, иначе они друг друга убьют, загрызут. Тот говорит: «Я же их привязал хорошо». А отец ему: «Иди, иди!». Вышел: а они, говорит, развязались, как люди на задних ногах стоят, друг друга грызут. ... Все удивлялись, как же он мог узнать, он же сказание рассказывал, а тут с каем его - и выгнал. ... Откуда он мог узнать? Видимо, хозяин сказаний ему подсказал»²³.

Рассматривая специфику исполнения сказаний шорскими кайчы, следует учитывать также чисто практическую необходимость изло-

жения содержания пропетого. Дело в том, что сказителей, которые бы могли понятно петь, были буквально единицы. Нормой можно считать ситуацию, при которой аудитория либо вообще не понимает поющегося текста, либо ухватывает лишь обрывки фраз и общее настроение.

-У некоторых сказителей, когда поет — не совсем ясно это. А вот я сколько пел, говорят: как же так, у тебя всё слово в слово понимаем. У Михаила [Михаила Кирилловича Каучакова. — Д.Ф.] в основном не понимали. А некоторые как-то вскользь [пропевают слова], что ли.

 -А почему надо кусочек спеть, а потом пересказать. И ведь не всегда совпадает.

-Поешь, там, наверное, для приукраски слов, одно слово скажешь, а тут уже другое слово скажешь. А так-то фактически все одно и то же идет. Без приукраски – иначе в пении не получится, с искажением будет. Не так красиво, нетактично [неритмично. – Д.Ф.], не прямое как стих получится, не складно.

-Есть такие сказители, что сказку просто пением исполняют.

-Можно и так. Но это надо, чтобы люди все поняли. А так испокон веков заведено: пропел, а потом рассказываешь. Надо, чтобы понятно было. У Павла Петровича [Токмагашева. – Д.Ф.] я не все понимал, как он пел. У Опим-апший [хакасского кайчы Подачакова. - Д.Ф.] ... его вообще не понимали. У него только один мотив был. Зубов [у него] вообще не было, губа аж на сторону уходила. Слов вообще не поймешь. А [когда] говорил — уже все понятно²⁴.

Занятная формулировка причины необходимости чередования пропетой части с ее пересказом встретилась недавно в одной из работ канадской исследовательницы Киры Ван Дузен. По утверждению Ван Дузен, со ссылкой на слова одного из современных хакасских певцов, старающихся обучиться искусству сказителя-хайджы: «Это разъясняет пропетую хаем часть, которая может быть на языке духов, сложном для понимания обычными слушателями»²⁵. Увы, старики-сказители у шорцев никогда не рассказывали мне о подобном. И я догадываюсь, почему: шорские кайчы поют каем не «на языке духов», а на шорском языке, правда, подчиненном строгим законам стихосложения и потому, действительно, не всегда и не во всем понятном для обычных слушателей. Сказитель, во всяком случае, у шорцев, не получает информацию извне, а сам идет за ней, сам присутствует «в сказании» и сам же поет и рассказывает слушателям о том, что видит. Не уверен, что здесь есть повод для какихлибо генерализаций в отношении методов полевой работы всех современных исследователей, устремившихся в последние годы в Южную Сибирь, но, думается, что приведенный пример все же заслуживает внимания в контексте основной тематики нашего конгресса.

Затронутая в докладе проблема осмысления шорскими сказителями своего места в сказании, как видим, неизбежно вывела нас за рамки собственно этнологических возможностей осмысления материала. Сам материал поневоле приводит к необходимости интердисциплинарных исследований, заставляя искать помощи не только у специалистов по таким близким областям знания, как эпосоведение или текстология, но и у специалистов в области естественных наук.

Примечания:

¹Важно подчеркнуть, что речь идет именно о сакрализованной эпической поэзии, принципиально отличной от сказочной прозы. В случае со сказками несложно обнаружить сюжеты, построенные целиком на идее прерывания повествования. Прерывание процесса сказывания здесь не ведет к наказанию сказителя (хотя момент наказания все же присутствует – наказываются те, кто мешает процессу рассказывания).

²Эпическая традиция знает множество фактов безболезненного временного прерывания повествования. Так, еще недавно у хороших сказителей нормой считалось сказание, начатое в одну ночь и рассказанное до конца (или продолженное) на следующую. Здесь, очевидно, говорить о «прерванном повествовании» нельзя. Есть и более сложные варианты, когда недорассказанное в одном селении сказание вполне может быть дорассказано — через несколько дней, в другом месте и в другой аудитории, т.е. также все-таки доведено до конца. Как и в первом случае, этот вариант, по-видимому, также не может быть сочтен примером «прерванного повествования».

³См., напр.: *Boulgakova T*. Nanai Tale as a Road Where a Shaman Must Win // The 6th Conference of the International Society for Shamanistic Research. Viljandi, Estonia. August 11th-17th, 2001. Abstracts. Viljandi, 2001, p. 10-11.

⁴Шорцы - тюркский народ, основная часть которого проживает на юге Кемеровской области в Западной Сибири. Числ. – 14018 чел. (2002 г.).

⁵Харитонова В.И. Магия прерванного повествования // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». Москва, Россия, 7-12 июня 1999. М., 1999. Ч.1. С.212.

⁶Шорский фольклор. Записи, перевод, вступительная статья и примечания Н.П. Дыренковой. М.; Л., 1940. С.71. Перевод уточнен; в соответствии с шорским оригиналом всюду в тех случаях, где это было необходимо, в квадратных скобках дополнительно введено местоимение «я».

⁷Дыренкова Н.П. Шорская героическая сказка «Каткан Чула, имеющий старшую сестру Алтын Коок» (публикация Д.А. Функа) // Народы Российского Севера и Сибири. Сибирский этнографический сборник. Вып. 9. М., 1999. С.140.

⁸Торбоков С.С. Алтын-Куш // Архив ХакНИИЯЛИ.

⁹См.: *Турушпанов Д.К.* «Мерет-оолак». Текст шорского эпического сказания на языке оригинала // Информационный бюллетень координационного Центра комплексных исследований эпической традиции, 2003, №3, С.6-19 (http://www.iea.ras.ru/periodika/bullet). Перевод мой. – Д.Ф.

¹⁰Переводы в оригинале «ехать ему долго, мне рассказывать коротко» (ст.1916-

17) и «ехать ему долго, мне говорить коротко» (ст.2343-44) точны по смыслу, но не буквально.

¹¹См.: Шорские героические сказания / Вступительная статья, подготовка поэтического текста, перевод, комментарии А.И. Чудоякова; музыковедческая статья и подготовка нотного текста Р.Б. Назаренко. М.; Новосибирск, 1998. С.411, 429, 435 и 415.

¹²Имеется в виду «переступаю», так как на порог наступать нельзя.

¹³Записано автором от А.П. Напазакова в 1985 г. Аудиозапись и расшифровка текста хранятся в личном архиве. Перевод мой. – Д.Ф.

¹⁴В оригинале было неточно: colu-ba.

15 Шорский фольклор, С.XXXVII.

¹⁶Шорский фольклор, с.441.

¹⁷Из беседы со сказителем, 23 июля 2002 г., г. Мыски.

¹⁸Садалова Т.М. Понятие о трех мирах в алтайском фольклоре (Из выступления на Международном симпозиуме «Сибирь в панораме тысячелетий», посвященном 90-летию А.П. Окладникова) // Кан-Алтай, 1999, №18, с.11.

¹⁹Из беседы со сказителем, 24 июля 2002 г., г.Мыски.

²⁰Из сказания «Кара-Кан». Зап. автором в 2002 г. от кайчы В.Е. Таннагашева.

Расшифровка текста и перевод мои. - Д.Ф.

²¹ Пушкарева Е.Т. Психотерапевтическое воздействие фольклора (на примере ненецкого сюдбабцарка ярабц «Недко Нохой») // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания». Москва-Абакан-Кызыл, 9-21 июля 2001 г. М., 2001. Ч.1. С.4. Аналогично ярабц и сюдбабц, исполнялись у ненцев и эпические песни-хынабц (см.: Пушкарева Е.Т. Ненецкие песни-хынабцы. М., 2000. С.9), т.е. все разновидности ненецких эпических песен.

22 Чудояков А.И. Традиции шорского эпоса и сказания Павла Кыдыякова // Шор-

ские героические сказания. М.; Новосибирск, 1998, с.29-30.

²³ Аудиозапись 11 декабря 2003 г. в квартире у В.Е. Таннагашева. Расшифровка песни и перевод мои. - Д.Ф.

²⁴Из беседы со сказителем, 24 июля 2002 г., г. Мыски.

²⁵Van Deusen, K. The Shamanic Gift and the Performing Arts in Siberia // Шаманский дар. М., 2000. P.231.

D.A. Funk

THE WAYS OF THE SACRED WORLD IN IMAGINATION AND IN THE TEXTS OF THE SHORS EPIC SINGERS

There are some new materials which are characterizing the problem of how the epic singers among the Shors perceive their place in epic tales/songs. The most part of all the materials gathered by the author in the field in 1980-2000-s shows, that the epic singers $kaj\check{c}y$ came during their performing séance into a specific state of consciousness. The author characterizes the very specific manner of the Shors (and Khakass) epic singers "to repeat" (recite) every part of the epic story which he sings with the short "translation" in the rhythmic prosaic form, in order to make the song more clear for the auditorium.

Е.В. Ревуненкова

ШАМАН И ЭПИЧЕСКИЙ ПЕВЕЦ: ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВНИЙ

Уже на самых ранних этапах изучения шаманизма, ряд исследователей выделяли существование в обществах архаичного типа наряду с шаманом и фигуру не менее значительную в области творчества сказителя или поэта. Некоторые исследователи прямо говорили о наличии двух традиций в подобных обществах - шаманской и сказительской. Но чаще всего отмечалось, что функции этих лиц совмещались в одном лице, а именно в лице шамана. Тема соотношения шамана и сказителя особенно привлекала внимание исследователей шаманства Сибири и Центральной Азии - регионов, где это явление было представлено особенно ярко и где после многих десятилетий запрета оно особенно активно возрождается.

В последние годы появилось немало работ, в которых, особенно на материале шаманизма тюркских народов Сибири (Алтая и Тувы), довольно подробно устанавливаются многосторонние связи между шаманами и сказителями, как на уровне генеалогического родства, принадлежности их к одной семейно-родовой традиции, так и на уровне их становления и формирования личности, а также исполнительской деятельности. Особенно подчеркиваются параллели в способах получения шаманского и сказительского дара, сходные мотивы избранничества духами того и другого, сходные моменты в поведении во время исполнения сказаний и камланий и т.п. Очень важной чертой, объединяющей шамана и сказителя, является владение огромным формульным фондом, который они держат в голове, но нередко и заимствуют друг у друга или обмениваются друг с другом теми или иными формулами.

Однако, несмотря на довольно подробную разработку соотношения шамана и сказителя, она во многом, как справедливо заметил Д.А. Функ, вращается по замкнутому кругу и не идет дальше констатации сходных черт в творчестве шамана и сказителя, частого совмещения функций того и другого в одном лице или определения их генетических связей. Сам Д.А. Функ в своей диссертации, освещая деятельность двух ключевых фигур в жизни тюркских народов

Сибири, прежде всего, телеутов и шорцев, показал всю сложность связей и взаимодействия между шаманами и сказителями, выявляя точки их соприкосновения и расхождения, параллели во взгляде на мир и различия в творческой исполнительской манере, общие черты и различия в отношении к атрибутам и т.д. Надо отметить, что и другие исследователи шаманов и сказителей Алтая и Тувы выявляют не только сходства, но и различия между ними, в частности, использование разной системы стихосложения (Е.Е. Ямаева), особой поэтической организации и музыкального построения шаманских песнопений (М.Б. Кенин-Лопсан). Многое еще остается неясным в соотношении этих основных фигур в жизни обществ с живой шаманской и сказительской традицией. Неясно, например, почему известный алтайский шаман говорит: "Где есть шаман, там нет сказителя" (пример из диссертации Е.Е. Ямаевой).

Для того, чтобы прояснить многие вопросы, так или иначе связанные с деятельностью шаманов и сказителей, в настоящее время, повидимому, надо больше сосредоточиться на различиях этих лиц, а для этого глубже проникать в специфику их исполнительского творчества, особенностей поведения, изучать произносимые ими тексты во всем многообразии их смысловых оттенков, т.е. проводить тонкую, незаметную для постороннего глаза, кропотливую работу, которая и составляет сущность этнографического подхода.

Надо отметить, что в последние годы к творческой деятельности шаманов и других лиц, связанных с магико-мистической практикой, широко применяются экспериментальные исследования, связанные с изучением способов их вхождения в измененное состояние сознания и работы в этом состоянии. Мне кажется, что подобного подхода заслуживают и сказители. Может быть, тогда более четко выявятся особенности творчества как шамана, так и сказителя, которые сейчас пока во многом остаются тайной.

Jenny Butler

EXPRESSIONS OF THE SACRED IN CONTEMPORARY PAGAN CULTURE IN IRELAND

In this presentation, I endeavour to convey those things that are held sacred in contemporary Pagan culture and the ways in which beliefs in the sacred are given expression. I use the term Neo-pagan' to denote modern-day practitioners of nature-based spirituality. 'Pagan' is a word that covers a broad range of spiritual traditions including Witchcraft and modern forms of witchcraft such as Wicca, Druidry, Shamanism and

other spiritual paths. My research is on Neo-paganism in Ireland, focusing on the traditions of Druidry, Wicca and Witchcraft in particular.

My research was conducted between January 2002 and April 2004 (This research was funded by a Government of Ireland scholarship provided by the Irish Research Council for the Humanities and Social Sciences.) My perspective is that of an 'outsider ethnographer' attempting to learn about Neo-pagan worldview and meaning-systems. To gain insight into neo-Pagan culture, I employed the methodology of ethnographic interviewing and participant observation. What is presented here includes oral narratives from interviews with informants and descriptions of participant observation during rituals when I was permitted to accompany informants to places that they consider to be sacred sites.

My analysis is of the ways in which Neo-pagan meaning-systems are given expression through oral narrative and ritual behaviour. Using the terminology of the scholar Ulf Hannerz (1992), there is a 'package' or 'cluster' of meanings that constitute neo-Pagan identity. Neo-pagan culture is composed of shared understandings of notions relating to the universe, realms of existence, ecology and the supernatural. According to Hannerz, culture is the meanings that people create and my study follows this theoretical perspective in examining the shared meanings that make up Neo-pagan culture.

My presentation deals with two aspects of Neo-pagan culture in relation to sacred beliefs: (1) significance of sacred sites in Neo-pagan world-view and (2) the depiction of the sacred in Neo-pagan art.

I begin with the significance accorded to sacred sites in Neo-pagan worldview. For many Neo-pagans, spirituality is intertwined with nature and closeness to the land. Many followers of Neo-pagan spiritual paths consider the whole planet to be sacred and that all life is interconnected since we are all parts of one life force or energy that makes up existence on this planet. There is the view that planet earth is a symbolic 'Mother', an archetypal nurturer for humankind. Many of my informants have referred to this notion of 'Mother Earth' or 'Great Goddess', a sacred matrix for all life. The attitudes that emerge from this belief are ones of veneration and reverence for the natural world. Many Neo-pagans are pantheists or animists and consider all of creation to be divine. A great deal of Neo-pagans hold the view that there are sacred sites within the sacred space of the planet itself, as one informant articulates:

To us the whole earth is one giant sacred site but there are special power centres on it. Places like the Loughcrew Range here in Kells, Sli-

abh na Caillí, Newgrange in the Boyne Valley [...] Knock na Rí. All over the country there are hundreds and hundreds of these special areas, which are energy centres. It doesn't mean to say they're more sacred. It just means to say that they are special in a sacred space (Interview with Alice 09/01/02).

Even though the entirety of the landscape is conceptualised by some as sacred, there are still differentiated 'sacred sites' that are set apart from the surrounding landscape which have certain qualities associated with them. The scholar Yi-Fu Tuan states that the word sacred 'signifies apartness and definition' (1978: 84) and thus sacred space is space that is cut off from surrounding space. Similarly, in the view of Mircea Eliade, sacred space is distinguished from mundane space. Although the natural world may be considered as having sacred qualities, Neo-pagans also hold the view that particular locations on the landscape are extra-special and possess certain qualities and associations that deem them worthy as ritual sites. Eliade states that 'the first possible definition of the sacred is that it is the opposite of the profane' (Eliade 1961: 10). Neo-pagan ritual sites are considered sacred space due to their association with the energies that are believed to permeate them and they are for this reason set apart from mundane space. Academic studies of sacred landscape call attention to the idea that 'a landscape is sacred because humans perceive it as sacred [...] there are different ways of knowing about the earth, about sacred places, and about archaeological sites. Some of the ways are scientific and some are spiritual' (Carmichael, Hubert, Reeves & Schanche 1994: 7). Neo-pagan worldview entails a spiritual 'way of knowing' about our natural world and the landscape is invested with meaning.

There are many reasons for the demarcation by Neo-pagans of certain places as sacred sites. These include beliefs that (1) the sites are energy centres, (2) spirits reside at the site or (3) that ancestors are associated with the place (For some, these three kinds of beliefs are related and there are individuals who hold these beliefs in unison). As mentioned by Alice in the quote above, certain places are believed to be energy centres or power points of natural earth energy on the landscape. Some believe that megalithic structures were actually built for the purpose of marking these currents of energy flowing under the ground, what are sometimes called ley lines. Hence, there are groups and individuals who practice ritual at certain sites because they believe that these are places of sacred power where one can tap into earth energies. Many Neo-pagans choose to visit

or practice ritual at sites that are associated with spirits of place. The genius loci or local spirits of Ireland are called the Sidhe (fairies). These entities are believed to inhabit the mounds and grassy hillocks of Ireland's landscape. The word 'Sid' in the Irish language refers to the 'fairy host of the Otherworld' but also to the 'Otherworld hill or mound' (O Cathasaigh 1977/9: 137). Many Irish Neo-pagans leave offerings for the spirits of place when they visit a sacred site and some Neo-pagan groups invoke the Sidhe during rituals. One Druid group, for example, calls on the Sidhe when calling the quarters and invites the Sidhe to be present and to join in the ritual. The belief in traditional Irish folk belief is that the Sidhe inhabit grassy mounds like ringforts (in the Irish language: liosanna or ráthanna). Ringforts, which date to medieval times, and places like the Hill of Tara, a 507 ft high hill in Co. Meath, are considered sacred because of this association with the Sidhe. Many Neo-pagans look upon rivers and trees in particular as sacred places because of their connection with nature spirits. This includes the belief in dryads or tree spirits and in water deities or spirits.

Many of Ireland's landscape features are associated with or named after certain deities. The Boyne Valley, where the famous prehistoric structure of Newgrange is found, and the river Boyne, which is associated with the Goddess Boand, are sacred places to many of Irish Pagans. The river Shannon, the longest and biggest river in the country, is named after the Goddess Shinann. The legend goes that Shinann interfered with a well that had been placed under a spell by some Druids. There were said to be magical hazelnuts in the well which had the power to bestow wisdom on those who consumed them and Shinann wished to gain knowledge and so put her hand into the water and in doing so unleashed the water spirit that had been guarding the well. The spirit chased after Shinann and absorbed her spirit, making her essence part of the river and thus the river was named after her (Scott 1991: 33-39). This is a sacred site to many individuals and one Neo-pagan group goes to the Shannon Pot, a deep pool of the waters of the Shannon in Co. Leitrim, every year on the festival of Imbolc (February 1st) to practice a ritual. At Imbolc 2002, I accompanied this group to the Shannon Pot and took part in the ritual. Part of the ritual involved an honouring of the Goddess Shinann, where each person dipped a chalice into the pool, then took a drink of the water and asked for a blessing from Shinann. This site is a significant sacred site for this group because of the association of the river Shannon with the legend of Shinann and is an important part of their annual festival celebrations.

Another ritual I participated in took place at a sacred site in Robert's Cove, near Carrigaline in Co. Cork. This place is a sacred site to a Druid practitioner because it is a cliff above the sea and the Sea God Manannan Mac Lir is an important deity for him. During this ritual, we invoked Manannan Mac Lir and also called on the Sidhe of the West, the quarter corresponding to the magical element of water.

The third reason stated for the delineation of sacred sites was the association of a place with the ancestors. 'Ancestors' can refer to human relatives who have died. Burials in woodland and open areas are *not* legally permitted in Ireland, but in some cases, where a person has been cremated, their ashes may be scattered at a sacred site. One Wiccan described to me how her husband's ashes had been scattered at a place that they both held to be a sacred site and a ritual was performed at the site. 'Ancestors' may also refer to ancestral spirits of those who lived on the land before this generation and extends back to pre-Christian Pagans. These spirits are often called upon and invited to be present for a ritual. This is done in particular on the festival of Samhain (October 31st) when the dead are believed to be able to pass from the Otherworld into the realm of humankind.

One of the most common reasons given for practicing ritual at certain sites is that they have some associations with ancient pre-Christian religion. Within Neo-pagan discourse, strong connections are made between prehistoric sites and pre-Christian Pagan religion, Druidry in particular. On Ireland's landscape are monuments that date to Neolithic and Bronze Age times. These prehistoric monuments include standing stones, stone circles and different types of burial tombs (passage tombs, court tombs and dolmens/ portal tombs). As Jestice points out, these ancient sites 'were for the most part clearly meeting places, some constructed following astronomical alignments that suggest rituals at specific times of the year' (Jestice 2000: 225). The structure of Newgrange, for instance, is associated with an astronomical formation at a certain time of the year. Newgrange is a passage tomb estimated to date from 3200BC. There is a passageway leading to the internal burial chamber and above the entrance to the burial chamber is a one metre wide opening. On the morning of the Winter Solstice, the rays of the rising sun shine through the opening into the interior of the chamber. It is evident that the solar cycle was important for the builders of this monument and scholars agree that this site may have been a place of ritual gathering due to its alignment with the position of the sun at Midwinter (Ó hÓgáin 2002). Neo-pagans continue to gather at this site in celebration of the Winter Solstice.

Rites of passage take place at sacred sites. For instance, numerous baby blessings have taken place at a sacred grove of trees in Leitrim. This Neopagan ritual involves the baby being welcomed into the world and given a blessing. It is asked that the God and Goddess will protect the child and sometimes a God and Goddess-parent are chosen to monitor the spiritual welfare of the child as he/ she grows up. Neo-pagan weddings or 'handfastings' also take place at sites on the landscape. Areas of woodland, hills and other natural phenomena are often chosen for handfastings. Stone circles are another favoured location for handfastings and one took place at Drombeg stone circle near Rosscarbery, Co. Cork. Initiations may take place at sacred sites also. Tara is one example and a member of a Druid Grove told me that he had been initiated into the group at Tara on the Summer Solstice.

Various reasons are given for the attribution of the status of 'sacred site' to a place. It can be seen that there are common beliefs about certain Irish sites like Tara and megalithic monuments and that there are shared understandings of how these sites should be treated. Within Neo-pagan discourse, it is emphasised that these sites should be valued and always approached in a deferential manner. Many believe that one should always ask the permission of the spirits of place before conducting a ritual at a place and offerings are often left for the spirits at places where rituals have been performed. Neo-pagans visit sacred sites as part of festival celebrations to mark the changing of the seasons and also perform rites of passage at them. The significance that these sites have and the use to which they are put is an expression of what is sacred in Neo-Pagan culture.

The second aspect of Neo-pagan culture that I'm examining as being expressive of the sacred is art. Contact with the numinous is the impulse for some Neo-pagan artists to create something that is reflective of what

they hold sacred or representative of a spiritual experience that they underwent. There are Neo-pagan artists who draw their inspiration form the sacred quality they perceive in nature. Naomi Brosnan is a painter who is inspired by nature and by visions that she has of nature spirits. One of her collections of paintings was exhibited as *Honouring the Sidhe*, which she dedicated to the Sidhe and also to the memory of her father. She says of her paintings:

I suppose I'd have to say that they're completely a part of who I am and how I would practice my spirituality, as it were. They would be an expression of the way I would pray, the way I would try and heal other people, let them see what I see, open eyes and connect. The inspiration would have to be the Sidhe, the elemental spirits of the land, of the place. That's part of who I am so it's my inspiration from them (Interview with Naomi 05/09/02).

Naomi says that she has been 'blessed with a gift of vision to see things'. She relates to trees in particular and is attracted to the shapes and contours of a tree. She explains that the spirits of the trees become figurative and she is able to see the tree spirit and then she creates a painting of what she has seen. Many Neo-pagan artists draw their inspiration from nature and how they perceive the divine in the natural world. Another Neo-pagan artist, Jane Brideson, also bases her paintings on her personal spiritual experience, in Jane's words: 'it's an expression of what I feel and what I see in ritual a lot of the time'. The inspiration for one of Jane's paintings entitled Sidhean came from a series of events and spiritual experiences she had, which began with her visit to a ringfort called Sidhean. Jane considers this to be a sacred site and regularly visits it and leaves an offering for the spirits of place. She personally feels that fairies reside in this place as she can sense their presence. As well as the connections that the place has with nature spirits, Jane feels that there is a connection with the Goddess Anu. Anu is the Mother-Goddess of the Irish pantheon, leader of the Tuatha Dé Danann or 'people of the goddess Anu or Danu' and is connected with fertility (Smyth 1996: 175). Jane had various experiences while at the site that she feels are to do with the Goddess Anu. Jane felt that the name of the place could be interpreted as Sidhe-Anu or 'mound of Anu' and this gut feeling came whenever she visited the place:

I spent time there and I had a very strong feeling that it was connected to Anu. And her name and this image of her kept coming up and up for me. And I know that Aine and Anu are associated with the sun, but also I felt that this place was very much associated with the earth as well and

Anu that was there was like a synthesis of the earth and the sun, that it was a place [...] that was important at certain times of the year.

This notion about the site gave rise to an image in Jane's mind of what Anu might look like:

I had this vision of [...] Anu as being the synthesis of sun energy and earth. And it felt to me that somehow she was a channel between the sun and the earth, that the energy of the sun and the way that it warmed the earth and brought about the growing of seeds and the spreading of that sun energy within the sleeping earth was what Sidhean was about somehow. From that I started to formulate [...] this picture of what she'd actually look like sitting there.

The experiences she had at the site and her feelings about the Goddess Anu being present there inspired Jane to paint the image that was in her mind of Anu sitting on the mound. Both painters, Naomi Brosnan and Jane Brideson, express their ideas of the sacred through the medium of painting.

Another method of expressing the sacred or of communicating spiritual experience is sculpture. One sculptor, Michael, states that the creation of hot glass sculptures and stained glass pieces is very much interconnected with his spiritual life. He stated that: 'it is the most spiritual thing that I participate in'. Michael follows the tradition called the 'Old religion' and was taught the 'second sight' (a kind of psychic gift) from his mother. He claims that he has possessed intuitive abilities since childhood and maintains that on certain occasions, he can communicate with Otherworldly beings. He describes an experience that affected him profoundly where he came into contact with what he perceived to be the Goddess:

A window opened from the Otherworld and I was caught in a flood that came from the Otherworld. I was keenly aware that it was the Primal Mother, that I was caught in her waters, that what was now happening to me was she was taking me and, as Ceridwen's cauldron, she was placing me into hers to remake me (Interview with Michael 28/01/04).

His reference to the Welsh Goddess Ceridwen and her cauldron is a metaphor for inspiration. The legend goes that the Goddess boiled a magical brew of knowledge in her cauldron so that she could bestow wisdom on her son Afagddu (Cotterell 1999: 28). Michael chose a close analogy here for his experience of divine inspiration – in his view, he has been regenerated by the Goddess to create through his artwork. From his perspective, his talent comes from a sacred source. One of his sculptures is of the Primal Mother in the act of creation and he calls this piece Celtic

Spirit-fire. The theme of the Great Goddess and primordial creation runs through much of Michael's work.

Another sculptor, Michelle, creates statues of Goddesses. She began to make these items when she was pregnant with her first baby. During this time, she felt an affinity with the Mother Goddess and an empathy with the fertility and nurturing aspects of the divine feminine. She found that she became more in touch with her own femininity and more tuned in to natural cycles of growth. She sensed the seasonal changes of the 'wheel of the year' more acutely and felt more in harmony with the phases of the moon. She created a statue of a Goddess with arms outstretched and also a smaller figurine of a pregnant female. These pieces are an expression in material form of what was sacred in Michelle's life. These items are what Hannerz would call 'artefactual extensions' of meaning. These art pieces give physical form to beliefs and perceptions of the sacred.

Conclusion: the natural landscape is held to be sacred in Neo-pagan worldview. Natural landscape features and prehistoric sites are chosen as loci for ritual practice because of beliefs in the sacredness of these places, whether on account of the belief that they are energy centres or due to their associations with deities, fairies or ancestral spirits. The sacred is expressed through Neo-pagan artwork and landscape scenes and images of the Goddess are common motifs in this means of symbolic communication of the sacred. Artistic expression is bound up with spirituality for many Neo-pagan artists and since sacred landscape and the divine feminine are subjects that hold deep meaning in Neo-pagan culture, these are also the subjects of Neo-pagan art. The two aspects of Neo-pagan culture I have discussed – sacred sites and artwork – are interlinked. The deep spiritual connection to landscape and nature is expressed through ritual action at sacred sites and also creatively expressed through art. By examining these two cultural features, some insight can be gained into the essence of what is sacred in Neo-pagan culture.

References:

Butler, Jenny, 'Ireland's Sacred Landscape: Neo-Pagan Worldview and the Ritual Utilisation of Sacred Sites' in *Béascna Journal of Folklore and Ethnology*, Vol. 2 (2003).

Carmichael, David. L., J. Hubert, B. Reeves & A. Schanche (eds.), 1994, Sacred Sites, Sacred Places, London and New York: Routledge.

Cotterell, Arthur, 1998, Celtic Mythology: The Myths and Legends of the Celtic World, Oxford: Sebastian Kelly.

Eliade, Mircea, 1961 [1957], The sacred and the Profane: The Nature of Religion, Translated form the French by Willard R. Trask, New York and Evanston: Harper and Row Publishers.

Hannerz, Ulf, 1992, Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning,

New York: Columbia University Press.

Jackson, R. H. and R. Henrie, 'Perception of Sacred Space', Journal of Cultural Geography, 3 (1983), 94-107.

Jestice, Phyllis, G., 2000, Encyclopedia of Irish Spirituality, ABC-CLIO: California, Colorado and Oxford.

Ó Cathasaigh, Tomás, 'The Semantics of "Síd", Éigse: A Journal of Irish Studies, Volume 17 (1977-9), 137-155.

Ó hÓgáin, Dáithí, 2002, The Celts: A History, Cork: The Collins Press. Scott, Michael, 1991, The River Gods, Wicklow, Ireland: Real Ireland.

Smyth, Daragh, 1996, A Guide to Irish Mythology, Dublin: Irish Academic Press.

Tuan, Yi-Fu, 'Sacred Space: Explorations of an idea' in Karl W. Butzer (ed.), 1978, Dimensions of Human Geography, Chicago: The University of Chicago Department of Geography, 84-89.

Дж. Батлер

ВЫРАЖЕНИЯ САКРАЛЬНОГО В СОВРЕМЕННОЙ ЯЗЫЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ В ИРЛАНДИИ

В данной статье рассказывается о современных исследованиях неоязыческой культуры в Ирландии с точки зрения «стороннего этнографа - наблюдателя». Эти исследования касаются традиций колдовства и практик друидов, с использованием методов этнографического интервью и включенного наблюдения. В отношении сакральных верований анализируются два аспекта неоязыческой культуры: (1) ритуальные практики в сакральных местах и (2) проявление сакрального в изобразительном искусстве. Некоторым местам в ландшафте приписывается сакральный статус и они, таким образом, рассматриваются отдельно как места проведения ритуала. Дается описание некоторых хорошо известных сакральных мест в Ирландии. включая гору Тара и Нью-Грендж и доисторические места, как, например, каменные кольца и другие каменные сооружения. Особое внимание уделяется вопросам духовной связи с «предками» и древней языческой религией, важности этого для людей, ведущих современную практику, поддержанию духовной связи с предками, проживавшими в этой стране. Определенные места имеют специальное значение из-за ассоциации их с древними друидами и дохристианской религией. Ранняя религия коренного населения Ирландии рассматривается в неоязыческом ракурсе. Даются примеры ритуальных практик в этих местах во время проведения сезонных фестивалей, и описывается их значение и место в системе неоязыческих верований. Глубокая духовная связь с ландшафтом и природой часто способствуют творческому развитию. В данной работе описываются работы неоязыческих художников и ремесленников, что сможет проиллюстрировать восприятие и выражение сакрального в неоязыческом мировоззрении. В данной работе тесно переплетаются два аналитических описания сакральных мест и художественной работы, которые могут прояснить сущность сакрального в неоязыческой культуре.

Susan Michaelson

SHAMANISM AND THE VISUAL ARTS

I am a practising visual artist, lecturer, and transpersonal counsellor/therapist and workshop leader. Since 1993, I have been involved in research that makes bridges between Transpersonal Psychology and Image-Making, and am now completing a PhD, the subject of which is, "The Importance of the Qualities of the Feminine Principle in Two-Dimensional Image-Making. A Journey through Visual Language". I am doing the PhD by project, which means that the final submission includes my own art work, as well as a written thesis. I give lectures and run workshops in England and abroad, and also do a lot of art work on location, mainly in the landscape in Morocco. For the last seven years, I have been part of the European Transpersonal Association Creative Initiatives programme, and have participated in their annual conferences all over Europe.

In 2001 and 2003, I attended two seminar conferences organised by the Institute of Ethnology and Anthropology in Moscow and Siberia, and am very interested in the relationship between Shamanism and the Visual Arts. In August 2003, I went to a conference called "Fieldworks", at Tate Modern, in London, which looked at the relationship between art and anthropology. I have a very strong feeling that my own visual work as an artist, is closely related to Shamanism. I work in very particular places in the landscape (Places of power maybe?). I use rituals to honour the place, the materials, and to shift into right brain mode, and connect with my inner self before I start working. When the work is going well, something happens between me, the subject, and "out there", and the work seems to take over, and draw or paint itself. I never know what will happen; I am always surprised by the results; I am always exhausted, and never know whether I will ever be able to do it again. The images seem to come through me, through my hands, maybe. As a result of my research, I have become aware of the magic of images, that images often seem to have a life of their own - something special to communicate, something to say. I would like to elaborate on all of these things a little further, then show you some examples of my visual work.

For the last twenty-five years, there have been two major themes in my

life. The first of these has been an involvement with the world of the arts, both as a lecturer and practitioner. I have always produced my own creative work, which has taken many different forms, including costume, textiles, drawing, painting, photography. What has remained constant has been a search for deeper meanings, for a visual language that felt authentic, and for an outlet for my work in the world, that I could believe in. I have always had a profound need for life, art, and spiritual values to be closely inter-connected. I have also done a lot of lecturing and teaching in colleges of Art and Design in London.

The second major theme has been a long association with Transpersonal Psychology. I have worked professionally with individual clients, and run workshops in England and abroad, and in recent years have been part of EUROTAS – the European Transpersonal Association. I have spent a lot of time exploring inner landscapes in the context of psychology, using techniques like guided imagery, visualisation, active imagination, and dreamwork, and have done a lot of art work on location in the landscape in the world "out there", especially in Morocco, making drawings and paintings in the context of Fine Art.

Since 1993, I have been doing research that has essentially been about making bridges between Transpersonal Psychology and Image-Making. I was not concerned with Art Therapy, but how to make art work from a Transpersonal perspective. From 1993-97, I studied for an M.Phil research degree, and since 2000, have been working on a PhD. I have explored ways of using some of the techniques I learned in the context of psychology, as a departure point for making art work, going on inner journeys and exploring inner threads and themes. I also explored what Jung called "The Four Functions of Consciousness" – Thinking, Feeling, Sensation, Intuition – as very different ways of approaching visual work.

Through doing all of this research, I discovered that images are very magical. Often they appear to have a life of their own, and will take you on a journey that is like flying on a magic carpet. They can tell you everything you need to know, long before ideas have crystallised in the form of words. Places and situations we respond to strongly in the world "out there" often mirror inner landscapes – perhaps they are one and the same thing. Images have the capacity to flow, transform and change. Journeying in inner realms can lead us from our inner world into the world "out there", and that in turn leads back into inner realms, once more. We need to value our own inner imagemaker, and to have the courage to follow the images, allow them to lead the way, and take us where they will. When I

started my research, the project only really came alive, when I began working with images in a sketchbook. Some of my own images seemed to carry secret meanings that I was not aware of when I created them, but I didn't realise this until much later on. I found that working in big sketchbooks was very helpful, both personally, and from a research perspective. I became aware of what Gloria Orenstein¹ in her book, "The Reflowering of the Goddess", called "the methodology of the marvellous", a magical and synchronistic process, unfolding at the same time as a more conventional approach to research. Perhaps, most important of all, I found that as an artist, I loved working in magical places in the land-scape. The quality of the live experience felt absolutely crucial to making art work that had any real life energy to it. On one occasion, while working in the Jardin Majorelle in Marrakech, I wrote in my sketchbook:

"At four o'clock in the afternoon, the birds all suddenly start to sing; the garden comes alive. Everything shimmers and shakes - the air is alive with little noises, an incredible vibrant aliveness that I want to express in my work. Trying to draw kills it; finding the magic place is crucial - something about that view, those things, that makes me catch my breath - sensing things. Finding the music in things."

At the same time, I was aware of the findings of modern science, which says that observer and observed are one and the same thing – made of the same stuff. We are the same as what's "out there". I was part of my magic landscapes, not separated from them.

By the time I completed my M.Phil, I had realised that one of the biggest problems that exists for us today in the western world, is the lack of balance between the masculine and feminine principles. In his formidable book, "The Passion of the Western Mind. Understanding the ideas that have shaped our world view", Richard Tarnas writes:

"...the Western intellectual tradition has been produced and canonised, almost entirely by men, and informed mainly by a male perspective... But to do this, the masculine mind has repressed the feminine... The evolution of the western mind has been founded on the repression of the feminine – on the repression of undifferentiated unitary consciousness, of the participation mystique with nature; a progressive denial of the anima mundi; of the soul of the world; of the community of being; of the all pervading, of mystery, of ambiguity, of imagination, emotion, instinct, body, nature, woman – of all that which the masculine has progressively identified as "other"..." But, "as Jung prophesied, an epochal shift is taking place in the contemporary psyche, a reconciliation between the two

great polarities, a union of opposites: a heiros gamos (sacred marriage) between the dominant, but now alienated masculine, and the long suppressed, but now ascending feminine."

Valuing and understanding the feminine principle was crucial to making art work from a transpersonal perspective, and also to my own development as a visual artist. I wasn't concerned with feminism as such, but with the very different qualities, energies and ways of being in the world that the masculine and feminine principles represented. A much more profound understanding of what I meant by the feminine principle was essential. The inter-connectedness of everything was central; intuition and meditation were important; there was a Shamanic aspect to making art work that I wanted to explore. I went on to look at the feminine principle in the context of transpersonal psychology, as I had encountered it through the work of Ian Gordon-Brown, and Barbara Somers in London, as well as through myths and fairy tales, and the Goddess cultures of prehistory. At the same time, I tried to get a sense of how the feminine principle might express itself visually, how the language of the feminine principle might differ from the language of the masculine principle. A rather unexpected development in all of this was a growing awareness of Shamanism, and connections between Shamanism and the visual arts.

Through my involvement with EUROTAS, I had encountered Dr. Evgueni Faydysh, and he had introduced me to Shamanism. He was also using a computer to scan the energy of places and situations. The computer then produced a mandala that was an image of the quality of energy of the place; it also produced an image of a healing rune that could be used to rebalance the energies, if necessary. Although Evgueni was a scientist, I felt that my work as an artist was in some ways very similar – I was making images that were about the underlying energy of places. Evgueni also put me in touch with Dr. Dmitry Funk and Dr. Valentina Kharitonova, and I have subsequently been to Russia and Siberia with them twice – in 2001 to Moscow, Abakan and Tuva, and in 2003, to Moscow and Altai.

My experiences in 2001 lead me to make the following connections between my work as an artist, and Shamanism, as I had experienced it, admittedly in a very limited way, in Russia and Siberia.

1) Landscape, Energy, Places of Power:-

Shamans recognise and use places of power in the landscape. I work in the landscape, and have to find exactly the right place to work – a place with a heart – before I can begin.

2) Rituals:-

Shamans use rituals at the beginning of every session, lighting and feeding the fire, cleansing, calling up the spirits, before embarking on a journey. I use rituals before I start working. I honour the place, ask the spirits of the place to help; I ask my inner self for help; I honour the materials. Often my husband Ali makes a bunch of flowers from the area, and we leave it there when the drawing or painting is completed.

3) Balancing the Energies:-

Rituals for honouring and balancing the masculine and feminine principles can be used for protection before going on Shamanic journeys. I try to balance the masculine and feminine principles in my art work, and to use all aspects of myself, thinking, feeling, sensation, intuition, in a dynamic relationship.

4) Fire / Intuition:-

Fire is central to a lot of Shamanic rituals – honouring the element of fire. Intuition (Fire) is central to making art work.

5) Music:-

Shamanism uses music as a means of going into an altered state, calling the spirits and communicating the Shamanic journey. I have done a lot of visual work to music – it connects very directly with inner landscapes. I also feel that I would like my visual work to have the quality of music – I have always said I would like to draw like Ravel.

6) Bridgemaking:-

Shamanism seems to open up holes or lenses into consciousness that the voice of the cosmos can come through. I feel that I am a bridgemaker between different disciplines and different realities. Sometimes I feel that I am a channel for images that have a life of their own, and come from somewhere else. Often the images take me by surprise. The art work has something to communicate independently of the artist.

7) Altered States of Consciousness:-

The Shaman is in an altered, or non-ordinary state of consciousness during Shamanic rituals. When I make art work in the landscape, and the work takes over, and "draws itself", I am definitely in a heightened or altered state of consciousness.

8) Hands:-

Hands are crucial to the shaman when he is drumming and using rattles. Perhaps hands pick up signals, and the brain interprets them later. When I make art work, I have a very strong feeling that magic comes out of my hands – that hands are an interface between the visible and the invisible.

