Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам Т.5, часть 1

Ethnological Studies of Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices Vol.5, part 1

МАТЕРИАЛЫ
МЕЖДУНАРОДНОГО КОНГРЕССА

# ШАМАНИЗМ
# И ИНЫЕ ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ПРАКТИКИ



PROCEEDINGS
of the
INTERNATIONAL CONGRESS

# SHAMANISM
# AND OTHER INDIGENOUS SPIRITUAL BELIEFS AND PRACTICES

Москва, Россия
7-12 июня 1999 г.

Moscow, Russia
June 7-12, 1999

Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам

5

## От редколлегии тома

Уважаемые Читатели!

Очередной - 5-й - том серии „Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верования и практикам" представляет предварительную публикацию тезисов и материалов Международного научного междисциплинарного конгресса с аналогичным названием. Конгресс является закономерным продолжением работы в рамках темы данного международного серийного издания.

Количество и объем материалов, поступивших в адрес Оргкомитета конгресса в установленные сроки, значительно превысили размеры планировавшегося изначально одного тома; поэтому 5-ый том выходит в 2-х частях. Доклады и тезисы, рекомендованные к изданию Программным комитетом конгресса, решено было публиковать в соответствии с программой. Такая подача материала удобна, как нам представляется, для участников конгресса, проведение которого планируется исключительно как рабочее мероприятие семинарского типа, да и для стороннего читателя. К сожалению, не все материалы поступили вовремя и были подготовлены к печати в предусмотренной для них, согласно программе, части тома. Некоторые запоздавшие тексты Читатель найдет в разделе «Дополнения», во 2-й части 5-го тома.

Рабочими языками Конгресса объявлены русский и английский. В связи с этим материалы публикуются на одном из рабочих языков (по выбору автора); на втором рабочем языке желающие предоставили краткие резюме или тезисы своих выступлений, которые печатаются, сопровождая основной авторский текст.

Для удобства Читателя издание сопровождено общим списком участников Конгресса (на двух языках), а каждая часть тома предворяется теми разделами Программы, материалы которых публикуются в конкретной книге.

После завершения Конгресса возможно издание 3-й части 5-го тома с расшифровкой стенограмм дискуссий и другими дополнительными материалами.

Организаторы Конгресса „Шаманизм и иные традиционные верования и практики" надеются, что очередной том серии привлечет внимание наших Читателей к тем проблемам, которые были вынесены на обсуждение.

## Dear Reader!

The next -- 5th -- Volume in the series "Ethnological studies on shamanism and other traditional beliefs and practices" presents a preliminary publication of abstracts and other materials prepared for the International interdisciplary scientific Congress on the same topic. The Congress represents a logical ontinuation of thw work carried out within the framework of this international series.

Since the quantity and the total volume of the materials sent to the Congress' Organising Committe to the deadline have grown over the originally planned one-book, the volume 5 is being published in two parts. The abstracts and papers selected for publication by the Programme Committee are being presented according to the Programme. We think this is convinient for the participants of the Congress, which is planned as a seminar-like working meeting, as well as for outside readers.

Unfortunately, not all material was received in due time and prepared for publication in that part of Volume 5 where it is supposed to be according to the Programme. The Reader will find some texts that were recived too late in the Appendix of the Volume 5, Part 2.

The working languages of the Congress are Russian and English. The texts are being published in one of these languages according to the wishe of their respectfull authors. Brief abstracts in the second working language are printed together with the main texts.

For the Reader's convinience, this publication includes the full list on the Congress participants (in both languages) and to each part of the Volume the corresponding part in of the Programme is prepended.

After the Congress it will be possible to publish the Part 3 containing the transcripts of the discussions and other additional material.

The organisers of the Congress on shamanism and other traditional beliefs and practices that the next volume in this series will attract the Reader's attention to the problems presented for discussion.

**ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ШАМАНСТВУ И ИНЫМ ТРАДИЦИОННЫМ ВЕРОВАНИЯМ И ПРАКТИКАМ, т.5, часть 1**


**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ**

*Балзер* Марджори Мандельштам (Вашингтон)
*Жуковская* Наталия Львовна (Москва)
*Потапов* Леонид Павлович (Санкт-Петербург)
*Ревуненкова* Елена Владимировна (Санкт-Петербург)
*Соколова* Зоя Петровна (Москва)
*Тишков* Валерий Александрович (Москва) - Главный редактор
*Функ* Дмитрий Анатольевич (Москва) - Зам. главного редактора
*Харитонова* Валентина Ивановна (Москва)
*Харнер* Майкл (Милл Велли, Калифорния)
*Хоппал* Михай (Будапешт)


**ETHNOLOGICAL STUDIES OF SHAMANISM AND OTHER INDIGENOUS SPIRITUAL BELIEFS AND PRACTICES, Vol.5, part 1**


**EDITORIAL COMMITTEE**

*Balzer* Marjorie M. (Washington)
*Zhukovskaya* Nataliya L. (Moscow)
*Potapov* Leonid P. (St. Petersburg)
*Revunenkova* Yelena V. (St. Petersburg)
*Sokolova* Zoya P. (Moscow)
*Tishkov* Valery A. (Moscow) - Editor
*Funk* Dmitry A. (Moscow) - Editor Assistant
*Kharitonova* Valentina I. (Moscow)
*Harner M.* (Mill Valley, California)
*Hoppal* Mihaly (Budapest)

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

**МАТЕРИАЛЫ**
**МЕЖДУНАРОДНОГО КОНГРЕССА**

# ШАМАНИЗМ И ИНЫЕ ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ПРАКТИКИ

**посвященного памяти**
**А.В.Анохина, Н.П.Дыренковой, С.М.Широкогорова**

**Москва, Россия**
**7-12 июня 1999 г.**

---

**PROCEEDINGS**
**of the**
**INTERNATIONAL CONGRESS**

# SHAMANISM AND OTHER INDIGENOUS SPIRITUAL BELIEFS AND PRACTICES

**In memoriam A.V. Anokhin, N.P.Dyrenkova, S.M. Shirokogorov**

**Moscow, Russia**
**June 7-12, 1999**

**РЕДКОЛЛЕГИЯ ТОМА**
**(ПРОГРАММНЫЙ КОМИТЕТ КОНГРЕССА)**

**EDITORIAL COMMITTEE OF THE VOLUME**
**(PROGRAMM COMMITTEE OF THE CONGRESS)**

| | |
|---|---|
| ГАЦАК Виктор Михайлович | GATSAK Viktor M. |
| КРИППНЕР Стэнли | KRIPPNER Stanley |
| ТИШКОВ Валерий Александрович | TISHKOV Valery A. |
| УИГЕТ Эндрю | WIGET Andrew |
| ФАЙДЫШ Евгений Александрович | FAYDYSH Yevgenij A. |
| ФУНК Дмитрий Анатольевич | FUNK Dmitrij A. |
| ХАРИТОНОВА Валентина Ивановна | KHARITONOVA Valentina I. |
| ХАРНЕР Майкл | HARNER Michael |
| ХОППАЛ Михай | HOPPAL Mihaly |

**Том подготовлен к изданию**
В.И.Харитоновой, Д.А.Функом

**The volume is prepared by**
V.I.Kharitonova and D.A.Funk

Подготовлено и издано на средства
**Фонда шаманских исследований, США**
**(The Foundation for Shamanic Studies, Mill Valley, USA)**

**Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики»,** посвященного памяти А.В.Анохина, Н.П.Дыренковой, С.М.Широкогорова. Москва, Россия. 7-12 июня 1999 г. М., 1999. 322 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам, Том 5, часть 1).