9) Healing:-

Shamanism is dynamic, about healing, purification, cleansing the way ahead, change. Art work can be a healing and transformative experience, for the maker and the viewer.

10) The Visual Arts, Imaging Techniques, Inner Journeys:-

There seems to be an important and fundamental connection between Shamanism, the visual arts, and the inner journeys we undertake in the context of psychology. The Shamanic journey appears to be a visual journey. In 2001, in Moscow, when the Shaman taking part in scientific experiments described his experience, the language he used was very similar to the language people use when they describe inner journeys in the context of transpersonal psychology workshops. In the latter, we use dreamwork, visualisation, guided imagery, active imagination as ways of going on inner journeys. The results are often wonderfully poetic and imaginative. As a visual artist who has spent a lot of time exploring inner worlds, I have rarely found that I could create art work out of guided imagery sessions. Active imagination seems to be closer to the way visual artists work spontaneously, however. What I have found is that inner journeys stimulate art work which manifests in its own way later on, and that meanings unfold in their own time without the need for any pressurised conscious interpretations.

My thoughts and feelings on this subject were given further credibility the following year, when I had the opportunity to show some visual work to the president of the British Dousing Association. He was able to read the patterns of energy in drawings and paintings I had made on location in Morocco, and on every occasion, they were focussed on the place where I had been sitting to make the work. I had always spent a considerable amount of time choosing the exact spot where I needed to sit before I started working, and knew that if I didn't do this, I made "mock" work—the drawings or paintings just wouldn't lift off. I had perhaps been choosing places of power in the landscape, and when I did so, the drawings seemed to create themselves. Something happened that was a relationship between me, the subject, and something else, and I felt that the work came through me, especially my hands. Perhaps I was dousing with my hands. I was, and still am surprised by the results. I always feel exhausted afterwards, and never know if I will ever be able to do it again.

A second visit to Russia and Siberia in 2003 generated more ideas on this subject, particularly through conversations and contacts with some of the other participants of the congress.

- 1. Professor Dr Ulla Johansen described to me a Tuvan artist, who is also a Shaman, healer and therapist, and who creates images of land-scapes for her clients, that work as healing images. I thought about my own work, and how I want to create a sacred space / healing environment with my Moroccan drawings and paintings.
- 2. Making art work can be very similar to the way traditional musicians and storytellers work. They say a door opens, and things come through the voice of the universe, maybe. The story tells itself, the song sings itself the image draws or paints itself. In normal life, the storyteller may not be very articulate, but once he starts telling a story, it's as if a door opens, and a story flows through.
- 3. Conversations with Dr Dagmar Eigner emphasised the importance of ritual. What we have lost in the Western world is the spiritual dimension, so creating a sacred space where you can connect with the spiritual, or sacred, in your own way, can be invaluable. A sacred space can be a real space a studio, a room, a table, a meditation mat; or it can be an imaginative inner sacred space that you can return to any time you want to. For me, my sketchbooks are a sacred space, and creative visual work is sacred work, so having a sacred space you can always return to when you want to do visual work, is important.

Another unexpected development in all of this research, emerged last summer, in the form of a conference held at Tate Modern in London. Entitled "Fieldworks", the conference was about exploring links between Art and Anthropology. It appears that a number of anthropologists are feeling very dissatisfied with conventional ways of presenting their Fieldwork reports, and are trying to find creative solutions to the problem, often producing art work as a result. This includes films, videos, drawings, paintings, as well as creative writing.

Conversely, a number of artists seem to be working rather like anthropologists, doing research that involves "Fieldwork", and producing a final exhibition / installation / presentation that is in many ways a Fieldwork report. Certainly my own work comes into this category. It has taken me on a multi-dimensional journey that has been at the same time a literal, metaphorical, intellectual and personal/emotional journey. I have produced 15 big sketchbooks that are effectively Fieldwork diaries. I now need to make a Fieldwork report. This will take the form of 4 handmade artist's books, as well as an exhibition of visual work — drawings, paintings and photography made on location — and a written thesis.

In his book, "Images and Symbols. Studies in religious symbolism",

Mircea Eliade¹ says, "Every human being tends even unconsciously towards the centre, where he can find integral reality – "sacredness", and that "it depends on modern man to "re-awaken" the inestimable treasure of images that he bears within him; and to re-awaken the images, so as to contemplate them in their pristine purity, and to assimilate their message". Once, when Picasso was asked what makes great works of art so special, he replied that painting is "holy" work, but that's a word you can't use, because people would give it the wrong associations. It is very clear though, that through the visual arts, it is possible to connect with the sacred in an authentic and contemporary way that is very close to the spirit of both the origins of the feminine principle, and the ancient tradition of Shamanism.

Rosetta Brooks¹ in an article about the American artist, Nancy Spero, says, "The resurrection of the feminine principle in our culture is a reanimation of the mythic that can lead to the re-enchantment of the world. It is a deliberate regression set against progressive modernism." Shamanism, inner journeys, and the visual arts, all have a vital role to play in this process. Perhaps as this happens, the masculine and feminine principles will be able to work together in a completely new and creative way, and give birth to what is possibly a new sort of human being.

There are two very different and very distinctive approaches to bringing the sacred into our lives in a contemporary context. The first is about taking the present into the future through the cracks in the system, and has a more educational feel to it, perhaps using things like the maps and models, and ways of working that I learned from Ian Gordon-Brown and Barbara Somers at the Transpersonal Psychology Centre in London. The second way is about bring the future into the present, and is more magical, creative and dramatic. This includes both Shamanism, and the Visual Arts.

And now, I would like to show you some of my art work.

References

- 1 Gloria Feman Orenstein. The Reflowering of the Goddess Publ. Pergamon Press, 1990.
- 1 Richard Tarnas. The Passion of the Western Mind. Understanding the ideas that have shaped our world view. Publ. Pimlico, 1996.
- 1 Mircea Eliade. Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism. Publ. Princeton University Press, 1991.
- 1 Rosetta Brooks. If Walls Could Talk, an article in Otherworlds. The Art of Nancy Spero, and Kiki Smith. Edited by Jon Bird Publ. Baltic Reaktion Books, 2003.

С. Майклсон

ШАМАНИЗМ И ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО

Я принимала участие в двух мероприятиях, организованных «Центром по изучению шаманизма и иных традиционных верований и

практик» ИЭА РАН: в 2001 г. в Москве с последующим выездом в Хакасию и Туву, а в 2003 г. в Москве с выездом на Алтай.

Меня интересуют глубинные взаимосвязи шаманизма и изобразительного искусства. В августе 2003 г. я участвовала в специальной конференции, проводившейся в музее «Тате Модерн» в Лондоне под названием *Field Works* («Полевая работа»), которая была посвящена взаимосвязям искусства и антропологии.

Я считаю, что моя творческая работа близка шаманизму. Я работаю в особых природных зонах - энергетически насыщенных местах. При этом я использую специальные ритуалы и особые материалы, чтобы настроиться на нужную мне волну, перед тем как начать творческий процесс.

При хорошей работе со мной происходит нечто: я погружаюсь в особое состояние - мне кажется, будто меня здесь уже нет; работа забирает меня полностью, и картины пишутся как бы сами собой. Я никогда не знаю, что произойдет, что будет сотворено. Всякий раз я бываю поражена результатом. После этого я всегда чувствую себя измученной и никогда не знаю, смогу ли я это повторить снова.

Во время моих творческих сеансов у меня возникает ощущение, будто образы «идут» через меня, через мои руки, может быть, через мое *исследование*. Я осознала «магию» образов: образы, которые происходят сами собой и имеют свою собственную жизнь - это нечто особенное, что трудно выразить, объяснить.

Мне бы хотелось на предстоящем конгрессе показать образцы моей визуальной работы и обсудить еще раз особенности такого творчества на заседании круглого стола № 3 «Священные основы творчества и процесс сотворения сакрального».

Бакаева Э.П.

САКРАЛЬНЫЙ ОБЪЕКТ И ЕГО СТРОИТЕЛЬ*

Поиски путей возрождения духовной культуры этноса в условиях утраты многих составляющих для малочисленных народов России, в том числе — для потерпевших депортацию и ссылку при сталинском режиме, являются чрезвычайно актуальными. Для калмыцкого этноса, в течение XX века испытавшего переход на оседлый образ жизни и тринадцатилетнее дисперсное поселение в восточных районах страны (от Арала до Сахалина, от Таймыра до Узбекистана), утрата многих элементов материальной культуры является закономерным результатом исторических коллизий.

* При поддержке РГНФ (проект № 02-01-00381 а)

В настоящее время ведется исследовательская работа, задачей которой является ревитализация основных идей и принципов объектов материальной культуры через актуализацию семантики. В культуре жилища и архитектуре Калмыкии в целом методология работы по учету этнических стереотипов поведения, традиционных представлений о доме как микрокосмосе является новой как для этнографов, так и для архитекторов.

Для анализа нетрадиционных путей возрождения национального содержания в новых, современных формах (объемах), представляет немалый интерес проблема сакрального объекта и его строителя, при освещении которой необходимо пояснение содержания данных понятий в кочевой культуре.

Свойством сакральности обладают, что очевидно, храм или иное строение, содержащее алтарь как место общения с божествами. Но в кочевой культуре само жилище обладает свойством сакральности: во-первых, как микрокосмос кочевника, во-вторых, как объект, который может служить переносным храмом. Сборно-разборное жилище кочевника - не только символ мироздания, ориентированный в пространстве, регламентирующий жизнь представителей различных полов и родов, объединенных в единую социальную ячейку - семью; дом, являющийся своеобразными солнечными часами (1). Семантика кочевого жилища включает его значение не только как собственно жилища, дома, но и как объекта, подобного его обитателям: в традиционных представлениях калмыков прослеживается антропоморфизация образа объекта, возводимого человеком. Последняя связана с освоением пространства кочевого жилища, включающего правую мужскую сторону и левую женскую сторону. Ориентация по странам света происходит благодаря соблюдению правила установки двери на юге. Таким образом, правая сторона связывается с западом (в архаических представлениях монгольских народов имеющим негативную характеристику) и с мужской половиной (отсюда - положительные качества правой стороны). Левая сторона связывается с востоком (отличающимся положительной характеристикой, сакральностью). В традиционной культуре прослеживается обратимость сторон: вместилищем жизненной силы (души-амн, или двойника) является у мужчины левая половина тела, у женщины - правая половина; кроме того, замужняя женщина является хранительницей жизненной силы супруга (ношение двух кос регламентировано, их отрезание равнозначно пожеланию смерти).

Антропоморфизация прослеживается в терминологии жилища: «герин бус» - веревка, опоясывающая войлочное покрытие. Пояс («бус») - символ пути, судьбы, выступающий также маркером пространства (в традиционных представлениях пояс отмечает положение в трехмирии; так, в среднем мире люди носят пояс посередине тела). Понятие «кункрэ» - дверной проем, дверная часть, - видимо, связано с терминами «кункл» (ясновидящий, мудрый), «кункнх» (звучать, отдаваться эхом), «кункргэ» (ключица) (2). Дверь, дверной проем - не только граница между своим и чужим, освоенным (систематизированным) и неосвоенным пространством, но и символ рубежа между миром предков и человека (на порог нельзя садиться, вставать, в проеме нельзя находиться, у порога невеста совершает первое поклонение предкам рода мужа). «Тоон» - круг верхнего отверстия, его семантика заключается прежде всего в характеристиках, приписываемых геометрической фигуре. «Тööн» - ритуальный предмет, которым совершают прижигание при лечении многих болезней. Мера длины «то» («пядь») определяется человеческой рукой, слово связано с терминами «закруглять, делать кольцо» (тööлгрх), «круглое клеймо» (тööн), «завершение» (тöскх), а также с термином «кольцо» (устар. тööрүл) (ср. «родственники, родня «тöрл»). В калмыцком языке слово «харачи» (верхний круг остова кибитки) в переносном смысле (в фразеологизмах) понимается как «ум», «разум»: словосочетание «харачинь хамхрж» переводится не только «разрушилось жилище», но и «тронулся умом», «сделался ненормальным, потерпел полную неудачу» (3). В бурятской культуре также в обозначении деталей стен войлочного жилища используется антропологическая лексика (верх прутьев решетки назывался «ханын толгой» - голова стены, а низ «шийр» - конечности)» (4).

Возведение кочевого жилища — дело семейное. Члены семьи обычно изготавливали войлок для покрытия. По свидетельству П.С.Палласа, в XVIII веке именно женщины у калмыков должны были снимать кибитку, укладывать все вещи и ставить жилище на новом месте (5). Но подлинным строителем является человек, делом которого является приготовление деревянных изделий для кибитки, т.е. ремесленник. «Анализ общих представлений о ремесленниках в мировоззрении бурят, и в частности представления о строителях, показывает, что образ мастера-строителя неразрывно связан с концептом судьбы не только нового дома и его жильцов, но и самого мастера. Человек, который начинал созидательные действия, должен

был быть совершенным (тэгшэ хүн - семейным, многодетным, богатым и уважаемым» (6). Термин «семья» - «өрк», «өрк-бул», прежде всего связан с понятием дымового отверстия (дымника) - «өрк», так же называли верхнюю четырехугольную кошму, прикрывающую дымовое отверстие. «Өрк» - верхняя, а следовательно, важнейшая часть кибитки. Создание семьи уподобляется в фольклоре строительству дымника («сегодня создается новое орк» - говорится на свадьбах), поэтому образ ремесленника связывается с благополучной семейной жизнью. Строитель кибитки (юрты) уподобляется создателю новой жизни и нового объекта (дома), который, с одной стороны, осмысляется как объем, в котором разместится семья, а с другой стороны - как объект, обладающий свойствами живого организма, в котором ведущая роль принадлежит духу-хозяину очага, в традиционной культуре предстающему, согласно определенным признакам, как антропоморфное существо, принимающее вид пламени (во избежание нанесения ран огню вблизи запрещалось рубить топором - «не отрубить бы голову огню»).

Согласно современным представлениям о духе-покровителе, божество Белый старец чаще покровительствует вдовцам, одиноким, старикам. Таким образом, служение божеству, семантика образа которого включает такие аспекты, как «податель жизни», «божествопредок», предполагается, если человек свободен от обязанностей продолжения рода.

Концепт судьбы в культуре монгольских народов связан прежде всего с понятием правильного пути: «чик хаалһ» - «верный путь» символ благополучной жизни, судьбы. В жилище «правильный путь» - осуществленное движение по направлению движения солнца (от мужской стороны к женской), оно семантически приравнивается к вертикальному движению: слово, обозначающее направление движения («оод»), является основой терминов со значением «вверх» («оодан» - вверх, выше, кверху, подъем, высокий; оодм - возвышение). Отправление в путь (одгдх), таким образом, осмысляется как движение вверх, то есть к высшей сакральности, что подтверждает выражение высокого стиля «оод болх» (умереть). Концепт судьбы мастера, создаваемого им жилища и будущих обитателей, таким образом, связан прежде всего с «правильным» путем, поведением, сакральное значение которого отражено в ориентации по солнцу, круговом движении. Круг как геометрическая форма оказывается символом благополучной судьбы и ремесленника, производящего деревянные изделия для кочевого жилища, и самого дома. Благоприятная символика придается белому войлочному покрытию жилища.

Жилище, в традиционной культуре калмыков обладающее характеристикой сакральности, в определенных условиях являлось кочевым храмом. В этом случае в кибитке изменялась ориентация (вместо юга — на восток), т.е. сакрализация полуденного солнца сменялась восходящим светилом. Кроме того, в кочевом храме изменялись соответственно интерьеру и социальные параметры. Внешние отличия храмовой кибитки незначительны (в отдельных случаях использование буддийской символики). Образ ремесленника строителя един для храмового и жилого кочевого дома. Однако если в традиционном обществе на женщин возлагались обязанности по сбору и установке жилой кибитки, то в кочевом храме им даже возбранялось присутствовать (7).

В строительстве стационарного храма как сакрального объекта в калмыцкой культуре появляются иные положения. Для постоянного объекта, возведение которого предполагает нарушение целостности земли, требуется обряд умилостивления духов-хозяев, т.е. «выкуп земли». Так, судя по находкам под фундаментом одного из первых стационарных храмов, принадлежавшего монастырю Дархан цорджин кит, возведенному предками калмыков (наименование монастыря, данное по числу построек, «Семь палат», со временем стало названием города в Казахстане), уже в начале XVII в. проводились подобные обряды (8). Строительство стационарного объекта начиналось согласно астрологическим прогнозам, единым для буддийской практики.

Специфика храмовой буддийской архитектуры определялась особым географическим и политическим положением Калмыкии. В связи с этим как на стадии проектирования, так и в строительстве принимали участие представители иноэтнических культур, в первую очередь — русские архитекторы и плотники. Примечательно, что формообразование в ранних небольших храмах характеризовалось объемами, близкими кочевому храму (жилищу). Так, малые храмы имели план многогранников, близких к кругу. В дальнейшем многогранный план сменился на прямоугольный. Но и в построенном уже в XIX в. Кутейниковском монастыре (хуруле) калмыков Войска Донского одно из трех зданий, имевших прямоугольное основание, имело дополнительные объемы в виде восьмиугольных пристроек, завершенных конусообразной крышей (9). Многогранный план и конусовидное перекрытие имели и два стационарных храма, располагавшихся в низовые Волги. В строительстве же крупных храмовых объектов в калмыцкой буддийской архитектуре использовались, в основном, прямоугольные планы.

С точки зрения искусствоведов, использование во внешнем оформлении отдельных буддийских храмов элементов русского зодчества свидетельствует о взаимовлияниях, наличии общих черт с православными купольными церквами. На взгляд этнографа, отдельные элементы, привносившиеся авторами проекта и строителями, в целом не изменяли символику буддийских храмов. Постепенно были выработаны особые приемы возведения буддийских объектов, использования декоративных элементов, не повторявших монгольские (использование формы субургана (ступы), солярной и лунарной символики, выноса крыши, обходных галерей, светового фонаря, и т.д.). Использование в строительстве сакрального объекта планов образцов архитектуры других народов в традиционной культуре имело собственную мотивацию. Так, план Казанского собора (архитектор А.Н. Воронихин), использованный при строительстве Хошеутовского храма (автор проекта - калмыцкий князь Тюмень, консультировавшийся с монахами) имел сходство с тамгой калмыцких князей - строителей буддийского монастыря. До настоящего времени этот храм, единственный из старых стационарных храмов, является символом буддийской архитектуры Калмыкии. Сакральность объекта, являвшегося родовым храмом (здесь хранилось изображение божества-покровителя), усиливалась изображением на кирпичах родовой тамги.

Показательным является композиционное решение деревянного храма в знаменитом Дунду-хуруле Малодербетовского улуса: к восьмиугольному в плане зданию, имевшему завершение в виде субургана, но напоминающему купол, примыкали с четырех сторон портики, также заканчивавшиеся изображениями субурганов. Однако, несмотря на близкий к кочевому жилищу план, восточные декоративные элементы в виде буддийских мемориальных сооружений, храм оставлял впечатление сходства с православной церковью благодаря использованию во внешней отделке элементов русского зодчества.

В объектах стационарного буддийского строительства в дореволюционной Калмыкии, таким образом, проблема сакрального решалась особым образом. Сохранение семантики храма ярко прослеживалось в соблюдении жестких правил формирования интерьера буд-

дийского молельного помещения. Нововведения в экстерьере не нарушали символику основных пространственных объемов, что позволяло привлекать к возведению буддийских храмов не только ремесленников-калмыков, статус которых должен был соответствовать сакральности объекта, но и плотников - представителей других этносов.

В канонических правилах посещения кочевого и стационарного храма существовали различия. В храме - кибитке, являвшемся жилищем божества и местом коллективной практики общины монахов - мужчин, появление женщин возбранялось - по крайней мере о подобном запрете свидетельствовал Н.Нефедьев в начале XIX века. Согласно его данным, в кочевом храме также существовали обычаи входа босыми (буддийская индийская традиция) и вкушения чая перед богослужением (10). В стационарные храмы в более поздние периоды женщины допускались, но у представительниц женского пола обязательно наличие пояса, который в культуре кроме других, является также знаком закрытия границы, полного одеяния (пояс обязательный элемент девичьего костюма, в комплект одежды замужней женщины он не входит). Появление без носков в храме до настоящего времени порицается. Соотношение правил посещения кочевого и стационарного храма соотносимо с правилами выбора строителя для сакрального объекта. «Свобода творчества» в возведении здания буддийского храма в XIX веке не нарушала его планировочную структуру, в которой обязательным элементом являлся круг или близкий кругу многоугольник.

Специфическая черта калмыцких буддийских стационарных храмов – наличие обходной галереи, повторяющей план основного объема. Но различие в круглом, многоугольном или прямоугольном плане сакрального объекта не противоречит основной идее обходной галереи – движению по кругу, которое осмысляется в традиционной культуре калмыков как единственно правильное (линейное движение связано с негативными характеристиками, отдалением от сакрального центра). В пространственном решении калмыцких буддийских храмов обходная галерея появилась вследствие традиции перед началом богослужения совершать ритуал троекратного обхода здания. Обязательное присутствие подобной галереи являлось отличительным признаком буддийского священного сооружения. Так, строительство обходной деревянной галереи вокруг обычного здания Большого кумского хурула, на протяжении 75 лет бывшего кочевым, превратило его в храм (11). Галерея калмыцкого буддийско-

го храма, будь она в плане круглой или прямоугольной, выполняла знаковые функции круга, кругового движения, которому в традиционной культуре придается значение вертикального, а также правильного хождения, правильного пути. Соответственно «правильным» оказывался и сам объект.

Таким образом, облик строителя сакрального объекта в традиционной культуре калмыков связан с образом человека благополучной судьбы, социального положения, возраст которого позволяет провести параллель между созданием кочевого жилища или храма с творением не только объекта, но и судьбы, жизни. Труд ремесленника расценивается в архаических представлениях как священное творчество, создание нового объекта как пространственного континуума, так и социального коллектива (что, впрочем, не помешало в поздние периоды покупке деревянных изделий, изготавливавшихся профессиональными мастерами). Стационарный храм для представителя кочевой культуры - сложнейший объект, в котором может быть использован труд привлеченных рабочих (в прошлом дореволюционной Калмыкии ими являлись часто русские плотники) и даже проектировщиков, учитывающих канонические правила пространственно-планировочной структуры буддийского храма. Однако в феномене, предстающем в научных исследованиях как «калмыцкий национальный стиль буддийской архитектуры» практически все признаки стиля оказываются связанными с экстерьером и декоративным оформлением: центричность, ажурность, легкость конструкций (12). Сакральная символика храма как объекта, в котором главное действо - достижение диалога с представителями верхнего мира, или мира божеств, сохраняла главные элементы пространственной структуры раннего храма. Но если в XIX веке элементы православных храмов, включенные в архитектуру буддийского сооружения вследствие составления проектной документации в архитектурной мастерской Астраханского губернского управления или вследствие привлечения русских рабочих-плотников, представлялись, тем не менее, истинно буддийскими, так как храм являлся прежде всего сакральным объектом, то в настоящее время обилие информации не позволяет даже многим верующим ретроспективно признавать храмы дореволюционной Калмыкии «истинно калмыцкими». Все чаще при проектировании храмов, да и отдельных объектов общественной и жилой архитектуры творческий процесс современных архитекторов приводит к использованию достижений

буддийской архитектуры других народов. Так, в облике главного храма республики Калмыкия (обладающего самыми внушительными размерами) прослеживается влияние храма Джанрайсиг монгольского монастыря Гандан, в котором соединены традиции тибетской архитектуры с ее крепостными мощными стенами и монгольскокитайского стиля, использующего особые формы перекрытий, консолей, а также цветовые решения. «Золотые ворота», украшающие центр столицы Калмыкии, композиционным и общим декоративным решением напоминают ворота китайского дворца Мира и Гармонии (Yonghegong), построенного в конце XVII века в Пекине, после перестройки ставшего одним из знаменитых храмов.

Проблема сакрального и профанного в архитектуре, на взгляд представителя светской культуры, может не представляться значительной. Для последователя традиций последствия нарушения сакральных основ, в том числе планировочной структуры и декоративной и цветовой символики, представляются порой весьма весомыми. Так, в жилой архитектуре современной Калмыкии встречаются примеры использования элементов буддийской (сакральной) архитектуры. В основном, это касается декоративного убранства, конструкции крыши с широким выносом, не несущим рациональной нагрузки, а напоминающим китайскую храмовую архитектуру, а также оформления входа. В светской среде к подобным нововведениям отношение в целом терпимое. Тем не менее, сакральное обладает возможностью предстать в истинном свете и для представителей профанной культуры. Примером может являться жилой дом, расположенный в центральной части второго по численности города Калмыкии. На протяжении нескольких лет дом, возводимый в стиле буддийской архитектуры, с использованием декоративных элементов и второго этажа со световым фонарем, остается недостроенным по следующей причине. Негативные явления в жизни хозяина незавершенного строительства были объяснены «знающими» использованием канонов культового строения, несовместимых с жилищем. В результате рядом с этим зданием, схожим с буддийским храмом, появилась небольшая постройка, в котором и проживает хозяин дома, обладающего элементами храмовой архитектуры.

Проблема сакрального творчества в современном обществе имеет ряд важных прикладных аспектов. Первый аспект связан с определением новых путей развития творчества, связанного с сакральными основами (религиозная живопись и облик современного художника, храмовое зодчество и архитектор, проектировщик, и т.п.). В связи с

возникшей тенденцией определения нового пути развития творчества, связанного с сакральными объектами, в современном строительстве объектов буддийской архитектуры прослеживаются следующие проблемы: возведение современных храмовых объектов по проектам, авторы которых являются сотрудниками проектных организаций, т.е. светскими людьми, зачастую далекими от религиозной практики; возможное нарушение архитекторами норм и правил конфессии, преодолеваемое при использовании консультаций священнослужителей; использование образцов буддийской архитектуры других народов, что ведет к нивелированию границ этнической культуры, изменению сакральных символов. Для представителей творческой интеллигенции в современном российском обществе с неразрешенными социальными проблемами является одним из камней преткновения в решении проблемы «священных основ творчества» и финансовая проблема. Для представителя неверующей части общества оплата работ (как проектных, так и строительных) явление само собой разумеющееся. Для верующих выполнение любых работ, связанных со строительством сакрального объекта, является путем приобретения кармических заслуг, которые не могут быть оплачены.

Новый этап творческого развития, участниками которого могут явиться представители как «профанной», так и «сакральной» культуры, порождает и новые символы, а также расширение круга «знающих», нарушение эзотерического характера отдельных творческих процессов.

- 1) О символике юрты имеется немало исследований, в том числе: Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988; Wasilewski J. Space in Nomadic Cultures. A Special Analysis of the Mongol Yurts // Altaica Collecta. Wiesbaden, 1976; Дажаав Б. Юрта основа монгольского зодчества. // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974; Содномпилова М.М. Семантика жилища в традиционной культуре бурят. Автореферат диссергации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Улан-Удэ, 2002, и др.
- 2) Калмыцко-русский словарь. М., 1977. С. 326; Пюрбеев Г.Ц. Толковый словарь традиционного быта калмыков. Элиста, 1996. С. 115
- 3) Калмыцко-русский словарь. М., 1977. С. 578
- 4) Содномпилова М.М. Семантика жилища в традиционной культуре бурят. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Улан-Удэ, 2002. С. 15
- 5) Паллас П.С. Путешествия по разным провинциям Российской империи. Ч.1. СПб, 1773. С. 462-465
- 6) Содномпилова М.М. Указ. соч. С. 14

- 5) Паллас П.С. Путешествия по разным провинциям Российской империи. Ч.1. СПб, 1773. С. 462-465
- 6) Содномпилова М.М. Указ. соч. С. 14
- 7) Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. СПб, 1834. С.95
- 8) Армстронг И.А. Семипалатинские древности // Известия Императорского русского археологического общества. СПб., 1861. Т.П. С.202-206; Гомбоев Г. Объяснения Семипалатинским древностям // Известия Императорского русского археологического общества. СПб., 1861. Т.П. С. 207-219; Артыкбаев Ж.О. Эрчисын-сумэ храм на Иртыше (Загадочные страницы истории XVII века). Семипалатинск, 2002
- 9) Позднеев А.М. Дневник поездки к донским калмыкам. // АВ СПбФ ИВ РАН. Ф.44. Оп.1..Ед.хр. 61. Л.23
- 10) Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. СПб., 1834
- 11) Позднеев А.М. Отчет о командировке в калмыцкие стойбища Терской и Уральской областей и Оренбургской губернии с целью изучения религиозного быта местного калмыцкого населения для разработки законопроекта об управлении духовными делами буддистов-ламаистов // АВ СПбФ ИВ РАН. Ф,44. Оп.1. Ед.хр. 60. Л.13 об.
- 12) Характерные черты стиля калмыцкой архитектуры перечислены по монографии Пюрвеева Д.Б.: Пюрвеев Д.Б. Архитектура Калмыкии. М., 1975

The article is devoted to the semantic of the traditional nomadic dwelling (jurte) as a portable temple and as a living space. The living jurte and temple-jurte had a different orientation and organization of the interior. The combination of the architectural features of the temple and living house, according to the author's opinion, disturbs the tradition and could have a dangerous consequences.

Ю.Ю. Антонян ЦЕЛИТЕЛЬСТВО И ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО

При исследовании особенностей «дара» целительства и гадания у той или иной целительницы очень важной областью представляется история семьи, рода. Расспрашивая о ней, можно обнаружить ряд любопытных фактов, а, сопоставляя истории, вывести определенную закономерность. Так, очевидно, зачастую имеет место сочетание гадательно-целитель-ского «дара» (полученного от святых и ассоциируемого нами с шаманским) с рядом других особенностей/традиций/умений или знаний семейно-родового характера. Это, во-первых, наличие знахарских традиций в той же семье, которые, хотя и сопровождают «дар», но, тем не менее, с ним не смешиваются. Вовторых, прослеживается также связь такого «дара» с музыкально-кинетическими видами искусства, что давно замечено исследователями шаманских традиций и изучается на примере культур, где по-

нятия шаман и музыкант/певец/артист тесно взаимосвязаны. И, в-третьих, нами отмечены случаи семейно-родовой причастности к разным формам прикладного искусства.

Ряд исследованных случаев показывает, что в семье целительниц часто либо они сами, либо их родные (интересно, что чаще всего мужского пола — отцы, братья, сыновья) занимаются (иногда профессионально, то есть зарабатывая этим на жизнь) прикладным искусством, в основном, наиболее традиционными для армян его видами: ковроделием, вышивкой (у женщин), резьбой по камню или, в зависимости от региона, по дереву (у мужчин). Если женскими видами прикладного искусства до недавнего времени в той или иной степени владели практически все женщины, то мужские относятся к разряду особого мастерства и доступны далеко не каждому. Вот, например, семейная история целительницы Аси из с. Мугни. Отец Аси был пчеловодом и занимался апитерапией (то есть знахарничал). Он же сам и передал Асе дар целительства и знахарства, явившись в образе святого во сне (1).

Муж Аси также был ясновидящим, причем получил этот дар, по ее словам, незадолго до смерти. Уже после его смерти семья залезла в долги. В связи с этим Асе были видения: святого, который подал ей надежду на спасение, а затем ее покойного отца, который уточнил, что спасение в "звуке молотков". Это было воспринято как указание на то, что у младшего сына неожиданно проявится дар к резьбе по камню, которым он мог бы зарабатывать на жизнь, что и случилось (он начал с надгробного камня отцу). Это, а также материальная помощь одного из пациентов Аси помогли им выбраться из ситуации. В семье другой целительницы, Ларисы (г. Ехегнадзор, родом из Мартуни, предки из Муша), дара, подобного Ларисиному (лить воск, излечивать ряд заболеваний с поддержкой святых), по женской линии не встречалось, однако по мужской линии существовало знахарство, но, кроме того, отец Ларисы и ее братья были потомственными резчиками по камню. У целительницы и гадалки Карине из Еревана (родом из Тифлиса) бабушка и мать были потомственными знахарками, а ее прадед по матери был священником. О нем сохранилось семейное предание, как ему во сне явился Бог и велел построить церковь (самому - что связано с умением работать по камню), служить в ней, а также лить воск и исцелять. Сын гадалки на кофейной гуще Заруи Григорян из с. Гош любительски занимается резьбой по дереву. Когда стали восстанавливать одну из местных святыньдостопримечательностей — монастырь Гошаванк 12-13 вв., он, по настоятельным просьбам матери, изготовил новую резную дверь к одной из церквей монастыря.

Что касается самих целительниц, то они или их близкие отмечают не столько само умение, например, ткать ковры, а творческий потенциал. В рассказах о своей матери-целительнице жительница села Арени Флора (которая сама может лить воск, однако не имеет материнской силы) вспоминала про заметные способности и склонность матери к рисованию (что еще оставалось не совсем обычным явлением для сельской жительницы 40-50-х гг. 20 в). Гадалка/целительница Кнарик из с. Зовашен занимается ковроткачеством в качестве хобби, при этом подчеркивая, что сама изобретает узоры на коврах.

Интересно, что в литературе тоже встречаются примеры сочетания целительства и изобразительного искусства. Таков, например, рассказ о Варпете Минасе, художнике и врачевателе, жившем в 17 в. Вот что пишет о нем Аракел Даврижеци, армянский историк 17 в.: «И так как рисовал он (Варпет (2) Минас) чудесно и очень похоже, многие поступали к нему в ученики, обучались у него, однако никто не стал таким, как он, ибо от рождения у него был дар...»; «И еще прекрасно разбирался он в искусстве врачевания, в противоборствующих человеческой природе страстях и болезнях, в сочетании четырех веществ, в свойствах и составлении лекарств, а наипаче в составлении мазей и лечении ран» (3). Заметим, что последнее составляет основу мастерства особой категории армянских потомственных знахарей снхчи, как правило, мужчин. Хотя автор ничего не пишет об этом, возможно, Минас был из семьи снхчи.

Как видим, сочетание знахарства, то есть практического «знания» в области целительства, которое можно передать по наследству в ходе обучения, «дара» целительства, подобного шаманскому, который передается индивидуально мистическим путем, а также «дара» искусства (изобразительного в нашем случае) в одной семье и даже в одном ее представителе — не такое уж редкое явление. Отметим, что далеко не все мастера в области прикладного искусства (тем более получившие образование профессионалы) в настоящее время осознают свое умение как «дар», тем более переданный святыми. Его рассматривают, скорее, как ремесло, особенно в семьях, где это умение передается из поколение в поколение, при этом, однако, обрастая определенной мистикой «мастерства», то есть тайной приемов, техник, знанием магических защитных ритуалов и т.п., точно

так же, как и потомственное знахарское искусство. Один из наших информантов-мастеров Айк Каграманян (1911 г.р.), например, обладал некими защитными действиями против сглаза, о которых отказывался рассказывать и которые он получил во сне (видимо, от святых). Получение «дара» через общение с духами/святыми (чаще в целительстве и иногда в искусстве) или в качестве некоего ощущаемого и осознаваемого «божественного озарения» (чаще в искусстве и иногда в целительстве), возможно, может служить толчком к обновлению, возобновлению родовой целительской силы или дарования. По нашим предварительным наблюдениям (которые, возможно, нуждаются в более тщательном исследовании) это происходит либо при убывании «знаний» или «силы», либо уже при его прерывании (отсюда, на первый взгляд, беспрецедентные появления целителей в роду). Одним из признаков же того, что в данной семье уже появлялись или в дальнейшем могут возникнуть целительскошаманские линии, на наш взгляд, может служить наличие в той же семье знахарских или творческих традиций хотя бы на уровне передающихся из поколения в поколение навыков, умений и практических знаний.

Резьба по камню и ковроделие — те виды прикладного изобразительного искусства, которые всегда имели и по сей день имеют ритуальное значение и насыщены разнообразной символикой. Хотя в наши дни эта символика и воспроизводится практически только по традиционным образцам, она, тем не менее, интерпретируется в рамках общей традиции. Однако взаимосвязь творчества и целительско-прорицательского дара на этом не заканчивается.

Далее мы бы хотели рассмотреть глубинные пласты взаимодействия творческого и целительского «даров» на примере одного из наиболее характерных атрибутов армянской традиционной культуры — хачкаров, дословно крестов-камней, а точнее резных каменных стел, основной деталью композиции которых является вырезанный посередине крест. Появление наиболее ранних хачкаров относят к VIII веку, однако они и по сей день остаются важной частью армянской религиозной традиции. Будучи объектом христианского культа, хачкар тем не менее тесно взаимосвязан с архаической мифологией и представлениями о святых в народных верованиях, в том числе и целительстве. В настоящее время в большом количестве случаев святой, помощник и покровитель целителя/целительницы обнаруживает свое присутствие во сне или в видениях именно через хачкар.

Найденный в результате такого сна хачкар (4), или даже просто обломок необработанной каменной глыбы, получающий статус хачкара (раз на него указал святой), становится центром святилища, в котором отправляется культ данного святого.

Генетически хачкары возводятся к раннехристианскому культу креста, получившему распространение в Армении с IV - V вв. и составившему своеобразие армянского христианства. В контексте культа креста выделяются истории о том, как чудесный крест сам выбирал себе место обитания, в частности, каменную глыбу или скалу, в изобилии представленные как в письменных раннехристианских источниках, так и в фольклоре (5). Именно с этими историями можно сопоставить уже современные нарративы о том, как святые указывают на место своего обитания, как бы «отмечая» его сокрытыми в земле старинными хачкарами или просто валунами, также называемыми хачкарами.

Анализ наиболее ранних хачкаров (VIII - IX вв.), как пишет исследователь этого историко-культурного явления А. Саакян, показывает, что им свойственны естественное положение памятника и необработанность материала (6). Причем самому кресту были свойственны признаки самостоятельного существа, не просто по своему желанию выбирающего место обитания, но и способного покинуть его, летать, передвигаясь по воздуху в пространстве (7), что сближает его с духами и святыми, не говоря уже об обыкновенных для последних качествах, таких как умение наказывать, поощрять, помогать, наделять чудесным даром и исцелять.

В дальнейшем выбор камня также производился не случайно, он был обусловлен как его внешними признаками (странное положение, изолированность, цвет и форма камня, наличие следов древней обработки, необычность возникновения, например, в результате удара молнии и т.п.) (8), так и прямым указанием святых мастеру в видениях или сновидениях (9). Естественно, искусство хачкара не стояло на месте и активно развивалось. Будучи вначале чисто культовым объектом раннехристианской культуры, хачкар в дальнейшем подвергся канонизации, расширению своей функциональной сущности. Развитие жанра шло в направлении усложнения и идеологизации орнаментики, становления локальных традиций, а также расширения роли хачкара в культуре (10). Однако нельзя обойти тот факт, что орнаментика и сюжетика хачкаров с развитием жанра все более начинала соответствовать ряду мифопоэтических мотивов, общих как для народной христианской, так и архаической шаманской ми-

фологии. Мотивы и символика хачкара, конструируемые вокруг центрального элемента — креста, развиваясь, приобрели тесную связь с образом мирового древа, трехчастности мирового пространства, образами небесного и подземного миров и их обитателей.

Причина в том, что, как подчеркивают исследователи, развитие орнаментальных сюжетов хачкара происходило параллельно с формированием народного христианства (которое вобрало в себя архаические религиозно-мифологические представления) и под его влиянием. По той же причине орнаментика хачкаров имеет сильное сходство с орнаментикой других видов прикладных искусств — ковроделия, народной вышивки, кружевоплетения, резьбы по дереву, и т.д. Ряд полевых данных позволяет, например, сопоставить современные интерпретации традиционного орнамента на коврах и карпетах (безворсовых коврах) и узоров, возникающих на застывших восковых пластинах во время отправления гадательно-целительского ритуала литья воска, и, в качестве более позднего явления, на кофейной гуще, по которой ведется гадание.

Несмотря на то, что искусство хачкара получило свое развитие в монастырской среде, мастера выходили из простонародья, как в большинстве случаев это имеет место и сейчас – мастера по хачкарам часто не имеют даже специального образования. Однажды нами уже была прослежена вероятность ухода мужчин целителейшаманов в мистические ветви официального христианства ввиду гонений, которые устраивала на них церковь (11). Мы, таким образом, усматриваем определенную связь между сакральными переживаниями потенциального целителя, волею судеб оказавшегося в идеологических рамках христианства, и творением хачкаров.

На наш взгляд, отмечаемая специалистами постепенная профанизация хачкаров (кроме чисто культовой они стали приобретать еще и памятную и надгробную функции), тем не менее, никак не влияла на общую религиозность их творцов. Пусть процесс творения хачкаров был менее сакрализован, орнамент часто копировался со старых образцов, тем не менее, поскольку сам хачкар был все-таки предметом если уже не культа (речь идет о поздних хачкарах), то, во всяком случае, символом религиозности, символом веры, принадлежности к определенной религиозной культуре — его Мастер не мог не отражать в нем своих собственных религиозных переживаний.

Вернемся к современным видениям, в результате которых в земле обнаруживаются старинные хачкары или их обломки, становящиеся сразу объектом поклонения, местом обитания святого. Камни, ко-

гда-то «обретшие» форму хачкара с помощью видений людей, наделенных способностями общения с духами и мистическими персонажами, спустя столетия находятся уже современными людьми посредством тех же видений/сновидений о святых. Таким образом, имеет место механизм повторного окультуривания и сакрализации хачкаров на мистическом уровне. Обсуждение этого феномена, как кажется, вполне может выйти за рамки этнокультурного исследования и привлечь исследователей в других областях науки.

Однако связь целительства с изобразительным искусством можно усмотреть не только в контексте совмещения функций. Современные исследования в области арт-терапии (12) подкрепляют предположение о том, что изобразительное искусство может являться средством преодоления психологических и физических трудностей и проблем, в том числе связанных с событиями, сопутствующими получению целительского призвания, сложностью взятой на себя миссии, а также постоянным контактом с представителями двух миров, обычного и сверхъестественного.