ISBN 5-201-14652-X

© Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН, 1999 г.
© В.И.Харитонова, Д.А.Функ (сост., подгот.), 1999 г.
© Е.А.Файдыш, эмблема, 1999 г.



Конгресс организован

**ИНСТИТУТОМ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ РАН**

при финансовой поддержке

**ФОНДА ШАМАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ (Милл Велли, США)**
**ИНСТИТУТА САЙБРУК (Сан-Франциско, США)**
**МОСКОВСКОГО ШАМАНСКОГО ЦЕНТРА (Москва, Россия)**

Соорганизаторы конгресса:

***Институт мировой литературы имени М.Горького РАН (Москва)***
***Научный совет по фольклору (Москва)***
***Фонд трансперсональной психологии (Москва)***
***Фонд шаманских исследований (Милл Велли, США)***
***Институт Сайбрук (Сан-Франциско, США)***
***Международное общество шаманистических исследований (Будапешт, Венгрия)***

The Congress is organized by

**INSTITUTE OF ETHNOLOGY AND ANTHROPOLOGY OF RAS**

with financial support:

**THE FOUNDATION FOR SHAMANIC STUDIES (Mill Valley, USA)**
**THE SAYBROOK INSTITUTE (San Francisko, USA)**
**THE MOSCOW SHAMANIC CENTRE (Moscow, Russia)**

Co-organizers of the Congress:

***M.Gorki Institute of World Literature, RAS (Moscow)***
***Scientific Folklore Council (Moscow)***
***Foundation for Transpersonal Psychology (Moscow)***
***Foundation for Shamanic Studies (Mill Valley, California, USA)***
***Saybrook Institute (San-Francisco, USA)***
***International Society for Shamanic Research (Budapest, Hungary)***

# ПРОГРАММА КОНГРЕССА

(часть I)

## ОТКРЫТИЕ КОНГРЕССА


| | | |
|---|---|---|
| Вступительное слово | председатель оргкомитета конгресса **Тишков В.А.** | 12 |
| Приветствие конгрессу | соорганизатор конгресса **Харнер М.** | 16 |
| О задачах и порядке работы конгресса | отв. секретарь оргкомитета конгресса **Харитонова В.И.** | 17 |
| 1.**Ревуненкова Е.В., Решетов А.М.** | Сергей Михайлович Широкогоров как исследователь шаманизма | 23 |
| 2.**Функ Д.А.** | Проблемы исследования шаманства в трудах А.В.Анохина и Н.П.Дыренковой | 31 |


## ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

### Часть I:

### ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ШАМАНСТВА И ИНЫХ РАННИХ ВЕРОВАНИЙ И ПРАКТИК В ЭТНОЛОГИИ, ЭТНОГРАФИИ, ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ, КУЛЬТУРОЛОГИИ


| | | |
|---|---|---|
| 1.**Таунсенд Дж. Б.** | Теория в исследовании шаманизма | 32 |
| 2.**Вайнштейн С.И.** | Основные проблемы изучения северо-евразийского шаманства | 39 |
| 3.**Новик Е.С.** | Шаманство как семиотический феномен | - |
| 4.**Шейкин Ю.И.** | Проблемы музыковедческого исследования традиционного искусства шаманов Сибири | 44 |
| 5.**Хоппал Михай** | Тенденции в исследовании шаманизма на рубеже веков | 51 |
| 6.**Гацак В.М.** | Мирча Элиаде о шаманизме и его сукцессиях в русле этнопоэтики | - |
| 7.**Харитонова В.И.** | Некоторые проблемы и методы исследования традиционных магико-мистических практик и их современных инноваций | 59 |


### Часть II:

### ШАМАНСТВО В СВЕТЕ ИССЛЕДОВАНИЙ ИСС


| | | |
|---|---|---|
| 8.**Харнер М.** | Измененные состояния сознания и шаманизм | 69 |
| 9.**Райков В.Л.** | Шаманизм с позиции современной психотерапии | 77 |




### Часть III:

### ВОЗМОЖНОСТИ ИССЛЕДОВАНИЯ ШАМАНСТВА И ИНЫХ ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ И ПРАКТИК С ПОЗИЦИЙ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ НАУК


| | | |
|---|---|---|
| 1. **Акимов А.Е.** | Взгляд физика на феноменологию шаманства и иных традиционных верований и практик | 84 |
| 2.**Шипов Г.И.** | Высшие и тонкие миры в теории физического вакуума | - |
| 3.**Волченко В.Н.** | Неизбежность, реальность и постижимость "тонких миров" | 84 |
| 4.**Коган И.М.** | Биоэкстрасенсорика как фактор культурологии | 107 |
| 5.**Болдырева Л.Б., Сотина Н.Б.** | «Сверхчувственный параллельный» мир и сверхтекучий физический вакуум | 120 |
| 6.**Свидерская Н.Е.** | Нейрофизиология в исследовании ИСС | 125 |
| 7. **Ли А.Г.** | Шаманизм и парапсихология | 133 |
| 8.**Криппнер Стэнли** | Методы психологического исследования шаманской практики, аномальные шаманские опыты и сообщения о них | 150 |
| 9.**Файдыш Е.А.** | Феноменология измененных состояний сознания в шаманизме | 164 |


## Круглые столы

### №1

### ШАМАНСТВО И ШАМАНИЗМ (ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ РАЗГРАНИЧЕНИЯ ПОНЯТИЙ)


| | | |
|---|---|---|
| 1.**Таунсенд Дж. Б.** | Рабочее определение "шаманизма" | 177 |
| 2.**Иванов А.М.** | Шаманская традиция и неошаманизм: проблема глобализации этнолокального знания | 178 |
| 3.**Функ Д.А., Харитонова В.И.** | „Шаманство" и „шаманизм": к дифференциации понятий | 180 |


### № 2

### "СВЕРХВОЗМОЖНОСТИ" ПОСВЯЩЕННЫХ: ТАЛАНТ, ГЕНЕТИЧЕСКИ НАСЛЕДОВАННЫЕ СПОСОБНОСТИ, ОСОБОЕ СОСТОЯНИЕ ПСИХИКИ?..


| | | |
|---|---|---|
| 1.**Макарова И.Н., Гомбоева М.И.** | Этнопсихологическая идентификация в шаманской практике агинских бурят | 185 |

2.**Мещерякова Е.А.** "Сверхвозможности посвященных": результаты психологической экспертизы 186
3.**Лежава И.К.** «Сверхвозможности» - их источники и место в современном мире 193
4.**Мурашко О.А.** Современная магико-мистическая практика у ительменов 196

**№ 3**

**ТВОРЧЕСКОЕ НАЧАЛО В МАГИКО-МИСТИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ И ТВОРЧЕСТВО "ПОСВЯЩЕННЫХ"**

1.**Фролов Б.А.** Предыстория шаманизма и психология творчества 201
2.**Файдыш Е.А.** Особенность архетипической символики, воспроизводимой в шаманской традиции 203
3.**Харитонова В.И.** Магия прерванного повествования 207

**№ 4**

**ВИЗИОНЕРСКИЙ ОПЫТ В "ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОМ ШАМАНИЗМЕ"**

1.**Слободова А.Л.** Искусство шамана как мастера ИСС 212
2.**Хижняк А.В.** Опыт "ликантропии" среди индейцев группы Пано -
3.**Сафтуф А.А., Харитонова В.И.** Визионерский опыт в „экспериментальном шаманизме" и личный опыт колдуна 215