В истории известна масса примеров, когда в результате тяжелой болезни или увечья люди начинают творить, в частности рисовать. В этом плане интересен материал, рассказанный нам нашей коллегой Г. Шагоян про одну армянскую художницу по керамике. После череды несчастий, свалившихся на ее голову (экономический кризис 90-х гг., бедственное положение семьи, безвременная смерть детей), она внезапно стала очень религиозной и начала заниматься керамикой. По ее словам, этот дар ей дался свыше как спасение, и вдохновение ей даруется господом. Она вкладывает в свои произведения всю себя и ей становится легче. Здесь можно провести параллели со становлением армянских целительниц, которые, как правило, получают свой дар в критические периоды жизни и, в частности, после смерти детей, которая рассматривается как одно из проявлений «шаманской болезни», то есть наказание за попытку отказа от дара. В приведенном примере «дар» к искусству сопровождается вспышкой сильной религиозности, что позволяет думать, что, вероятно, сама женщина видела причину своих несчастий именно в недостатке религиозности, что можно сравнить с отказом от святых, предлагающих дар. Интересно, что в уже рассказанной выше истории целительницы Аси «дар» резьбы по камню дался ее сыну тоже в качестве «спасения» семьи, но в результате видения матери.

С другой стороны, изобразительное искусство может также быть неким заменителем целительства, то есть как бы переносом внутренней энергии в иную область, что вероятно предположить, исходя из наличия у разных представителей рода то целительских способ-

ностей, то способностей к искусству (в случае, если они не сочетаются в одном человеке). Тесное отождествление отделанного резьбой камня, несущего крест, с религиозно-мистическими переживаниями изначально вполне может быть своеобразной реализацией энергетических возможностей, имеющихся в роду/семье мастеров.

Таким образом, сфера целительства/шаманства, иные магические практики и «мастерство», искусство правомерно рассматривать как совокупность родственных явлений на генетическом и энергетическом уровне, именно так, как это уже проявляется на уровне мифоритуальном, в частности, у народов Сибири. Имеется в виду не только известное антропогоническое единство шамана, певца, кузнеца. Как известно, изобразительное и прикладное искусство занимает значительное место в шаманском ритуале, начиная от изготовлений скульптурок божеств и духов, резных и расписных орнаментированных столбов, бубнов, и кончая одеждой и украшениями, многое из чего шаман изготавливает сам, для себя или своих «коллег» вследствие мистического общения с духами-помощниками и покровителями. Ввиду этого мифы народов Нижнего Амура, к примеру, связывают наскальное искусство низовий Амура с происхождением шаманства и шаманского дара (13). Что касается мифологии индоевропейских народов, то мы встречаем в ряде божеств сочетание таких качеств, как смерть/возрождение, покровительство целительству и искусствам (Апполон, Ара Гехецик, Велес/Волос и др. и более поздние святые, унаследовавшие функции этих божеств - св. Николай, св. Карапет и др.).

Что касается современных мастеров прикладного искусства, происходящих из семей целителей и знахарей, то в какой-то мере можно предположить, что общая структура создаваемых ими композиций на камне/дереве, их детали и интерпретация часто могут быть связаны с личным опытом их мистических переживаний. Как правило, мастера скупы на рассказы о секретах своего мастерства, но некоторые вскользь все же подчеркивали свою связь с мистическими силами (святыми), помогающими им в работе и защищающими от воздействия злых сил. Это соответствует и народным представлениям о мастерстве, которое часто идет вровень с такими загадочными явлениями, как колдовство, магия и целительство (14).

¹⁾ Мы неоднократно обнаруживали случаи, когда в виде святых целителям во сне являются их родственники, покойные или живые на тот момент времени. Причем при расспросах информанты ясно осознают, что это были именно святые, приняв-

шие облик какого-то знакомого или родного им человека. Культурологически я склонна трактовать это явление в качестве одного из воплощений архаического представления о родственной или брачной связи шамана с духами. На подсознательном же уровне, возможно, это внутреннее осознание генетической и энергетической связи целителя/шамана с членами семьи, рода, в пределах которых передается «дар».

2) Мастер (арм.)

3) Аракел Даврижеци. Книга историй. М., 1973, стр. 323

- 4) На территории современной Армении до сих пор находят целые хачкары или их обломки. Кроме того, можно обнаружить множество отдельно стоящих на обочине дорог, в полях, горах и лесах хачкаров, которые зачастую представляют собой многолетние культовые места, почитаемые паломниками из близлежащих селений. Причем культовыми местами они становятся, как правило, в результате сна или видения, указывающего на присутствие в этом хачакре святого.
- 5) Саакян А.С. Культово-мемориальные памятники в системе армянской средневековой народной культуры. Диссертация на соискание ученой степени кандидата ист. наук. Ереван, 1986, стр. 45
- 6) Там же, стр. 24
- 7) Там же, стр. 45
- 8) Там же, стр. 47
- 9) Примеров тому можно найти в большом количестве в армянских средневековых источниках.
- 10) См. об этом: Саакян А.С. Указ. соч., стр. 86-103
- 11) Антонян Ю.Ю., К вопросу о некоторых трансформациях армянского традиционного целительства // Этнографическое обозрение. №5, 2002, стр. 56-59.
- 12) См., например: Назлоян Г. Портретный метод в психотерапии. М., 2001; Ферс Грегг М. Тайный мир рисунка: исцеление через искусства. СПб, 2000
- 13) Фролов Б. А. Дар знания и мотивация творчества // Шаманский дар. М., 2000, с. 278 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 6)
- 14) Более подробное исследование о мастерстве и мужской магии см.: Щепанская Т.Б. Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца 19 20 вв.) // Мужской сборник. Вып. 1., М., 2001

Ju.Ju. Antonian

HEALING AND APPLIED ARTS

Abstracts The paper addresses some aspects of correlation of applied arts and Armenian traditional healing and divination sphere. It contains some observations made with regards of frequent presence of hereditary talents for some traditional arts (mostly carpet-weaving and stone-carving) within families of Armenian diviners and healers. In particular, talents for applied arts are considered as a form of revelation of hereditary gifts similar to those of healing and divination, accompanying or substituting them. It is also suggested that one of the most popular Armenian cults,

that of khachkars ("cross-stones") might be basically impacted by mystical visions and contacts with spirits/saints of ancient Armenian healers.

Н.П. Петрова

ШАМАНСКАЯ СИСТЕМА МОТИВАЦИИ командного творчества В СОВРЕМЕННОМ БИЗНЕСЕ

Вы не горюйте, не обижайтесь! Когда с лунной земли выходил, Ульгеня славословя, Разные желания человека подлунного мира задержали меня, Ибо были трудны для исполнения. С солнечной земли воспевая, когда выходил, Разные желания человека из мира под солнцем задержали меня. Запоздавши, я только сейчас пришел. Фрагмент из телеутского шаманского камлания (Функ, 1997, с. 37-38)

Что бы мы ни говорили о современных стратегических задачах бизнеса и новейших технологиях управления, на самом деле давно известно, что человек наиболее продуктивен, когда он счастлив. А счастье, как все знают, это не просто карьера, деньги, слава, семья, хобби и прочие формальные параметры. Это целостное самоощущение, являющееся центром и целью мотивации любого человека. Это не физический объект, доступный наблюдению. Это тонкая структура. Для того, чтобы замотивировать себя или другого на скольконибудь творческую работу, надо понимать природу и структуру картины этого самого целостного счастья для конкретного человека. Надо каким-то образом увидеть и сообщить человеку картину его счастья, в которой были бы интегрированы видимые и невидимые параметры его жизни: от состояния здоровья до счета в банке, от корпоративной культуры отношений в компании до новых радостей досуга, от карьерных перспектив до беспричинного счастья, которое возникает иногда при пробуждении ранним утром.

«Выкупая» сотрудника на это целостное ощущение счастья, руководитель или его доверенное лицо действует как... шаман: тут спляшет, там напугает, здесь вдохновит, там спровоцирует. И как только за этой тактикой сотрудник чувствует согласованную, цельную картину мира, система мотивации работает. Как только сотрудник чувствует рассогласованность, белые пятна и дезинтегрированность предлагаемой картины будущего счастья, - он начинает избегать и предлагаемого пути поведения. Будем честными - вопросы мотивации разрабатывались с древности, а не с момент возникновения современного бизнеса и программ МВА. Это очень древняя проблема: как вдохновить человека делать что-нибудь? И у нее есть такое же древнее решение: дать ему целостную картину будущего, которое он (!) сочтет воплощением собственного счастья и показать его собственный путь к этой картине. Первыми, кто системно решал вопросы мотивации людей к творческому развитию, были как раз шаманы.

Научные основы шаманской мотивации творчества: единство рационального и иррационального

путей достижения цели

«Я предложил Евгению Леонову роль. Он спросил меня: «Скажи, чего я в роли боюсь и что люблю.

«Скажи, чего я в роли ооюсь и что люолю. Остальное я додумаю сам».

Я сказал, что любит и чего боится его герой. И больше ничего ему не объяснял — он все сыграл сам.»

(Режиссер Александр Митта, из телевизионного мастер-класса)

Любое действие совершается человеком под влиянием мотивации, чьи глубинные истоки осознаются лишь частично - они выражены скорее в форме чувств, образов и символов, базирующихся на языке культур, в которых вырос и живет этот человек. Неизбежная ограниченность возможностей самонаблюдения в оценке реально происходящих процессов в 19-20 веках стала очевидна и науке, и практике, что вызвало развитие методов объективного исследования психики. Теорема Геделя о полноте очень ясно дает понять, что любая система ценностей имеет значение лишь в контексте и увидеть ее относительное значение изнутри самой системы не представляется возможным. Для оценки сути и роли системы творческой мотивации и дара знания в шаманизме требуется, соответственно, изучение контекста. Для мотивации сотрудника требуется понимание контекста его жизни: что у него в семье, какие личные планы на будущее. какова система его ценностей, что в ней следует за чем, куда он стремится и чего избегает, И только тогда можно понять, какое место занимает в его жизни работа и как его можно на нее замотивировать. Короче говоря, чего он боится и что любит - то есть его мотивация.

Как мотивирует шаман? Для начала он мотивирует сам себя. Как известно, самоанализ любых сколько-нибудь творческих видов деятельности дает совершенно субъективную и неточную картину без изучения самих плодов творчества. Для шаманизма это особенно важно, ибо шаман — это поэт, актер, художник, целитель, священник

и ученый своего народа. У него так много возможных творческих ипостасей, что попытка составить сколько-нибудь внятное представление о творчестве шаманов требует системного рассмотрения культуры, в контексте которой существует шаманизм. (Фролов, с. 278-290)

Первобытный человек с самого начала системен и чем древнее культура, тем больше в ней внутренней связности (Фрейденберг, 1978, с. 24) На заре культуры мир понимается людьми как единое целое и поэтому материальные предметы древние люди считают маркерами происходящего во взаимоотношениях окружающего мира, а не просто предметами. Современная наука пришла к сходному пониманию природы вещей только в 20 веке, когда выяснила принцип соответствия Н. Бора: элементарные частицы имеют двойственную природу, существуя как волны и корпускулы одновременно. Общая теория систем пришла к сходной картине мира со своей стороны, объявив приоритет отношений (часто невидимых) между объектами перед их легко наблюдаемой физической формой. Для того, чтобы понять, насколько это верно, стоит вспомнить только, как невидимое притяжение тянет металлическую стружку к магниту, а столь же эфемерная приязнь притягивает одних сотрудников к другим, создавая неожиданные коалиции. А на первый взгляд это просто тела, не имеющие друг к другу никакого особого отношения.

То, что мотивирует человека - невидимо: это смысл, который он придает деньгам и статусу, это свободное время и уровень полномочий, это возможность быть полезным и чувство безопасности. Это в большой степени «волны» отношений и виртуальные картины представлений о будущем. И они зависят от внутренней картины мира, часто невидимой окружающим. Бывали случаи, когда плохо мотивированное повышение зарплаты приводило к ухудшению качества работы, ибо люди думали, что увеличение денег связано со сверхъестественным ожиданиями начальства или это последний выплеск перед закрытием компании - и начинали нервничать вместо того, чтобы работать. Известно, что получение вожделенного статуса часто вызывает у сотрудника, который долго добивался этой должности, агрессию или депрессию: в первом случае он в стиле «отольются кошке мышкины слезки» начинает интриговать против топменеджента и мучить подчиненных, во втором - чувствует потерю дальнейших целей и не понимает, зачем дальше стараться. И вместо эффективной работы руководство, давшее сотруднику вожделенный бонус, получает проблемы на свою голову.

«Шаманская физика», находившаяся в таком жутком противоречии с механистической ньютоновской картиной мира, в прошлом веке отлично вписалась в теорию относительности и квантовую физику. Более того, еще в первой половине 20 века Нобелевский лауреат 1903 года Сванте Аррениус выдвинул и обосновал идею о связи астрофизических и биологических процессов, являющуюся лейтмотивом архаических, шаманских картин мира, которые связывали движения звездных светил и планет, а также природные явления на земле с историческими и личными событиями в жизни людей. Так что теперь, заявляя: «ах, сегодня на Солнце магнитная буря и поэтому у меня болит голова», ваша секретарша действует вполне в рамках шаманской традиции... и одновременно в полном соответствии с последними достижениями физической науки.

Это не значит, что мы должны переставать работать в дни магнитных бурь и падения метеоритов, но это значит, что не учитывая головную боль, личностные особенности и семейные драмы сотрудников, мы будем постоянно перенапрягать систему наших взаимоотношений и снижать их мотивацию к работе. Ибо сотрудники — это живые системы. Еще, помнится, Генри Форд сожалел, что кроме нужных для работы на конвейере рук рабочего он вынужден покупать его целиком. Мы покупаем сотрудников целиком и если мы с лозунгом «это бизнес, ничего личного» совсем изымаем из рассмотрения их личную часть, чтобы не сфокусироваться на проблемах бизнеса, они изымают из своих картин мира наши интересы. Ибо сотрудничество может быть только взаимным. Невзаимным может быть рабство, но рабский труд, как известно, чудовищно неэффективен.

«Шаманская математика» позволяет видеть и использовать многомерную «голограмму» незримых, но реальных и часто неотвратимых влияний космоса на жизнь человека, его семьи, работы, сообщества, страны (Богораз, 1910). Роль шамана в общине определяется его даром знания, связанным с опытом предков и процессами космических и сверхъестественных сфер, - и его навыками творческой работы с этим знанием, которые позволяют ему помогать общине жить и процветать в согласии с окружающим миром — человеческим, биосферным, космическим.

Расхождение данных, полученных их разных источников и с разных точек зрения создает многоголосие представлений, а оно, в свою очередь, мотивирует творческий процесс как в науке, так и в шаманизме. Нейропсихологический анализ (*Лурия*, 1973, с. 165-253)

обнаружил увеличение степеней свободы точных действий при постоянстве взаимостимулирующих связей качественно различных функций абстрактно-символического и конкретно-образного свойства. — это свойство теперь используется, например, при тренировках по развитию памяти.

С другой стороны, нейропсихологией установлено и то, что внешние нарушения поведения, сопровождающие внутрение целенаправленный процесс вроде вдохновенного рисования весьма схожи с традиционными признаками «шаманской болезни», то есть поведению в спектре от легкой до тяжелой степени невменяемости, включая видения разной степени контролируемости, перепады настроения и физические недуги. Точно так же творческие люди, генераторы идей и ключевые специалисты в компании известны своими особенностям, странностями и нестандартным поведением. Конечно, они не заходятся в эпилептических припадках, но если вы соберете в одной группе низший и средний менеджмент компании вместе и сравните его с поведением ее ключевых сотрудников и топов, то рост «шаманского стиля» вверх по управленческой вертикали и «вбок» в сторону ключевых специалистов будет очевиден.

Типология шаманских ритуалов как основа творческих решений в бизнесе

Шаман производит три вида ритуалов: для общины, для природы и для духов. Для общины он работает всегда на заказ, под конкретную проблему и делает ритуал, включающий всех или некоторых обычных членов общины: например, излечение больного или предсказание об охоте для охотников племени. Таким же образом современный человек идет к психотерапевту, когда у него проблемы с личными отношениями, к врачу, когда что-нибудь заболело, и к юристу, когда надо делить наследство. В компании это тоже происходит: обиженный сотрудник идет к своему начальнику в надежде на ритуал разрешения проблемы в свою пользу. Группа сотрудников на встрече с тренером перед тренингом требует проведение ритуала настройки на успешное проведение обучения, а пришедший на коучинг руководитель частенько просит произвести ритуал предсказания. Ну а маркетинговый отдел проводит ритуал «общения с духами рынка», выясняя перспективы запуска того или иного проекта или продукта. Да, мы делаем все это иначе, не так, как тысячи лет назад. без бубнов и танцев, но системность анализа, включающая деловое, человеческое и сверхчеловеческий рынок, который, как и дух, никто живьем не видел, по-прежнему является ключом к успеху наших начинаний и стержнем нашей мотивации к изменениям.

Шаманы проводят и чуть менее прикладные ритуалы, связанные с природными явлениями: они направлены на гармонизацию отношений племени с природой и могут быть связаны не с проблемой в племени, а со сменой времени года или указанием духа провести тот или иной ритуал. Эти ритуалы интегрируют племя в природные процессы и «заказчиком» ритуала в некотором смысле служит скорее природа, чем само племя, которое, в отличие от шамана, может не осознавать необходимости ритуала. Точно так же 1 апреля мы отмечаем в компании день смеха не потому, что у нас актуализировался запрос на веселье, и организуем ежегодный корпоративный праздник под Новый год не потому, что сами по себе созрели для обновления: мы подчиняемся ритмам природы и правилам, установленным предками. Точно так же корпорация отмечает свой юбилей потому, что он случился, а не потому, что она этого хочет: юбилей вынуждает осмысливать прошлое и таким образом, течение космического времени влияет на компанию. В бизнесе ритуалы общения с природой называются «поддержание отношений с заказчиками». менеджмент по работе с общественностью, семинары для клиентов и так далее: это то, что редко приводит к немедленной прямой продаже, но всегда гармонизирует и развивает отношения компании с рынком, позволяет ей быть чувствительной к его изменениям и новым запросам.

Третий вид шаманских ритуалов исключает присутствие непосвященных и проводится в качестве интеграции самого шамана или группы шаманов – и только через них всего племени – с потусторонней реальностью духов. Узнаете ритуал «стратегическое совещание», которое генеральный проводит, вынужденный конкурентами, клиентами или внутренними идеями компании к планированию изменений в ней? И от того, каких топ-«шаманствующих» (то есть владеющих стратегическим знанием и способных влиять на других) менеджеров и специалистов туда позвали, а кого нет, зависит статус и дальнейшая карьера этих сотрудников. Это камлания «по заказу духов», они нацелены на согласование физической реальности племени и природы с «тонкими мирами».

В культуре православной традиции отголосок этого подхода состоит в том, что существует литургия оглашенных, на которой могут присутствовать все, литургия верных, на которую допускаются только крещеные члены церкви и заалтарное пространство, в кото-

рое могут входить только служители церкви. Верующие знают, что можно молиться за отсутствующего человека и верят, что это помогает ему, даже если о факте моления он не знает. По этому же принципу в «Унесенных ветром» во время войны Мелли кормит солдат в Таре в надежде на то, что благодаря этому кто-то в свою очередь поможет ее мужу Эшли Уилксу, находящемуся неизвестно где. Но если не-шаманы вступают в общение с «тонкими мирами» со своей земной «корыстью», то шаманы делают это для гармонизации системы тонких и видимых миров (с пониманием задач и правил самих «тонких миров») и на высоком «техническом» уровне. Кстати, руководитель-visionary блестящей компании отличается от обычного руководителя обычного бизнеса именно этой способностью уловить изменения рынка по невидимым еще признакам и передать это видение (vision) своим сотрудникам.

«Техника работы с клиентом» у шамана состоит в том, что среди предков, животных, растений, биосферы, ноосферы и небесных светил, а также среди тонких миров шаман искал помощи и информации для «клиента». Все эти знаки и потоки поддержки шаман интуитивно согласовывает с реальностью клиента и в какой-то момент получает некое интегральное понимание проблемы и решения, которые он доносит до клиента на некоем, более-менее понятном клиенту языке. Шаманы высокого класса говорят просто и многозначно, как и сказители: их текст можно интерпретировать на разных уровнях, его можно считать повествующим о теле и здоровье, о душе и отношениях, о поведении в обществе и работе. Поскольку найденное системное решение выражено в метафорической форме, оно пригодно для интерпретации в любой области жизни клиента. В этом - глубинная правда психологического видения и системного анализа - ошибки, которые совершает человек и которые приводят его к проблеме, имеют некий общий паттерн, стиль - вот расширенное «тонкими» мирами видение природы, механизмов и причин этого стиля и позволяет шаману, а затем и клиенту увидеть иные стили и способы жизни, более полезные клиенту в данный момент. А это и есть излечение... Тут даже нечего комментировать: взгляните на миссию или видение Вашей компании с этой точки зрения и Вы поймете, насколько задействован ли у вас шаманский ресурс системного анализа и впечатляющих художественных форм.

Шаманский дар ведет от частного к целому, выявляя глубинный уровень внутренней мотивации человека и работает для самого ша-

аноэрэп он дэжг лабаг да ал

мана и для его «клиентов». Шаманское целительство, будь направлено оно на организм человека или компании, имеет задачу восстановления целостности отношений организма со средой — в частности, путем выхода из корпускулярной модели ситуации в волновую, прослеживающую связи происходящего в видимом клиенту мире с тем, чего клиент не замечает и\или не знает. Шаман связывает личную, социальную, природную и сверхъестественную реальность в единую картину мира и прозревает ее связи в целом, а затем видит, как эти связи влияют на частную ситуацию клиента. Кстати, во всех тунгусских и чукотских языках процесс шаманского камлания и передача исторических знаний обозначаются одним и тем же словом, ибо по мнению древних народов все представления о мире интегрированы в даре знания, которое благодаря шаманам является одновременно глубоко личным и вполне общественным достоянием.

Сходство результатов психологических, физических, биологических и междисциплинарных исследований современной науки с археологическими и этнографическими данными поддерживает идею внутреннего единства различных исторически сложившихся путей постижения мира и человека в нем. И делает неизбежным комплексное изучение этих проблем в 21 веке.

Шаманы – тоже люди

и ничто человеческое им не чуждо.

Миссис Пирс: Но, мистер Хиггинс, у девушки тоже есть чувства! Хиггинс: О, думаю не стоит об этом волноваться!

Не так ли Элиза?

Элиза: У меня тоже есть чувства, как у всех! (Диалог из фильма «Моя прекрасная леди»)

От шамана и шаманствующего, так же как от консультанта или руководителя, люди интуитивно или сознательно требуют совершенства, предъявляют суровые требования и выдвигают «объективные критерии» - и по-своему они правы. Но еще тренер, как шаман — это человек. У него тоже есть чувства, желания, мечты и неотчетливые потребности. Он тоже развивается и не всегда имеет четкое понимание целей и контекста. Он может узнать ответы на одни вопросы и не знает ответы на другие. Он даже совершает ошибки. Он спит и ест, как все люди. Он устает и расстраивается.

И какие бы чудеса он ни творил, ничто человеческое ни древнему, ни современному шаману не чуждо вне зависимости от того, как называется его профессия: врач или бизнес-консультант, учитель или топ-менеджер, воспитатель детского сада или менеджер по персона-

лу, владелец бизнеса или домохозяйка. А когда человеческое становится человеку чуждо и он достигает совершенства, ни консультантом, ни руководителем, ни HR'ом, ни шаманом он уже не будет, ибо ничто не заставит новоявленное бесплотное божество его заботиться о людях — у райских существ другие развлечения ☺. Поэтому используйте Ваш шаманский дар и дар окружающих, пока Вы несовершенны, для мотивации себя и других несовершенных существ к счастью.

Литература:

Лурия А.Р. Основы нейропсихологии. М, 1973, с. 165-253

Петрова Н.П. Творческие решения в бизнесе. СПб, 2004

Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М, 1978, с. 24

Фролов Б.А. Дар знания и мотивация творчества \\ Шаманский дар. М., 2000. С. 278-290. (ЭИ... Т. 6)

Функ Д.А. Телеутское шаманство. М., 1997, с. 37-38 (ЭИ... Т. 2)

N.P. Petrova

A person works the most effectively when (s)he is happy. And happiness consists of many ingredients, when their combination gives us integrity. This integral feeling can not be seen or proved, but without joy and integrity any business becomes just dull job. Motivation to creative work is based on feelings more than money. Trying to create a system of motivation, that will influence this integral feelings of personnel, managers do the same job as ... shamans. Just on the more low level

Shamanic motivation addresses both to rational and irrational parts of personality. Shamanic vision is as integral thing as it was thousands years ago, then people felt themselves as part of nature and saw mutual interconnections in the natural, personal and tribal events around them. Modern science now confirms this vision both in physical and social research, finding these interconnections with the help of technology. Shamans just feel and see them with their souls. Motivation to development, creativity and communication is something unseen, something virtual and ... integral. It IS based on feelings, therefore rational business(wo)men have to use "shamanic" picture of the world to achieve their "rational" aims.

Shaman provides three types of rituals for the tribe, for nature and for spirits. Corporate culture uses all the three: employee asks a chief for "help ritual" when (s)he faces some troubles, company celebrates New Year according to the natural rhythm of time - and marketing managers "contact with spirits of market" with the help of modern research methods and ... intuition. Moreover great topmanagers of successful businesses are named "visionaries" exactly due to the ability to forecast and feel movements of energy and ideas in the market space. Business provides itself with "shamanic" help and assistance as an ancient tribe used real shamans in the old times. We made a circle and came back to ourselves.

Круглый стол № 4 «САКРАЛЬНОЕ В ТЕРАПИИ И ТЕРАПИЯ САКРАЛЬНЫМ»

В.В. Майков

. ШАМАНСКАЯ ТЕРАПИЯ С ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Существует гигантская область практического знания, которую, за неимением лучшего термина, можно назвать "шаманская психотерапия" или "шаманская медицина". И эта область знания не менее мощная, чем известная нам европейская медицина. Шаманизм не есть туземный пережиток. Он — древнейшая самостоятельная форма психотехнологии и целительства. Он — пра-знание, которое служило человеку на протяжении последних сорока тысяч лет и привело к появлению современных религий и цивилизации, искусства и науки и которое они неосмотрительно предали забвению.

Шаманизм, как прекрасно определил в своей книге Мирча Элиаде — это "архаичная техника экстаза" [33]. В этой книге описаны все важнейшие моменты шаманской практики: это архаичная, восходящая к истокам человечества, практика гадания, целительства, путешествия в другие миры, добычи знания, социального регулирования и балансирования. Шаманизм возник до буддизма, христианства, христианства, до ислама, до митраизма, до язычества в славянском и европейском мире. Это, действительно, фундамент всех культур, проторелигия, предшествовавшая любым другим организованным формам редигии.

Шаманизм или шаманство — это наша реальная история. И в каждом из нас в этом смысле существует семя этого опыта. Шаманский космос — один из самых древних слоев человеческой психики, практики, сознания, и этот слой может быть вызван к жизни, и действительно вызывается к жизни в особого рода ситуациях. Как прекрасно определил шаманство Арни Миндел, сам великий "шаман" и великий новатор в психотерапии, шаманизм есть "архетип встречи человека с неведомым" [19]. Каждый раз, когда перед нами встают жизненно важные задачи, когда мы один на один с миром, в нас пробуждается древний шаман и дает необходимые нам силы и древние знание.

Шаман, прежде чем стать шаманом, был избран, причем избран не людьми. Шаманство, в отличие от власти вождя, не наследуется, как

правило, по родовой линии. Шаманов избирают духи. Они решают, кому быть шаманом, а кому — обычным членом племени [1]. Шаман в древних обществах олицетворял ту синкретичную фигуру человека тайны, который был одновременно учителем, целителем, магом, вождем. Впоследствии, по мере дифференциации человеческой жизни, функции шамана расщепились, появился институт магии, институт религии, институт власти воина-правителя.

Элиаде отразил в названии своей книги одну существенную черту шаманизма: это техника экстаза. Шаманская практика происходит, как правило, в необычных, экстатических состояниях сознания. Один из исследователей шаманизма, крупный трансперсональный психолог Роджер Уолш, даже ввел специальное понятие: "шаманское состояние сознания" — для того, чтобы определить специфичность состояния сознания, возникающего во время шаманских практик [28]. Шаманы входят в это состояние обычно для того, чтобы путешествовать в другие миры. Шаманский космос многообразен, хотя для простоты в нем выделяют три основных мира: нижний, средний и верхний, которые устойчиво существуют во всех шаманских традициях мира.

Арни Миндел, великий революционер психотерапии, сам является своеобразным западным шаманом и автором знаменитой книги "Тело шамана". Он объясняет шаманизм с точки зрения даосизма, квантовой физики, современной психотерапии [18, 19]. Многие великие психотерапевты, Милтон Эриксон, Фриц Перлз, Станислав Гроф и другие, в какой-то степени, шаманы. В том смысле, в каком являются шаманами экстравагантные, великие, неординарные люди: политики, писатели, художники. Мы называем таких людей шаманами, потому что они могут управлять необычными состояниями сознания, использовать эти состояния, работать в них на таких скоростях и уровнях, которые обычному человеку недоступны.

Из работ С. Грофа по необычным состояниям сознания хорошо известно, что они имеют поразительные целительные возможности [3,4,5]. И шаманизм – самая древняя практика работы в необычных состояниях сознания – имеет очень большое значение для практики холотропного дыхания. Сам жанр холотропного дыхания весьма сродни жанру шаманского путешествия. В шаманском путешествии, как и в холотропном дыхании, под звуки бубна и трансовой музыки мы отправляемся в странствия в различные миры для исцеления и получения нового знания.

Для шамана весь мир - это вселенная духов: каждое деревце, каждая травинка, каждый камень, каждое озеро, каждое живое существо, и такие большие сущности, как вся наша планета, весь наш мир - все они имеют своих духов. Вся жизнь может быть понята как процесс обмена энергиями и взаимодействие духов. И в шаманском космосе, например, любая болезнь есть следствие того, что какие-то жизненные силы, духи, олицетворяющие эти силы, покинули человека. Соответственно, большинство шаманских исцелений - это путешествие за украденной душой, ее возвращение. Мир - это арена битвы, и поэтому наши жизненные силы могут быть украдены нашими противниками и просто другими безразличными к людям и алчущими энергии существами. Поэтому задача шаманского исцеления состоит в том, чтобы продиагностировать, какие именно жизненные силы украдены, и отправиться либо за украденной душой, либо за покинувшими человека животными силы. Каждый человек в шаманском представлении имеет несколько животных силы, которые даны ему от рождения или приобретаются им в ходе жизни, и все благополучие и здоровье человека, его особые умения связаны с этими уникальными животными силы.

Европейское колдовство, как показано многими исследованиями, также имеет своим истоком языческую, дохристианскую шаманскую традицию. Христианство воцарилось в Европе в ходе достаточно жесткой борьбы на протяжении многих столетий. Скажем, Литва только в 14-м веке приняла католичество, а до этого еще два века металась между католичеством и православием, была полуправославной, полукатолической страной. Князь Владимир крестил Киевскую Русь, и на всей территории Европы долгое время происходила борьба между древними, языческими представлениями и христианством.

Упорная борьба шла, например, между кельтскими традициями и христианством. Кельтский мир, надо сказать, один из самых ужасных с точки зрения современного человека миров, это мир "маленького народца", мир гоблинов, колдунов, мир фей, волшебных существ. В книге Роберта Грейвза "Белая богиня" исследуется культ белой или лунной Богини-Матери в дохристианской ойкумене Европы [2]. Кельтов жиле везде на территории Европы, их мир был суровый, мужчины сражались, их не хватало; кроме того, их женщины были настолько свирепы, что кельтский мужчина — глава семьи жил в очень напряженном постоянном состоянии бдительности,

чтобы не быть убитым своими врагами и своими женами. И когда христианство, в конце концов, победило и принесло свои ценности и моногамную семью, то древние, архаичные пласты психики (какова структура семьи, структура жилища, структура деревни, такова структура бессознательного) стали конфликтовать с новым укладом. В обществе возникли «лишние женщины», которые не смогли найти себе места в новом христианском мире и они стали проявляться в таких формах, как ведьмы. Ведьма, в соответствии с приведенной в книге Теренса Маккенны этимологией — это существо, что живет за деревней, за оградой, в овине, и есть то, что выброшено из кельтского мира христианством [17].

Шаманская практика целительства в некоторых случаях более утонченная, чем современная психотерапия. Наиболее глубокие психотерапевты считают, что преобразование психотерапии, ее инновации происходят только из шаманизма, из контакта с древней культурой. Шаманство — это древнейшая психотехнология работы с сознанием и личностью и поэтому очень важно иметь практическое знание шаманизма, снять свои предрассудки по отношению к нему.

Важнейшим инструментом в шаманских практиках является бубен, который еще до конца прошлого века считался дьявольским орудием, и за то, что вы имеете барабан, вас могли посадить в тюрьму. Только армия и палачи имели право на бубен. Во время камлания частота ударов бубна где-то от 180 до 200 ударов в минуту, что соответствует частоте биения сердца плода в утробе матери. Поэтому когда мы слушаем бубен, мы как бы совершаем обратное путешествие в первую перинатальную матрицу, которая является основой мистического контакта с миром, и из этого состояния мы затем можем совершать любые путешествия. Ребенок в утробе находится в связи со всем, матка — это его вселенная. Поэтому шаман называет бубен своим конем, несущим его по мистическому космосу. На бубне часто рисуется шаманская карта с тремя мирами: верхним, средним, нижним; костюм шамана также говорит о том, что шаман все время совершает путешествия.

Мы можем лучше понимать суть шаманизма, используя понимание сознания как процесса переработки информации, поступающей к нам по различным каналам. В работах А. Миндела выделяются следующие основные каналы: каналы пяти органов чувств, канал шестого органа чувств, экстрасенсорный, который Миндел называет мировой канал. Есть также канал сновидений, канал тела — про-

приоцептивный, канал движения. Миндел вводит кинестетический канал, потому что в динамике проявляется очень многое. Он обращает особое внимание на незавершенные движения, потому что они – ключ к тому, что является энергией симптома [18].

Будучи внимательными ко всем этим каналам, мы можем устанавливать связи с ними, с миром и с собой. Налаживание таких связей — это восстановление коммуникативной ткани сознания, возможное благодаря энергии самоорганизующейся вселенной. Не мы развиваем и изменяем личность, не мир решает проблемы, а все самоорганизуется в пространстве всесвязности. Это основной принцип реально действующей психотерапии: в свете всесвязности все озаряется, только в этом свете и возможна интеграция. Суть психотерапии — в восстановлении коммуникативной ткани сознания в пространстве всесвязности.

Если вы будете говорить классически обученному психоаналитику о шаманском посвящении, он будет думать: "Да! Тяжелая форма психоза!". Если это будет юнгианец, он будет рассматривать все это как процесс индивидуации, обретение своей сущности, построение целостной мандалы, и, конечно, здесь у клиента гораздо больше пространства, но, тем не менее, юнгианский аналитик будет смотреть на вас сквозь призму юнговских теорий, через юнговские типологии, через архитектонику процесса индивидуации, через архетипы, через свою концептуальную оболочку. Он будет следовать этому, работать с активным воображением, будет предлагать вам общаться с разными архетипами. Гештальт-терапевт может предлагать вам общаться с персонажами сна. ("Кто из присутствующих здесь людей больше всего похож на знахаря из вашего сна?".) Но, тем не менее, каждый психотерапевт понимает все, исходя из своего видения, своей теоретической загруженности.

Там, где нарушено общение между людьми и с самим собой — знак наличия проблемной зоны. Зоны общения-необщения, это первое, на что обращают внимание при диагностировании ситуации, и их состояние показывает, какие коммуникативные стратегии нужно налаживать для помощи людям. Как правило, то, что мы называем своим "я", есть та часть психики, где лучше всего налажено сообщение меня с собой и с миром, это пространство метакоммуникации, интегратор переживаемого опыта. Налаживая связь с необычными состояниями сознания, мы, тем самым, помогаем себе исцеляться, восстанавливая связь с энергиями и силами, которые

в отсутствие такой связи проявляются в качестве наших проблем. Чтобы исцелиться, надо соединиться со своими переживаниями, приобщиться к ним на тех уровнях и на том языке, на котором они когда-то сформировались как проблемы. Наша жизнь пронизана коммуникативной тканью сознания, мы соединены с миром многообразными связями и языками, а не только мыслью. Чувства даны нам для того, чтобы быть с миром в контакте, а не для того, чтобы закрываться от него, поэтому все, что есть в нашей коммуницирующей вселенной, все, что составляет бытие — это информация, которая может проявиться как мудрость, будучи неограниченной омрачениями коммуникативного поля сознания. Как писал Уильям Блейк: "Если бы двери восприятия были распахнуты, все предстало бы перед нами, как оно есть, бесконечным".

Независимо друг от друга во всех уголках планеты шаманы открыли это правило. И универсальность шаманской технологии трансценденции и экстаза, универсальность их картографий и путей говорит о том, что оно универсально для человека вообще и универсальным образом проявляется в разных культурах, независимо от того, на каких языках, в каких ментальных и концептуальных схемах люди отображают реальность.

Изучая духовные традиции, мы узнали, что они давно уже используют для восстановления всесвязности сознания особые языки, которые мы долго искали, исходя из задач психотерапии и практической социальной психологии. Эти языки занимают промежуточное положение между нашим повседневным языком и неким изначальным языком переживания, о котором гласят тексты мировых мистических традиций. Они являются языками нашего глубинного опыта, и если мы их знаем и обращаем особенное внимание на этот слой опыта, то тогда у нас намного быстрее происходит интеграция, мы намного полнее включаемся в коммуникативную ткань сознания именно теми гранями, которые необходимы для интеграции, восстановления, самосовершенствования.

Сила и интенция шаманской культуры к воспроизводству идеальной реальности была предельно героической. Обряды посвящения, характерные для сибирского и центрально-азиатского шаманизма, включают ритуальную последовательность. Сибирские шаманы утверждают, что во время этого ритуала они "умирают" и лежат бездыханными в течение трех или семи дней в чуме или другом изолированном месте. При этом возникают галлюцинации того, как тело

разрывают на части демоны или духи предков, оголяются кости, очищаясь от плоти, уходят воды, глаза выходят из глазниц [1].

Вышеупомянутые примеры показывают, что духовное открытие обычно вызывает мощное необычное состояние сознания, часто с ярко выраженными чертами архаической матрицы смертивозрождения, которые, конечно, могут быть, а могут и не быть сопровождаемыми хорошей интеграцией и стабилизацией на новом эволюционном уровне. Действительно возможен факт, когда человек имеет сильные мистические переживания, которые не имеют результатов в духовной эволюции. С другой стороны вызывает сомнения тот факт духовного развития, которое происходит без сильного переживания необычных состояний сознания. Продолжая аналогию с сумасшествием шамана, можно предположить, что духовная эволюция в некотором смысле является движением за пределы нормы человеческого сознания.

Опыты психодуховной смерти и возрождения или "второго рождения", которые близко связаны со спонтанными переживаниями биологического рождения, являются неотъемлемыми в ритуальной и духовной жизни многих культур. Они играют важную роль не только в шаманизме, первобытных ритуалах перехода и в древнейших таинствах смерти и возрождения, но и в христианстве (в этом смысле показателен разговор между Иисусом и Никадимом о важности второго рождения "из воды и духа"), в индуизме (становление архатом или дважды рожденным) и в других великих религиозноэтических и философских системах.

Антропологические, исторические и археологические исследования показали, что основные черты шаманизма и его технологий сакрального остались сравнительно неизменными на протяжении десятков тысяч лет. Они пережили миграцию через половину земного шара, хотя многие другие аспекты культур претерпели драматические изменения. Этот факт позволяет предполагать, что шаманизм связан с теми уровнями человеческой психики, которые являются изначальными, вневременными и универсальными.

На протяжении веков шаманами по всему миру было накоплено огромное количество знаний, передаваемых от учителя к ученику и подтверждавшихся снова и снова глубоким персональным опытом этих целителей и тех, кому они помогали.

Переживания шаманского кризиса отличаются в деталях в различных культурах, но в своей сущности они имеет три характерные

фазы. Визионерские приключения начинаются с ужасного путешествия в нижний мир, царство мёртвых. Далее следует экстатической опыт восхождения в небесные области и обретения там сверхъестественного знания. Финальной стадией является возвращение и интеграция экстраординарного опыта с повседневной жизнью.

Во время визионерского путешествия в нижний мир будущий шаман переживает нападение ужасных демонов и злых духов, которые подвергают его невероятным пыткам и мучительным испытаниям. Злобные сущности срывают мясо с костей своих жертв, вырывают их глаза, выпивают их кровь или варят их в кипящих котлах. Кульминация этих пыток наступает в переживании расчленении своего тела или полного его уничтожения. В некоторых культурах это финальное расчленение тела совершается животными-духами, которые разрывают на части посвящаемого или пожирают его. В зависимости от этнической группы это может быть волк, ягуар, гигантская змея или другое животное.

За этими переживаниями следует возрождение или воскрещение. Новообращённый шаман чувствует, что он обретает новую плоть, новую кровь, новые глаза, становится заряженным некой сверхъестественной энергией и получает связь с элементами природы. Чувствуя себя возрождённым или омоложенным, он или она переживает своё восхождение в Верхние Миры. Символизм этой фазы также может варьироваться от одной культуры к другой и от одного исторического периода к другому. Человек может чувствовать себя похищенным орлом или иной птицей, которая традиционно ассоциируется с солнцем, или же своё действительное превращение в такое существо. Подъём в верхний мир может принимать форму восхождения по Мировому Дереву - архетипической структуре, связывающей нижний, средний и верхний миры визионерских пространств. В некоторых культурах такую же роль может играть гора, радуга или лестница. Кульминацией этой фазы часто бывает достижение области солнца и объединение с его энергией [28, 31].

Какую бы символическую форму не принимало шаманское посвящение, его общим знаменателем обычно является чувство разрушения старого чувства идентичности и переживание экстатической связи с природой, с космическим порядком вещей, и с творческой энергией вселенной. В процессе смерти-возрождения шаман переживает свою собственную божественность и достигает глубоких инсайтов в природу реальности. Это обычно даёт ему понимание происхождения многих болезней и учит его тому, как диагностировать и лечить их.

Если этот процесс завершён, а экстраординарный опыт хорошо проинтегрирован в повседневном сознании, то результатом этого может быть драматическое эмоциональное и психосоматическое исцеление и глубокая трансформация личности. Индивид может выйти из такого кризиса в несравненно лучшем состоянии, чем то, которое было у него, когда он вошёл в него. Происходит не только усиление чувства собственного благополучия, но и улучшение социальной адаптации, что даёт возможность шаману функционировать в роли почитаемого лидера своего сообщества (Кенин-Лопсан, [11]).

Возможно, будет когда-то написана шаманская история европейской культуры, основой которой будут данные о связи необычных состояний сознания и великих поворотных пунктов развития человеческой цивилизации. Обычные состояния сознания служат для поддержания существующего порядка, а необычные состояния для изменения, для радикальной революционной трансформации. Поэтому для того, чтобы сделать что-то новое, нужно быть мастером измененных состояний сознания, мастером экстаза и трансценденции. По сути дела, вся техника инноваций, преобразования - это техника экстаза, трансценденции. Если мы проанализируем историю духовных движений и науки, то поймем, что все новое входит в наш мир под маской совершенной необычности, в некотором смысле - безумия, в котором всегда есть нечто от шаманских экстазов. Подводя итог, можно отметить, что шаманизм явился исторически первой артикулированной формой трансперсонального проекта в культуре. Независимо друг от друга в несвязанных между собою частях земли шаманы открыли одни и те же психотехнологии трансценденции и экстаза, с помощью которых они начали успешно преодолевать ограничения наличного существования, выходить за рамки сенсорного восприятия и переживать этот новый расширенный опыт в необычных для соплеменников состояниях сознания. Восстановление изначальных, гармоничных связей с природой, сообществом и миром при помощи духов и выход за пределы существующих ограничений составляют суть «шаманской терапии».

Литература:

- 1. Басилов В.Н. Избранники духов. М.: Политиздат, 1984. 208 с.
- 2. Грейвс Р. Белая Богиня. СПб.: Амфора, 2000. 382 с.
- 3. Гроф С. За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М.: ТПИ, 1994, 504 с.

- Гроф С. Психология будущего. М.: АСТ и др., 2001. 476 с.
- 5. Гроф С., Гроф К. /составители/ Духовный кризис: когда преобразование личности становится кризисом. М.: АСТ и др., 2003. 377 с.
- 6. Де Риос М.Д. Растительные галлюциногены. М.: КСП, 1997. 272 с.
- 7. Кальвайт X. Шаманы, целители, знахари. М.: Совершенство, М.: ТПИ, 1998. 224 с.
- 8. Капра Ф. Уроки мудрости: разговоры с замечательными людьми. М.: ТПИ, 1996. 318 с.
- 9. Карвасарский Б.Д. /общая редакция /. Психотерапевтическая энциклопедия. СПб.: Питер Ком, 1998. 622 с.
 - 10. Кемпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: Релф-бук, АСТ, К.Ваклер, 1997. 384 с.
 - 11. Кенин-Лопсан М.Б. Тувинские шаманы. М.: ТПИ, 1999. 235 с.
- 12. Кинг С. Городской шаман. М.: ТПИ, Киев: София, 1996. 287 с.
- Козлов В.В., Бубеев Ю.А. Измененные состояния сознания: психология и физиология. М., 1997. 197 с.
- 14. Козлов В.В., Майков В.В. Холотропное дыхание: теория, практика, исследования, клиническое применение. М.: ТПИ, 2001. 220 с.
- 15. Майков В.В., Козлов В.В. Трансперсональная психология: истоки, история, современное состояние. М.: АСТ, 2004. 605 с.
- Майков В.В. Медитация как методология познания трансперсональной антропологии. // Вестник интегративной психологии №1. Ярославль, 2003. С.30 36.
- 17. Маккенна Т. Пища богов: поиск первоначального древа знания. М.: ТПИ, 1995. 379 с.
- 18. Минделл А. Сила безмолвия: как симптомы обогащают жизнь. М.: АСТ и др., 2003. 348 с.
- 19. Минделл А. Тело шамана. М.: АСТ и др., 2004. 240 с.
- 20. Мисс К. Анатомия духа. М.: ЭТП, 2001. 320 с.
- 21. Мэттьюс Дж. Кельтский шаман. М.: София, Гелиос, 2002. 352 с.
- 22. Налимов В.В. Спонтанность сознания: вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. М.: Прометей, 1989. 288 с.
- 23. Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах, Т.2. М.: Мысль, 1990. 829 с.
- 24. Психотерапия в особых состояниях сознания. Харьков: Фолио, М.: АСТ, 2000. 768 с.
- Спивак Д.Л. Измененные состояния сознания: психология и лингвистика.
 СПб.: Ювента, 2000. 296 с.
 - 26. Тарт Ч. Измененные состояния сознания. М.: Эксмо, 2003. 288 с.
- 27. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1997. 384 с.
- 28. Уолш Р. Дух шаманизма. М.: ТПИ, 1996. 288 с.
- 29. Уолш Р. Основания духовности. М.: Академический проект, Ек.: Деловая книга, 2000. 320 с.
- Файдыш Е.А. Мистический космос. Путеводитель по тонкоматериальным мирам и параллельным пространствам. М.: Международный институт ноосферы, 2002. 544 с.
 - 31. Харнер М. Путь шамана. М.: Крон-пресс, 1996. 223 с.
 - 32. Шаманизм. Минск: Харвест, 1998. 576 с.
- 33. Элиаде М. Шаманизм архаичная техника экстаза. Киев: София, 1997. 381 с.

34. Campbell J. Historical Atlas of World Mythology. Vol. I: The Way of Animal Powers. V.V. Maykov

"SHAMANIC PSYCHOTHERAPY" FROM THE POINT OF VIEW OF TRANSPERSONAL PSYCHOLOGY

There is a huge area of practical knowledge which, for want of something better term, it is possible to name "shamanic psychotherapy" or "shamanic medicine". This area of knowledge is not less powerful, than European medicine known to us. Shamanism is not native vestige. It is the most ancient independent form of psychotechnology and healings. It is the ancient knowledge which ministered to the human being during last forty thousand years and has resulted in occurrence of living religions and a civilization, arts and sciences and which they have imprudently buried in oblivion.

Shamanism was historically the first articulated form of transpersonal project in culture. Independently from each other in untied between themselves parts of the ground shaman have opened same psychotechnologies of transcendence and ecstasy with which help they have started to overcome successfully restrictions of mainstream existence to be beyond sensory perception and to experience this new expanded experience in unusual to fellow tribesmen non-ordinary states of consciousness. Restoration of primary, harmonious connections with the nature, community and the world by means of spirits and an overcoming for limits of existing restrictions is the essence of "shamanistic therapy".

В.И. Харитонова

ОСНОВЫ ТЕРАПИИ В САКРАЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ (ШАМАНИЗМ, КОЛДОВСТВО, ЗНАХАРСТВО)

- 1. Говоря о терапии в сакральных практиках, я имею в виду ту часть лекарской деятельности, которая связана непосредственно с магико-мистическими и религиозно-магическими ритуальными действами. Натуропатия, физиотерапия и т.д., которые порой не просто теснейшим образом переплетены с сакральным, но сами по себе сакрализованы как в восприятии, так и в отправлении лекарских действ, здесь искусственно отделены, поскольку, очевидно, что любой исследователь будет уповать в случае успешной терапии именно на них. И они, конечно же, во многих случаях будут являться первоосновой в оказываемой помощи.
- 2. Сакральное / священное является таковым именно потому, что в основе его лежит непонятное и необъяснимое в привычном

варианте, происходящее, с точки зрения большинства людей, по воле извне. Человек объясняет сакральную терапию как чудо, творимое потусторонними существами разного уровня и характера, священностью текстов и предметов, связанных с такими существами и т.п. Не признающие сакральности в традиционном лекарстве (хилерстве), обычно ссылаются на психотерапевтический эффект воздействия шаманов, колдунов, знахарей и подобных им лиц. Но. пожалуй, более интересна в этом отношении концепция плацебо.

- 3. Обратим внимание: а) психотерапия как целенаправленная работа по воздействию на психику пациента / клиента в сакральных практиках порой вообще отсутствует; б) в них можно говорить о непреднамеренной «аутогенной» психотерапии - за счет традиционного знания и ситуативных страхов или надежд; в) часто упоминать о психотерапии вообще бессмысленно, поскольку воздействие оказывается, например, 1) на ничего не подозревающего пациента / клиента (заочно - по вещи, фото, «считываемой информации»), 2) на младенца, 3) на животных, растения.
- Вместе с тем, редкие, но все же имеющие место случаи «чудоисцеления», порой осуществляются самими заинтересованными лицами путем «прямого контакта» с «потусторонним» через «молитву» и «истинную веру», например, что вполне соотносимо - в плане понимания сути явления - с «чудесами», происходящими иногда у лекарей, которые особыми талантами не отличаются.
- Исследователям более всего хочется понять, что является «пусковым крючком» механизма исцеления, и, конечно же, какова роль собственно психотерапии в этом. Есть и сопутствующий вопрос: почему целительное воздействие избирательно, что проявляется 1) как непосредственный выбор лекаря (иногда и «внутренний выбор» пациента / клиента) или 2) как результат воздействия.
- Для успешной работы над проблемой, видимо, есть смысл обратиться к изучению вопроса соотношения в практике биоэнергетического и энергоинформационного лекарства его составляющих «энергии» и «информации». Делать это стоит в интердисциплинарном варианте, учитывая различные методики - от гуманитарных до естественнонаучных, когнитивных (в том числе приборных).
- 7. На основе многолетних лабораторно-полевых наблюдений, пока, к сожалению, только с использованием гуманитарных методик (без специального приборного обследования) рискну высказать

предположение, которое хотелось бы впоследствии проверить в пределах интердисциплинарного подхода.

В отношении эффективности (возможности) воздействия мы имеем дело, как следует из включенного наблюдения и специального экспериментального анкетирования, с двумя разнонаправленными процессами, воспроизводимыми в многочисленных вариантах и версиях. Это связано с сочетанием суперсенситивных / экстрасенсорных качеств как оператора (шамана, колдуна, знахаря), так и перципиента (пациента/клиента); иными словами, с преобладанием информационно-энергетических (ИЭ) / энергоинформационных (ЭИ) начал. Если далее оперировать терминами психотроники, то можно прийти к выводу о наилучших сочетаниях и неудачных комбинациях в «экстрасенсорной» работе. И здесь психика «превратится» в физику. Если ИЭ принять за «-», а ЭИ за «+», то оптимальной будет работа /оператор - перципиент/ как «+» на «-»; чрезвычайно сложно, м.б., практически невозможной (и даже опасной) работа «+» на «+»; работа «-» на «+» и «-» на «-», видимо, будет ситуативно обусловлена. У настоящих знатоков сакральных практик заведомое знание этого выражается в предварительном отборе пациентов, что обычно могут позволить себе операторы с преобладанием «-».

8. Психотерапия здесь выступает в той же роли, что и гипновоздействие различных вариантов и даже простая релаксация: они создают оптимальную ситуацию для воздействия, т.е. способствуют погружению в ИСС, что важно и для оператора, и для перципиента.

9. Возможно, для того, чтобы превратить сложную алгебру взаимодействия двух организмов (объектов) в простую арифметику, исследователям необходимо четко описать различные по глубине и качествам ИСС в ИЭ и ЭИ отношении и установить их оптимальную сочетаемость для решения конкретных задач.

V.I. Kharitonova

THERAPEUTIC BASIS IN SACRAL PRACTICES (SHAMANISM, SORCERY, WITCHCRAFT).

1. While speaking about therapy in sacral practices I imply that part of healing activity that is connected with magic-mystic and religious-magic actions. In this case naturopathy, physiotherapy, etc. that are not just closely connected with the sacral but are sacralized themselves both in perception and in healing performance are artificially separated because every researcher in case of the successful therapy would set hopes upon them. And in many cases they will serve as the basis of the help.

2. Sacral/sacred is because sacred for its basis is formed by the non-understandable and non-explanatory in usual way that happens, as many people think, thanks to the external will. Humans tend to explain sacral therapy as wonder performed by various other world creatures, by the sacral nature of the texts and objects connected with such creatures, etc. Those who don't accept the sacral nature of healing usually refer to the psychotherapeutic effect of influence of shamans, sorcerers, healers and other associated people. But the most interesting issue in the problem is placebo effect.

3. We should pay attention that: a) sacral practices are lacking psychotherapy as the influence on patients psychic; b) we can speak about the unpremeditated "autogenic" psychotherapy at the expense of the traditional knowledge and situational fears and hopes; B) there is no sense to use the word psychotherapy at all because its influences 1) patient/client who even doesn't suspect it (in distance via his belongings, photo, «readable information»), 2) babies 3) animals and plants.

4. Rare cases of «wonderful recovering» sometimes occur among interested people via «direct contact» with «another world» through «prays» and «real belief». In the essence perspective this correlates with «wonders» that sometimes occur among untalented healers.

5. Researchers try to understand the «starting impulse» of the healing mechanism and the role of psychotherapy in it. We face the question: why is healing influence so selective and reveals as 1) healers choice (sometimes also as «inner choice» of the patient/client) or 2) as the result of influence.

6. For the successful resolution of this problem we need to consider the question of correlation between bio-energetic and energetic-informational treatment and its constituting elements «energy» and «information». It should be done via interdisciplinary approach that considers various methodic – both humanitarian and scientific, as well as cognitive (technical devices).

7. Solid laboratory and field observations (unfortunately using only humanitarian methodic without special device exploration) let us make the following assumption. From the influence effectiveness perspective we deal with different variants of two opposite processes.

8. It is connected with the combination of supersensitive / extrasensory qualities of the operator (shaman, sorcerer, and healer) and percipient (patient/client), in other words with the domination of informational energetic (IE) / and energetic-informational (EI) essences. Further use of

psychotronic terms can lead us to the conclusion about best and worst combinations in «extrasensory» work. Here practice turn into physics. If we take IE as «-» and EI as «+» then the optimal work /operator-percipient/ will be as «+» with «-». It is very difficult almost impossible and very dangerous to work as «+» and «+». Work as «-» and «+» or «-» with «-» is determined by the situation. Real experts in sacral practices knowledge of this principle reflects in their preliminary selection of the patients. Usually operators with «-» prevailing can do that.

9. Here the role of psychotherapy is the same as different types of hypnotic influence and even simple relaxation: they create optimal conditions for the influence and stimulate induction into ASC what is impor-

tant both for the operator and percipient.

10. Probably to turn complex algebra of the interaction of two organisms (objects) into simple arithmetic researchers need detailed analysis of different ASC in relation to IE and EI and define their optimal combination for the future problem solution.

В.И. Харитонова

СОВРЕМЕННОЕ ЦЕЛИТЕЛЬСТВО: ПРОБЛЕМЫ ТЕРАПИИ И САКРАЛЬНЫЙ КОМПОНЕНТ В ЛЕКАРСКИХ ПРАКТИКАХ

1. «Целительство» (термин, актуализированный в эпоху перестройки), нельзя воспринимать как полный синоним традиционного лекарства; за ним стоит деятельность современных народных целимелей (т.е. профессионально подготовленных лиц, использующих в своей практике самые разные варианты традиционной, народной и даже профессиональной медицины, а также интегральных, комплеметарных ее форм). Эта сфера лекарских практик не чужда сакральности. Однако целители (если они настоящие знатоки своего дела и успешные практики), как и многие традиционные лекари, являются стихийными материалистами. Но, разумеется, это распространяется не на всех представителей профессии.

2. Специфика избираемой (точнее, постепенно формируемой в абсолютном большинстве конкретных случаев) каждым неофитом практики предопределяется его психоментальностью и набором конкретных, доступных ему знаний и навыков. Это очевидно. Но не менее важной оказывается при этом своеобразие его психофизиологии. Неслучайно в традиционных практиках чаще всего принадлежащие к «касте» хилеров личности (в первую очередь шаманы) счи-

тались (порой, действительно, были) психически больными, а иногда и соматически, вплоть до наличия природных увечий (особенно колдуны и знахари). Впрочем, при всем том психофизиология остается сопутствующим фактором, если рассматривать лекарские возможности; в обретении же и формировании «сакральной ауры» она играет более значимую роль.

Однако самой важной составляющей в формировании «сакральной ауры» целителя, если он не принадлежит к личностям с исходно трансформированным мировоззрением (в первую очередь за счет строгого религиозного воспитания в семье) является его собственная практика погружения в ИСС и пробы работы в таких состояниях. Здесь важны, как минимум, факторы: 1) готовности к восприятию специфики ИСС, 2) знания об особенностях определенных фаз ИСС, 3) глубины и неожиданности первых опытов погружения, 4) психоэмоциональной устойчивости личности (наличие навыка недопущения страха на психофизиологический уровень), 5) умения и возможности сохранять контроль сознания, либо «включать» его в нужный момент, 6) умения в последующем осмыслении обретенного опыта остановиться на его логическом осмыслении и не впасть в буйное фантазирование в результате естественной активизации творческого начала.

MODERN HEALING: THERAPEUTIC PROBLEMS AND SAC-RAL COMPONENT OF THE HEALING PRACTICES

3. «Healing» (notion that has become popular during the reformation years) should not be considered as synonymous to the traditional treatment. It implies the activity of contemporary *healers* - trained professionals who practice various types of traditional, folk and even professional medicine and also its integral complementary forms. This sphere of healing activity has connection to the sacral. But healers (if they are real experts and have successful practice) like other traditional medicos are elemental materialists. But naturally not all of them.

4. It is obvious that peculiarities of neophyte's selected practice (which is usually constructed gradually) are predetermined by his psycho mental peculiarities and combination of his knowledge and skills. But his psycho physiological peculiarities are also significant. Usually in traditional practices people referred as healers (first of all shamans) were considered (and sometimes in fact they were) people with mental and sometimes with somatic disorders including natural mutilation (especially sor-

cerers and healers). If we consider healers possibilities psycho physiology always remains the accompanying factor. It plays more significant role in acquisition and formation of the «sacral aura».

If a healer is not a person with initially transformed world view (primarily as a result of strict family religious up-bringing) the most significant element of his «sacral aura» is his personal experience of induction into ASC and work in such states. The following factors are of high importance here: 1) readiness to perceive the peculiarities of ASC 2) knowledge about different levels of ASC 3) depth and unexpectedness of the first induction experiences 4) psycho emotional stability of the personality (ability to prevent fear from soaking into psycho physiological level) 5) ability to preserve control over the consciousness or to «turn it on» when necessary 6) ability to logical analysis of the experience and not fantasy creation as a result of natural activation of creative abilities.

Patricia Savant

FINDING A BRIDGE BETWEEN THE ANCIENT PRACTICE OF SHAMANIC HEALING

AND CONVENTIONAL PSYCHOTHERAPY

As a practicing clinical psychologist and a student of core shamanism, I find that the differences in these two distinct modalities is difficult to integrate into a workable format for use in psychotherapy. Not only is the role of the shaman different from that of a psychotherapist, but also the role, or participation, of the patient is different in the two healing practices. This paper seeks to explore these differences and discuss possibilities for integrating certain aspects of shamanic healing into the practice of psychotherapy.

The characteristics of a shaman include: the experience of ecstasy and the use of alternative states of consciousness (ACS), the use of drumming, chanting, music and dancing; the ability of divination, diagnosis and prophecy; spirit relations as foundational to professional capacities; disease seen as caused by the intrusion of objects or attacks by spirits and sorcerers, therapeutic processes focused on soul and power animal recovery; animal relations, including control of animal spirits and transformation into animals; charismatic group leadership and, at times, malevolent acts involving sorcery (Winkelman, 2004).

In dramatic contrast, the psychotherapist does not work in an ACS. In fact, most psychologists and psychotherapists fail to recognize alternative states of consciousness as valuable and, in fact, tend to label the pur-

poseful inducement of such a state as "pathological". While the training of a shaman is often experientially based, the significant part of a psychologist's training is academically based. Furthermore, they are trained to remain in a "rational", objective state of mind during their work. Within the scope of their therapeutic work there is no recognition for any spiritual affiliation nor is the cultivation of spirit relations accepted or valued.

From a psychological perspective, mental diseases are viewed as originating from within an individual and not from an outside force such as intrusions or spiritual attacks. Thus shamanism could be said to have an external locus of control whereas Western psychology emphasizes an internal locus of control, i.e., it is the patient's interpretation of an experience that determines their response. Mental diseases, where not organically based, are viewed as developing from dysfunctional childhood experiences, from trauma, or from distorted cognitive responses.

During a healing session the role of the shaman and of the psychotherapist are worlds apart. The shaman acts as the change agent, journeying for the patient and interacting on his/her behalf. The patient remains passive during these interventions. On the other hand the psychotherapist acts as a facilitator of change by engaging the patient in active self-evaluation and resolution of their problems.

How then, given these enormous differences, can certain shamanic practices be utilized effectively in psychotherapy There is a saying, "A rose by any other name is still a rose". Healing is healing. There are certain approaches in psychotherapy that resemble the shamanic perspective. Inner child work that seeks to locate wounded psychic parts of the personality and restore their power and value appears very much like soul retrieval. Also, many of the processes used in the treatment of PTSD contain similar strategies. Also concepts such as "the introjected parent" and "identification with the aggressor" can be viewed as psychic intrusions. This paper will explore the commonalities between soul loss and the symptoms of PTSD for the purpose of discovering avenues of shamanic influence within the practice of psychotherapy.

Soul loss/ soul retrieval

In this section of the paper I will explore the shamanic perspective of soul loss and compare that to the psychotherapeutic description of what I perceive as the same or similar psychic phenomenon often seen in PTSD and other trauma-related disorders.

Soul loss is a central shamanic illness and one frequently addressed by

shaman. Soul loss is characterized as an injury to the core essence of one's being (Achterberg, 1985). Symptoms of soul loss include: despair, loss of meaning in life, a sense of alienation and lack of motivation (Winkelman, 2004). Often, soul loss is a result of severe trauma or injury. A part of the individual, a part of his/her soul essence leaves the patient and retreats into non-ordinary reality (NOR) resulting in a weakening of the patient's strength and personal power.

It is the shaman's role as healer to journey into the other-worldly realms to search for the missing soul part.? The Shaman travels with the assistance of spirit helpers. Once the soul part is located, its return to the patient must be negotiated. At times the soul part has been captured and the shaman engages in dramatic battles with terrifying beings to rescue the soul and return it to its owner (Winkelman, 2004). At other times the soul part itself is reluctant to return. The soul part many fear reinjury, anger, or neglect. In this case, the shaman must negotiate an agreement to return, reassuring the soul that conditions are conducive for its return and continued safety.

In the classic text, Shamanism, by Mircea Eliade, (1964), the concept of soul loss and soul retrieval is found to be quite ancient.

This belief is common in North and South America as well as Siberia. An example of the soul's retrieval from among the Apinaye tells of the shaman's journey to the land of the dead, where the inhabitants are stricken with fear at the shaman's arrival. Thus, the shaman is able to capture the patient's soul and return it to the body. A Taulipang myth relates the search for the soul of a child that the moon has carried off and hidden under a pot. The shaman goes to the moon, and after many adventures, finds the pot and frees the child's soul (Metraux, 1944).

The vitality of shamanism and its continued survival into the 21st century however is witnessed in modern tales of soul retrieval. In one such account, a patient experienced periodic abdominal pain of no known physical origin. At a loss for some relief, she sought the aid of a shamanic practitioner. Asking the assistance of his spirit helpers the shaman found himself involved in an elaborate journey that plunged him deep into the lower world. After traversing many miles of a dark ringed tunnel, he eventually came upon a cave. There an old woman sat holding an infant in her arms. Seeing him, she sighed and said "This is what you've come for", extending the babe to him. Holding the child he returned to the client, delivering the child to her with his breath. The client then related that she had been born after the death of an infant brother who the

mother had continued to grieve for. The mother's resentment of her had robbed her of her full essence. After the return of the infant soul part, the woman's abdominal pain abated and eventually ceased altogether (personal communication, 2003).

Post traumatic stress and its treatment

In the previous section soul loss was associated with a sense of despair, alienation and loss of meaning in life. Similarly, victims of trauma manifest a picture of personality change characterized by:

1) loss of capacity to use community support, 2) chronic recurrent depression with feelings of despair, 3) psychosomatic symptoms, 4) emotional anesthesia or blocked ability to react affectively, and 5) alexithymia - the inability to experience joy or pleasure in life (Krystal, 1984). The result, as noted by van der Kolk, is a robot-like existence, devoid of fantasy or empathy for others, often accompanied by chronic physical illness, and substance abuse (van der Kolk, 1987).

There is often a long latency in the appearance of symptoms. A person may exhibit normal behavior for years or decades following a trauma. For example, on Saturday, November 28, 1942, the Coconut Grove nightclub in Boston, packed to capacity, suddenly went up in flames. The worst fire in Boston's history, it killed 492 persons. One survivor of the fire evidenced no psychological effects for 39 years. Then in 1981, he began developing symptoms of reenactment but did not begin to retrieve memories of the fire until 1984. Trauma survivors may have no apparent symptoms for many years then suddenly develop florid PTSD in response to a stressful life event such as the birth of a child, the loss of a loved one, physical illness, etc (van der Kolk, 1984).

Often in my own work I find that victims of sexual abuse may suddenly develop symptoms of PTSD when the age of their own child reaches the age in which the patient's abuse began. The sight of their child in a particular pose, for example, may release a flood of previously repressed memories or an avalanche of intense, distressing emotions. However I have also seen just the opposite.

The patient has finally "gotten life right". They are in a stable, supportive relationship, financially secure and seemingly successful. Suddenly they began to experience severe anxiety, nightmares, temper outburst, and other inexplicable behaviors. This I have come to view this as the inner self's recognition that it is now safe to bring forward the traumatic wounds for healing. The patient has sufficient support and resources to engage the horrific pain that they have walled away for many years.

The presenting problems or constellation of symptoms of victims of

childhood physical or sexual abuse often are quite varied. Typically a diagnoses of PTSD is not immediately made. Initial diagnoses may include: borderline personality disorder (Bemporad et al, 1982), MPD (now DID) (Braun, 1984), panic disorder (Favarelli et al, 1985), and chronic pain syndrome (Muse, 1985).

Whatever the initial presentation of symptoms are, careful evaluation eventually reveals the core nature and symptom cluster of PTSD. The despair, alienation, and loss of meaning of life coincide with the features of soul loss elucidated by Winkelman.

Given this symptom profile, the therapist often plays the role of the shaman-healer. Though he/she does not enter into an ASC or call upon spirit helpers. Nonetheless, the therapist often takes the client on a psychic journey into the underworld of the unconscious to recover the frozen, fragmented, or dissociated parts of the personality. Here, personality would be translatable as "soul" and the dissociated aspect, as "soul-part".

The difference here in the shaman's role and the therapist's role is that the shaman goes alone into the other world accompanied by his spirit helpers. The patient remains in ordinary reality (OR), passively awaiting the shaman's intervention and healing. In therapy, particularly with PTSD, the therapist journeys with the patient into the patient's unconscious, into the cauldron of fear, hate, betrayal, and despair. The patient is an active participant and guide to the places of darkness. But it is the therapist, like the shaman, that engages in the battle for the soul, shines the light, comforts and consoles the wounded part, assisting and guiding the patient in the rescue of his/her lost or abandoned self. In this model of healing, the therapist plays the supporting role and it is the patient who ultimately is empowered. Thus empowered, the patient is also healed.

However the inner journey is no less mythical, often quite magical and no less transformative as that experienced in soul retrieval. And while the therapist is not in an ASC, the patient often is, whether by the dissociated re-experiencing of the trauma, hypnosis, guided imagery, EMDR, or role play, the patient enters into that realm of "no time, no space", where the past can be reformatted, neural patterns reshaped, and physiologic systems cleared and restored.

The example that first comes to mind is that of a patient, a woman in her 30's, that presented with symptoms of overwhelming anxiety and guilt. These symptoms made no sense to her. She could not consciously identify anything that could have caused either emotion. An exhaustive evaluation failed to reveal their cause also. So this therapist, using hyp-

nosis, took the patient on a journey into her past, her unconscious. Together, using the feeling of guilt as a guide, we traveled back through her childhood and infancy. It was only past infancy, when we had entered the darkness of the womb that an abreaction began to occur. There, as a fetus, the woman recalled hearing screams and feeling intense fear and guilt. Now as an adult she understood the words she was hearing- "The baby's trying to come. It's too early!" The patient could hear the pandemonium, feel her mother's distress-and she felt guilty. It was her fault that her mother was afraid and suffering.

The therapist carefully allowed the patient to express her thoughts and feelings. Then gently, she guided the client in a reconsideration of the event from an informed perspective. It could be said that in this moment the woman reclaimed her missing soul part, the infant transfixed in terror as her mother bled. Once the patient returned to waking consciousness, she felt much lighter, relieved. On a subsequent session, she reported her symptoms had disappeared.

There are many, many such examples- of accompanying the patient to scenes of trauma and assisting in dramatic rescues, of returning with the patient to places they hid as children and coaxing the young ones out to be returned to the heart of its now grown self, of collecting fragmented parts shattered by caretaker's blows and reuniting them in an internal nest of warmth and love.

In conclusion, each of these therapeutic interventions can be seen as a form of journey. The destination is always in that place of "no time, no space", the place of the spirit. Both the shaman and the therapist are accompanied by the intention and conviction that healing can occur. Each remains steady and fearless in the face of fearful things for the benefit of the client. And each accepts the client's inner world as real, as valid and as the true realm of healing.

Achterberg, Jeanne. 1985. Imagery in Healing: Shamanism and Modern Medicine. Boston: Shambhala, New Science Library.

Bemporad JR, Smith HF, Hanson G, et al: Borderline syndromes in childhood: criteria for diagnosis. Am J. Psychiatry 139:596-602, 1982.

Braun BG: Towards a theory of multiple personality and other dissociative phenomenon. Psychiatry Clin North Am 7: 171-193, 1984.

Eliade, Mircea. 1964. Shamanism: Arcaic Techniques of Ecstaacy. New York Pantheon.

Favarelli C, Webb T, Ambonetti A, et al: Prevalence of traumatic early life events in 31 patients with panic attacks. Am J of Psychiatry 142: 1493-1495, 1985.

Krystal H: Psychoanalytic view on human emotional damages in Post-traumatic Stress

Disorder: Psychological and Biological Sequelae. Edited by van der kolk BA.? Washington DC, American Psychiatric Press, 1984.

Metraus A: "LeShamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropical: Mexico.

Acta americana, II, 3-4, 1944.
Muse M: Stress related post-traumatic chronic pain: criteria for diagnosis and preliminary report on prevalence. Pain 23: 295-300, 1985.

Personal communication, Harner workshop, 2003.

Van der kolk, B. Psychological Trauma. 1987. Washington D.C., American Psychiatric Press.

Winkelman M: Shamanism as the original neurotheology. Zygon 39: 193-217, 2004.

пиз опа разви зам телиот П. Савант

МОСТ МЕЖДУ ДРЕВНЕЙ ПРАКТИКОЙ ШАМАНСКОГО ИСЦЕЛЕНИЯ И ТРАДИЦИОННОЙ ПСИХОТЕРАПИЕЙ

Мне, как практикующему клиническому психологу и исследователю шаманизма, представляется довольно трудной интеграция этих разных модальностей в конкретный формат для использования в психотерапии. Не только роль шамана отличается от роли психотерапевта, но и роль или участие пациента различаются в этих подходах. Цель статьи - анализ этой разницы для интегрирования определенных аспектов шаманского лечения в практику психотерапии.

Характеристики шамана включают следующее: переживание экстаза, использование ИСС, использование шаманского бубна, песнопения, музыки и танца; способности прорицания, предвидения и диагностирования; взаимоотношение с областью духа как основу профессиональных способностей. Болезнь рассматривается как состояние, вызванное вторжением объектов или атакой духов и колдунов; фокусом терапевтического процесса становится возвращение души, духа животного, взаимоотношения с животными, включая контроль душ животных и превращение в зверей; харизматическое лидерство в группе и иногда злые поступки, включая колдовство (Winkelman, 2004).

Психотерапевт же не использует измененных состояний сознания. Фактически, большинство психологов и психотерапевтов не признают ИСС и даже имеют тенденцию относить намеренное погружение в такие состояния к категории «патологических». Кроме того, обучение шамана обычно основано на опыте, тогда как, психолог получает главным образом академическое образование. Более того, психологам говорят, что они должны культивировать «рациональное», объективное состояние сознания в процессе работы. В сфере психотерапевтической практики не существует признания связи с

духовным миром и духовных взаимоотношений. В психологической перспективе психические болезни рассматриваются как имеющие начало внутри личности, но не приходящие извне, как, например, духовные вторжения. Можно сказать, что шаманизм имеет внешний источник контроля, тогда как западная психология придает особое значение внутреннему источнику контроля — тому, как пациент интерпретирует переживание и определяет ответную реакцию. Считается, что душевные расстройства возникают там, где имели место дисфункциональные детские переживания, травма или искаженные когнитивные реакции.

В ходе целительной сессии роли шамана и психотерапевта существенно отличаются. Шаман действует как агент изменений, путешествуя для пациента и взаимодействуя от его имени. Пациент остается пассивным во время этого посредничества. Психотерапевт же способствует изменениям в результате вовлечения пациента в активную самооценку и разрешение проблем.

Как же, учитывая такую громадную разницу, можно эффективно использовать определенные шаманские подходы в психотерапии?

Существует выражение: «Роза останется розой, как бы её не назвали». Исцеление есть исцеление. Есть определенные подходы в психотерапии, которые напоминают шаманские методы. Процесс работы с внутренним ребенком который стремится найти травматизированные аспекты психики и восстановить их силу и ценность, существенно напоминает концепцию возвращения души. Многие процессы, используемые в лечении травматического невроза, содержат похожие стратегии. Такие концепции как «интроецированный родитель» и «идентификация с агрессором» могут быть также рассмотрены как психические вторжения.

В этой статье мы отметим общие черты потери души и симптомов травматического невроза с целью нахождения путей влияния шаманизма на практику психотерапии.

Потеря души/возвращение души

В этой части статьи мы рассмотрим шаманский аспект потери души и сравним это с психотерапевтическим описанием похожего психического проявления в травматическом неврозе и других травматических расстройствах.

Потеря души является главной в шаманской практике и подлежит шаманскому лечению. Травма сущности бытия личности характеризует потерю души (Achterberg, 1985).

Симптомы потери души включают: отчаянье, потерю смысла жизни, чувство отчуждения и недостаток мотиваций (Winkelman, 2004). Часто потеря души является результатом серьезной травмы. Часть личности, часть сущности души оставляет пациента и уходит в необычную реальность, вследствие чего внутренняя сила пациента ослабевает.

Роль шамана как целителя состоит в путешествии в область других миров ради нахождения недостающих частей души. Шаман отправляется в путешествие с помощью духовных наставников, когда недостающая часть души найдена, ее возвращение пациенту требует переговоров. Иногда часть души бывает захвачена и шаман участвует в драматических битвах с ужасающими существами с целью освобождения души и возвращение её владельцу (Winkelman, 2004).

Иногда часть души не хочет возвращаться. Душа может бояться ретравматизации, гнева, отсутствия заботы. В этом случае шаман должен заручиться согласием возвращения, заверить душу, что условия благоприятны для ее безопасного возвращения. В классическом труде о шаманизме Мирча Элиаде говорит, что концепция потери души является довольно древней. Это мнение характерно для Северной и Южной Америки и также для Сибири.

Пример возвращения души, взятый из Апинайе, сообщает о путешествии шамана в страну мертвых, где обитатели находятся в состоянии страха в связи с прибытием шамана. Таким образом, шаман оказывается способен схватить душу и вернуть ее пациенту.

Толипангский миф рассказывает о поисках души ребенка. Душа была унесена луной и спрятана под котелком. Шаман отправляется на луну и после многих приключений находит котелок и освобождает душу ребенка. Жизнеспособность шаманизма и его существование вплоть до XXI века проявляются в современных рассказах о возвращении души.

В одном из этих рассказов женщина испытывала периодическую боль в животе неопределенного происхождения. В поисках облегчения она обратилась к шаману. Попросив помощь у своих духовных наставников, шаман отправился в долгое путешествие и оказался в глубине нижнего мира. Пройдя многие километры темного туннеля, он увидел пещеру. В пещере пожилая женщина держала ребенка на руках. Увидев шамана, она вздохнула и сказала, протягивая ребенка шаману: «Ты пришел за ней». Держа ребенка, шаман возвратился к своей пациентке и вдохнул ребенка в нее.

Пациентка родилась после смерти маленького брата; мать продолжала его оплакивать. Обида матери лишило девочку ее сущности. После возвращения детской души боли у женщины уменьшились и постепенно прекратились совсем (личная беседа, 2003).

Травматический невроз и его лечение В предыдущей части статьи потеря души была связана с чувством отчаянья, отчуждения и потери смысла жизни. Похожим образом жертвы психической травмы испытывают изменение личности, которое характеризуется следующим образом:

- 1) утрата способности пользоваться коллективной поддержкой;
- 2) хроническая депрессия с чувством отчаянья;
- 3) психосоматические симптомы;
- 4) эмоциональная анастезия и блокирование эмоционального поведения;
- 5) ангедония неспособность испытывать радость и удовольствия в жизни (Krystal, 1984).

Результатом является роботизированное существование, лишенное фантазии и эмпатии, часто с сопутствующими физическими болезнями и злоупотреблением алкоголем и наркотиками (Van dek Kolk, 1987).

Часто существует долгий латентный период в проявлении симптомов. Годами и десятилетиями после травмы человек может демонстрировать нормальное поведение. Например, 28-го ноября 1942-го года заполненный до отказа ночной клуб «Кокосовая роща» в Бостоне оказался внезапно охвачен пламенем. Мужчина, оставшийся в живых, не ощущал никаких психологических трудностей в течение 39 лет. В 1981 году он начал испытывать симптомы повторяющихся воспоминаний о пожаре. Пережившие травму могут не иметь никаких симптомов годами и вдруг начинают проявлять явный травматический результат жизненного стресса - таких событий как рождение ребенка, потеря любимого человека, болезнь и т.д. (Van der Kolk, 1984). В своей практике я часто сталкиваюсь с людьми, которые стали жертвами сексуального насилия и начали демонстрировать симптомы травматического невроза, когда возраст их ребенка достигает того возраста, в котором они подверглись насилию. Например, взгляд на ребенка может вызвать поток прежде подавленных воспоминаний или глубоких, болезненных эмоций.

Однако встречаются и противоположные случаи. У пациента наконец-то «наладилась правильная жизнь» - надежная поддержка, финансовая безопасность, видимая успешность. Внезапно у пациента начинаются приступы тревоги, ночных кошмаров, потеря самообладания и другие необъяснимые реакции. Я рассматриваю это явление как осознание человеком того, что данный момент наиболее безопасный для выявления и исцеления результатов травмы и их лечения. У пациента сейчас есть достаточные ресурсы и поддержка, чтобы иметь дело с ужасной болью, которая была глубоко скрыта годами.

Жертвы побоев и сексуальной травматизации в детстве часто жалуются на разнообразное сочетание симптомов и проблем.

Обычно диагноз травматического невроза (PTSD) ставится не сразу. Начальные диагнозы часто включают: пограничное расстройство личности (Borderline Personality Disorder), диссоциативное расстройство личности, острое тревожное состояние (Muse, 1985).

Какими бы ни были начальные проявления симптомов, внимательный анализ обычно вскрывает сущность и симптоматику травматического невроза. Отчаянье, отчуждение, потеря смысла жизни совпадают с чертами потери души, как было показано выше (Winkelman). По этому определению врач зачастую играет роль шамана-целителя.

Хотя психотерапевт не входит в состояние измененного сознания и не зовет духовных помощников, он, тем не менее, отправляется вместе с клиентом в путешествие в мир подсознательного с целью нахождения замороженных, фрагментированных, диссоциированных частей личности. В этом случае личность может значить «душа» и диссоциированный аспект — «часть души».

Разница между ролью шамана и психотерапевта состоит в том, что шаман отправляется в другой мир один, и его сопровождают только духи-помощники. Пациент остается в обычной реальности, пассивно ожидая вмешательства и исцеления со стороны шамана. В психотерапии, особенно при травматическом неврозе, психотерапевт и пациент вместе путешествуют в мир подсознательного пациента, в кипящий котел страха, ненависти, предательства и отчаянья.

В этом случае пациент является активным участником и проводником в места темноты. Однако - это психотерапевт, но он также, как и шаман, вступает в битву за душу, зажигает огонь, утешает и успокаивает ее травмированную часть, помогает и направляет пациента в поисках потерянного и заброшенного Я. В этой модели исцеления психотерапевт играет поддерживающую роль, а пациент является тем, кто обретает силу. Приобретая силу, пациент выздоравливает.

Несмотря на это, внутреннее путешествие также основано на мире мифического и магического, и, по существу, не менее преображающее, чем то, что испытывается в процессе нахождения души. И, хотя психотерапевт не находится в состоянии измененного сознания, пациент часто находится в нем, будь это в результате диссоциированного повторения испытания травмы, гипноза, направленного воображения, EMDR, ролевой игры — пациент входит в ту область, где нет пространства и времени, где прошлое может быть видоизменено, невротические структуры переоформлены, физиологические системы очищены и восстановлены.

Еще один пример: тридцатилетняя женщина испытывала симптомы всепоглощающей тревоги и чувства вины. Сознательно она не могла определить, что могло бы вызывать эти эмоции. Исчерпывающее обследование также не нашло никакой причины. Психотерапевт, используя гипноз, вместе с пациенткой отправилась в ее прошлое, ее подсознательное.

Полагаясь на чувство вины как на проводника, мы вместе вернулись в ее детство. Только когда, пройдя ее детство, мы оказались в темноте утробы, реагирование началось. «Будучи плодом», эта женщина вспомнила крики и чувства чрезвычайного страха и вины. Как взрослый человек она поняла то, что она слышала: «Ребенок выходит, это слишком рано». Она слышала весь хаос, испытывала страдание ее матери и чувствовала вину. Психотерапевт осторожно позволила ей выразить ее мысли и чувства. Затем заботливо направила пациентку на пересмотр этих событий с информированной позиции. Можно сказать, что в этот момент женщина востребовала недостающую часть ее души — новорожденная, пораженная ужасом, когда ее мать истекала кровью. Когда пациентка вернулась в обычное сознание, она чувствовала облегчение. К следующему визиту все ее симптомы прошли.