**№ 5**

**ГОВОРЯТ ШАМАНЫ, КОЛДУНЫ, ЦЕЛИТЕЛИ**

1.**АЛЕКСЕЕВА ДЖАНА МАЙЕВНА** (алтайская шаманка, Алтай)
2.**БАТОВА ЕЛЕНА ВЛАДИМИРОВНА** (российская целительница, Москва)
3.**ВАСИЛЬЕВ САВЕЙ С.** (эвенкийский шаман, Саха)
4.**ИЛЬИНА НАТАЛЬЯ ПАВЛОВНА** (русская ведунья, Москва)
5.**КОБЕЖИКОВА ТАТЬЯНА ВАСИЛЬЕВНА** (хакасская шаманка, Хакасия)
6.**НИКИФОРОВ КИРИЛЛ НИКОНОВИЧ** (юкагирский шаман, Саха)
7.**САФТУФ АЛЕКСАНДР АФАНАСЬЕВИЧ** (русский колдун, Москва)
8.**СИДОРЧЕНКО НИНА ГРИГОРЬЕВНА** (российская целительница, Москва)
9.**ФЕДОРОВ АФАНАСИЙ СЕМЕНОВИЧ** (якутский шаман, Саха)



**Секция I**

**ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ "ПОСВЯЩЕННЫХ" (ШАМАНОВ, КОЛДУНОВ, ЗНАХАРЕЙ...) И ВОЗМОЖНОСТИ ЕГО ТРАНСФОРМАЦИИ**

1.**Шервуд Е.А.** Философия шаманства -
2.**Смоляк А.В.** Традиционное мировоззрение шаманов и шаманствующих у народов Амурского региона 222
3.**Иванов А.М.** Юкагирская шаманская традиция в XVIII - XX веках - "люди с открытым телом" -
4.**Соммарстрём Бо** Искры красного света на шаманском бубне саамов 241
5.**Кистер Д.А.** Осквернение и зло в мировоззрении корейских шаманов 251
6.**Урбанаева И.С.** Люди Знания в бурят-монгольском тэнгрианстве и проблема шаманской реальности 261
7.**Контон Л.** Встречи с Бан Йанкри: шаманская инициация похищением в Непале 279
8.**Танака Ш.** Принося дракона домой: спиритуальная картография на северном Цугару 296
9.**Уолкер М.** Шаманизм и традиционное экологическое знание 305
10.**Раденкович Л.** Элементы шаманства в южнославянских заговорах -
11.**Фролов Б.А.** Ранняя магическая символика: этнологический, археологический и психологический аспекты 306
12. **Сурво А.** Религиозно-магические представления как билингвальный механизм культуры (лютеранство Ингерманландии: этно-религиозные тенденции) 310
13.**Бжозовска-Крайка А.** Время, «небытие» и абсолютная эффективность в народной медицине 315

# PROGRAMME

(part I)


**Congress Opening**

Opening speech — Head of the Organising Committee **Valery A. Tishkov** 12

Opening speech — co-organizer of the Congress **Mihael Harner** 16

On the tasks and working order of the congress — secretary of the Organising Committee **Valentina I. Kharitonova** 17

1. **Revounenkova ElenaV., Reshetov A.M.** Shirkogorov's contribution to the theory of shamanism 23
2. **Funk Dmitri A.** Problems of the study of shamanism in the works of A.V. Anokhin and N.P. Dyrenkova 31

**Plenary Session**

**Part I**

**Theoretical Problems In The Study Of Shamanism And Other Early Beliefs And Practices In Ethnology, Ethnography, Folklore And Culturology**

1. **Townsend, Joan B.** Theoretical issues in the study of shamanism 32
2. **Weinstein S.I.** The main problems in the study of Northern Eurasian shamanism 39
3. **Novik E.S.** Shamanism as a semiotic phenomenon -
4. **Sheikin, Yu.I.** The Problems of the musicology research of the traditional shamanic art in Siberia 44
5. **Hoppal, Mihaly** Trends in Shamanism Research at the turn of the Century 51
6. **Gatsak, V.M.** Mircea Eliade on shamanism and its successions from the ethnopoetic perspective -
7. **Kharitonova, V.I.** Some problems and methods of study of traditional magical-mystical practices and their modern innovations 59