Существуют множество похожих примеров — «сопровождения» пациента к сценам травмы, помощи в драматическом освобождении и т.п. Мы можем рассматривать каждую из этих терапевтических интервенций как форму путешествия.

Т.А. Ондар

ПСИХОТЕРАПЕВТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ В САКРАЛЬНЫХ ОБРЯДАХ И РИТУАЛАХ ТУВИНЦЕВ

Шаманство и шаманизм в Туве продолжают существовать и отвечать некоторым утилитарным потребностям населения. Тувинцы

могут быть атеистами, буддистами, христианами, но во время похорон обращение к шаманам для них обязательно. В дни поминания 7 и 49 дней шаман выступает посредником между родными и духом умершего.

В современном тувинском обществе шаманская практика в определенном смысле выполняет специфическую роль психопрофилактики, воздействуя на этническое сознание тувинцев, нравственно-психологическую атмосферу, внутригрупповые и межгрупповые отношения, мотивацию экономической деятельности, бытового поведения, брачно-семейных отношений, взаимоотношений с другими этносами и т.д.

Психотерапевтическая функция в тувинской шаманской (как и буддийской) практике может рассматриваться как вариант врачевательной, хотя и имеет свою специфику. Наряду с просьбами о совершении разного рода сакральных семейно-бытовых обрядов, наибольшее число обращений к шаманам и ламам связано с проблемами здоровья.

Психотерапевтическая функция шамана проявляется в двух видах ритуальных и практических действий: 1) определении болезней, несчастий и устранении магического плана этих первопричин и 2) самом лечении.

Во время камлания, общаясь с духами-предками, духами-помощниками (своими и больного), с духами умерших родственников, пребывающими по шаманским верованиям, в основном, в т.н. Нижнем мире, шаман якобы узнает причину болезни, отыскивает злого духа, вселившегося в больного.

Обладая большим жизненным и врачевательным опытом, знанием традиций народной медицины, некоторые шаманы способны довольно верно диагностировать заболевания на основе практического опыта, но они, естественно, преподносят это больному и присутствующим на обряде камлания как откровения духов. Психотерапевтическая деятельность шамана сочетает иллюзорные моменты общения со сверхъестественными силами и практические действия, аккумулировавшие в себе опыт и традиции народной медицины. Иллюзорные моменты состоят в обращении за помощью к духам, в молитвах, принесении им жертв, процедурах поисков и возвращения больному якобы утраченной им души, изгнания злых духов, вселившихся в тело больного. А реально шаман выступает в роли, например, костоправа, вправляя вывихи, накладывает шины при пере-

ломах, лечит раны и ожоги приготовлениями из трав и других природных продуктов мазями, бальзамами, пользует больных различными отварами и настойками. К практическим лечебным действиям шамана следует отнести такие приемы психотерапевтического свойства как гипноз, внушение, убеждение, утешение больного.

Выделение врачевательной (лечебной, медицинской - разные авторы называют её по-разному) и психотерапевтической функции исходит из традиций дореволюционной и советской науки. Врачевательная и психотерапевтическая функции затрагивают наиболее важные моменты шаманской практики в сфере народной медицины. Немалое значение "медицинским" аспектам шаманизма уделялось в исследованиях дореволюционных и некоторых советских авторов и, более того, были попытки считать эту функцию главной и основополагающей, чуть ли не лежащей в основе происхождения шаманизма. "Медицинская теория" происхождения и сущности шаманизма наиболее полно разработана Д.К.Зелениным. Важность ее признают и другие исследователи.

Признание психотерапевтической составляющей шаманизма нашло свое отражение в зарубежной научной литературе: в глубинной психологии К.Г.Юнга, в работах М. Харнера, Э. Минделла, Ст. Криппнер и др., а в последнее время начинает освещаться и в отечественных трудах, посвященных психиатрии и психотерапии.

Таким образом, шаман является своего рода опытным врачевателем души и тела, который имеет возможность "временного расширения сознания". Деятельность шамана - это деятельность мышления, протекающая на бессознательном архетипическом уровне. О чудесных целительских способностях тувинских шаманов сохранились с древнейших времен легенды и мифы (1), которые и сегодня оказывают сильное влияние на обыденное сознание тувинцев. Важнейшей задачей шамана является подключение не только к когнитивному, но и к креативному уровню с целью достижения комплексных изменений психики, используя при этом культурноментальный опыт интеллектуального и эмоционального переживания. Шаманская психотерапия представлена в мыслительной, эмоциональной, поведенческой сфере личности, в мифологических образах. Она построена в основном на вере в духов, на вере в то, что все живое и неживое наделено жизнью, сущностью и душой и, как социальное явление, имеет свою сферу влияния на уровень коллективной и индивидуальной психологии.

Как достигается психотерапевтический эффект лечения в шаманской практике? Комплексом различных психотерапевтических приемов. Остановимся на каждом из них.

І.Гипносутгестивная психотерапия. Метод внушения. Современные исследователи считают, что культовые действа - древнейшая форма психотерапии, лечебный эффект которых усиливался за счет гипнотических приемов, воскурения дурманящих трав, совершения различных "чудес" и прочего. Транс, галлюцинации вызываются намеренно и находятся под контролем шамана. Результатом ИСС, т.е. ритуального сознания является адаптация шамана как личности к мифологическому видению и решению проблемы. Суть человеческого мышления в упорядочении, в категоризации окружающего мира. В основе мифологического мышления лежат образы. Шаман действует от мифологических образов к понятиям, т.е. к знакам, к поведению, которое имеет знаковый, сакральный характер.

Камлание - главное действо шаманской практики, обеспечивающее сильнейшее интеллектуальное и эмоциональное переживание. Основной инструмент психотерапии шамана - психическое воздействие, частным видом которого является слово. Песнопенияимпровизации, зарождающиеся экспромтом в форме стихов в сочетании со звуками, междометиями и звукоподражательными словами называется у тувинцев алгышем. Ритм бубна, подвесок из металла, погремущек, колокольчиков, костей и зубов птиц и животных, совпадая с импульсами головного мозга, вызывает состояние транса. Шаманские алгыши создавали особый психологический настрой, вызывали чувства покоя или тревоги, удовлетворения, надежды или ужаса. При помощи слова шаманы обращались к глубинным резервам психики, к духовному потенциалу человека, к его древнему архетипическому пласту. Шаманские молитвы - одно из сильнейших средств эмоционального и психологического воздействия на верующих. Обычно слова молитвы строго канонизируются, принимают сакральный, эзотерический характер. Наряду с молитвами широко распространены заговоры, заклинания, которые, как правило, оказывают воздействие на глубинные структуры мозга. Считается, что шаманские божества и духи приемлют только "высокие" слова поэзию, проза их не трогает и не волнует.

Психотерапевтический аспект особенно отчетливо проявляется в снятии стресса, утешении, катарсисе, медитации, духовном наслаждении, в иллюзии, переходящей в психологические механизмы за-

щиты. Шаманские молитвы, заклинания, алгыши уводили верующих в другой мир, эстетически и психологически воздействуя на них.

Групповая психотерапия. Групповая психотерапия (ГП) завоевала признание во всем мире. А между тем, она существует с древности в обрядовой и ритуальной практике всех народов, в том числе и у тувинцев. ГП — это качественно другой опыт с богатым потенциалом, одно дело, когда тебя понимает и принимает шаман или лама на личном приеме, другое дело, когда ты вместе со всеми делишься чувствами, ощущаешь одинаковые эмоции трепета перед сакральным. Человек принимает участие в групповых действиях: общается, включается в творческий процесс (активная работа во внутреннем мире фантазий), идентифицирует себя с другими, получает покой, позитивные установки на благополучие во всем. Не случайно для тувинцев характерно общинное родо-племенное сознание, коллективистское сознание.

Шаманские сакральные обряды и ритуалы:

1) Все шаманские мистерии, как правило, проводились в группе соплеменников. К групповым методам воздействия относятся все обряды освящения (оваа, аржаана, огня, священного дерева, горы и др.). Во время этих обрядов происходит своеобразный групповой тренинг общения, где главным персонажем является мифический дух-хозяин горы, воды, земли, дерева. Обращение к нему могло происходить без помощи шамана как посредника. Группа семейного рода могла эти обряды совершать при помощи старейшины рода или просто знающего эти ритуалы.

2) Обряд освящения родового места. Для целого рода, селения или семейного клана приглашался посредник шаман для умилостивления духа-хозяина родового места. Это был своеобразный этнотренинг общения: шамана с духами; пациента с духами через шамана, шамана с пациентом.

Буддийские сакральные обряды и ритуалы:

1) Буддийская мистерия Цам. «Этот религиозный праздник в прошлом был настолько значительным по своей яркости и зрелищности, что другие на его фоне терялись и выглядели вполне обычными. Цам (означает с тибетского танец) — это грозная мистерия торжества над еретиками, парад божеств, сошедших на землю, который устраивался «в знак того, чтобы явить врагам веры и добродетели ясное присутствие на земле божества»(2). Во время Цама устраивались священные пляски лам, одетых в разноцветные маски и костюмы

докшитов — хранителей буддийского учения. Это зрелище предназначено для толпы, но, тем не менее, это священный религиозный обряд, мистерия» (3). Мистерия Цам - своеобразный обучающий тренинг, где в форме танцевальной пантомимы, разговорного жанра, театрального действа рассказывались сюжеты из истории буддизма. В настоящее время мистерия Цам возрождается как элемент культуры на театрализованных подмостках Тувы.

2) Популярными становятся обряды очищения молитвой в буддийских храмах - «Номга олурар» (буквально - «сидеть на книгах»). В настоящее время в Туве молитвы читаются на тибетском языке буддийскими ламами. Встречи с буддийскими ламами и тибетскими монахами все чаще происходят в театре и оставляют в душах тувинцев чувство облегчения, очищения и успокоения.

II. Арттерапия является универсальным методом и для лечения, и для психопрофилактики, то есть предупреждения эмоциональных и поведенческих нарушений, и для развития эмоциональной сферы, творческих и познавательных способностей. Человек с глубокой древности ощущал позитивное воздействие творчества. Вся практика ритуалов предполагает, выражаясь современным языком, арттерапевтический эффект.

1) Техника создания и использования ээренов. Важную роль в выполнении шаманом своей врачевательной и психотерапевтической функции являются шаманские атрибуты: бубен, колотушка, одеяние. Среди них особое место занимают символические заместители духов ээрены. Ээрены - это предметы и фигурки необычной формы, цвета, структуры, специально выполненные по заказу шамана или самим шаманом, своеобразные шаманские фетиши, наделенные магической сверхъестественной «жизненной силой», которые являются вместилищем, изображением духа или самим духом. Они выступают наиболее сильным и универсальным средством воздействия на болезни, диагностики, оберегом не только самого шамана, но и отдельной личности, а также юрты, домашнего очага или всего семейного клана. Ээрены создавались в форме антропоморфных, зооморфных и орнитоморфных фигурок. Изготовление ээренов делалось по указанию шамана, иногда образы ээренов могли прийти к нему в сновидениях. Количество ээренов (Духов) каждого шамана якобы зависело от его «личной силы». Каждый ээрен имеет свой Дух (Ээ), который способен видеть то, что не доступно другим; в контакт с ним может вступать только шаман. Ээрены в шаманской практике выполняли функцию защиты, оберега, источника счастья, а в некоторых случаях персонального помощника, оберегающего в личной судьбе самого шамана. Наличие некоторых ээренов подчеркивает социальный статус шамана и способ его происхождения.

2) Техника создания и использования чалама. Чалама — это ритуальные магические ленты (любого цвета, кроме красного и черного), которые развешивают на священные деревья, находящиеся у источника аржаан, на перевалах, на шаманском дереве, на оваа, на родовых культовых и других священных местах. Каждому человеку шаман создает личную чалама, тщательно продумывает заговорнозаклинательное сопровождение чалама и ритуальный обряд к нему. При создании чалама шла импровизация, которая представляла собой своеобразную арттерапию, в которой все делалось исходя исключительно из воображения шамана, где подключается его фантазия. На каждый обряд или ритуал готовится чалама одной из 12-ти разновидностей. Чалама по мнению шаманов может призвать долголетие; улучшить целостность человека, призвать богатство, попросить благополучие детям, избавить от болезней; увеличить количество скота; остановить смерть вылечить и т.д.

3) Обряд освящения горы. В селе Нарын Эрзинского кожууна есть гора Моге-Морен, на которой сооружено оваа из камней. Жители Нарына прежде чем проводить обряд, заранее украшают речные плоские камни рисунком или покраской в разные цвета. При совершении обряда на оваа кладут камень, украшенный всей семьей. «Если камень красивый, такая же ждет тебя судьба», считают нарынцы. III. Фитотерапия. Многие шаманы знают секреты траволечения. На приемах многие из них раздают травы от разных заболеваний.

IV. Ароматерания. Для первобытных людей функция обоняния была одной из главнейших. Физиологи установили, что летучие вещества при вдыхании могут вызвать самые разнообразные реакции, изменяя ритм дыхания, возбудимость мышц и апмлитуду пульсации мозга. В настоящее время у тувинцев почти в каждой семье используется обряд окуривания от злых духов с помощью можжевельника. Организм тувинцев реагирует на запах артыша (можжевельника), как на воспоминание раннего детства. Потому что часто дом окуривают бабушка или мама после плохих снов, конфликтов, похорон, перед дальней дорогой. Многие старые женщины такой обряд выполняют ежедневно на восходе солнца. В буддийских и шаманских

обрядах обязательно делают воскурение артыша, а также других благовоний, завезенных из Индии или Тибета.

V. Музыкотерапия: звукотерапия и ритмотерапия также важны для шаманской психотерапии (4).

«Шаманская практика дополняет традиционные, медицинские и психологические способы лечения, расширяет спектр терапевтических методов с помощью нетрадиционных, основанных на мистическом описании реальности» (5). Шаманская психотерапия обладает богатым арсеналом средств и приемов психологического и психотерапевтического воздействия на тех, кто обращается за помощью и нуждается в лечении.

Традиционное мировоззрение тувинцев шире и богаче шаманского мировоззрения, но в то же время оно имеет глубокие корни именно в шаманской и одновременно в буддийской философии, включая в себя также и нерелигиозное, рационалистическое начало. В зависимости от индивидуальных сенситивных и экстрасенсорных способностей они применяют различные методы воздействия "посвященных", которые известны в современной и традиционной практике. Но, на наш взгляд, наиболее часто они применяют "энерго-информационное и психотерапевтическое воздействие" (6). Психотерапевтическое воздействие предполагает прежде всего вербальную коммуникацию.

- 1)См., напр.: Тыва улустун мифтери болгаш тоолчургу чугаалары. Кызыл: Тувинское кн. изд-во, 1995. С.84-105; Кенин-Лопсан Монгуш. Магия тувинских шаманов. Тыва хамнарнын хувулары. Magic of tuvinian Shamans. Кызыл., 1993, С. 34-39.
- 2) Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в связи с отношением сего последнего к народу. СПб., 1887. С.392.
- 3) Монгуш М.В. История буддизма в Туве (вторая половина VI конец XX в.). Новосибирск, 2001. С. 152-153.
- 4) См. об этом подробно: Ондар Т.А. Некоторые аспекты психотерапии и музыкотерапии в шаманской практике // Материалы III Международного конгресса "Народная медицина России прошлое, настоящее, будущее". М.: ВНИЦТНМ "ЭНИ-ОМ", 1997. С. 138-144.
- 5) М. Дж. Харнер. Путь шамана или шаманская практика: руководство по обретению силы и целительству. М., 1994. С.3
- 6) Харитонова В.И. Некоторые проблемы методики и методологии фольклорноэтнографической работы с "посвященными" в ситуации "возрождения" шаманизма и ведовства // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. Вып. 2., 1996. С. 268, 157-161.

Круглый стол № 5 «СУИЦИД КАК ПРОБЛЕМА САКРАЛЬНОГО: ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ПОДХОДЫ И ВОЗМОЖНОСТИ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ»

Е.П. Батьянова К ПРОБЛЕМЕ СУИЦИДА У НАРОДОВ СИБИРИ.

Современные социологи, демографы, историки, обращая внимание на распространение самоубийств у сибирских народов, объясняют это явление преимущественно социальными проблемами, ставшими особенно актуальными в последнее десятилетие: разрушением традиций, алкоголизмом, безработицей. С этим можно согласиться только отчасти, тем более что популярность суицида у аборигенов Севера отмечена во все периоды их истории, начиная с XVII в.

Участник Второй Камчатской экспедиции (1733-1743) С.П. Крашенинников писал, что у камчадалов самоубийство — это «любимый способ удовольствия».(1) А руководитель экспедиции путешественник Витус Беринг послал в Санкт-Петербург письмо с просьбой прислать на Камчатку указ, запрещающий самоубийства.(2)

Большое количество самоубийств отмечено и в XIX- XX вв. причем не только у народов Крайнего Севера, но и Центральной и Южной Сибири, о чем свидетельствуют и официальные документы (3) и свидетельства исследователей региона.

Российские власти пытались бороться с поветрием самоубийств у народов Сибири путем специальных указов и постановлений. В указах, относящихся к началу XIX в. рекомендовалось применять по отношению к самоубийцам правила 164 артикула воинского сухопутного устава(4). Так, в 1810 г. Иркутские губернские власти в целях «прекращения весьма частых самоубийств между якутов» приняли постановление, гласившее следующее: «...Ежели следствием открыто будет, что самоубийство произведено без участия в оном другого лица и не в болезни, лишающей человека здравого рассудка, но от единого ожесточения нрава или суеверия и тому подобного, то, чтобы следователь... на месте самого происшествия приступил в виду родовичей самоубийцы и других ближайших иноверцев к точному исполнению над мертвым телом обряда, изъясненного в 164 артикуле воинского сухопутного устава...» (5)

Покушавшихся на самоубийство рекомендовалось наказывать самым жестоким образом: «...Многие, покушавшиеся на жизнь свою,

бывают от того удержаны при самом еще намерении их или спасены от смерти... то всех таковых, приводя в чувство здравого рассудка, наказывать телесно в виду родовичей их и удалять в другие иноверческие роды, или ссылать в работу»(б). Обязанность предотвращения самоубийств возлагалась на православных священников и князцов: «... Дабы более поселить в иноверцах отвращение к самоубийству, палата полагает испросить от здешнего преосвященного приличное сему обстоятельству наставление из Священного Писания, доказывающее простым и внятным образом обязанность человека хранить собственную жизнь, важность такового преступления, каково есть самоубийство, строгость наказания за оное и проч. Списки с такового наставления разослать к священникам и ко всем иноверческим родоначальникам для внушения оного иноверцам» (7).

«Наставления» и предписания «о принятии мер против случаев самоубийства среди коренного населения» в 1820-1830-е гг. разослало в подведомственные инстанции Минусинское окружное управление. В одном из предписаний, датированном 1829 г. и адресованном Койбальской степной думе, говорилось следующее:

«Его Превосходительство Господин Енисейский Гражданский Губернатор из донесений моих (окружного начальника — Е.Б.) изволил заметить, что между инородцами очень часто случаются удавившиеся, почему и требовал от меня по сему предмету объяснений, и хотя Степные Думы изложили мне довольно уважительно, что зло сие не распространилось, но только сделалось гласнее, но не менее того приятно бы было, чтобы таковые случаи встречались как можно реже. Почему и предписываю родоначальнику оной думы и князцам всеми зависящими от них способами стараться внушить подведомственным им инородцам всю гнусность таковых поступков, за которые в будущем мире строго взыщется с подымателей руки на собственную жизнь свою, тем более что сие происходит почти всегда без всякой явной причины» (8).

Причины самоубийств сибирских «инородцев» российские власти видели в «глубочайшем суеверии и природной грубости в нравах тамошнего народа» (9).

В XIX в. самоубийства являлись объектом пристального внимания не только российских властей, но и ученых. (10) В «Программе для собирания народных юридических обычаев» (СПб., 1889), подготовленной и изданной специальной комиссией при Отделении этнографии Императорского Русского географического общества, отдель-

ный пункт (N 315) касался самоубийств. Программа рекомендовала исследовать: «Признает ли народный обычай самоубийство действием преступным или только греховным, или же безразличным? Не подвергает ли народ покушавшихся на самоубийство каким-либо ограничениям, осрамительным обрядам или насмешкам? Не объясняет ли народ самоубийств наваждением дьявольским, и каков юридический смысл этого объяснения? Погребаются ли самоубийцы на кладбищах, и если нет, то в каких именно местах, и какие при этом употребляются обряды? Не бывало ли случаев самоубийства в виде мести врагу, и каким образом выполняется такое самоубийство?»(11).

Причины широкого распространения самоубийств у сибирских народов исследователи часто связывал с тяготами жизни. Так, на основе анализа документов начала XIX в. Д.Шепилов пришел к выводу, что «голод, бесприютность были одним из основных мотивов самоубийства у якутов... "По делу видно, - гласит один указ, относящийся к 1809 году, - что жонка сия, Дарья Сыранова, князцом своим Степаном Новгородовым не была призреваема и не имела пристойного в наслеге своем пропитания и покрова, допущена до такой крайности, что принуждена была уйти из своего наслега в другой, уже Баягантайской волости и там по разным юртам скиталась, хозяева коих также по худому расположению к человечеству принудили ее влачить жизнь свою бедственным образом, так что она, переходя из одной юрты в другую, впоследствии принуждена была покуситься на жизнь свою, которая была уже, видно, не сносна" (12).

В.Г. Богораз отмечает у чукчей случаи самоубийств от горя, и обиды: «Во время эпидемии инфлуэнцы на реке Росомашьей было два случая самоубийства. В первом случае покончил с собой муж, огорченный смертью своей молодой жены, во втором — мать, потерявшая своего сына» (13). «Одна молодая девушка, отправившись в стадо, повесилась на дереве от злости на свою мать за то, что отказалась взять ее на праздник в соседнее стойбище» (14).

Нередко самоубийство являлось формой протеста порабощению, давлению, даже если это давление «исходило от духов». Весьма по-казателен в этом плане рассказ, записанный мной у телеутов: «Был алтаец. 25 лет парню... Его духи давили, заставляли его камлать. Он устал от этого и повесился. Он не захотел быть зависимым от духов. Вольным захотел быть. Камом ведь быть тяжело. Он все видит, все знает, чего люди не видят, не знают. Знание преумножает скорбь. Камы, когда камлают, плачут и говорят: «Зачем я стал камом? Лучше бы я был дураком» (15).

Самоубийствам нередко сопутствовали убийства близких. Так о коренных жителях Камчатки источники XVIII — начала XIX вв. сообщают следующее: «Если когда какое ни есть постигнет их несчастье или любая боль, то за первое средство ко избежанию от оных почитают самоубийство, наперед убивая жену и детей своих» (16). В Анадырском окружном архиве имеется дело о самоубийстве в 1943 г. коряка — председателя колхоза, который, боясь ответственности за потерю общественных оленей, решил покончить жизнь самоубийством, предварительно умертвив жену и пятерых своих детей.

Практиковались и коллективные самоубийства, что особенно часто наблюдалось в XVII-XVIII вв. во время военных столкновений: «Самоубийством часто кончали жизнь, попадая в плен или ввиду угрозы пленения. При этом женщин и детей, как правило, убивали их мужья и отцы. Примеров тому можно привести более чем достаточно, особенно в случае осады русскими иноземческих острожков. Подобная практика поражала всех русских от неграмотных казаков до просвещенных ученых, вызывая недоумение и непонимание». (17) Исследователь северо-востока Сибири А.С.Зуев считает, что именно то обстоятельство, что в сражениях с русскими аборигены не бились до последнего, а, видя возможность своего поражения, кончали жизнь самоубийством, облегчило их завоевание русскими (18). По-видимому, у чукчей и коряков, как и у многих других народов, самоубийство воина считалось почетным ритуалом, вознаграждаемом в ином мире. ситьей на жизны свою, каторая была уже,

Самоубийства диктовались ритуальным этикетом и в ряде других случаев. Так, у чукчей обитатели стойбищ, пораженных эпидемиями, случайно оставшиеся в живых, согласно традиционным предписаниям, не имели права жить — их отказывались принимать в других стойбищах, вынуждая к самоубийству — считалось, что они уже являются жертвой духов. Богораз рассказывает, как пятнадцатилетний мальчик из «мертвого стойбища» пришел к яранге своего дяди, но тот встретил племянника с ружьем в руках и велел немедленно уйти обратно: «Иди и повесься или заколись, - кричал старик, стоя на безопасном расстоянии, - ты принадлежишь келе, убирайся» (19). Подобные самоубийства французский социолог Э. Дюркгейм относил к категории «альтруистических»: «... Человек лишает себя жизни не потому, что он сам хотел этого, а в силу того, что он должен был так сделать. Если он уклонялся от исполнения этого долга, то его ожидает бесчестье и чаще всего религиозная кара». (20)

Сам характер этого явления, его связь с такими понятиями, как смерть, загробный мир предполагает его сакральность.

Распространение суицида у ряда народов Севера в немалой степени предопределялось их "легким отношением к смерти", связанным с особенностями их традиционного мировоззрения.

Что это за особенности?

Во-первых, это представление о цикличности времени, о том, что умерший человек обязательно должен вернутся в оставленный им мир в образе своего внука, правнука, или другого человека, или даже животного. Такие представления отчасти бытуют среди коряков, чукчей до настоящего времени. Так, мне пришлось наблюдать, как вдовец-чукча, впервые увидевший свою внучку, признал в ней свою умершую жену и воскликнул: «Надо же, узнала меня моя старуха!». Грань между земной и загробной жизнью не представлялась непреодолимой. Считалось, что в мире ином люди ведут ту же жизнь, что и на земле. Желание воссоединиться с умершими родственниками становилось нередко причиной самоубийства, подобного тому, которое описывает Богораз: «У одного молодого чукчи... умерла жена, с которой он прожил 15 лет. Он женился на ней, когда ему было десять лет. На второй день после смерти жены он покончил с собой, заколовшись ножом. «Я хочу последовать за ней», - сказал он перед смертью». (22)

Тем не менее, у всех сибирских народов неритуальное самоубийство считалось аномалией и, как правило, связывалось с происками злых духов.

В.Г.Богораз упоминает случай, когда на реке Омолон четыре члена чукотской семьи « лишили себя жизни без всякого повода. Соседи их в страхе утверждали, что дух, жаждая жертв, обманным путем увлекли несчастных к самоубийству. (23)У хакасов до настоящего времени бытуют представление о духе-вешателе Пончех, заставляющем людей совершать самоубийства. (24) Ханты также не считали самоубийцу ответственным за содеянное: «Остяки самоубийство не считают грехом, говорят «сорым эхтысь» - «смерть при-

шла»(25). Представления о связи суицида со злыми духами табуировали его, делали тему суицида запретной. У нанайцев о самоубийцах было принято говорить шепотом. У ряда народов о них запрещалось говорить, вспоминать, то есть даже мысленно общаться с ними. Похоронный и поминальный обряды для самоубийц отличались от обычных. Алтайцы складывали в могилу самоубийцы всю его одежду, подпруги, седла и пр. Нанайцы не устраивали в случае самоубийства традиционного обряда, связанного с проводами души в загробный мир.

Считалось, что человек, умершей неестественной смертью, может повредить живым, но в то же время его самого ждут злоключения в потустороннем мире. (26) Отсюда стремление, с одной стороны, оградить себя от самоубийцы и всего, что с ним связано, а с другой помочь ему. Родственники самоубийцы обычно стремились добиться разрешения отпеть его в церкви, чтобы как-то облегчить его посмертную участь.

Были ли какие либо механизмы сдерживания тенденции к самоубийству в традиционных обществах аборигенов Сибири? Да, были. При этом они различались у разных народов и для разных поколений. Так, у ряда народов крайнего Северо-Востока добровольный уход из жизни очень старых и больных людей считался допустимым и даже желательным. Но он всегда обрамлялся рамками ритуала и не происходил в форме самоубийства. Например, у чукчей почти не было случаев, чтобы старики кончали жизнь самоубийством. Если старый человек хотел уйти из жизни, то обращался к родственникам с просьбой, чтобы ему "помогли". При этом считалось, что человек ушедшей из жизни таким образом, будет жить в ином мире гораздо лучше, чем те, кто умер от болезни. Примечательно, что, сибирские чиновники XIX в. связывали возникновение обычая добровольной смерти у чукчей с неприятием ими самоубийств: "Сидячие инородцы, придя к понятию о позоре будто бы естественной смерти и осуждая самоубийство, создали чудовищное право каждого быть убитым свои родственником по первому о том требованию".(27) Впрочем, в некоторых официальных документах обычай добровольной смерти отождествлялся с самоубийством (28). Характерно, что, когда в советский период исполнения обычая добровольной смерти стали весьма редки, то случаи самоубийств среди стариков чукчей и коряков участились - старики не желали подвергать своих родственников угрозе уголовной ответственности.

Что касается предупреждения суицида среди молодого поколения, то у ряда северных народов существовали особые ритуалы, которые должны были повышать в сознании молодых людей ценность жизни. Так, у юкагиров и кочевых чуванцев бытуют предания о том, что «в старые времена» молодых людей выгоняли из стойбища, заставляя их некоторое время жить среди зверей. «Старики им говорили: "Будешь жить, как росомаха или будешь жить как медведь" (29). И длительное нахождение в состоянии между жизнью и смертью, в тяжелейших условиях выживания, повышало в сознании молодого человека ценность жизни, служило своеобразным механизмом предотвращения самоубийств.

В традиционных шаманистских обществах Сибири функция предупреждения самоубийств принадлежала шаманам. Шаманам санкционировалось право дозировать насилие в обществе. Люди, обуреваемые агрессией против кого-либо или против себя, шли за советом к шаману, и нередко шаман сдерживал, нивелировал эту агрессию, выводил человека из депрессивного состояния. По рассказам телеутов, шаманка Татьяна Манышева (1921-1993) умела предупреждать самоубийства, разбивая внутренние препятствия, мешавшие человеку перейти в новую фазу жизни на переломных ее этапах, связанных с испытаниями. Правда, считалось, что, если человеку «на роду написано» самоубийство, шаман был не в силах оградить его от этого: «Насильно кого убивают, душу забирают его... этих кам (шаман-Е. Б.) спасал. А... если кому суждено умирать – кам ничего не сделает» (30).

Надо отметить, что само присутствие в традиционных общинах шаманов или других людей, наделенных особым правом общения с миром сакрального, служило сдерживающим фактором для самоубийств. В общинах, лишившихся по каким-либо причинам шаманов, нередко создавалась атмосфера тревоги, страха, стресса. Это вело к различным аномалиям, в том числе и к росту суицида.

Распространение христианства среди аборигенов Сибири, безусловно, повлияло на их отношение к суициду. «Исходя из... взгляда на человеческую жизнь, как на подвиг, возложенный на каждого ... Богом с известными высшими целями, христианство логически не могло признать за человеком права на самовольное уклонение от этого подвига и произвольное прекращение жизни, как дара Божия, и поэтому отнеслось к самоубийству с безусловным осуждением».(31) Если по традиционным представлениям сибирских народов виновниками самоубийства считались злые духи, то христианство

внушало человеку ответственность за добровольный уход из жизни. Ислам и буддизм, исповедуемые некоторыми народами Южной Сибири, также осуждали самоубийства и способствовали их предотвращению. Грубое вторжение в сферу сакрального, разрушение религиозных традиций (будь то шаманизм, христианство, ислам или буддизм) всегда вели к психологическому стрессу в обществе, создававшему почву для самоубийств. «Болезненная склонность к самоубийству развивалась именно в те времена, когда сила народной религии ослабевала и распространялось неверие». (32) В конце 1920-х годов, в период активной кампании по борьбе с религиозными и прочими пережитками, отмечены массовые самоубийства у алтайцев. Известный этнограф А.Г. Данилин приводит в своем полевом дневнике рассказ об этом местного милиционера: «Надоело мне снимать. Вешаются. Как сукины дети... Выбирают чистое место, красивое. Обязательно на лесине вешаются... на аркане. Седло, снятое лежит под деревом. Некоторые говорят, что их солнце зовет. Это их излюбленная смерть... И маленькие дети вешаются 12-13 лет». (33)

Мои полевые материалы свидетельствуют о самоубийствах у телеутов, чукчей, коряков в период репрессий 1930-1940. Но в 1950-1970-е гг., по моим данным, случаи самоубийств у этих народов были редки.

Остановлюсь подробнее на ситуации с суицидом у народов Сибири в последние десятилетия. За более чем тридцатилетний стаж работы в поле среди различных народов Сибири мне приходилось сталкиваться со многими случаями самоубийств у этих народов. Таким образом ушли из жизни некоторые мои знакомые и друзья. Часть самоубийств совершалась на почве пьянства, семейного неблагополучия. (Молодой человек попросил деньги у матери на водку – не дала – пошел и повесился. Одинокая женщина, сын которой несколько раз попадал в тюрьму за тяжкие преступления, пристрастилась к алкоголю и в конце концов повесилась. К известному местному правозащитнику не пришли родственники на день рождения, к тому же поссорился с женой – повесился. И т.д. и т.п.).

Надо отметить, что в среде чукчей, эвенов до сих пор бытуют обычай добровольной смерти, весьма близкий к самоубийству. Несколько случаев ухода из жизни согласно этому обычаю зафиксировано мной в поле. С начала 1990-х гг. суицид у северных народов приобрел некоторые специфические черты. Отмечался его рост. К традиционным его способам добавился новый, не практиковавшийся

раньше у северных народов — самосожжение. Получал все большее распространение детский суицид. Известные мне случаи суицида среди детей чаще всего происходили в так называемых неблагополучных семьях. Так, родители 15-летней телеутки И., покончившей жизнь самоубийством, по рассказам односельчан, постоянно пьянствовали, воровали, ссорились с соседями. «Мне стыдно так жить», говорила девочка.

Состояние депрессии, чувство психологического и этнического дискомфорта, создающие почву для суицида у народов Севера, в какой-то степени провоцировались национальными лидерами, этнологами, социологами, журналистами, муссировавшими тему «несчастий» северных народов, их катастрофического положения, «вымирания». Социологические анкеты начала 1990-х годов, распространявшиеся среди этих народов, нередко содержали вопрос: «Испытываете ли Вы чувство этнической неполноценности?» Естественно. что подобный вопрос мог вызывать у человека чувство психологического дискомфорта, подавленности. Весьма типичное для 1990-х годов настроение северян передают записанные мной откровения молодой чукчанки, решившей в этот период добровольно уйти из жизни: «Нас воспитывали в интернате, и мы были оторваны от своего культурного наследия. Нам ничего не было оставлено: ни языка, ни шитья, ни кухни. Мы жили вне яранги, мы жили в русской среде. У меня была очень большая обида и горечь, которую я получила с детства. И тогда уже была у меня мысль покончить жизнь самоубийством».(34)

Многие представители народов Севера основную причину самоубийств традиционно видят в потусторонних силах. Ее связывают, как и у многих народов мира, с «плохим местом» и «плохим временем» («В нехорошие часы попадает человек — вот его и прижимает»), с забвением религиозных традиций и утратой связей с предками («Предки нас бросили... Поддерживать некому... Рукой махнули на нас»), с отсутствием «настоящих» шаманов (35). Иногда причины самоубийств связывают с неумелым «возрождением» традиционных верований, с вторжением в сферу сакрального людей незнающих. Так, старики телеутского селения Шанда рассказывали мне, что серия несчастий (в том числе самоубийство), обрушившихся на жителей селения в 2003 году, была вызвана тем, что местные радетели возрождения шаманизма разукрасили стены магазина изображениями духов и священных предметов и поставили вопреки традициям близ проезжей дороги священные березки сомдор. По требованию деревенских стариков, сомдор были сожжены.

В поисках духовности, внутренней гармонии некоторые представители северных народов стараются приобщиться к протестантизму, распространяемому в Сибири западными миссионерами. Беседуя с людьми, вступившими в 1990-е годы в протестантские общины, я узнавала, что они пришли туда, спасаясь от невзгод и, очень часто, от преследующего их желания добровольно уйти из жизни: «В 38 лет я готовилась уйти из жизни, потому что поняла, что жить так больше нельзя. Алкоголь разрушил мою жизнь, и я потеряла смысл жить дальше... Но я говорила: «Господи, я жить хочу»... Слава Богу, приехали из Норильска миссионеры, и Бог меня спас» (36).

Медицинская статистика констатирует, что в настоящее время «уровень самоубийств в северных сообществах в 3-4 раза выше, чем по стране».(37) Это обстоятельство связывается с алкоголизацией населения Севера, с острыми экономическими проблемами. Однако суицид у народов Севера обусловлен не только этими проблемами, требующими безотлагательных мер по их преодолению, но и особенностями традиционного мировоззрения этих народов, духовным и нравственным состоянием отдельных людей и всего общества в целом. Для предотвращения суицида необходимы изучение его контекста по конкретным регионам и народам, разработка специальных комплексных программ с участием медиков, психологов, этнографов, священнослужителей. Возрождение в стране нравственности и духовности станет мощной предпосылкой для преодоления этого

Примечания:

- 1. Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки. М.-Л., 1949. С.368.
- 2. Берг Л.С.Открытие Камчатки и экспедиции Беринга. Л., 1935. С. 94
- 3. Весьма показательны в этом плане документы Центрального государственного архива Республики Хакасия (далее – ЦГАРХ). Ф. И-2. Оп. 1. Д. 91- «Переписка с Минусинским земским судом о удавившемся жителе Думы Кочуке Сорокове» -1829 г.; Д. 93 - "Переписка с Минусинским окружным начальником о самоубийстве жителей Думы» – 1829 г.; Д. 120 «Переписка с Минусинским земским исправником о ранившем себя в грудь ружейным выстрелом жителе думы» - 1831 г.; Д. 453 -«Переписка с Минусинским земским судом об удавившемся жителе думе Содеке
- 4. В артикуле 164 воинского устава (1716 г.) впервые в России был предписан обряд позорного погребения для самоубийц: «Ежели кто сам себя убьет, то надлежит палачу тело его в бесчестное место отволочь и закопать, волоча прежде по улицам или обозу» (Цит. по: Левицкий О.И. Старинные воззрения на самоубийство и отголосок их в народных обычаях Южной Руси. Киев, 1892. С. 11).

- 5. Архив Якутского окружного суда. Указы для исполнения за 1810 г., Т. 6, Л. 225. Цит. по: Шепилов Д. Самоубиства в Якутии. Якутск, 1928. С. 6
- 6. Там же. С.7.
- 7. Там же.
- 8. ЦГАРХ. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 30. Л. 5.
- 9. Шепилов. Указ. соч. С. 6.
- 10. См., например: Богораз В.Г. Чукчи. Ч.1. Л., 1934; Ч.2. Л., 1939.
- 11. Программа для собирания народных юридических обычаев. СПб., 1889. С. 65-66.
- 12. Шепилов. Указ. соч. С. 11-12.
- 13. Богораз. Указ соч. Ч.1.С. 27.
- 14. Там же.
- 15. Полевые материалы автора (далее ПМА), 2003.
- 16. Западный берег Камчатки по описям Ушакова и Елистратова //Записки гидрографического департамента. Х. СПб., 1852.С.141.
- 17. Зуев А.С. Русские и аборигены на Крайнем Северо-востоке Сибири во второй половине XVII - первой четверти XVIII вв. Новосибирск, 2002. С. 161.
- 18. Там же.
- 19. Богораз. Указ. Соч. Ч.2. С. 139.
- 20. Дюркгейм Э. Самоубийство. Социологический этюл. М., 1994. С.198.
- 22. Богораз. Указ соч. Ч.1. С. 101.
- 23. Там же. С. 27.
- 24. Топоев В.С., Чаркова М.Н. Традиционные методы профилактики суицида в хакасском обществе // Материалы международного интердисциплинарного научнопрактического симпозиума "Экология и традиционные религиозно-магические знания". Москва-Абакан-Кызыл 9-21 июля 2001 г. М. 2001, С.212-213.
- 25. Материалы по юридической этнографии малых народов Севера. Томск. 1993. C.140.
- 26. Так, якуты считали, что самоубийца после смерти превращается в блуждающую душу «ерь» (Серошевский В.Л. Якуты: Опыт этнографического исследования. СПб., 1896. С. 623). Представления о том, что самоубийца не может приобщиться к другим умершим и вынужден скитаться между мирами мертвых и живых характерны и для многих других народов. См.: Арнольд ван Геннеп. Обряды перехода. М.,
- 27. Иванов В.Н. Интересный документ об обычаях чукчей XIX в. // Якутский архив. Сборник статей и документов. Вып. 1. Якутск. 1960. С.172. Об обычае добровольной смерти см. также: Богораз. Указ. соч. ; Зеленин Д.К. Обычай добровольной смерти у примитивных народов // Памяти В.Г.Богораза (1865-1936). Сб. статей. М.-Л., 1937. С. 47-78; Батьянова Е.П. Некоторые архаические обычаи народов крайнего Северо-Востока // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований М., 1994. С. 390-411.
- 28.Иванов, Указ соч. С. 172.
- 29.IIMA, 2001.
- 30.Там же, 2003.
- 31. Левицкий. Указ. соч. С.7.
- 32.Там же. С.4.
- 33. Архив Санкт-Петербургского филиала РАН. Ф. 135. Оп. 2. Д. 102. Дневник этнографической поездки на Алтай. 1928 год. Л. 124.

34.IIMA, 2001.

35.Там же, 2003.

36.Там же, 2001.

37.Пивнева Е.А. Здоровье и медико-социальные проблемы // Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. М., 2004. С. 78.

В.С. Топоев ОБ ЭТНИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА, СУИЦИДЕ И РОЛИ ШАМАНА В ЕГО ПРЕДУПРЕЖДЕНИИ

"Высокий уровень самоубийств в большинстве экономически развитых странах мира ставит вопрос о причинах возникновения этого явления и о поиске оптимальных средств для его предупреждения. Рассмотрение в рамках клинико-психологических исследований неизбежно сужает угол зрения и оказывается явно недостаточным для понимания всего многообразия негативных факторов, лежащих в основе его формирования". [1] Поэтому сегодня становится важным интердисциплинарный подход в исследовании суицида, целью которого должно быть выявление более глубинных причин формирования суицидального поведения личности в различных этнических группах.

Одним из факторов, формирующих суицидальное поведение у аборигенных народов Сибири может быть изменение традиционной этнической картины мира из-за различных цивилизационных процессов. Механизмы её сохранения и функционирования зависят от многих факторов, в том числе от численности этноса.

"Этническая картина мира — единая ориентация когнитивная, фактически - невербализованное, имплицитное выражение понимания членами каждого общества, в том числе общности этнической, "правил жизни", диктуемых социальными, природными и "сверхъестественными" силами. Представляет собой свод основных допущений и предположений, обычно не осознаваемых и не обсуждаемых, но направляющих и структурирующих поведение представителей данной общности…" [2] В традиционном хакасском обществе шаманы выполняли важную роль в моделировании и поддержке функционирования этнической картины мира, создавая, в основном, систему запретов.

У любой этнической общности существуют механизмы, обеспечивающие основу поведения, понимание мира, внутреннее единство и взаимосвязь, переходящие из поколения в поколение, т.е менталитета. Разрушение привычного менталитета, трудности формирования нового под влиянием изменения этнической картины мира являются

одной из основных причин психологических кризисов, сопротивления социальным переменам, появления отклоняющегося поведения у представителей этноса, в частности, в Республике Хакасия наблюдается этнический признак суицида (в местах компактного проживания хакасов жизнь заканчивают самоубийством в основном хакасы).

Если у этноса наблюдается очень высокий уровень суицида, то это скорее говорит о сбое механизма психологической защиты. Причиной этого, возможно, является разрушение функционирования традиционной картины мира, в связи с её обновлением, или наслоением одной картины на другую. Высокий уровень суицида в Хакассии (более 80/100 тыс. человек в год) можно объяснить частой и насильственной сменой традиционной картины мира, обусловленной влиянием эпох Джунгарского ханства со своей религиозной системой, России с православной картиной мира, затем социализма со своей системой ценностей и ориентацией ценностей, которые не учитывали национальных особенностей, теперь демократии с её рыночными отношениями. Эти переломные исторические факты видимо явились причиной формирования менталитета с признаками этнической ригидности - тугоподвижной перестройки характера поведения этноса в соответствии с условиями существования. Естественно, этнос не может так быстро выработать защитные психологические механизмы, приспособиться к изменяющимся социальным условиям, и как результат - высокий уровень деструктивного поведения среди коренного населения (алкоголизм, наркомания, суицид).

С.В. Лурье в своей работе отмечает, что повышенное чувство внешней опасности, высокая мера конфликтности по отношению к миру — все это не деструктивно для этнической культуры. Вредит скорее недостаток конфликтности, когда культура лишается внутренней напряженности, а, следовательно, мобильности. [3] Отсутствие внутренней напряженности в этнической группе по отношению к какому-то ни было деструктивному явлению, в частности, отношение к суициду, приводит к отсутствию или ослаблению выработки психологических механизмов защиты этноса. Например: его забрали духи, столкнулся с духом самоубийства и т.п., так обычно объясняется причина самоубийства у хакасов и нет осуждения, нет отчаяния, есть константация факта - это есть проявление "сверхъестественных" сил. С такого рода проявлениями внешней, часто агрессивной, среды были призваны бороться шаманы, но таковых как элемента психологической защиты у хакасского народа в настоящее

время нет в том количестве и качестве, в каком он нуждается (по данным социологов более половины хакасского населения хотели бы возрождения традиционных верований [4]).

На современном этапе развития хакасского этноса приходится говорить об отсутствии шаманов, воспринявших традиционное шаманское знание. Это приводит к изменению традиционных представлений, так как сакральные знания шаманы черпают из этнографических источников и, к сожалению, из популярной литературы, не имеющей отношения к хакасской культуре. В итоге, у современных шаманов складывается мировоззрение, не идентичное традиционной картине мира, что создает предпосылки изменения менталитета определенной части этноса, так как картина мира является одной из его структурообразующих частей. Насколько хорошо это будет работать как механизм защиты этноса в критических ситуациях пока трудно прогнозировать, поскольку резкие искажения картины мира могут порождать внутренние противоречия.

С.В. Лурье отмечает, что "...в критической ситуации этнос с хорошо налаженным механизмом психологической защиты может бессознательно воспроизвести целый комплекс реакций, эмоций, поступков, которые в прошлом в похожей ситуации, дали возможность пережить её с наименьшими потерями". [5] Вероятно поэтому в настоящее время идет интенсивная попытка реставрации традиционных представлений этноса, и в этом активно участвует хакасская интеллигенция. Возможно это поможет в перспективе улучшить суицидальную обстановку в Хакасии.

Очевидно, что причины возникновения суицидального поведения должны анализироваться в связи с общим состоянием современной культуры и в контексте с господствующими в нашем обществе этическими нормами, мировоззренческими представлениями о сущности жизни и смерти, с учетом особенностей массовой психологии. [6] Ведь от того, как хорошо функционируют защитные механизмы этноса, как они развиты, адекватны, гибки зависит будущее любого этноса. В противном случае придется прогнозировать самые худшие ожидания — высокий уровень суицида может привести к формированию суицидального стереотипа в этнической общности, когда личность для решения выхода из создавшейся кризисной ситуации будет склоняться к суициду.

Снижение интенсивности психологической деятельности вызывает депрессию, следовательно, раздражительность и чувство гнева. В

состоянии тревожности, человек склонен к негативному прогнозу своей деятельности, и это приводит к разным видам психологического кризиса. В результате этого возможно суицидальное проявление личности. С позиции хакасского мировоззрения это психофизическое состояние возникает в результате потери одной из семи астральных тел человека - "худ" - жизненная сила. Одной из причин потери "худ" является преследование человека духом "Пончех" духом самоубийства. [7] Для изгнания этого духа шаманы проводили обряды, психотерапевтическая эффективность которых была достаточно высокой. Этнографическое описание обрядов не дает должного понимания внутренних процессов, происходящих с пациентами и с шаманом. Поэтому, на наш взгляд, при изучении шаманизма следует обратить особое внимание на психофизиологические механизмы обрядовой практики, используя приборные методы исследования. Это может дать возможность понять механизмы формирования суицидально измененных состояний сознания.

Обрядовая психотерапия шамана задействует все виды восприятия, в результате которых у многих потенциальных суицидентов обычно возникают различные виды галлюцинаций: при соматических - возникают ощущения, как будто что-то выходит из тела, наступает чувство облегчения; визуальные галлюцинации сопровождаются восприятием несуществующих объектов, предметов; тактильные галлюцинации сопровождаются ощущением прикосновения к поверхности тела; иногда возникают обонятельные, слуховые, галлюцинации. Из этого следует, что такие суициденты имеют психические состояния схожие по своим проявлениям у шаманов. Изучение механизмов шаманского состояния сознания, возможно, поможет раскрыть механизмы возникновения суицидального состояния сознания личности. Из традиционного мировоззрения сибирских народов известно - есть шаманская болезнь, в результате которой у личности происходит перестройка психиментальности, возможно, такого же рода переживания испытывает суицидент, менее обостренные, но более продолжительные по времени, поэтому нефиксированные, неотмеченные, но имеющие очень важное следствие для его дальнейшей деятельности.

Интересно, что при шаманской терапии культуральные барьеры не имеют значения для результативности техник. Овладение представителей иных культур некоторыми методиками шаманов свидетельствует не только о возможности их широкого внедрения, но и изу-

чения шаманских психотехник с целью, а также широкого применения их в практической психотерапии, в том числе и в суицидологии.

В заключении хочется сказать, что, определенный интердисциплинарный опыт по организации и проведению исследовательских работ в области изучения шаманизма, накопленный «Центром по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик» ИЭА РАН под руководством ведущего научного сотрудника, д.и.н. В.И. Харитоновой, можно применить в исследовании шаманской терапии суицида в различных этнических группах Сибири. *Литература*:

1. Социально-психологические факторы в формировании суицидального поведения //Методические рекомендации. М., 1991. С.1.

2. Психологический словарь. Ростов-на-Дону., 2003. С.172 3. Лурье С.В. Историческая этнология. М., 1997. С. 221.

4. Костюк В.Г., Попков Ю.В., Тугужекова В.Н. Проблемы развития хакасского этноса в условиях российских реформ 1990-х гг. (социологическая экспертиза). Абакан, 2000г. С.9.

Лурье С.В. Историческая этнология. М., 1997. С. 221-222.

6. Социально-психологические факторы... С.1.

7. Топоев В.С., Чаркова М.Н. Традиционные методы профилактики суицида в хакасском обществе// Экология и традиционные религиозно-мистические знания М., 2001. С.210.

V.S. Topoev

The summary

Change in the traditional ethnic picture of the world due to various civilization processes is one of the factors which contribute to the formation of the suicide behaviour among indigenous peoples of Siberia. The mechanisms which provide its remaining and functioning depend on many factors.

Any ethnic community has mechanisms which form the basis of its behaviour, understanding of the world, internal unity and interrelations which are transmitted from generation to generation, i.e the mentality. Destruction of a habitual mentality, the difficulties regarding the formation of a new one under influence of an altered picture of the world are the basic causes of psychological crises, resistance to social changes and deviating behaviour among the representatives of an ethnos. Namely the Republic of Khakassia has seen the ethnic colour of suicide (basically in the areas of compact settlement of Khakas people these are Khakas people who commit suicide).

The high rate of suicide in Khakassia (more than 80 per 100 000 people a year) can be explained by the often and violent change in the traditional picture of the world caused by the influence of the Jungar Khanate's age

with its religious system, then Russia carrying an orthodox picture of the world, finally socialism which brought an own proper system of values and orientation of values, that did not take into account national features, now democracy characterized by the market relations. These significant historical facts must have contributed to the formation of mentality with some qualities of ethnic rigidity, i.e. inflexible adjustment to the conditions of existence. Naturally, the ethnos can not be so fast with developing protective psychological mechanisms and adjusting to the rapidly changing social conditions. It results in a high level of a destructive type of behaviour among the native population (suicide, drug addiction, alcoholism).

Without internal resistance to any destructive phenomenon, in particular to suicide, the ethnic group is led to suffer from the absence of protective

psychological mechanisms or weakening in working them out.

In modern conditions of the development of the khakas ethnos we are inclined to state the absence of shamans who possess transmitted traditional shamanic knowledge. It results in the deformation of traditional views, as soon as sacral knowledge is taken by shamans from ethnographic publications and, to our regret, from the popular literature which hasn't any connections with the khakas culture. Consequently, the world outlook proper to contemporary shamans is being built different from the traditional picture of the world. It creates preconditions for changing the mentality of a certain part of the ethnos together with the picture of the world as one of its structure forming component. At the moment it is difficult to predict how well it'll work as the ethnos' mechanism of protection under stress because the sharp deformation of the picture of the world can cause internal contradictions.

The causes of suicidal behaviour should evidently be investigated and analyzed in the context of the general state of contemporary culture, together with prevailing ethical norms in our society and conceptual views on the sense of life and death. They should also take into account peculiarities of mass psychology. This is the matter of the ethnos' future which depends on the proper functioning of its protective mechanisms.

Decreasing intensity of psychological activity leads to depression, hence, irritability and anger. The person under tension is more inclined to predict negatively his activity. It raises different kinds of psychological crisis. Suicidal manifestation about the person's behaviour is a possible outcome. In accordance with a khakas world outlook the mentioned psychophysical condition appears in the case of losing one of the seven astral

bodies of the person called "hud" – which is the khakas term for "vital force". "Hud" can be lost if the person gets obsessed by the spirit of suicide called "Ponchekh". In order to drive this spirit up shamans used to make rituals of high psychotherapeutic effect. Ethnographic descriptions of rituals do not provide the proper understanding of processes inside patients and the shaman himself. Therefore, in the study of shamanism we find necessary to pay closer attention to the psychophysiological mechanisms of ritual practice, using instrumental research methods. It would enable to highlight the mechanisms of the formation of a suicidal state of consciousness.

Psychotherapy through shamanic rituals involves all types of perception which usually bring to potential suicidents various kinds of hallucinations: somatic hallucinations are accompanied by sensations as though something is leaving the body, then comes the sense of ease; visual hallucinations - by the perception of non-existing objects and things; tactile hallucinations give the sensation of a touch to the surface of the body; sometimes there arise smelling and acoustical hallucinations. Therefore, the psychic condition suicidents undergo is similar to the one of the shaman. The study of the mechanisms of a shamanic state of consciousness will probably be helpful to discover the mechanisms of the formation of the person's suicidal state of consciousness. From a traditional world outlook proper to Siberian peoples we are aware of the shamanic illness, which reorganize the person's psychomentality. A suicident may feel similar feelings, less accentuated but more prolongated, hence, non-identified but influencing much his further activity.

В.Н. Трофимов В РАКУРСЕ САКРАЛЬНОГО И ПРОФАННОГО

«И возненавидел я жизнь: потому что противны стали мне дела, которые делаются под солнцем; ибо все - суета и томление духа!» Книга Екклесиаста, или проповедника. Глава 2, стих 17.

На наш взгляд, характер отношения к суициду, как к проблеме определяется не столько утилитаристскими, прагматическими соображениями, сколько эффектом экзистенциального резонанса, возникающего в ответ на событие суицида в сознании его свидетелей и соучастников. Какой бы драматичной не выглядела статистика суицидальной активности в тех или иных сообществах в те или иные

времена, она не может угрожать благополучию популяции в целом. Это все-таки не особо опасная инфекция, способная вырасти до размеров пандемии. Конечно, человеческую аутодеструктивность можно трактовать широко, даже в самых глобальных масштабах - тут и техногенные катастрофы, и экологическое неблагополучие, и социально-экономическое неравенство, чреватое взрывами насилия, и религиозный фанатизм, и ничем не ограниченная рыночная конкуренция, и потребительское отношение к окружающей природе и друг к другу. Но мы остановимся на феномене суицида, как на личной, как будто бы частной, локальной проблеме. Вместе с тем, динамика суицидов в каком-то смысле может претендовать на роль индикатора более глубоких, неосознаваемых процессов, и тогда она уже лишается своего приватного характера, приобретая значение тревожного сигнала, экзистенциального вызова. «Не спрашивай, по ком звонит колокол, он звонит по тебе». В контексте представлений аналитической психологии К. Юнга рост суицидальной активности можно было бы истолковать как пробуждение деструктивного архетипа коллективного бессознательного, как симптом душевной, духовной болезни общества в целом, а не только, как личную проблему суицидента и его близких.

В благополучные исторические периоды скорее всего очень небольшое количество людей часто и всерьез задумывается о смысле жизни, о ее целях и экзистенциальных ценностях. Повседневность и так богата текущими заботами, тревогами, обязательствами, привязанностями и соблазнами. Но именно суицид, свидетелем которого вольно или невольно оказывается обыватель, ставит под сомнение иллюзию надежности, предсказуемости, понятности и основательности ординарного бытия. Самоубийца разом перечеркивает все то, за что цепляется и борется так называемый душевно здоровый, нормальный человек. Ни карьера, ни власть, ни слава, ни материальные ценности, ни религиозный страх, ни развлечения, ни любовь, ни мнение окружающих не прельщают и не останавливают суицидента. Он возвращает свой билет не столько Богу, сколько человеческому сообществу, всем тем, кто ради чего-то остается жить. Он отрицает наш мир, его законы и ценности, тем самым обнажая его абсурдность, мнимость, эфемерность и суетность. Это не может не пробуждать в свидетелях суицида экзистенциального базисного беспокойства за укорененность и надежность собственного бытия. Разумеется, работа психологических защит стремится возможно скорее оттеснить пробуждающуюся тревогу на периферию сознания, порождая разнообразные утешительные спекуляции и рационализации. Инстинкт жизни силен, он выверен миллионами лет естественного отбора, и, надо полагать, по его мнению целью жизни является сама жизнь, без особых претензий к ее смыслу и качеству.

Таким образом, когда речь идет о суициде, требуется определенное мужество, чтобы не уклонится от вопроса «все-таки почему?» и проработать, додумать проблему до конца. Именно этим приходится заниматься психологам и психотерапевтам кризисных служб, направленных на превенцию суицида, реабилитацию выживших суицидентов, работу с их близкими. Событие суицида в таком случае неминуемо перемещается в поле экзистенциальной проблематики, имеющей по крайней мере несколько ориентировочных осей. Мы назовем только некоторые из них, поскольку количество, актуальность и иерархия значимости этих осей определяются особенностями каждого конкретного случая — в принципе их может быть и больше.

Коль скоро речь идет о смерти, то одна из ориентировочных осей это и есть собственно ось отношения к смерти. Ее смысловая нагрузка определяется тем, как человек позиционирует себя по отношению к смерти, чем она является для него, какую роль он отводит акту суицида, соприкасаясь со смертью; что это — бегство, подвиг, вызов, исчезновение, трансформация?..

Следующая ось — это ось жизни, от которой отказывается суицидент. Так чем же является для него жизнь, каков ее смысл и есть ли он вообще? Какие события, отношения, влияния сформировали конкретное представление о ней? Универсален ли, по мнению консультируемого, смысл человеческой жизни или он имеет произвольный, частный характер? Созидается, производится смысл жизни самим человеком или он открывается им, как имманентно существующий, но не очевидный, мирской он или сакральный?

Еще одна из осей, на которой прорабатывается проблема суицида, это ось свободы и ответственности. Кто несет ответственность за те или иные жизненные обстоятельства, за повороты судьбы, выборы и решения? Насколько свободен человек в своем волеизъявлении и поступках, какова его личная мера ответственности? Каким образом осуществляется баланс между выбором, поступком и его последствиями, на каких онтологических основаниях?

Четвертая из перечисленных нами ось связана с проблемой изоляции, проблемой границ и взаимосвязей, части и целого. На ней прорабатываются темы отчужденности и принадлежности. Считает ли человек себе органичной частью чего-то целого или он внутренне, интимно не связан ни с чем и ни с кем? Вписывается ли его жизнь в некие более масштабные контексты и процессы, ощущает ли он взаимосвязь с ними, какое придает ей значение, насколько подлинно и достоверно это ощущение, как он понимает свою роль, если угодно, миссию?

Неминуемо прорабатывается и ось этических представлений о добре и зле, о смысле и назначении страдания, об источниках и причинах их возникновения. Абсолютны или относительны категории добра и зла, в каких смысловых и событийных контекстах они существуют и как обнаруживают себя? Имеет ли смысл человеческое страдание, фрустрация чувства справедливости и гармонии, кто несет за это ответственность? Пассивными или активными должны быть формы сопротивления злу? Виновны ли и в какой степени сами живые существа, ставшие его жертвами? Является ли зло некоей конечной самостоятельной субстанцией или это недостаток добра, или вообще ни добра, ни зла не существует, и все разговоры об этом являются человеческими проекциями и спекуляциями?

Наконец, обсуждается проблема базисного онтологического доверия или недоверия к бытию, к окружающему мироустройству и даже собственной личности со всеми ее бессознательными глубинами. Решаются вопросы о взаимоотношениях между случайностью и закономерностью, предсказуемостью и изменчивостью, о смысле и неизбежности кризисов и перемен. Чем для человека является кризис - распахнутой дверью к новым возможностям и трансформации или закрытой дверью на пути неудовлетворенных желаний и невоплощенных привязанностей?

Естественно, на начальных этапах работы с горячей суицидальной ситуацией сразу и в лоб перечисленные вопросы не ставятся. Принимается во внимание интеллектуальный и культурный уровень пациента. Сначала решается задача установления контакта, завоевания доверия, эмпатического присоединения, снимающего остроту аффекта. Затем идентифицируется собственно проблема и причины, ее породившие, после чего заключается психотерапевтический контракт и намечаются пути его реализации.

Так или иначе, но в свете вышеизложенного становится ясно, что феномен суицида у психически здоровых людей, которые составляют от 80% до 90% суицидентов, находится в непосредственной за-

висимости от менталитета, культуральных особенностей, формирующих человека, от семантических полей и контекстов, вычленяемых человеком в окружающей реальности. Одно и то же событие, в зависимости от субъективного отношения к нему, может иметь высокий суицидогенный потенциал, а может восприниматься либо со смирением и кротостью, как заслуженное и закономерное, или даже с экзальтацией и восторгом, как желательное и неизбежное.

Сами по себе представления о существовании сакрального и личный опыт его переживания еще не снижают суицидального риска. Известны так называемые альтруистические суициды, в частности, геронтоцид у древних японцев и скандинавов. А.Н.Моховиков в руководстве по «Телефонному консультированию» ссылается на данные В.Б.Миневича, который «описал совершенно уникальное самоубийство стариков-бурят в древности: если у семидесятилетних людей не было внуков, считалось, что «они заедают чужую жизнь» - их заставляли проглатывать бесконечную ленту жира, и они задыхались» (1). Широко известны такие сакрализованные суициды как «харакири» самураев в соответствии с кодексом чести «бусидо», индийский обряд сожжения вдовы «Сати», самосожжение раскольников в русской церкви ХҮІІ - ХҮ ІІІ веков, и этот список не трудно продолжить.

Не менее сложна и неоднозначна проблема эвтаназии, в сущности, являющейся ассистированным суицидом. Б.Г.Юдин в своей статье «Право на добровольную смерть: против и за» пишет: «Мораль общества, к примеру, может ставить такой принцип, как святость человеческой человеческой жизни, выше, чем уважение прав личности или святость человеческой воли. Такое общество будет против эвтаназии» (2).

В нашем докладе мы вынуждены намеренно сузить рассмотрение проблемы до трех довольно обобщенных конвенциональных модусов восприятия: атеистического, теистического и политеистического, или языческого.

Известный исследователь измененных состояний сознания Чарльз Тарт так презентирует атеистический модус восприятия, давая ему условное название «Кредо западного человека: «Я верю, что материальная Вселенная, управляемая неизменными физическими законами и случайностью, является единственной и предельной реальностью. Я утверждаю, что Вселенная не имеет Творца, объективной цели, смысла и предназначения, Я считаю, что все идеи относитель-

но Бога или богов, просветленных, пророков и святых, нефизических существ или сил - сплошные предрассудки и иллюзии. Жизнь и сознание совершенно идентичны физическим процессам и возникают из случайного взаимодействия слепых физических сил. Как и вся остальная жизнь, моя жизнь и мое сознание не имеют ни объективной цели, ни смысла, ни предназначения. Я верю, что все суждения, ценности и нормы морали - мои собственные или других людей - субъективны и возникают исключительно на биологической основе, личной истории и случайности. Свободная воля - это иллюзия. Следовательно, все наиболее рациональные ценности, в соответствии с которыми я могу жить, должны быть основаны на знании, что для меня хорошо то, что приносит мне удовлетворение, и плохо то, что доставляет страдания. Тот, кто помогает мне получить удовольствие и избежать страданий, - мой друг; тот же, кто мешает мне в этом или приносит страдания, - мой враг. При рациональном подходе друзья и враги должны служить увеличению моих удовольствий и уменьшению страданий. Я утверждаю, что церкви нужны только для оказания социальной поддержки, что не существует таких грехов, которые можно было бы совершить и получить за них прощение, что нет наказания за грехи и награды за добродетель, кроме тех, которые я сам себе могу воздать, непосредственно или через других. Добродетель для меня состоит в том, чтобы получать все, что я хочу, не будучи пойманным и наказанным другими. Я считаю, что смерть тела - это смерть ума. Жизни после смерти не существует, и всякая надежда на это – чепуха» (3).

Атеистическая экзистенциальная психотерапия, в каком-то смысле разделяющая вышеперечисленные установки, советует применять технику «десенсибилизации к смерти», то есть многократное проговаривание, возвращение к теме, притупляющее ее остроту. Американский психотерапевт Ирвин Ялом пишет: «Главная стратегия состоит в том, чтобы разделить дополнительное чувство беспомощности и подлинную беспомощность, обусловленную встречей с неминуемой экзистенциальной ситуацией» (4). Иными словами, испытывать постоянную сильную тревогу по поводу окончательной и неизбежной смерти попросту глупо и непрактично. Другое дело, проявлять заботу о том, чтобы это не было слишком больно, некрасиво, унизительно и т.п. Поскольку смерть есть переход в ничто, то есть всякое угасание сознания и вообще бытия, то все, что мы можем это принять к сведению данный факт и переместить его на перифе-

рию сознания, редуцировать до некоего приемлемого уровня беспо-койства, не мешающего заниматься другими, более важными и практичными делами. Только в том случае, если страх смерти приобретает клинически выраженные черты, возникает необходимость специально уделить этому внимание и применить соответствующие психотерапевтические техники. Ни в какой сакрализации и инфантильной мифологизации смерть не нуждается да и не стоит того.

В том же ключе решается, а точнее, снимается проблема отсутствия какого-либо сакрального общего смысла человеческой жизни. Ялом пишет: «Я считаю, что поиск смысла столь же пародоксален; чем больше мы рационально ищем его, тем меньше находим; вопросы, которые человек задает о смысле, переживут ответы» (5). Средством ухода от этого бессмысленного вопроса по Ялому является максимально полная «вовлеченность» в какую-либо деятельность, а терапевтическое воздействие должно быть направлено на устранение препятствий к этому.

Проблема «ответственности» и «свободы» в атеистической экзистенциальной парадигме решается в пользу исключительно личной, персонифицированной ответственности и свободы как в принятии решения, так и в способе отношения к происходящему. Человек не имеет права делегировать принятие решения кому-то или чему-то, будь то некие высшие силы, авторитетная харизматическая личность или гадательные техники и ритуалы. Только сам человек ответственен за то, насколько полно будет реализован весь потенциал его личности, насколько полно он приложил для достижения целей собственную вою и энергию.

По поводу проблемы «одиночества», «изоляции» Ялом пишет: «Экзистенциальная изоляция связана с пропастью между собой и другими, через которую нет мостов. Она также обозначает еще более фундаментальную изоляцию — отделенность между индивидом и миром»(б). В этом смысле человек одинок не только в жизни, но уж тем более в смерти. Ялом приводит слова Хайдеггера о том, что «хотя человек может пойти на смерть за другого, подобное «умирание за» никак не означает, что другого хотя бы в малейшей степени избавили от его смерти. Никто не может забрать смерть у другого». Соответственно от фрустрации, связанной с давлением экзистенциала изоляции, могут спасти только отношения с кем-то, с каким-то другим индивидом. Возможно, первым человеком для пациента, развивающим эти отношения в направлении глубины, открытости и

осознанности, является психотерапевт. Другой американский психотерапевт атеистического толка Джеймс Бьюдженталь утверждает: «Самый главный урок, которому меня научила жизнь, таков: сущность моего бытия состоит в субъективном сознании, представляющем собой непрерывный процесс. Окончательно я не могу отождествить себя ни с какой- либо материей (например, с моим телом), ни с чем либо, что я произвожу (моими словами на этих страницах), ни с каким-либо из моих свойств (мой интерес к другим), ни с моим прошлым, ни с моими планами на будущее, ни с моими сиюминутными мыслями, ни с какой-либо иной вещью... Я — исключительно процесс моего бытия...» (7).

Если вернуться к вопросу суицида, то завершенный суицид с точки зрения атеистической психотерапии значит полное прекращение процесса индивидуального бытия, поскольку при этом навсегда останавливается поток осознавания. Следует оговориться, что зачастую именно к этому и стремится суицидент, дабы оборвать поток осознавания душевной боли. Однако, на наш взгляд, несомненная эффективность экзистенциальной атеистической психотерапии связана не столько с ее базисными аксиомами и установками, порой игнорирующими богатый эмпирический материал, сколько с тем, что терапевтическое воздействие на пациента оказывает сама эмпатирующая, заинтересованная личность терапевта.

Американский психиатр Е.Фуллер Торрей, занимавшийся сравнительным анализом причин эффективности различных видов психотерапии, целительства и знахарства, пишет о том, что «определенные личностные качества терапевта — тактичная симпатия, серденная теплота и искренность — имеют решающее значение для проведения эффективного лечения... Терапевты, обладающие этими свойствами, последовательно и убедительно достигают лучших результатов чем те, кто ими не обладает» (8).

Таким образом, атеистический модус восприятия хотя и не абсолютизирует, но и не игнорирует ценность высоких моральнонравственных качеств человека как таковых. Практика показывает,
что вопреки своим философским воззрениям и даже уровню формальной подготовки, психотерапевт-атеист, действительно заинтересованный в пациенте, эмпатирующий ему, может выстроить недирективный глубокий диалог, оказывающий целительное воздействие. Другое дело, что не каждому пациенту придется по вкусу роль
носителя атеистического хилотропического сознания, особенно в

том случае, если его этнокультуральные корни или даже личный эмпирический опыт не находят в атеистическом модусе восприятия адекватных ответов. Если же говорить о суциодогенности атеистического мировосприятия, то оно обладает гораздо большим провокативным потенциалом, нежели религиозное — достаточно вновь перечитать «Кредо западного человека».

Самоубийца ощущает себя в глубокой изоляции, его внутреннее одиночество достигает катастрофических размеров, сознание эго-центрически сужено в эмпицентре душевной боли, смысл жизни и интересы утрачены, надежды на будущее отсутствуют, а индивидуальный ресурс для преодоления кризиса ничтожно мал. Он не может, будучи изолирован от людей и отвергая мирские ценности, опереться хотя бы на помощь Бога или иных духовных покровителей, если трансцендентные цели и вообще область сакрального являются для него фикциями. Когда суицидента ничто не связывает с жизнью, то вполне логичен уход в пустоту, в Ничто, как избавление и радикальное решение проблемы.

Теизм, в частности, раннее христианство, не имел четких позиций в отношение суицида. Например, об этом свидетельствует смерть Иуды Искариота в «Новом завете». Однако, начиная с IV века, самоубийство, в соответствии с мнением Блаженного Августина, стало квалифицироваться как нарушение заповеди «Не убий». Сообразно с этим православие вправе рассматривать самоубийство, как результирующую сразу двух грехов — уныния и убийства. Однако проблема оказывается более сложной и запутанной.

Православный психиатр Д.А.Авдеев пишет следующее: «В книге «Православное пастырское служение», говоря о психиатрии, архимандрит Киприан (Керн) указывает на то, что существуют состояния души, которые трудно определить категориями нравственного богословия и которые не входят в понятия добра и зла. Эти состояния, по мнению автора, принадлежат не к аскетической области, но к психопатологической, и развиваются от природы человека. Подводя итог вышесказанному, можно предположить, что душевные болезни могут быть в этой плоскости сравнения сопоставимы с телесными, и что те и другие, по попущению Божиему, посылаются человеку в целях споспешествования в деле спасения. В данном случае душевный недуг — это Господом возложенный крест» (9). Христианство считает, что все болезни человека и, в частности, душевные страдания — есть следствие его грехопадения. Но если первородный грех

один на всех, то не понятно, почему так неодинаково распространяется ответственность за него, почему при рождении у людей оказываются неравные стартовые возможности. Как может, например, споспешествовать делу спасения генетически детерминированная злокачественная детская шизофрения, начавшаяся в раннем возрасте и приводящая больного к слабоумию? За что тем или иным неизлечимым заболеванием наказан именно этот человек и каким ресурсом, кроме неизъяснимого промышления Божьего, он располагает для его преодоления? Даже человеческий суд признает такого больного невменяемым, то есть не несущим ответственности за свои деяния, фактически лишенным свободы выбора. Отказывая страдальцу даже в возможности реинкарнирования, христианство, на наш взгляд, не оставляет ему возможности реализоваться во всей человеческой полноте.

В качестве второй причины, вызывающей душевное расстройство, православие называет бесоодержимость. Авдеев Д.А пишет: «Если человек живет в атмосфере множества духов злобы поднебесных, среди соблазнов, среди тяжких примеров нечестия, развращенности, в атмосфере безудержных страстей человеческих, если он живет в атмосфере глупости и пошлости, то не может эта атмосфера не заражать его душу. Изо дня в день вдыхает он ядовитый воздух, который кишит духами злобы поднебесными. И заражается несчастная душа, и сама становится жилищем бесов» (10). Но и здесь остается непроясненным вопрос личной ответственности за тлетворную инвазию, ведь среда может быть более или менее сходной, а реакция на нее оказывается различной, кто-то сливается с ней, кто-то противостоит. Какова мера ответственности перед единым Богом представителей тех этнических групп, которые по вполне объективным внешним причинам и слыхом не слыхивали о православии? Остается допустить, что дети отвечают за грехи своих родителей, поскольку родителей не выбирают, они определяются Богом. Правда, получается не очень справедливо: грешат одни, а расплачиваются другие, причем на самих грешников это страдание близких далеко не всегда производит вразумляющее впечатление. Достаточно посмотреть на семьи хронических алкоголиков, социальных психопатов.

Непосредственной же причиной самоубийства у психически здоровых людей, по мнению православной психиатрии, является тот факт, что человек не понимает и не ценит по достоинству «сладости кратких земных очищающих страданий», руководствуясь собствен-

ными эмпирическими представлениями о добре, зле, справедливости и несправедливости и их причинно-следственных связях. Архиепископ Иоанн (Шаховской), обращаясь к самоубийцам, писал: «В вашей власти было знать, что есть Бог, что Он есть не только высшее Выражение Правды и Справедливости, недоступных нашему пониманию, но даже гораздо более всех этих слабых человеческих понятий» (11). Кроме того, самоубийцы оказываются не способны дифференцировать собственные мысли и намерения от наущений дьявола. Авдеев Д.А. выносит следующий вердикт феномену самоубийства: «90 процентов самоубийств делают свой последний шаг под непосредственным влиянием духов «человекоубийц искони» (Ин.8.44). И, собственно, почти всякое самоубийство есть убийство демоном человека - руками самого человека» (12). Но кто же тогда несет ответственность за содеянное - демон или человек, не нашедший в себе сил в какой-то момент противостоять влиянию духа, на минуту засомневавшийся в вере, не произнесший вовремя с должным рвением покаянного молитвенного слова? За что же самоубийце уготованы вечные адские муки – без покаяния и прощения? Выходит, что жизнь человеческая самому человеку не принадлежит, и священна она лишь постольку, поскольку создана Богом. При этом неисповедимый путь Господень, непостижимый промысел Его не может служить даже поведенческим эталоном, образцом для подражания, а требует только нерефлексивного смирения, терпения и кротости.

На наш взгляд, христианская парадигма, скорее порождает больше вопросов, нежели ответов, но только в том случае, если мы подходим к ней с позиции рационального дискурса. Будучи догматической религией однажды явленного откровения, христианство всетаки апеллирует к субъективному эмпирическому религиозному чувству, к «чистому опыту», а не к здравому смыслу. Ни одна утонченная интерпретация, толкование и перетолкование священного текста по большому счету не могут послужить последним утешением страждующему. Только в том случае, если человек всем своим существом, вопреки очевидному положению вещей, испытывает безграничное доверие к этому трансцендентному, непостижимому единому Богу и созданному Им миру, только в этом случае он может скорее интуитивно ощутить, нежели ясно усмотреть смысл в собственных страданиях и несовершенствах. Пусть мир погрязнет в грехе и невежестве, пусть сам человек греховен по своей природе - чувство доверия должно существовать наперекор всему. Чем меньше для

него внешне разумных оснований, тем оно должно быть истовей и тверже. Но такое чувство может передать пациенту, как свой собственный опыт, психотерапевт или священник, сам переполненный до краев этим ощущением доверия. Отсылка к священным текстам, зачастую внутренне противоречивым, попытки их истолкования, а тем более жесткий ригоризм, на наш взгляд, вряд ли окажутся эффективными средствами в момент острого кризиса. И тут мы снова возвращаемся к самому необходимому условия успеха — личности психотерапевта, способной на сочувствие, эмпатию, способной создать пространство для равноправного свободного диалога, не навязывая собственных установок.

Переходя к рассмотрению современного политеизма, или неоязычества, следует оговориться, что неоязычество значительно отличается по своему философскому наполнению от архаического язычества, поскольку рассматривает атеизм, теизм и вообще секулярную культуру не только как своих оппонентов, но и учится у них, выбирая лучшие достижения светской гуманистической и христианской мысли. Гус Ди Зерига определяет современную языческую духовность с помощью пяти следующих характеристик: «1. Пантеизм или панентеизм. 2.Анимизм. 3.Политеизм. 4.Понятие вечного присутствия (основной акцент на циклической или мистической природе духовной реальности, а не на линейности и историчности). 5.Отсутствие эквивалента Сатаны, или абсолютного зла» (13).

Современное язычество, в частности, викканская традиция не отделяет Бога от мира. Гус Ди Зерига, имея ввиду язычников, пишет: «Для нас божественность проявляется внутри окружающего мира и отчасти находится в этом мире. Мир никогда не был полностью отделен от Священного, следовательно, он обладает самоценностью, которую мы обязаны уважать и которая вполне независима от наших личных предпочтений. Самоценность мира обусловлена тем фактом, что он является частью Божественного, а не творением божественной силы. В конечном счете мир не является объектом» (14). При этом пантеизм утверждает, что божественное начало имманенентно, тождественно природе и физическому миру, иными словами, природа это и есть воплощенное Божество в его полноте. А панентеизм полагает, что природа, физический мир подобны телу, тогда как божественное начало является разумом и душой этого мира, в некотором аспекте оно одновременно и трансцендентно, и имманентно по отношению к миру. Следовательно, перед язычником не

стоит проблема экзистенциальной тоски по поводу бессмысленности бытия. По мнению Гуса Ди Зерига, «язычники придают гораздо большее значение личному восприятию Божественного через ритуал, медитацию, созерцание, транс, духовные поиски и тому подобные мероприятия. Более того, язычники часто подчеркивают важность передачи знаний, объединяющей опыт многих поколений в единую живую традицию» (15). Далее он пишет: «Язычники видят божественные уроки и учения в циклах жизни и смерти, в фазах солнца и луны, силах природы - во всей вселенной, поскольку это по крайней мере одно из мест, где Божественное находит свое безусловное выражение» (16). Иначе говоря, они доверяют не столько сакральному тексту или ритуалу, которые либо отсутствуют, либо постоянно трансформируются, сколько «чистому опыту» собственного переживания сакрального. Без этого переживания ни догматический текст, ни правила, предписанные традицией, ни пунктуально исполняемые ритуалы не работают.

По мнению неоязычников, дух присутствует во всех вещах, в предметах одушевленной и неодушевленной природы. В этом смысле язычник не испытывает экзистенциального одиночества, поскольку у него повсюду есть собеседники, друзья, союзники, оппоненты, а то и враги — в камнях, растениях, животных, стихиях, даже элементах ландшафта. И все эти сущности состоят с человеком и друг с другом в активных, таинственных, сложных и многоуровневых взаимоотношениях. При этом анимистическое восприятие мира складывается не как умозрительная гипотеза или красивая метафора, а как целостное, яркое и подлинное ощущение.

Языческий политеизм не отрицает единого источника всего сущего, или Абсолюта. Скорее речь идет о том, что он невыразим, не постижим до конца, не поддается исчерпывающему вербальному описанию или иному способу отображения. Что касается языческих богов и богинь, то это лишь ограниченные ипостаси, или проекции Абсолюта. Поскольку бесконечное приближение к Абсолюту возможно только через его проявления, а сам Абсолют неисчерпаем, то и богов может быть великое множество. Религиозное сознание, в отличие, скажем от постмодернистского, вообще иерархично, соответственно, божества и духи иллюстрируют, персонифицируют эту иерархичность. Кто-то из них ближе к Абсолюту, кто-то дальше от него, но все они так или иначе воплощают сам Абсолют. Кроме того, процесс сакрализации как таковой являет собой внесение порядка,

структуры в первозданный хаос, что отражается в сюжете космогонического мифа. И странно было бы думать, что в этом драматичном и трудоемком процессе принимают участие только две стороны: Абсолют и человек. Нет, разумеется, в нем очень много участников с разными правами, ролями и полномочиями. Собственно, языческое сознание не антропоцентрично, а плюралистично. Каждому найдется занятие в этом неисчерпаемом, непостижимом и загадочном универсуме.

Языческое время, как было сказано выше, не линейно и не исторично, оно мифологично и циклично. «Вечное присутствие» священного в мирском каждый раз, например, утверждается сезонными праздниками. Мирча Элиаде пишет: «Каждый Новый год воспроизводит космогонию, вновь сотворяется Мир, при этом сотворяется и Время, оно регенерируется тем, что люди начинают сначала. А космогонический миф служит образцом для всякого Сотворения, построения и даже используется как ритуальное средство для излечения больных. Повторяя в обрядах акт Сотворения, люди восстанавливают первичную полноту Мира» (17). Вечные витки эволюционной спирали, как разворачивание единой матрицы подтверждают единство и святость всего сущего. И мир, и человек имеют возможность циклического обновления, очищения. Они не обречены пребывать вплоть до Страшного суда в плену невежества, греха и порока. В этом смысле настоящее, то есть происходящее здесь и сейчас, не менее ценно и необходимо, чем легендарное прошлое и туманное будущее. Это самое легендарное прошлое каждый раз утверждается через ритуал и обряд в настоящем, чтобы продлиться в будущее. Связь времен не рвется. Языческое время, скорее, континуально, нежели линейно. Поэтому оно движет человека не столько к старости и смерти, сколько к переходу, трансформации, к паузе перед следующим циклом возвращения в мир. Человек не исчезает из универсума, он только переходит с одного уровня структурной организации на другой. От литенсиров рудом мыниостопох мынантиров то

Само же существование бесконечно повторяющихся циклов не есть навязчивая проблема буддийского колеса Сансары, а есть только данность, в которой желательно пребывать, по возможности максимально синхронизируя и гармонизируя свою жизнь с общими потоками бытия. Самоубийство в таком контексте и бессмысленно, и бесполезно — это отказ от шанса, ухудшающий стартовую позицию следующей попытки возвращения. Не нам судить, насколько кор-

ректна и универсальна реинканационная теория. Является ли она относительно недавним заимствованием современного политеизма или у ее возникновения более древние корни, но ей не откажешь в своеобразной внутренней стройности, последовательности и оптимистичности.