**Part II**

**Shamanism From The Perspective Of The Study Of The Altered State Of Consciousness**

8. **Harner, Michael** Altered State of Consciousness and Shamanism 69
9. **Raikov, V.L.** Shamanism from the modern psychotherapy's point of view 77





**Part III**

**Possibilities Of Study Of Shamanism And Other Early Beliefs And Practices By Natural Science**

1. **Akimov A.E.** A physicist's view of the phenomelogy of shamanism and other traditional beliefs and practices 84
2. **Shipov G.I.** The "high" and "thin" worlds in the theory of physical vacuum -
3. **Volchenko, V.N.** Inevitability, reality and comprehension of the thin worlds 84
4. **Kogan, I.M.** Bio-extrasensorics as a culturological factor 107
5. **Boldyreva L.B., Sotina N.B.** Magic and quantum mechanics 120
6. **Sviderskaia, N.E.** Neuro-physiology in the study of the altered state of consciousness 125
7. **Lee, A.G.** Shamanism and parapsychology 133
8. **Krippner, Stanley** Psychological research Methods and Anomalous Shamanic Experiences and Reports 150
9. **Faidysh, E.** The phenomenology of the altered state of consciousness in shamanism 164

**ROUND TABLES**

**N1**

**Shamanism And Shamanhood**

1. **Townsend, Joan B.** A working definition of shamanism 177
2. **Ivanov, A.M.** Shaman tradition and neo-shamanism: the problem of globalisation of ethno-local knowledge 178
3. **Funk, D.A., Kharitonova, V.I.** Shamanism and shamanhood: distinguishing the concepts 180

**N2**

**Super-abilities Of The Initiates: Talent, Genetically Inherited Abilities, Special State Of The Psychic?**

1. **Makarova, I.N., Gomboeva, M.I.** Ethno-psychological identification in the shaman Practice of the Agin Buriat people 185
2. **Mescheriakova, E.A.** "Super-abilities" of the initiates: the results of a psychological expertise 186
3. **Lezhava, I.K.** Superabilities' - their sourses and their place in the modern world 193

4. **Murashko, O.A.** Contemporary magical-mystical practice among the Itelmen 196

**N3**

**The Creative Grounds In Magical-Mystical Practice And The Creativity Of The Initiates**

1. **Frolov, B.A.** The pre-history of shamanism and the psychology of creativity 201
2. **Faidysh, E.A.** Specifics of archetypal symbolics being recreated in shamanic tradition 203
3. **Kharitonova, V.** The magic of interrupted narration 207

**N4**

**Visionary Experience In Experimental Shamanism**

1. **Slobodova, A.L.** Art of Shaman as a Master of ASC 212
2. **Khizhniak, A.V.** Experience of lycanthropy among the Pano Indians -
3. **Saftuf, A.A., Kharitonova V.I.** Visionary experience in "experimental Shamanism" and the sorcerer's personal experience 215

**N5**

**Shamans, Sorcerers, Healers Talking**

1. **Alekseeva, Dzhana Mayevna**, a Altai woman shaman, Altai
2. **Batova, Yelena Vladimirovna**, a Russian healer, Moscow
3. **Vasiliev, Savey**, an Evenki shaman, Sakha
4. **Iliina, Natalia Pavlovna**, a Russian sorcerer, Moscow
5. **Kobezhikova, Tatiana Vasiljevna**, a Khakass woman shaman, Abakan
6. **Nikiforov, Kyrill Nikonovich**, an Yukagir shaman, Sakha
7. **Saftuf, Alexandr Afanasjevich**, a Russian sorcerer, Moscow
8. **Sidorchenko, Nina Grigorjevna**, a Russian healer, Moscow
9. **Fedorov, Afanasij Semenovich**, an Yakutian shaman, Sakha