Категория фундаментального абсолютного зла в языческой традиции отсутствует. Нельзя же всерьез считать злом смену времен года, хотя с приходом осени и зимы гибнет немалая часть живых существ и растительности. Однако, язычество не отрицает существования духовных сущностей, которые могут быть недоброжелательно настроены к человеку. Правда, модальность взаимоотношений с этими существами во многом задается самим человеком. Подобные представления, скорее, копируют взаимоотношения живых существ в природе, где лев или волк не олицетворяют собою абсолютное зло, хотя и охотятся на антилоп и оленей. Без хищников бытие было бы неполным, ущербным, нединамичным. Сам фактор риска и наличие препятствий носит регулятивную функцию, мобилизуют волю, жизненные ресурсы потенциальной жертвы, заставляют ее совершенствоваться. Тот же самый лев или волк, проделав своей жизненный путь, сам станет чьей-нибудь жертвой и по крайней мере в качестве грубоматериального тела вернется во всепоглощающее и всепорождающее лоно земли. Живая среда изоморфна, а эволюционные и пищевые цепи непрерывны, подобно ленте Мебиуса.

Поскольку язычник является пантеистом, то даже злонамеренно настроенные существа воспринимаются им как необходимые и целесообразные ипостаси священного. Главная задача — правильно выстроить свою линию поведения с ними — уважать, избегать, почитать, защищаться или использовать.

В принципе язычество больше занято проблемами жизни, а не смерти, поисками гармонии с сущим, а не личным спасением и подготовкой к Страшному Суду. В современном политеизме преобладает креативный холотропный модус восприятия, поэтому стихийная диалектика язычества не принимает статичных, раз и навсегда заданных конструктов, вроде вечного ада или рая. Континуальное циклическое время не может быть расколото Страшным Судом или Вторым Пришествием. Вообще, на наш взгляд, феномен жизни после смерти, как и проблемы универсальной этики не особо интересуют неоязычество. Современное язычество в принципе малоконвенциально, полиморфно, нерефлексивно, экстравертировано, по-

глощено активной жизнедеятельностью, а не философией. Оно более напоминает юношу, а не умудренного жизнью меланхоличного старца. Именно поэтому оно не может стать, например, государственной религией, поскольку государство предпочитает единообразие, предсказуемость, подчиняемость, в общем, порядок. Таким образом, позитивный терапевтический потенциал язычества может быть использован либо в определенной валентной к нему этнокультурной среде, либо опосредованно, через отдельных харизматических носителей, как вкрапления в регионах господствующего монотеизма (похоже, с массовым атеизмом скоро будет покончено).

В этой связи особенно рассчитывать на масштабное привлечение языческой идеологии и техник в борьбе с суицидальной активностью не приходится. Впрочем, языческие лидеры, идеологи и жрецы, возможно, не слишком озабочены количественной стороной вопроса. Их окружает какой-то круг единомышленников и последователей, вроде «партии нагуаля» и этого вполне достаточно. Отдельные результаты их деятельности становятся известны более или менее массовому читателю, и тот вправе относиться к нам как угодно хочешь верь, экспериментируй сам, вливайся, хочешь не верь, считай все это сказками или шарлатанством и шулерством.

В завершение хочется подчеркнуть еще раз, что, на наш взгляд, лечит не сама идеология и технология, а личность психотерапевта или целителя. Нам кажется, что основные усилия в работе с потенциальным сущидентом должны быть направлены на развитие его коммуникативных возможностей, способностей к интраспекции, на раскрытие его собственного потенциала. Если говорить о плоскости сакрального как о максимально широком смыслообразующем контексте, то психотерапевтическое взаимодействие должно обеспечить доступ к переживанию священного, которое, будучи незаемным, подлинным, способно радикально преобразить отношение пациента к жизни, ее целям и ценностям.

Литература:

- 1. Моховиков А.Н. Телефонное консультирование. М., 2001, 289с.
- 2. Юдин Б.Г. О человеческом в человеке. М., 1991, 256с.
- 3. Тарт Чарльз. Практика внимательности в повседневной жизни. М., 1996, 24с.
- 4. Ялом Ирвин. Экзистенциальная психотерапия. М., 1999, 239с.
- Там же 540с.
- 6. Там же 400с.
- 7. Бьюдженталь Джеймс. Наука быть живым. М., 1998, 33с.
- 8. Е. Фуллер Торрей. Древний Шаманизм, Средневековое Знахарство, Современная Психотерапия. М., 2003, 56с.

- 9. Авдеев Д.А. Из дневника православного психиатра. М.,1999, 23с.
- 10. Там же 30с.
- 11. Там же 61с.
- 12. Там же 63с.
- 13. Гус Ди Зерига. Христиане и язычники. Анализ воззрений и поиски взаимопонимания. М.,2002,22с.
- 14. Там же 24с.
- 15. Там же 28с.
- 16. Там же 29с.
- 17. Элиаде Мирча. Миф о вечном возвращении. М., 2000, 302с.

V. N. Trofimov

SUICIDE AND THE PROBLEM OF THE MEANING OF LIFE UNDER THE ASPECT OF SACRAL AND EXOTERIC

Main thesises of the report:

- 1. Of all the diversity of theories and approaches to the problem of suicides (such as - sociological, psychiatric, biochemical, macronatural e.t.c.) we have intentionally chosen the approach, that is supported by the existential-humanistic psychotherapy. This choice was based upon the assumption, that any event in human life, no matter how small it may be, is always intuitvely evaluated by people, basing on their ethics and existency (humane - inhumane, meaningful - meaningless, unique - universal, spiritual - earth-fed, sacral - exoteric, sectional - aggregate...) and this process cannot be adequately described in scientific terms, abstract concepts and rational logic.
- 2. Suicide can be qualified not only as "short circuit" reaction or pathological temporary insanity as a response to the outer frustration, but also as a derivative of a slowly growing existencial discord, which resulted in a violent spiritual crisis.

3. Semantic fields and semantic contexts, which form the foundation of man's entity, define his attitude towards facts and events. Without a man, withiout his evaluation, no event can be called "good" or "bad". People can view suicide, depending on it's context, both positively and negatively.

4. Talking about the problem of suicide, we take into consideration three conventional moduses of perception, which appear in psychotherapical practice more often than others: atheistic, theistic and polytheistic, or pagan. Each approach, being a rival to another, forms man's view on the meaning of life, it's goals and values. Each approach has it's own reasons and resources, which can help overcome self-destructive tendencies and intentions.

5. According to our view, the approach to sacral as to something that is immanent and transcedental can considerably influence the process of forming human scale of values, inter alia, the understanding of the value of his/her own life and the reason for sufferings. We are trying to compare the views on immanent and transcedental in Christianity and modern paganism (Wicca, neoshamanism).

Our own practical experience of consulting suiciders in the paradigm of existential-humanistic and processual psychotherapy, and our knowledge of shamanistic traditions define our individual style of dealing with this problem. In short, it's essense is to deny traditional rigid views on what is "pathological" and what is "normal" and appeal to the maximum freedom, authenticity and creativity in search for proper contexts, in which this problem can be resolved. In order to reach success in this process, the expansion of perceptive skills of the patient is required. It is done through changing his/her consciousness and usage of the maximum number of representational systems, destruction of the rigid "semantic filters", that limit the access to the psychological resources, and relying upon the personal empiric experience more than on the outer referential systems. стиснического педагность напосты пеннарнаннями закон нармы,

маска. Тогладивый комподен вкад токаба замена должных И.К. Лежава

самоубийство: АКТ ОТРИЦАНИЯ СУЩНОСТИ ИЛИ порыв к изменению формы?

Суицид, или намеренное лишение себя жизни, трактуется психологами как образ действий, вызванный травмирующими личность причинами. Среди таких причин называют сильное душевное расстройство, психическое заболевание, ситуацию, при которой жизнь теряет смысл.

Но психология как наука и способ лечения – плод многовекового развития западного способа мышления и чувствования. В ее основе лежат идеологические установки, тесно связанные с христианским подсознательным стереотипом мировосприятия.

Согласно христианству, самоубийство - смертный грех, который невозможно искупить и на который человек в здравом уме и памяти пойти не может. А если он все-таки решился лишить себя жизни, то он психически нездоров (в базисном варианте восприятия - одержим бесами). Поэтому для врача - носителя западной культуры одно намерение лишить себя жизни является основанием для постановки психиатрического диагноза и госпитализации в клинику.

Носитель восточной культуры прореагирует на решение личности уйти из жизни совершенно иначе. Для него главным будет не сам поступок, а причины, его вызвавшие. Если аргументы достаточно убедительны, а ритуал исполнен безукоризненно, то претензий к самоубийце не возникнет.

Во многих восточных странах, например в Японии, существует традиционная система правил, согласно которой человек не только имеет право, но обязан добровольно уйти из жизни, если остаться в живых означает для него потерю лица.

Получается, что один и тот же способ решения сложных личностных и социальных проблем оценивается различными культурами поразному. Апологеты нравственности востока и запада воспримут суицид каждый по-своему, и не исключено, что отнесут его к прямо противоположным полюсам.

Попытаемся проанализировать восточную точку зрения.

Восточные идеологические установки уходят корнями в индуистский и развивающий его буддистский подсознательные стереотипы мировосприятия. А значит, носитель восточной культуры ощущает как единственную реальность закон реинкарнации и закон кармы, влекущие его сущность, как влечет река перо или щепку.

Абсолютно не свободная в желаниях и чувствах душа, тем не менее, имеет шанс достичь высшего просветления и слиться с божеством, если научится прокладывать путь в фарватере единого потока рождений и воздаяний.

Вселенная живет и движется, а душа живет и движется вместе с ней.

Между индуистским и буддистским подсознательными стереотипами существуют значительные различия.

Индуизм в качестве идеала религиозности декларирует покорность природным законам и точное исполнение данной при рождении роли.

Бог и Вселенная умнее и дальновиднее человека. Душа не должна зря тратить время на борьбу с неизбежностью.

Если поток затягивает в омут, он же и выносит на поверхность воды. Надо только отдаться стихии, не суетиться и покорно плыть, не пугаясь ни верха, ни низа.

Подсознательный стереотип чувствования индуиста базируется на принятии без эмоционального протеста любого оборота личной судьбы. Вопрос «За что?» просто не успевает возникнуть. В ответ на стресс чувствуют «кротость». Но надо помнить, что восточная кротость - это не беспомощность, а скорее жесточайшая дисциплина

эмоциональности, не позволяющая ей потеряться на порочном, с точки зрения идеологии, пути.

Не нарушая закона и продвигаясь из жизни в жизнь, душа не причиняет вреда сущему, преисполняется мудрости и рано или поздно займет подобающее место в Духовной Вселенной, или, говоря иначе, в Боге.

В подсознательном стереотипе народов, воспитанных индуизмом, заложены неторопливость и уважение к формам, сложившимся в природе, человеческом социуме и во внутреннем пространстве индивидуальной души.

Буддизм не приемлет покорности, в индуистском понимании.

Главная цель буддистских технологий перестройки подсознательного - ускорение развития индивидуальной души, желающей миновать круг рождений как можно быстрее.

Чтобы обрести собственную духовную эволюцию, а не влачиться в хвосте вселенского процесса, человек должен перестать отождествлять себя с окружающим миром и носить навязанные социумом маски. Тогда он утвердит, наконец, собственную духовную волю.

Иначе, считает буддизм, человек обречен двигаться по кругам рождений и смертей бесконечно долго и так же долго будет терпеть страдания.

На нравственной шкале буддистского стереотипа страдания занимают самую нижнюю ступень и связаны с греховностью человека, погрязшего в материальном. Они напрямую зависят от «беспокойства» души: наличия у нее желаний и зависимостей.

Беспокойство души влечет ее к мирским наслаждениям и уводит от просветленного духовного существования — единственного истинного удовольствия и смысла бытия.

Законы реинкарнации и кармы несут сущность по одним им ведомому пути, подчиняют и держат в рабстве. Чтобы вырваться изпод их диктата и обрести свободу, необходимо перестать желать и привязываться к предметам и людям, необходимо перестать любить и ненавидеть, необходимо научиться жить вне мира, находясь в самой его сердцевине.

Буддистский подсознательный стереотип мировосприятия, также как индуистский, дисциплинирует чувства и не позволяет им реализовываться в эмоциональных поступках. Но в отличие от индуистского стереотипа, благоговеющего перед природной логикой и обращенного к миру, он создает привычку к внутренней изоляции от

естественной среды, концентрации сознания на сверхидее и сосредоточении на скрытых особенностях своего «я».

Подсознательный стереотип мировосприятия делает буддиста наблюдателем, а не участником материального бытия, и через это развивает религиозное и нравственное чувство, окрашенное в светлые, радостные тона.

В человеке обыкновенном буддизм формирует аспект духовности, который можно приблизительно почувствовать через ассоциацию с обычной для социума ролью талантливого сироты.

Сирота от духа должен строить здание своей внутренней жизни собственными силами, не опираясь ни на помощь родителей, ни на субсидии властных структур. Поэтому, не видя иных источников создать благополучие, он поневоле становится целеустремленным, самостоятельным и очень работоспособным.

В порядке компенсации такой сирота теряет во внешней чувствительности и внимании к нуждам окружающих — ведь им самим никто никогда не интересовался (исключаются только озлобление и неудовлетворенность, характерные для описанного социального типа).

Суицид для подобного духовного карьериста возможен, только если он ожидает от него дивидендов, а никак не в связи с близкими людьми или происходящими событиями. К лишениям он привык, но не добиться поставленной цели для него немыслимо.

И еще одна особенность буддистского мировосприятия, которая обуславливает его терпимое отношение к суициду как способу решения личностных проблем.

Существование личности, в западном понимании, буддизм отрицает. По буддизму, личность есть нечто вроде бус из не связанных между собой состояний сознания, нанизанных человеческим воображением на нить времени. Нечто, которое существует лишь мгновение и само собой исчезнет в следующий миг. Нечто, не стоящее обсуждения, потому что разрозненные состояния сознания не представляют ценности, если не подходить к ним предвзято.

Человек не помнит себя вчерашним или прошлогодним, а только проектирует сегодняшний образ на статичный экран памяти. Так что плохого в том, чтобы сменить разрушающуюся форму и случайное окружение и отдаться вселенскому потоку перемен?

Если человек равнодущен к жизни и смерти своего тела, то самоубийство становится лишь одной из технологий освобождения от него и может оказаться греховным только тогда, когда решение принято в отчаянии или гневе, в желании обрести что-то или от чего-то избавиться. В других случаях...

Зачем влачить жизнь с потерей лица, испытывая на прочность душевную структуру и усугубляя карму?

Согласно буддистскому подсознательному стереотипу, человек не может и не должен обладать волей, направленной вовне и способной преобразовать среду обитания. Он может и должен спасаться в одиночестве, отторгая все пришедшее из внешнего мира, иллюзорное и отвлекающее от главных целей бытия.

Если ситуация сложилась так, что духовный рост остановлен, правильнее резко изменить ситуацию, то есть отбросить телесную оболочку и все, связанное с ней. С новым рождением возникнет новый шанс, и спасенная от разрушения духовная сущность сделает следующий рывок в познании мира и самой себя.

В проблеме суицида, как в зеркале, отразились противоречия во взглядах различных культур на взаимоотношения духовной сущности с окружающим ее миром.

Именно расшифровка этих взаимоотношений, а отнюдь не само понятие духовности стала камнем преткновения восточного и западного путей обретения гармоничного бытия.

Но если разошлись культуры, разошлись и законы психического, регулирующие существование людей на этих культурных территориях.

В реальности психического духовную сущность ранит или исцеляет не поступок человека, ею обладающего, а его намерение по отношению к себе и миру. Мы имеем в виду намерение «целиком» - со всеми его внутренними нюансами, а не только сознательную часть, которая часто противоречит подсознательной.

Психическая реальность не тождественна материальной реальности.

Она живет по собственному закону и отделена от материальной реальности многокамерным шлюзом стереотипа. Того стереотипа, который можно ассоциировать и с защищающим «я» буфером, и с фильтром информации, и с мостиком, связующим «я» с миром.

Согласно традиции, западной культурой мы называли совокупность способов мышления и чувствования, базирующихся на христианском подсознательном стереотипе мировосприятия. Но термин не совсем точно отражает реалии культурного процесса.

Христианство является одним из трех мировых религиозных древ с общим корнем. И этот общий корень — основа западного мировосприятия - представляет собой единое понимание взаимоотношений духовной сущности с окружающим ее миром.

Христианство при таком рассмотрении оказывается самым западным форпостом огромного и многообразного материка западной культуры, покоящегося на подсознательных стереотипах иудаизма, христианства и ислама.

И иудаизм, и христианство, и ислам видят человека как существо не просто духовное, а активно преобразующее окружающий мир. Их цель воспитать народы, способные быть проводниками Божьей воли и строителями Его царства на земле.

Подсознательный стереотип восприятия носителей этих религий можно сравнить с конструкцией наподобие радара, направленного в небо и ловящего сигнал «сверху», чтобы беспрекословно подчинить ему свои действия в психическом и материальном мирах. Вырабатывается форма чувствования, когда человек внимательно прислушивается к чему-то внутри и вне себя, пытается анализировать непонятную информацию, экспериментирует и играет со средой.

Человек запада спешит, все время желает чего-то нового и всегда чем-то не доволен. Но зато он не ограничивает духовный поиск формами, растворенными в природе, но активно придумывает необычные сочетания известных элементов и развивает собственную, человеческую индивидуальность. Полученные в результате больших трудов обновленные подсознательные стереотипы он обязательно проверяет на прочность, оттачивая их в постоянных идеологических и эмоциональных битвах с себе подобными.

Иудаизм, христианство и ислам достаточно агрессивно настроены по отношению друг к другу, потому что конструируют разные модели царствия Божьего на земле, да и на небесах тоже. Они сталкиваются значительно сильнее, чем западная цивилизация в целом с восточной цивилизацией, потому что делят между собой материальный мир, на который подсознательный блок восточной культуры не очень-то и претендует.

Подсознательные стереотипы иудеев, христиан и мусульман скорее дополнительны, чем однотипны. Иудеи подчиняют Богу разум и через разум познают Его законы. Христиане посвящают Ему чувства и проповедуют любовь как высшую ценность бытия. Мусульмане отдают на волю Аллаха реализацию своего «я» и дисциплинируют социальное поведение. Но все три религии сходятся в том, что жизнь человека принадлежит Всевышнему и человек не имеет права сам решать, жить ему или умереть.

Западная культура однозначно считает самоубийство грехом, но приветствует мученическую смерть во имя религиозных целей (иудаизм, в силу своей «разумности», любит мученичество меньше двух других культур). Праведной можно признать гибель во имя Бога, а суицид - это защита своего эго и покушение на собственность того, кто есть Творец и Хозяин существования.

Но вернемся к христианскому подсознательному стереотипу мировосприятия, вокруг которого выросло колоссальное здание современных медицинских технологий лечения и предупреждения болезней, в том числе и относящихся к компетенции психиатров.

Христианство, пожалуй, единственная религия на земле, в которой человек вступает с Богом в глубочайший личностный контакт. Без принуждения наказанием. Без страха быть отвергнутым за слабость. Как любимый сын с любимым отцом. Как любящий сосуд, несущий в себе любящее содержимое.

Возможно ли сломать сосуд и не пролить содержимое?

Суицид — это акт нелюбви, акт отторжения от себя Бога. Отвратить от любви величайшее вместилище этой любви можно, только дав почувствовать, что любовь не взаимна. Так чего пенять, что совершивший самоубийство навеки останется один во тьме? И разве есть участь страшнее?

Для христианина любовь - это сущность Бога и бытия, сущность его собственной души и духа. Всю жизнь он учится любить, чтобы воля Божья могла войти в его сердце. Решаясь на самоубийство, он отвергает все сразу - и вечную жизнь, и гармонию Вселенной, и будущее, в котором невозможно насилие, и себя самого.

Господь сотворил дух человека свободным, и человек может сделать любой выбор. Но сделанный выбор останется с его душой и поставит ее в условия, ею же сформированные. Только самим человеком и может быть изменено ошибочное решение – искреннее раскаяние искупит любой грех, но успеет ли раскаяться самоубийца, собственными действиями лишивший себя дарованного Богом времени?

Чтобы не предавать Бога, надо научиться терпеть страдания и страхи и не убегать с поля битвы. Уныние – один из тягчайших христианских грехов. Подсознательный стереотип христианского чувствования формирует «кротость», которая является оружием в идео-

логических битвах. В отличие от индуистского варианта, она несет в себе вызов существующему миропорядку, основанному на насилии. Кротость по-христиански является краеугольным камнем новой модели мира, в которой сильный служит слабому, а слабый в ответ доверяет сильному вести себя по извилистым дорогам духовного созревания.

Для того чтобы добро победило, христианину надо научиться носить внутри себя пламя, которое больно жжет и просится наружу, не считаясь с тем, что ты, возможно, слабее противника. Сам подвиг Христа есть акт демонстрации преобразующей социум духовной силы, опирающейся на духовную же волю. Акт пренебрежения постулатами материального мира, которые работают только потому, что им подчиняются.

Развивая подсознательный стереотип мировосприятия, укрепляя его в борьбе против страхов и душевной слабости, христиане всего мира произносят уничижительную по отношению к земной реальности формулу: «смертью смерть поправ».

Цель человека, идущего по пути Христа, вырастить в себе не только духовность как таковую. Его главная цель - наработать внутреннюю силу, способную оплодотворить духовностью любого, кого коснется. Эта сила должна преобразовать земную жизнь, полную лицемерия и греха, в Царствие Божие, «яки на небеси, так и на земли».

Природная логика, логика полигона, где царствует насилие, - главный враг каждого христианина. Природа не живет по-христиански, она делает хозяином мира сильного, но безнравственного. Награждает победой умного, но несправедливого. Одаривает удовольствиями богатого, но лишенного чувства сопереживания.

Она и сама лишена любви, в христианском понимании этого слова.

Только к концу двадцатого века упоенный успехами науки человек христианского мира понял, что перемудрил с природой. Погубить ее оказалось легче, чем он думал. А на руинах не только не расцвело Царствие Божие, а наоборот, возникло общество, очень смахивающее на адскую обитель.

Интеллектуал, пренебрегавший эмоциональными нюансами как чем-то малозначительным, осознал, что не совсем точно прочувствовал христианские истины. Возможно, недоучел ценность заповеди: «Не осуди». Ведь чувство «не осуди» включает в себя и мысль о том, что логика непохожего на тебя по своим взглядам человека,

возможно, тоже содержит в себе зерно истины. Не даром же Господь доверил ему стать сильным, или умным, или богатым.

Да, качество под названием «терпимость» все-таки получило свое место в стереотипе мировосприятия западной культуры. Поэтому вместо «одержим бесами» в диагнозе людей, склонных к суициду, пишут названия болезней и лечат, а не истязают, чтобы ценой мученичества вырвать больного из лап бесовщины.

Подсознательные стереотипы чувствования очень консервативны, и одного-двух поколений недостаточно для их преобразования. Еще много ужасного случится в мире, прежде чем человек духовный перестанет видеть в природе противостоящую силу. Прежде чем он поймет, что не природа, с ее дополнительными к духовным законами, является преградой на пути мечты о царствии Божьем на земле, а его собственная безграмотность в сфере психического.

Поймет и перестанет бороться с тем, что дано ему в помощь.

А пока перед человечеством стоит задача попроще. В ближайшем будущем ему необходимо научиться сочетать логику разных культур и перестать судить о них с позиции «верно-неверно». Тогда, возможно, мы начнем двигаться в культурном пространстве не только по горизонтали – из прошлого в будущее, но и по вертикали – от божественного замысла к различным формам духовной и материальной реализации.

Суицид – это тоже форма реализации замысла, только человеческого. И как форма реализации он более или менее совершенно во-

площает задуманное.

Какова цель задуманного - таковы и его психические последствия. Для носителей одной культуры самоубийство - это акт уничтожения собственной сущности, и тогда он, к сожалению, чреват самыми неприятными последствиями. А для носителей другой культуры суицид - всего лишь попытка сменить форму и опасности ни для социума, ни для индивидуальной души не представляет.

Irina Lezhava

SUICIDE: ACT OF ONE'S CORE NEGATION OR IMPULSE TO FORM CHANGE

Suicide, or intentional taking of one's own life, is interpreted by psychologists as a type of activity driven by reasons injuring personality. Named among such reasons are deep mental distortion, mental disease, circumstances under which the meaning of life is lost.

Yet psychology as science and way of healing is a result of centurieslong evolution of western way of thinking and sensation. It's based on ideological preceptions closely related to Christian subconscious world perception stereotype.

According to Christian religion, suicide is a deadly sin, that's impossible to atone for and that shall not be committed by a person of sound mind and memory. If he does resolve to take his own life, then he is mentally ill (in original perception – possessed by demons). Therefore for a physician – bearer of western culture, just an intention of taking one's own life is enough to produce a psychiatric diagnosis and hospitalize the individual.

Bearer of eastern culture will react to person's decision to end his life in a quite different way. For him the important thing will not be the action itself, but rather the reasons behind it. If the arguments are good enough, and the ritual is perfectly executed, then society will have nothing against suicide.

In a lot of eastern countries, like Japan, there is a traditional set of rules, per which a man has not just a right, but an obligation to voluntarily end his life, if staying alive means loss of honor for him.

So, one and the same way of solving complex personal and social problems is viewed at differently by different cultures. Apologists of eastern and western morality will perceive suicide each in his own way, and may even place it on directly opposite poles.

Let's try to analyze the eastern point of view.

Eastern ideological perceptions are rooted in Hinduistic and expanding it Buddhist subconscious world perception stereotypes. Hence, bearer of eastern culture senses as the only reality reincarnation law and karma law, that drag his core like a river drags a feather or a wood chip.

Being absolutely not free in desires and feelings, a soul nevertheless has a chance to reach the highest enlightenment and merge with Divine Nature, if it learns to go along with the common flow of births and rewards.

The Universe lives and moves, and a soul live and moves together with it.

There are significant differences between Hinduistic and Buddhist subconscious stereotypes.

Religious ideal, as declared by Hinduism, is in natural laws obedience and exact fulfillment of purpose given at birth.

God and Universe are wiser and more prescient than a man. A soul should not lose its time fighting the inevitable.

A flow that sucks one into a whirlpool, is the same to carry one out to the surface. Just give yourself up to the flow, don't fuss but float obediently, don't be afraid of neither top, nor bottom.

Subconscious sensational stereotype of a Hindu is based on acceptance of any turn of personal fate without emotional protest. There's simply no time for question "Why?" to arise. An answer to stress is a feeling of "meekness". It should be remembered though, that eastern meekness is not helplessness, but rather a rigid emotional discipline, that doesn't let it get lost on a vicious path, from ideological point of view.

Avoiding law violation and moving from life to life, a soul does not harm the existing, is filled with wisdom and, sooner or later, takes its rightful place in Spiritual Universe, or God.

Planted in subconscious stereotype of people brought up by Hinduism are unhurriedness and respect to forms established in nature, human society and individual soul's inner space.

Buddhism does not accept obedience, in its Hinduistic interpretation.

The main purpose of Buddhist subconscious restructuring technologies is speeding-up development of individual soul that wants to pass the wheel of life as soon as possible.

In order to find one's own spiritual evolution, and drag not in the tail of universal process, man should stop identifying himself with surrounding world and wearing masks imposed by society. Then he will finally establish his own spiritual will.

Otherwise, per Buddhism, man is doomed to move along the wheel of births and deaths for eons, and suffer as long.

On the moral scale of Buddhist stereotype suffering occupies the lowest step and is connected to sinfulness of a man sunk in material world. Suffering is directly dependent of soul's "restlessness": presence of desires and dependencies.

Soul's restlessness attracts it to mundane delights and takes it away from enlightened spiritual existence – the only true pleasure and meaning of being.

Reincarnation and karma laws draw one's core along the way known to them only, subdue and keep enslaved. In order to break out from their dictate and set free, it's necessary to stop desiring and getting attracted to things and people, stop loving and hating, learn to live outside the world, while staying in the very middle of it.

Buddhist subconscious world perception stereotype, as well as Hinduistic one, disciplines feelings and doesn't let them gets substantiated in

emotional actions. But unlike Hinduistic stereotype, that reveres nature's logic and is addressed to the world, it creates a habit of internal isolation from natural environment, consciousness' concentration on superidea and focusing on hidden features of one's "self".

Subconscious world perception stereotype makes Buddhist an observer, not a part of material being, thereby developing religious and moral sensation, painted in bright, joyful colors.

In human ordinary Buddhism forms a spiritual aspect, that can approximately be perceived when associated with a part of gifted orphan common in social life.

A spiritual orphan should erect the building of his inner life with his own powers, relying neither on parents' help, nor on subsidies from authorities. Therefore, as he can see no other sources for well-being creation, he inevitably becomes purposeful, independent and very hardworking.

As a compensation such orphan has a lack of external responsiveness and attention to the needs of others – sure, no one ever took interest in himself (excluded are rancor and dissatisfaction only, typical of social type described above).

Suicide is a possibility for such spiritual career maker, if only he expects dividends from it, but in no case in connection with relatives or daily events. He is used to hardships, but a failure to reach the goal he set is inconceivable for him.

There's yet another peculiarity of Buddhist world perception, that gives place to his patient attitude towards suicide as a way of solving personality problems.

Buddhism negates the existence of personality, in western point of view.

Per Buddhism, personality is something like a necklace made up of disconnected mind states, placed by human imagination onto the time thread. Something, that only exists for an instant and disappears of itself in the next moment. Something unworthy of discussion, because disconnected mind states have no worth to them, unless one's approach is preconceived.

An individual does not remember what he used to be yesterday or last year, but only projects today's image of the static screen of his memory. So what's so bad about getting rid of disintegrating form and hostile environment and surrendering to universal flow of change?

If an individual is indifferent to the life and death of his own body, then suicide becomes just one of technologies setting free of it, and can be found sinful, if only the decision has been made in despair or anger, in desire to obtain something or get rid of something. In other cases ...

Why drag on a life with a loss of honor, while testing the durability of soul structure and worsening karma?

According to Buddhist subconscious stereotype, man can not and should not have the will directed outside and capable of changing environment. He can and should survive alone, rejecting anything coming from outer world, illusive and distracting from the main purposes of being.

If it so happened, that spiritual growth had ceased, it would be more reasonable to drastically alter situation, that is get rid of bodily form and all connected with it. With new birth a new chance is created, and spiritual core saved from destruction will make the next leap in world- and self-perception.

Reflected in suicide problem, like in a mirror, are the differences in views of different cultures on interactions of spiritual core with the world surrounding it.

It was the interpretation of these interactions, and not the concept of "spirituality" itself, that became the stumbling stone from which eastern and western paths of harmonic being discovery separated.

But if the cultures separated, then the laws of psychical, that regulated people's existence on these cultural territories, separated as well.

In psychical reality a spiritual core is wounded or cured not by actions of man, its owner, but by his intention towards himself and the world. By this we mean intention "as a whole" – with all its internal nuances, and not just the conscious part, which frequently contradicts the subconscious.

Psychical reality is not identical to material reality.

It lives in accordance with its own law and is separated from material reality by multichamber gateway of stereotype. The stereotype, that can be thought of as a buffer shielding one's "self", or an information filter, or a bridge connecting one's "self" with the world.

Traditionally, by western culture we used to mean a complex of thinking and sensing ways, based on Christian subconscious world perception stereotype. But the term does not exactly reflect the realities of cultural process.

Christian religion is one of three religious trees with a common root. And this common root – the basis of western world perception – represents a unified understanding of spiritual core's interaction with the world surrounding it. In this light Christianity is seen as most western outpost of the vast and diverse continent of western culture, founded on subconscious stereotypes of Judaism, Christianity and Islam.

Judaism, and Christianity, and Islam view human as a being not only spiritual, but also actively changing surrounding world. Their purpose is to raise nations capable of becoming guides of the will of God and builders of His kingdom on earth.

Subconscious perception stereotype of these religions bearers is comparable to a radar-like construction, oriented on the sky and receiving signal from "above", so as to unquestioningly submit to it their own actions in psychical and material worlds. A sensational form emerges, whereas man carefully listens to something inside and outside, tries to analyze unclear information, experiments and plays with environment.

A man of the west is in a rush, he desires something new all the time and is always discontent with something. Yet he doesn't limit his spiritual search with forms dissolved in nature, but actively invents unusual compositions of known elements and develops his own, human individuality. Renewed subconscious stereotypes, obtained as a result of hard labors, are sure to be tested by him for durability, sharpened in constant ideological and emotional battles with the likes of his own.

Judaism, Christianity and Islam have quite aggressive attitude to each other, for they construct different models of the kingdom of God on earth, and in heaven also. Their clashes are significantly worse, than the ones of western civilization as a whole with eastern civilization, because they divide material world between them, in which subconscious block of eastern culture is not that interested.

Subconscious stereotypes of Jews, Christians and Muslims are rather complementary than uniform. Jews submit to God their reason and through reason they learn His laws. Christians devote feelings to Him and preach love as the highest value of being. Muslims leave on the will of Allah substantiation of their "self" and discipline their social behavior. Still all three religions agree, that man's life belongs to the Supreme Being and man has no right to make decision on his own, whether to live or die.

Western culture clearly views suicide as a sin, but welcomes martyrdom in the name of religious purposes (Judaism, due to its "reasonableness", likes martyrdom less than two other cultures). Death in the name of God can be considered righteous, while suicide defends one's own ego and trespasses property of the one, who is Creator and Master of existence. Christianity is probably the only religion on earth, through which a man enters into deepest personal contact with God. Not forced by punishment. Not afraid of being refused for weakness. As beloved son with beloved father. As loving vessel bearing loving filling.

Is it possible to break a vessel and spill not the filling?

Suicide is an act of love negation, an act of rejecting God. Taking the greatest reservoir of love from love is possible, if only it's made to feel that love is not mutual. So why worry that the one who committed suicide will forever stay alone in the darkness? And is there a worse fate?

For Christian love is the essence of God and being, the essence of his own soul and spirit. All his life he learns to love, so that the will of God could enter his heart. Committing to suicide he rejects all at once – eternal life, and Universe's harmony, and future where violence is impossible, and his own self.

God created man's spirit free, and man can make any choice. But the choice he makes will stay with his soul and put it under conditions it itself has created. Only man himself can change the erroneous decision – a heartfelt repentance will atone for any sin, but can a suicide repent in time, he who deprived himself of God's given time with his own actions.

In order not to betray God, one should learn to endure suffering and fears and run away from battlefield. Despondency is one of the worst Christian sins. Subconscious Christian sensational stereotype forms "meekness", that is a weapon in ideological battles. Contrasted with Hinduistic version, it bears in it a challenge to existing world order, that's based on violence. Meekness, Christian type is the corner stone of new world model, where stronger serves weaker, and weaker in turn trusts stronger to lead himself on the winding roads of spiritual maturing.

For good to be victorious, Christian should learn to carry flame inside, which burns him bitterly and asks out, and should not take into account that he could be weaker than his enemy. The exploit of Christ itself is an act of demonstrating spiritual power, that relies on spiritual will and changes society. An act of neglecting material world postulates, that only work as long as they are obeyed.

Developing subconscious world perception stereotype, strengthening it in the fight against fears and spiritual weakness, Christians all around the world use a formula, that's humiliating to earthly reality: "trampling down death by death".

The goal of a man walking the path of Christ is not only to grow spirituality itself in him. His main purpose is to develop inner force that is capable of fertilizing spirituality of anyone it comes in touch with. This force should change earthly life, full of hypocrisy and sin, into the kingdom of God, "on earth as it is in heaven".

Nature's logic, the logic of polygon ruled by violence, is the biggest enemy of every Christian. Nature's life isn't Christian, it makes the master of the strong, but amoral. Rewards victory to the smart, but unfair. Gives pleasure to the rich, but lacking compassion.

Nature itself is deprived of love, in Christian meaning of the word.

It was only by the end of twentieth century, that man of Christian world, entranced by success of science, understood that he got it wrong with nature. It's easier destroyed than he ever thought. And on the ruins of it the Kingdom of God did not blossom, on the contrary, a society emerged, that looks pretty much like hellish dwelling.

Intellectual, who neglected emotional nuances as something of little significance, found out, that he didn't exactly perceive Christian truth. Perhaps he underestimated the value of "Judge not" commandment. Indeed, "judge not" includes a notion, that logic of a man, who differs from yourself in his views, could contain a grain of truth too. For it was not without a reason that God trusted man to become strong, or clever, or rich.

True, quality called "tolerance" finally found its place in western culture's world perception stereotype. That is why in diagnosis of people inclined to suicide, they write names of diseases instead of "possessed by demons", and heal instead of torturing with chains, so as to rip the patient out of the clutches of devilry at the price of martyrdom.

Subconscious sensational stereotypes are extremely conservative, and one-two generations are not enough to transform them. A lot of terrible is yet to take place in the world, before man spiritual stops viewing nature as an opposing force. Before he perceives, that not nature, with its laws complementary to spiritual, is the obstacle in the way of a dream for the kingdom of God on earth, but his own ignorance in psychical sphere.

Perceives and ceases fighting something, that was given to help him.

But for the time being a simpler problem is facing humanity. In the nearest future it should learn to combine logic of different cultures and stop judging them from "true-false" position. Then probably we'll start moving in cultural space not only horizontally – from past into the future,

but also vertically - from God's design to various forms of spiritual and material substantiation.

Suicide is also a form of design substantiation, but of human design. And as a form of substantiation it implements the original purpose with more or less perfection.

As design goal is set, so will be its psychical consequences.

If for bearers of one culture suicide is an act of one's own core destruction, then, unfortunately, it leads to most unpleasant consequences. Whereas for bearers of other culture suicide is just an attempt to change form and is dangerous neither for society, nor for individual soul.

(перевод Н. Зайко)

В.Ф. Войцех

К ПРОБЛЕМЕ ПОИСКА ФАКТОРОВ СУИЦИДАЛЬНОГО РИСКА.

Введение.

В настоящее время существуют достаточно противоречивые точки зрения исследователей на феномен суицида и вызывающие его причины. D.Lester (10) выделил 15 теорий суицидального поведения, но по его мнению, только когнитивная концепция А.Веск'а более или менее способствует пониманию этого процесса. Тем не менее, большинством суицидологов признается, что суицидальное поведемногофакторную природу, где социальноние имеет психологические факторы играют значимую роль (1,18). В последнее время особо выделяются в структуре патогенетических механизмов и биологические факторы (3,12). Среди ряда социальнопсихологических признаков, определяемых исследователями в качестве возможных причин суицидального поведения, особое значение придается полноте семьи, характеру воспитания, наличию у суицидента расстройств личности (4,5,6,14,15,16). В этой связи, особое внимание уделяется развитию в детском и подростковом возрасте. Так, D. Wasserman (17) выделяет протективные факторы риска суицида, унаследованные и/или приобретенные в результате стресса, в течение антенатального периода, в процессе воспитания и взрослой жизни. Более того, R.Goldney (цит. по 8) оговаривает тот факт, что окружающая среда, видимо, оказывает свое влияние даже в антенатальном, перинатальном и раннем постнатальном периоде.

В последнее время начинает доминировать точка зрения, рассматривающая жизнь суицидента в неразрывной связи с негативными

событиями в его жизни (7). Разработано несколько моделей развития суицидогенеза, описывающие особенности взаимодействия генетических факторов и окружающей среды, включающие в себя: простое суммирование эффектов, генетический контроль чувствительности и подверженность воздействию окружающей среды (9). С теоретической точки зрения (8), суицидальное поведение может быть следствием воздействия на индивида значимых факторов внешней среды без наличия особой уязвимости или обусловлено влиянием неспецифических внешних факторов при наличии особой восприимчивости.

В соответствии с этим, данные психологического исследования суицидентов показали высокий уровень импульсивности, в сочетании с гневливостью и враждебностью (11), что проявляется интрапунитивным или скрытым высоким уровнем чувства вины и депрессии. D.Shaffer et al. (14) обнаружили, что наряду с импульсивностью, отмечаются и такие личностные черты, как высокая требовательность к окружающим, тенденция к уходу от ситуации и замкнутость. Ряд авторов (13) указывают на своеобразие когнитивного стиля, способа решения жизненных проблем, в большей степени зависящих от факторов внешней среды, ригидность установок суицидального индивида.

По мнению K. van Heeringen с соавт. (8) суицидальное поведение возникает на перекрестке прошлого (недавнего в отношении провоцирующих стрессоров, более отдаленного, в отношении их влияния на нашу способность противостоять данным стрессорам) и будущего (или, как минимум, переживания, основанного на предшествующем опыте). Характеристики суицидального поведения кроются в когнитивной и поведенческой сферах личности, в ее социальном контексте.

Изложенные выше данные, согласуются в известном смысле и с клиническими наблюдениями, в частности, при антисоциальных и пограничных личностных расстройствах, при которых наблюдаются черты эмоциональной нестабильности и импульсивности, включающими гневливость, враждебность, низкую толерантность к фрустрации. В известной степени, сюда же следует отнести и лиц с органической недостаточностью.

В этой связи, представляет интерес рассмотрение механизмов суицидального поведения с точки зрения дизонтогенеза (В.В.Ковалев, 1985), формирующего своеобразие характерологических, поведенческих и клинико-психо-логических особенностей. С этой целью

был проанализирован ряд клинико-биологических и клиникопсихологических факторов у двух групп пациентов — с суицидальными попытками и без суицидальных мыслей, но находящихся в состоянии социально-психологической дезадаптации (А.Г. Амбрумова, 1978). Задача исследования состояла в выявлении различий по вышеуказанным факторам.

Характеристика материала и методы исследования Было обследовано 153 пациента кризисного стационара с нарушениями адаптации в виде кратковременных или пролонгированных депрессивных, смешанных или с преобладанием нарушения других эмоций реакций по МКБ-10 (F.43.20-23). 106 пациентов совершили суицидальные попытки, у 47 — суицидальных высказываний не было. В группе с суицидальным поведением было 44 мужчины и 62 женщины. Средний возраст — 30,7±12 лет. В группе с расстройствами адаптации без суицидальных высказываний было 20 мужчин и 27

женщин. Средний возраст - 37+14,6 лет.

Среди клинико-биологических факторов учитывались - отягощенная наследственность в виде наличия психического заболевания, алкоголизма и суицидального поведения у родителей; различные аномалии в течении беременности и родов у матери, болезненность ребенка в детстве; наличие невропатических черт в детском возрасте; выявляемых в стационаре знаков органического поражения головного мозга и экзогенных влияний, в частности алкоголизации, определенных личностных акцентуаций и раннего появления (в детском возрасте) патохарактерологических знаков, чаще проявляющихся в виде отклонений в поведении.

В клинико-психологическом аспекте отмечались факты воспитания в неполной или дисгармоничной семье (конфликты между родителями), деструктивного воспитания (гипо-, гиперопека, физические наказания), а также мотивы суицидальных попыток. Предполагалось, что биологические факторы способствуют формированию дезадаптации, а ряд клинико-психологических факторов участвуют на фоне суицидального мотива (стрессора) в развитии суицидального поведения. Все факторы градуировались по количественным, либо качественным признакам в зависимости от характеристики того или иного фактора.

При анализе использовался многофакторный (анализ главных компонент), кластерный и пошаговый регрессионный анализы по программе «Статистика».

Результаты исследования

При обследовании обратило на себя внимание не разнообразие суицидальных мотивов, а их, с точки зрения стороннего наблюдателя, частая незначительность. Девушка, увидев при более близком знакомстве с мальчиком, что он не соответствует созданному идеалу, совершает истинную суицидальную попытку. Иногда, казалось, что речь шла не столько о значимости конфликта, сколько о стрессоре как поводе для суицида. При этом, наименее значимые конфликты чаще встречались у молодежи. Более того, группа с дезадаптацией без суицидальных высказываний была представлена лицами старшего возраста и более значимыми мотивами по сравнению с группой суицидентов. (см. табл.1).

Как следует из таблицы, смерть близкого человека (ребенка, родителей, супруга) значимо чаще встречалась в группе с нарушением адаптации без суицидального поведения. Более наглядно это демонстрирует таблица 2.

В группе суицидентов доминировали конфликтные отношения и разрыв отношений, которые более часто отмечались у лиц молодого возраста (до 30 лет). Инициирование суицидогенеза конфликтом зависимых отношений, по всей вероятности, отражает иерархию ценностей современной молодежи.

Сопоставление выделенных факторов, начиная с характеристик наследственности, протекания беременности у матери и т.д., определенных в процессе обследования, позволило говорить о значимых различиях между группами. (Табл. 3).

Как следует из таблицы, удельный вес всех выделенных факторов, за исключением патологии в родах, невропатических черт в детстве и органического поражения головного мозга в группе суицидентов был значимо выше.

Проведенный факторный анализ в обеих группах также показал различия в факторных нагрузках (Табл. 4).

Процент от общей дисперсии в 1 факторе при дезадаптации равен 32%, при втором -13%, а в группе суицидентов в 1 факторе -25%, во 2-15%.

Ряд 1 фактора в группе с нарушением адаптации был расценен как определяющий формирование социально-психологической дезадаптации. Из наибо-лее весомых признаков (близких к 0,7) сюда были отнесены - отягощенная наследственность, патология беременности и в родах, деструктивное воспитание, раннее появление патохарак-

терологических черт в детстве, акцентуация личности. Ряд фактора 2 был интерпретирован как определяющий глубину дезадаптации. Среди них более весомыми оказались болезненность в детстве, неполная или дисгармоничная семья (с отрицательным знаком) и выявляемые в детстве невропатические признаки. Вероятно, болезненность в детстве и появление невропатических черт в детстве определило не только низкий уровень адаптационного потенциала за счет, скорее всего, функциональной слабости определенных систем, но и повышенную реактивность организма при срыве адаптации. Характерно, что органическое поражение головного мозга, равно как и экзогенные влияния, не достигали значимых величин.

В группе с суицидальным поведением фактор 2 был расценен как формирующий суицидальность. Здесь весомыми были такие признаки как отягощенная наследственность, патология беременности, полнота семьи и особенно аномалии в воспитании. Признак полноты семьи отражал не только неполные семьи, но и дисгармоничные, когда ребенок воспитывался матерью или бабушкой, или другими родственниками. Вероятно, в те годы у ребенка закладывался определенный когнитивный стиль поведения, реагирования на кризисные ситуации. Фактор 1 был интерпретирован как определяющий дезадаптацию. Здесь значимыми были такие признаки как болезненность, патохарактерологические особенности и невропатические черты в детстве, наличие органического поражения головного мозга, экзогенные влияния и акцентуация личности. Получается, что развитие дезадаптации в изучаемых группах формируются несколько отлично, прежде всего, различиями в факторных нагрузках признаков и во вторых - в более определенном влиянии органически неполноценной почвы и алкоголизации.

Проведенный кластерный анализ в каждой из групп (не суицидальной и суицидальной) показал существование в них как минимум по 2 подтипа.

В первом кластере, выделенные нами факторы, характеризуются минимальной выраженностью и статистически достоверно отличаются от кластерных признаков второй группы, за исключением таких факторов как неполная или дисгармоничная семья, наличие невропатических черт и органического поражения головного мозга. Первый кластер (группу дезадаптированных пациентов) можно определить как относительно благополучную, но имеющих преимущественно экзогенную симптоматику, учитывая значимые различия

по экзогенному фактору (преимущественно алкоголизация) (p<0,05) и более низкому уровню акцентуаций характера (p<0,0001). Можно предположить, что экзогенный фактор и более значимый мотив послужили основой формирования синдрома дезадаптации в ответ на кризисную ситуацию. Введение в кластерный анализ мотива показал, что этот фактор значимо различает оба кластера в значительной степени по мотиву.

Второй кластер - пациентов можно определить как акцентуантов, имеющих более высокие (статистически различающие кластеры) показатели почти по всем выделенным факторам, и в частности, по наличию личностных акцентуаций (р<0,0001). Вероятно, эта группа пациентов дезадаптировалась в связи с наличием ряда патогенных факторов - отягощенной наследственности (р<0,003), аномалий в течении беременности (р<0,0003) и родов у матери (р<0,0006), болезненности в детстве (р<0,0003), создавших условия для формирования психического дизонтогенеза и, возможно, органически неполноценной почвы (по С.Г. Жислину). Это подчеркивает и более высокий, хотя и не достоверный, уровень по сравнению с первым кластером органического поражения головного мозга. Обращает также на себя внимание более частое воспитание в неполной или дисгармоничной семье (р>0,05), факт деструктивного воспитания (р<0,000). а также раннего появления в детстве патохарактерологических черт (р<0,0001), что может свидетельствовать о приобретении негативного психосоциального опыта в решении жизненных проблем.

В группе суицидентов по сравнению с не суицидальной группой уровень акцентуантов в обеих кластерах выше. Тем не менее, кластеры у суицидентов различаются по частоте отягощенной наследственности (p<0,001), аномалиям родов у матери (p<0,01), болезненности в детстве (p<0,0001), неполноте или дисгармоничности семьи (p<0,04), особенностям воспитания (p<0,005), патохарактерологическим (p<0,002) и невропатическим (p<0,001) чертам в детстве, наличию органического поражения головного мозга (p<0,0002) и экзогенным влияниям (p<0,0000). Поэтому пациентов первого кластера можно отнести к экзогенно-органической группе, а кластер два к группе более «чистых» акцентуантов (здесь значимых различий с 1ым кластером нет), скорее всего «обязанных» биологическому наследованию патохарактерологических черт или развивающихся в условиях деструктивного воспитания.

С помощью пошагового регрессионного анализа (табл.4) выделено 9 предикторов суицидального поведения (из 11), 4 из которых статистически достоверны. К ним отнесены — особенности воспитания, экзогенные влияния, акцентуация личности и болезненность в детстве, т.е. признаки которые в одинаковой степени участвуют как в дезадапатции личности, так и в формировании суицидального поведения. Введение в анализ мотива (табл.5) позволило выделить 8 предикторов, из которых 4 (патохарактерологические признаки в детстве, особенности воспитания, экзогенные влияния и мотив) статистически достоверны. Таким образом, мотив конфликта определил группу суицидентов молодого возраста, у которых особенности воспитания, раннее появление патохарактерологических отклонений и экзогенные влияния в последующем определяло суицидальное поведение.

decrear entagena moses coomon a house

Обсуждение результатов

Проблема поиска надежных предикторов остается трудноразрешимой задачей, учитывая полифакторную природу суицидального поведения, включающей биологические (возраст, пол и др.), социальные, личностные, психологические и другие факторы. Проведенный анализ позволил выделить различия в суицидогенезе в зависимости от возрастного фактора и особенностей конфликта. Своеобразие формирования суицидального поведения у молодежи отмечают ряд авторов (11,13,14), приводя ряд характерных особенностей возрастного развития и структуры личности. Здесь нельзя не согласиться с мнением авторов (8) о двух сценариях развития суицидогенеза как следствия воздействия на индивид значимого мотива без наличия особой уязвимости или обусловлено влиянием малозначимых для постороннего наблюдателя мотивов при наличии особой восприимчивости. Достаточно наглядно эти положения продемонстрированы результатами кластерного анализа, выделившего в каждой группе подгруппы с разным реагированием на стрессовую ситуацию в зависимости от предиспонирующих факторов, отмечаемых многими авторами (4,5,6,8).

Предикторы, выделенные пошаговой регрессией, дополнительно подчеркнули важность предшествующего психосоциального опыта в формировании суицидального поведения в зависимости от мотива, что выразилось в повышении веса патохарактерологических особенностей, регистрируемых в детстве, вместо существующей акцентуации в настоящем времени.

Нельзя не учитывать и роли социально-психологических и, так называемых, протективных факторов риска суицида, приобретаемых, по мнению D. Wasserman, в процессах унаследования или усвоенных в антенатальной жизни. В этом плане представляют интерес данные факторного анализа, позволившего выделить наиболее весомые факторы, играющие роль в формировании дезадаптации или собственно суицидального поведения.

Особо следует остановиться на факторах полноты семьи и аномалиях воспитания. А.Г. Амбрумова особо подчеркивала роль неполных и дисгармоничных семей у будущих суицидентов в детском возрасте.

В неполных или акцентуированных семьях, когда воспитание осуществляется преимущественно одним из родителей или бабушкой, растет возможность усвоения не совсем адекватных социальных образцов поведения в силу односторонности воспитательного процесса. Формируемые в детском и подростковом возрасте потребности в условиях гипо- или гиперопеки или с применением физических наказаний, способствуют закреплению соответствующих характерологических черт. Это чувства вседозволенности, агрессивности или потребность избегать опасность и чувства стыда, потребность в повиновении или доминировании, потребность в автономии, неприкосновенности или поддержке, потребность в демонстративности или в достижении цели.

Формируется аутоидентификация личности с иерархией ценностных установок, которые закрепляются бытующими в семье традициями, отношениями и жизненными установками. Эти установки могут быть прямыми, вербальными или косвенными и представляют собой своеобразный алгоритм решения жизненных проблем и эмоционального отношения к ним, что закрепляется в сознании ребенка. В каждой конфликтной ситуации человек ориентируется на свои потребности и те жизненные установки, которые им усвоены. Это может быть агрессивная реакция, которая при отсутствии должного эффекта переходит в аутоагрессию, либо реакция ухода от решения проблемы по типу заснуть и не проснуться и т.д.

Невозможность разрешить ситуацию, имеющимся алгоритмом решения проблемы, известным способом, развивающийся внутренний конфликт между потребностью, уровнем притязаний и возможностью, ставят человека перед лицом нарушения аутоидентификации (потеря лица) с его ригидными ценностными установками. Это неумение и невозможность адаптироваться к изменившимся условиям, которые приводят личность в состояние кризиса. Разрешение этого кризиса осуществляется усвоенным в детстве алгоритмом по типу ухода от боли, отстранения, ухода от ситуации. При этом личностным смыслом сущцида в большинстве случаев являются протест, месть или призыв. Предрасполагающим условием для суицида является дезадаптация, характерология, как проявление характерологического дизонтогенеза и выраженный аффект. Последний представлен своеобразной «аффективной бурей», сочетающей в себе стыд, обиду и гнев; самоупреки, стыд, обиду и тоску; тоску и отчаяние, тревогу и отчаяние и т.п., что снижает возможность выбора адекватного разрешения ситуации. Чаще при суицидальных попытках речь идет о нежелании мириться с ситуацией или трудностях вынести напряжение, или переживании одиночества и безысходности, а иногда в желании успокоиться. Комплекс выделенных нами признаков, способствуя более выраженной дезадаптации, определяют интолерантность к стрессу, а информационная составляющая делает его суицидогенным.

Таким образом, можно рассматривать суицид в рамках накопления негативного психосоциального опыта и определенных характерологических черт, часть которых имеет биологическую основу, в частности как характерологический дизонтогенез, другие приобретаются, что определяет повышенную ранимость личности в конфликтной ситуации. Суицид можно определить и как желание сохранить аутоидентификацию в ценностной структуре личности в условиях неразрешаемого конфликта, поскольку ресурсов и возможностей для изменения своего отношения к ситуации не остается.

 1.Амбрумова А.Г., Тихоненко В.А. Суицид, как феномен социально-психологической дезадаптации личности. // Актуальные проблемы суицидоло-гии./М.-1978-с. 6-28.

2.Ковалев В.В. Семиотика и диагностика психических заболеваний у детей и подростков.//М.1985, с.286.

3.Asberg M., Traskman L., Thoren P. 5-HIAA in the cerebrospinal fluid: A biochemical suicide predictor? // Arch. Gener. Psychiatry – 1976 – 33 – p.1193-1197.

4.Cheng A., Mann A., Chan K. Personality disorder and suicide. A case control study. // Brit. J. Psychiat. – 1997 – 170 – p.441-446.

5. Deykin E.Y., Alpert J.J., McNamara J.J. A pilot study of the effect of exposure to child abuse or neglect on adolescent suicidal behaviour. //Am.J.of Psychiatry-1985-vol.-142-p.1299-1303.

6. Fremouw W., Callahan T., Kashden J. Adolescent suicidal risk: Psychological, problem solving, and environmental factors. // Suicide and Life-Threatening Behaviour-1993-vol.23-N.1-p.46-54.

7. Heikkinen M., Aro H., Lonnqvist J. Recent life events, social support and suicide.// Acta Psychiatr. Scand. Suppl. – 1994 – 377 – p.65-72.

8. Heeringer van K., Hawton K., Williams J.M. Pathways to Suicide: an Integrative Approach. //The International Handboock of Suicide and Attemted Suicide. /John Wiley & Sons, Ltd., 2000, p.223-234.

 Kendler K.S., Karkowski-Shuman L. Stressful life events and genetic liability to major depression: genetic control of exposure to the environment? //Psychol. Med. 1997, 27, p.539-547.

10.Lester D. A comparison of 15 theories of suicide. // Suicide-Life-Threat-Behav. – 1994 – 24(1) – p.80-88.

11. Maiuro R.D., O 'Sullivan M.J., Michael M.C., Vitaliano P.p. Anger, hostility and depression in assautive vs. suicide-attempting males.//J.Cliniucal Psychology.,1989,45,p.532-541.

12.Mann J.J., Arango V. Neurobiology of suicide and attemted suicide. //Suicide-an unnecessary death. / Martin Dunitz, 2001, p. 29-34.

13. Neuringer C., Lettieri D.J. Affect, attitude and cognition in suicidal persons. //J. Life-Threatening Behaviors., 1971, 1, p.106-124.

14. Shaffer D., Garland A., Gould M. et al. Preventing teenage suicide: A critical revive. // J. Am. Acad. Child Adolescent Psych.-1988.- Vol.27, N 6.-p.675-687.

15. Stanley E.J., Barter J.T. Adolescent suicidal behaviour. //Am. J. of Ortoppsychiatry-1970-vol.40-p.87-96.

16. Summerville M., Kaslov N., Abbate M., Cronan S. Psychopathology, family functioning and cognitive style in urban adolescents with suicide attempts. // J. Abnorm. Child Psychjl. – 1994 –22 (2) –p.221-235.

17. Wasserman D. A stress-vulnability model and the development of the suicidal process. // Suicide – an unnecessary death. / Martin Dunitz, 2001, p. 13-27.

18. The International Handbook of Suicide and Attempted Suicide. Edit by K. Hawton & K.van Heeringen. J.Wiley & Sons, LTD. p.630.

Таблица 2. Содержание мотива дезадаптации и суицидального поведения в группах с нарушениями адаптации и суицидальными попытками

Содержание мотива	Дезадаптация	Суициденты	Р
Конфликтные отношения	38,3%	70.7%	< 0.001
Разрыв отношений	17,0%	19.8%	>0.05
Смерть близкого человека	23,4%	3,8%	<0,001
Прочие	21,3%	5,7%	< 0.01

Таблица l Соотношение возраста и мотивов в группах с нарушением адаптации и

у суицидентов	Деза- дапта- ция	Суици- денты	P	Деза- дапта- ция	Суици- денты	P
Мотивы	До 30 лет	До 30 лет	1374	>30 лет	>30 лет	
Конфликтные отношения	44,4%	80,3%	<0,04	34,5%	57,8%	<0,05
Разрыв отношений	22,2%	16,3%	>0,05	13,8%	24,4%	>0,05
Смерть близ-кого . человека	22,2%	3,3%	<0,01	31,0%	8,9%	<0,02
Прочие	11,1%	0	<0,05	20,7%	8,9%	>0,05

Таблица 3. Факторы, выделенные в группах с нарушением адаптации и у сунци-

Факторы	Дезадап- тация	Суициденты	P
Наследственность не отягощена	87,2%	59,4%	<0,001
Патология беременности	17,0%	33,0%	<0,05
Анормальные роды	23,4%	35,9%	>0,05
Болезненность в детстве	17,0%	38,7%	<0,01
Неполная или дисгармоничная семья	8,5%	39,6%	<0,001
Деструктивное воспитание	25,5%	65,9%	<0,0001
Раннее появление патохарактеро-	38,3%	73,0%	<0,0001
Невропатические черты в детстве	10,6%	23,6%	>0,05
Наличие органического поражения головного мозга	46,8%	56,6%	>0,05
Экзогенные влияния (алкоголизация)	21,3%	42,5%	<0,01
Акцентуация личности	38,3%	80,2%	<0,0001

Факторный анализ, выделенных признаков, в группах с нарушением адаптации и у сущицило

	Дезадаптация		Суициденты	
Признаки	Фактор 1	Фактор 2	Фактор 1	Фактор 2
Отягощенная наследствен-	,707431	-,062283	-,141967	,550688
Патология беременности	,617550	,365513	,256559	,565123
Анормальные роды	,664237	,263921	,431414	,410143
Болезненность в детстве	,472705	,598543	,602176	-,223301
Неполная или дисгармонич- ная семья	-,178819	-,581901	,225472	.,511095
Деструктивное воспитание	,781071	-,272383	-,169825	,710227
Раннее появление патоха- рактерологических черт	,656238	,275951	,529173	,376639
Невропатические черты в детстве	,050960	,711006	,692115	,073013
Наличие органического поражения головного мозга	,199698	,253668	,594550	,084801
Экзогенные влияния (алко-	-,410040	-,007667	,541042	-,067627

.389530

,570578

Таблица 5.

,299202

Regression Summary for Dependent Variable: СУИЦИД R=,68308509 RI=,46660524 Adjusted RI=,43697219 F(8,144)=15,746 p<,00000 Std.Error of estimate: ,34730 St. Err. St. Err.

голизация)

Акцентуация личности

BETA of BETA R of B t(144)

.555756

DETA OF DETA 1	3 01 B ((144)	p-level	Market Control	
Intercpt	1,065770	,137431 7,754	95 ,000000	ALIST
Патохарактерологичес	ские		ROTERIAN STR	Elfter/(0139)
знаки ,176023		,112154 ,056403	1,98845	.048658
МОТИВ 4,29736 ,000032	-,272766	,063473	-,125197	,029134 -
Особенности воспитан 3,64974 ,000366	ия ,260244	,071305	,118373	,032433
Экзогенные влияния 2,62560 ,009584	,171700	,065395	,105500	,040181
Акцентуация личности 1,77601 ,077844	,144815	,081540	,106788	,060128
Наследственность 1,32938 ,185824	,08835	,066463	,037247	,028018
Болезненность в детство 1,75155 ,081981	,120559	,068830	,071769	,040975
Невропатические знаки 1,45617 ,147522	-,103517	,071088	-,120282	082601 -

(статистически достоверные признаки выделены жирным курсивом)

Regression Summary for Dependent Variable: СУИЦИД R=.64064289 RI=.41042331 Adjusted RI=.37331708 F(9,143)=11.061 p<.00000 Std.Error of estimate: .36640

St. Err. St. Err. RETA of RETAR of R (143)

Intercept BEIA OF BEIA B OF	.831524	.131419	6.32726	.000000
Патохарактерологические	.031324	.131417	0.32720	.000000
знаки	.170261	.093768	.108482	.059745
1.81576 .071501	ными у сун	yfsgerfos bu	it Utipass	t u. Har tao.
Особенности воспитания 4.00394 .000100	.300202	.074977	.136549	.034104
Экзогенные влияния 2.34036 .020647	.162643	.069495	.099935	.042700
Акцентуация личности 2.51665 .012951	.223402	.088770	.164738	.065459
Болезненность в детстве .022515	.169704	.073574 .10102	6 .043799	2.30658
Невропатические знаки 1.30984 .192350	098562	.075247	114524	.087433 -
Наследственность 1.39671 .164665	.098439	.070479	.041498	.029711
Патология в родах 1.14922 .252384	080455	.070008	055993	.048722 -
Органическое поражение 1.10947 .269089	076410 0	.068871	047641	.042940

(статистически достоверные признаки выделены жирным курсивом)

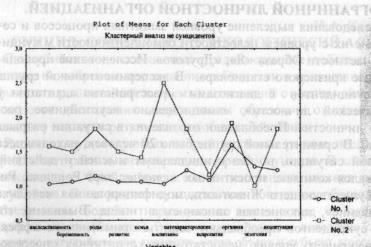
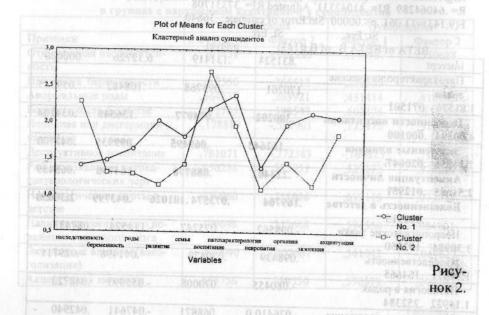


Рисунок 1.



Ю.А. Сотникова ОСОБЕННОСТИ МЕХАНИЗМОВ ЗАЩИТЫ СУИЦИДЕНТОВ С ПОГРАНИЧНОЙ ЛИЧНОСТНОЙ ОРГАНИЗАЦИЕЙ,

Цель исследования выделение уровней защитных процессов и сопоставление их с уровнем целостности самоидентичности у суицидентов, в частности Образа «Я», «Другого». Исследование проводилось на базе кризисного стационара. В экспериментальной группе
было 40 суицидентов с диагнозами «расстройство адаптации у
психопатической личности», «эмоционально неустойчивое расстройство личности». Преобладали отравления в ситуации разрыва
отношений. В сравнительной группе было 20 человек, находящиеся
в кризисной ситуации, но без суицидальных мыслей и действий.
Использовался комплекс проективных методик: тест Роршаха, Рисунок Несуществующего Животного, модифицированная методика
«Самоописание», дополненная описанием антипода.. Выявлено, что
в группе суицидентов преобладают защиты примитивного аффективно окрашенного уровня, недостаточная когнитивная опосредо-

ванность защит взаимосвязана с низкой степенью когнитивной оснащенности образа «Я». Показаны различия по преобладанию в группе суицидентов механизмов расщепления, обесценивания и проективной идентификации (р<0,05). Преобладание примитивных механизмов защиты по типу расщепления связано с наличием у большинства суицидентов особой структуры Я, характеризующейся расщепленностью на «хорошие», «добрые» и «злые», «плохие» части. Более распространенными у суицидентов были Образы «Я» по типу «Жертва» и «Отвергаемый», связанные с отрицанием собственной агрессии. Недостаточно четкое различение «внутреннего» и «внешнего» заставляет суицидента воспринимать и себя и других недифференцированно — то в роли «преследователя», то в роли «жертвы». Искажения «Образа Я» и способы организации общения в целом отражают «примитивный» манипулятивно - потребительский характер связи пограничной личности с миром.

По-видимому, примитивный сенсорно-чувственный уровень защитных механизмов, типичный для пограничной личностной организации не может обеспечить устойчивость и интегрированность Я перед лицом фрустраций, и может вести к суицидальным попыткам. Из-за низкого уровня символизации и когнитивной опосредованности регуляторных процессов переработка травматических переживаний затруднена и доминируют процессы сенсорно- чувственного уровня и поведенческой разрядки.

Н.А. Купряшина СУИЦИД: СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСИЙ АСПЕКТ

Самоубийство — осознанные преднамеренные действия, направленные на добровольное лишение себя жизни и приведшие к смерти. Являются реализацией желаемых изменений с учетом знания о возможности достижения смерти таким образом и ожиданием смертельного исхода в результате подобных действий.

В рамках существующих теорий личности разные исследователи предлагают разные интерпретации причин суицида. В классическом психоанализе Фрейда имела место психоаналитическая теория самоубийств. В ее рамках суицидальное поведение обуславливается обострением борьбы врожденных инстинктов: самосохранения (Эрос) и смерти (Танатос). В основе суицидального поведения лежит нарушение идентификации личности, когда объект и субъект агрессии совпадают. Как считал Фрейд, суицидальное поведение наиболее присуще индивидам с нарциссической личностной организацией.

Создатель направления индивидуальной психологии А.Адлер рассматривал суицид как скрытую атаку на других людей. Исходя из основного тезиса о том, что быть человеком — знать ощущать свою неполноценность, Адлер считал, что необходимость разрешения жизненных проблем побуждает личность к преодолению этого ощущения. Если же личности это не удается (по тем или иным причинам), то некоторые индивиды начинают испытывать потребность уничтожить других. Используя саморазрушение, личность стремится вызвать к себе сочувствие и осуждение тех, кто ответственен за ее сниженную самооценку (например, родители).

Касаясь вопроса о самоубийстве, Карл Юнг указывал на бессознательное стремление человека к духовному перерождению. Оно может стать важной причиной смерти от собственных рук. Люди не только желают уйти от невыносимых условий настоящей жизни, совершая самоубийство.

Кроме того, они торопятся со своим метафорическим возвращением в чрево матери. Только после этого они превратятся в детей, вновь рожденных в безопасности. В образном языке символической мудрости веков ("архетипах") есть знаменитое Распятие: после смерти человека ожидает награда в виде новой жизни вследствие воскресения.

На протяжении довольно большого отрезка времени суицид в нашей стране рассматривался как форма девиантного поведения. Под девиантным поведением принято понимать такое отклонение в поведении человека от нормы, которое большинство членов общества рассматривают как недопустимое и предосудительное. Сложившаяся ситуация связана как с религиозным влиянием, так и историей суицидологи. Как известно, в христианской традиции самоубийство рассматривается как один из наиболее тяжких грехов, как осуждаемая форма поведения. Светские законы до недавнего времени были столь же беспощадны: завещание самоубийцы после смерти признавалось недействительным; если же он оставался жив, его привлекали к уголовной ответственности как посягнувшего на человеческую жизнь (Вроно Е.М., 2001).

В настоящее время существуют различные классификации причин суицида (например, классификации, ориентированные на возраст суицидентов). Наряду с тем, что первые позиции в них занимают причины внутриличностного характера (например, склонность к де-

прессии), серьезная роль в них отводится и окружению человека. Впервые на связь между частотой суицидов и определенными социальными условиями обратил внимание французский социолог Э. Дюркгейм в своей работе «Самоубийство» (1897), описав суицид как реакцию индивида на особенности окружения, в котором он живет.

Эта идея получила большой отклик и дальнейшее развитие у исследователей самых разных областей. Поэтому проблема окружения человека может рассматриваться как в рамках взаимоотношений его с близкими людьми (как это делается, например, в семейной терапии), так и в более широком контексте отношений с социумом (например, может рассматриваться влияние политических событий). Во времена СССР, идеологией советского (а, следовательно, благополучного) общества отвергались какие-либо предпосылки для совершения суицида психически здоровым человеком. Благодаря этому обстоятельству суициды в этот период в нашей стране рассматривались как форма психической патологии. Поэтому суициды исследовались только в клиническом аспекте. Статистические данные по этой проблеме имели закрытый характер. В постсоветский период ситуация изменилась. Как научная проблема, суицид вышел из узкопрофессионального формата медицинских проблем. Для населения стало доступным большое количество информации по этой теме публикации в газетах и журналах, телепередачи и т.д.

В постсоветское время сохраняется устойчивая тенденция к росту уровня самоубийств, что, с одной стороны, соответствует общемировой тенденции, с другой - является следствием нестабильности и стрессогенности социально-экономических процессов в стране. По некоторым данным средний показатель уровня самоубийств в России достиг в 1998-99 гг. 38 на 100 тыс. населения (Вроно Е.М., 2001).

Задачей данного исследования было изучение особенностей социального отношения к проблеме суицида. Объектом исследования стала группа студентов 2-го курса экономического отделения одного из Московских ВУЗов. Группе (35 чел.) было предложено анонимно ответить на вопросы специально составленной анкеты:

Пол м/ж; замужем/женат; гражданский брак; в браке не состою; наличие детей; Возраст 19-24; 25-30; 31-36;

- 1.Допустим ли с Вашей точки зрения сущид?
- 2. В каких ситуациях на Ваш взгляд сущид возможен?
- 3.Ваше отношение к выбору данных литературных героев:

а)Ромео и Джульетта («Ромео и Джульетта» У. Шекспир); б)Лиза («Бедная Лиза» Н.М. Карамзин); в)Анна Каренина («Анна Каренина» Л.Н. Толстой); г)Вертер («Страдания молодого Вертера» И.Гете); д)Эмма Бовари («Мадам Бовари» Г.Флобер);

е) Наталья Мелихова («Тихий Дон» М.И. Шолохов).

4. Когда в средствах массовой информации (телевидение, радио, газеты и т.д.) Вы сталкиваетесь с сообщением о суициде, Вы склонны реагировать следующим образом:

1) переключаю программу \ не читаю статью, т.к. а) стремлюсь избежать неприятных, пугающих фактов; б) подобные события не интересуют меня вообще; в) испытываю чувства негодования, возмущения — на такое невозможно смотрет;

2) внимательно изучаю, меня интересуют обстоятельства, подробности;

3)смотрю, хотя это и неприятно, т.к. интересуюсь тем, что происходит в обществе;

в 4) миняят, эмихонитействой, отменае монголиний в окалога сонцая

5)Известны ли Вам позиции различных религий и культур по отношению к суициду?

6.Кто на Ваш взгляд, человек предпринявший попытку сущида или совершивший сущид:

психически больной человек, который нуждается в лечении;

неуравновешенный человек, слабая личность:

человек, оказавшийся в жизненном тупике, не нашедший другого выхода;

это человек, который пытается привлечь таким способом внимание к себе и своим проблемам;

человек, утративший смысл жизни; - др.

7. Возникают ли в среде Вашего общения разговоры о суициде? Да; Нет

8.Если возникают, то, как Вы на них реагируете: поддерживаю:

избегаю;.

9.Известны ли Вам конкретные случаи сущида или попытки сущида среди ваших знакомых (родственники, друзья, сослуживцы, соседи и т.д.)?

ответить на вопросы специально составленной викеть

Да; Нет

10.Если да, то, каково Ваше отношение к ним?

11.Личный опыт:

- а) у меня была попытка суццида: да/нет;
- б) я был(а) готов(а) совершить сущид;
- в) у меня были мысли о том, чтобы совершить сущид: да/нет:
- 12. Какую помощь на Ваш взгляд можно оказать сущиденту?
- 13.Какие меры на Ваш взгляд необходимо применять государству по отношению к лицам, пытавшимся совершить сущид?
- а) принудительное лечение;
- б) административное взыскание (штраф, общественные работы и т.д.);
 - в) тюремное заключение;
- г) предоставить их самим себе пусть сами решают свои проблемы;
- д) психологическая помощь.

14.Ваше отношение к эвтаназии?

Вопросы, включенные в анкету, были сформулированы таким образом, чтобы можно было выделить культурные (3, 4, 5,6, 12,13,14) и личностные (1, 2,7,8, 9,10,11) составляющие в отношении респондентов к суицидам.

Всего было получено и обработано 35 анкет. Из них 18 анкет было заполнено респондентами в возрасте от 19 до 25 лет; 17 анкет заполнили лица в возрасте от 25 до 30 лет.

Анализ полученных данных позволяет следующие выводы.

В обеих группах испытуемые склонны воспринимать суицид как форму девиантного поведения. Причем на негативную оценку такого рода поступка не влияет наличие родственников, друзей, знакомых, совершивших суицид. В целом отношение к суициду можно охарактеризовать как противоречивое, парадоксальное. Большая часть группы считает, что суицид не допустим, и что практически не существует причин, из-за которых человек мог бы пойти на такой шаг. Суждения о самоубийстве носят негибкий, догматичный характер, при этом около половины респондентов признают, что у них самих были мысли о суициде.

Также в каждой из групп был выделен ряд особенностей, на основании которых можно сделать вывод о том, что в отношении испытуемых к исследуемой проблеме культурная составляющая превалирует над личностной. Полученные данные говорят в целом о негативном, осуждающем культурном и личностном контексте восприятии не только поступка, но и личности суицидента. Это позволяет говорить о тенденции к стигматизации суицидентов в данной группе.

N.A. Kupriashina

The subject of the paper presented is social attitude towards the suicide phenomenon. In Russia the problem has been considered as a kind of deviation behavior. The following factors are relevant here: religion beliefs and history of suicidology. Suicidology of the soviet period considered self-murderers as patients with ill psychic. In this paper I try to estimate the modern tendency social attitude towards the suicide acts. The experiment were a students from a number of Moscow collages, aging from 19 to 30. The students were asked questions on their cultural, social background and personal experience. The total numbers of 35 questionnaires have been analyzed.

The data obtained let us to following conclusions:

The subjects investigated consider suicide acts as kind of deviation behavior. Those who had experienced a suicide act among their friends or relatives expressed negative attitude to the suicide.

However there is a certain contradiction there because of 90% respondents believe that suicide shouldn't exist at all and neither it reasons can be regarded as the reasonable one.

The respondent's judgments are of dogmatic and inflexible character, however, about half of the respondents confess that idea of suicide came to the own minds.

The results obtained showed that the social attitude, cultural component prevails the individual one.

The respondents are prone to negatively estimate suicide acts aha as well as the suicide's personality. There fore there is a clear tendency for suicide to be a stigmatized.

COДЕРЖАНИЕ /CONTENTS

Программа	3
Program	16
Пленарное заседание № 1	
Соколовский С.В. Антропологические модели священного и	
мирского у Э. Дюркгейма и М. Элиаде	29
Sokolovski S. Temporality of the sacred: three anthropological models	39
Eigner D. Ways of communication in the study of the sacral	40
Айгнер Д. Способы коммуникации в изучении сакрального	46
Hoppal M. Sacral communication and shamanism	48
Walker M. Enic, emic and etic: theoretical and methodological	
implications for sacral studies	56
Уолкер М. Эническое, эмическое и этическое: теоретическая и	
методологическая применимость в исследованиях сакрального	67.
Материалы к пленарному заседанию №1	
Mandelstam Balzer M. Sacred trust: ethnography as renewed	
relationships	68
Мандельштам Балзер М. Освященное доверие: обновлённые	
отношения как основа этнографии	79
Krippner St. Conflicting perspectives on shamanism and shamans:	
points and counterpoints	81
Криппнер Ст. Дискуссия «за» и «против»: шаманизм и шаманы	96
<u>Круглый стол № 1</u>	
Волдина Т.В. Изучение духовной культуры обских угров	97
в НИИ угроведения (г. Ханты-Мансийск)	
Voldina T.V. Studying of the spiritual culture of the ob-ugrians in the	
scientific research institute of ugra study (Khanty-Mansiysk city)	100
Харючи Г.П. О научной деятельности женщин коренной	NEW Y
национальности в Ямало-Ненецком автономном округе	101
(к проблеме изучения сакрального)	101
Haruchi G.P. About the scientific activity of indigenous women of	1909
Yamal-Nenets autonomous region (the problems	107
of studying the sacral)	109
Пар Л.А. К вопросу о владении языком исследуемого этноса Lar L.A. To the question of the language command	
of a studied group	113

Питерская Е. Исследование сакрального у коренных народов	
Алеутских островов и Аляски православными священниками в	XIX
Beke omenon. In Russia the problem has been onecdered as a line	113
Piterskaya E. Study of the sacral among indigenous peoples of the	
Aleutian Islands and Alaska by the Orthodox priests	sidere
in the XIX century	120
Мурашко О.А. Эволюция шаманского праздника ительменов:	ТУТЬ
от профанного к сакральному и обратно	121
Murashko O.A. The evolution of the shaman's festival of Itelmen:	route
from profanation to sacral and back again	126
Nagy Z. On a Vasyugan River Khanty shamanic drum	127
Надь 3. История и интерпретации одного хантыйского	ddizz
шаманского бубна	138
Круглый стол № 2	
Пушкарева Е.Т. Путешествие шамана в ненецком эпосе	139
Гомбоев Б.Ц. Проблемы исследования эпоса «Гэсэр»	10120
в интердисциплинарном варианте	141
Функ Д.А. Дороги сакрального мира в представлениях и текста	X
шорских сказителей	150
Funk D. The ways of the sacred world in imagination and in the text	ts of
the Shors epic singers	160
Круглый стол № 3	100
Ревуненкова Е.В. Шаман и эпический певец: к проблеме	nurod.
нтердисциплинарных исследований	161
Butler J. Expressions of the sacred in contemporary pagan culture	
in Ireland	162
Батлер Ж. Выражение сакрального в современной языческой	102
культуре в Ирландии	171
Michaelson S. Shamanism and the visual arts	172
Майклсон С. Шаманизм и изобразительное искусство	179
Бакаева Э.П. Сакральный объект и его строитель	180
Bakaeva E. Resume 190	41,27
Антонян Ю.Ю. Целительство и прикладное искусство	190
Antonian Yu. Healing and applied arts	198
Петрова Н.П. Шаманская система мотивации командного	01510
творчества в современном бизнесе	199
Petrova N.P. Resume	207

Круглый стол № 4

Appendia enton siz 4	
Майков В.В. Шаманская терапия с трансперсональной	
точки зрения	208
Majkov «Shamanic psychotherapy» from the point of view of	
transpersonal psychology	218
Харитонова В.И. Основы терапии в сакральных практиках	
(шаманизм, колдовство, знахарство) (тезисы)	218
Kharitonova V.I. Therapeutic basis in sacral practices (shamanism,	
sorcery, witchcraft).	220
Харитонова В.И. Современное целительство: проблемы терапи	ии
сакральный компонент в лекарских практиках (тезисы)	222
Kharitonova V.I. Modern healing: therapeutic problems and sacral	прот
component of the healing practices	223
Savant P. Finding a bridge between the ancient practice of shamani	c M
healing and conventional psychotherapy	224
Савант П. Мост между древней практикой шаманского исцеле	ния и
традиционной психотерапией	230
Ондар Т.А. Психотерапевтические аспекты в сакральных обряда	ах и
ритуалах тувинцев	235
<u>Круглый стол № 5</u>	
Батьянова Е.П. К проблеме суицида у народов Сибири	243
Топоев В.С. Об этнической картине мира, суициде и роли шама	на в
его предупреждении	254
Topoev V.S. The summary	258
Трофимов В.Н. Суицид и проблема смысла жизни в ракурсе	Racu
сакрального и профанного	260
Trofimov V.N. Suicide and the problem of the meaning of life under	the
aspect of sacral and exoteric	276
Лежава И.К. Самоубийство: акт отрицания сущности или порь	вк
изменению формы?	277
Lezhava I.K. Suicide: act of one's core negation or impulse to form	
change	285
Войцех В.Ф. к проблеме поиска факторов суицидального риска	293
Сотникова Ю.А. Особенности механизмов защиты суициденто	
пограничной личностной организацией	306
Купряшина Н.А. Суицид: социально-психологический аспект	307
Kupriashina N.A. Resume	312
Содержание / Contents	313

«Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам» опубликовано:

- **Т.1. Шаманизм и иные ранние религиозные представления.** К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. Сборник статей / Отв. ред. Д.А. Функ. М.: ИЭА РАН, 1995. 272 с.
- Т.2. Функ Д.А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности / Отв. ред. Л.П. Потапов. М.: ИЭА РАН, 1997. 268с.
- Т.3. Харитонова В.И. Заговорне-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований / Отв. ред. З.П. Соколова. М.: ИЭА РАН, 1999. часть 1. 292с.; Часть 2. 310с.
- **Т.4.** «Избранники духов» «избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937-1998). Сборник статей / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 1999. 308с.
- **Т.5.** Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», посвященного памяти А.В. Анохина, Н.П.Дыренковой, С.М. Широкогорова. Москва, Россия, 7-12 июля 1999г. М.: ИЭА РАН, 1999. Часть 1. 322 с.; Часть 2. 384 с. Часть 3. 235с.
- **Т.6. Шаманский дар.** К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк / Сб. статей. Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2000. 338с.
- Т.7. Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания». Москва Абакан Кызыл, 9-21 июля 2001г. М.: ИЭА РАН, 2001. Часть 1, 303. Часть 2, 307.с.
- Т.8. Секс, эротика, травестизм в шаманизме и иных традиционных верованиях и практиках (в печати).
- Т.9. Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического семинара-конференции «Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов». Москва Республика Алтай, 6 15 июля, 2003 г. Часть 1. М., 2004, 290 с.

Научное издание

Материалы
Международного интердисциплинарного
научно-практического конгресса
«Сакральное глазами "профанов" и "посвященных"»
Москва. 21 - 30 июня 2004 г.

(Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Том 10, часть 1).

Формат 60х90 1/16 Усл. печ. л. 19,8 Уч.-изд. л. 20,0 Тираж 300 экз. Заказ № 69