**SECTIONAL SESSION I**

**The Traditional Worldview Of The (Initiates (Shamans, Sorcerers, Healers ) And Possibilities Of Its Transformation**

1. **Sherwood, E.A.** The philosophy of shamanism -
2. **Smoliak, A.V.** The traditional worldview of shamans and among shamanising peoples of the Amur region 222
3. **Ivanov, A.** The Yukagir shaman tradition in the XVIII-XX centuries – the people with open bodies -
4. **Sommarstöm, Bo** The Spark-red Lights on Saami Shaman's Drums 241
5. **Kister, Daniel A.** Defilement and evil in the world-view of Korean shamans 251
6. **Urbanaeva, I.S.** People of Knowledge in the Buriat-Mongol Tengry and the problem of shamanic reality 261
7. **Conton, Leslie** Encounters with Ban Jhankris: Shamanic initiation by abduction in Nepal 279
8. **Tanaka, Sherry** Bringing dragon home: spiritual cartography on the Northern Tsugaru 296
9. **Walker, Marilyn** Shamanism and traditional ecological knowledge 305
10. **Radenkovič, L.** The elements of shamanism in the Southern Slavic "zagovory" -
11. **Frolov, B.A.** Early magical symbolics: ethnological, archaeological and psychological aspects 306
12. **Survo, Arno** Religio-Magical Notions as a Bilingual Field of Culture (Religio-Ethnic Tendencies in Ingrian Lutheranism) 310
13. **Brzozovska-Krajka, Anna** Time, no time and pure potency in folk medicine 315

В.И.Тишков

# СЛОВО О ШАМАНИЗМЕ

Единственная заслуга, позволяющая мне произнести вступительное слово перед участниками конгресса, - это одна из акций, которая была предпринята мною в стенах Института этнографии АН СССР: когда я заведывал сектором народов Америки, приглашенный мной Майкл Харнер прочитал лекцию о шаманизме и продемонстрировал вместе со своим ассистентом в актовом зале института (под портретом В. И. Ленина) нечто похожее на сеанс камлания или процедуру транса. Тогдашний директор академик Ю.В.Бромлей отнесся к этой экзотике терпимо, но заметил: "Можно было бы и без бубна". Майкл Харнер, начинавший в те времена свой маркетинг неошаманизма, был, видимо, очень доволен состоявшимся именно в России (почти в Сибири!) сеансом и в итоге принял меня в члены Ассоциации шаманистских исследований, в которой я до сих пор состою, не платя взносов, а единственное, полученное несколько лет назад приглашение приехать в Айсаленский институт на семинар по шаманизму передал более достойному кандидату - покойному В.Н.Басилову.

И все же как у директор Института, который организует этот конгресс, у меня есть некоторые основания для вступительных рефлексий. Прежде всего потому, что именно наш научный коллектив, как никакой другой в мировом научном сообществе, имеет основания говорить о приоритете в исследованиях шаманизма. Достаточно только назвать несколько имен, которые достойны упоминания при открытии этого собрания: во-первых, те, кому посвящен конгресс – А.В.Анохин, Н.П.Дыренкова, С.М.Широкогоров, а также уже ушедшие Л.Я.Штернберг, С.А.Токарев., В.Н.Басилов, Ю.Б.Симченко и, к счастью, ныне здравствующие наши коллеги Л.П.Потапов, С.И.Вайнштейн, А.В.Смоляк. Е.В.Ревуненкова. Успешно работает современное поколение российских специалистов по шаманизму. Это важно сказать, потому что новое открытие России (прежде всего Сибири) для зарубежной антропологии ведет к отчасти понятному, но трудно приемлемому для нас искушению среди новобранцев представить себя первыми и единственными, чтобы повысить престиж собственных штудий. Надеюсь, что этот конгресс пройдет в духе взаимного уважения и будет способствовать развитию постоянного сотрудничества российских и зарубежных специалистов.



Словами С.И.Вайнштейна Большая Советская Энциклопедия определила шаманизм как "раннюю форму религии у большинства народов, возникшую при первобытно-общинном строе" (т. 29, 1978, с. 278). Эта формула родилась из трактовки шаманизма в романтико-эволюционисткой парадигме, которая господствовала во второй половине XIX века и отчасти сохраняется на протяжении XX века, особенно в отечественном обществоведении. Обращая внимание на коллективные и символические аспекты социальной жизни, сторонники социального эволюционизма рассматривали шаманизм как определенную историческую стадию (после тотемизма или между магией и религией) и как социально-религиозную систему. В рамках этой же парадигмы зарождается и сохраняется в XX веке интерес к психологической стороне явления, когда описывается прежде всего личность шамана в харизматическом, экстатическом или психопатологическом аспектах. С.М.Широкогоров (1935) со своим "психоментальным комплексом тунгусов" - яркий образец данного взгляда.

Тематика шаманизма из антропологии распространилась на медицину, психологию и религиоведческие исследования. Это привело к размыванию традиционного подхода и первичной методологической ясности, хотя были предприняты попытки создать нечто вроде общей теории шаманизма и некую всеобщую компаративисткую картину (своего рода "атлас шаманизма"). Особенно амбициозной была попытка Мирча Элиаде (1951) свести воедино архаические техники экстаза и представить шаманизм глобальным религиозно-психологическим явлением (феномен мистического транса). Редукция шаманизма к трансу, а его символической системы к психологическому состоянию встретила серьезную критику. Клиффорд Гирц считал само понятие шаманизма излишне сухой категорией, которая обедняет этнографический материал. Наиболее радикальную ревизию шаманизма предложила пост-модернистская перспектива в антропологии, сторонники которой (Тауссиг, 1987; Эткинсон, 1992) видят в шаманизме созданный на Западе (в данном контексте Россия - это тоже Запад) современный конструкт, под которым объединяются довольно различные социальные практики. Шаманизм - это широкая метафора, научная и операциональная значимость которой достаточно ничтожна. Это - сфера отправления власти и практик принуждения, одно из социальных проявлений колониалистских коллизий (шаман мог быть как во главе протеста, так и орудием насилия и террора). Не случайно подзаголовок книги Тауссига имеет название "Исследование террора и врачевания".

Шарлот Сеймур-Смит в Макмилановском словаре "Антропология" (1986) определяет шаманизм как "комплекс религиозных и этномедицинских воззрений и практик, существующих в широком этнографическом материале, включая Азию, Африку и аборигенную Америку". Канадский антрополог Бернар Саладен Данглуэр в статье «шаманизм» в «Энциклопедии по социальной и культурной антропологии» (1996) предпочел уйти от определения и говорить о сибирском (эвенкийском) шамане как о фигуре, занимающей центральное место в ритуальных и религиозных практиках. Одна из участниц сегодняшнего конгресса, Джоан Таунсенд, также дает некоторый набор существенных критериев, которые могут быть использованы для определения данного явления. По всей вероятности, мы имеем ситуацию, которая столь часто встречается в современной науке, когда стремление дать дефиницию объекту исследования демонстрирует не силу, а слабость методологии. Когда за одним и тем же словом-метафорой скрываются разные смыслы, меняющиеся как в пространственно-историческом контексте, так и в зависимости от позиции и политики словоупотребления.

Однако позитивистская, историко-эволюционистская этнография осталась основой изучения шаманизма во второй половине XX века (о чем свидетельствуют материалы и данного конгресса). На ее основе было выполнено очень много работ по конкретным случаям шаманизма (в СССР и России - по алтайскому, якутскому, нганасанскому, эвенскому, среднеазиатскому и другим). Мировая литература насчитывает тысячи названий. В 1970-90-е годы интерес к шаманизму обрел широкий общественный характер, что, видимо, было связано с реакцией на гипериндустриализацию, с развитием инвайронментализма и альтернативной медицины, с распространением религиозных сект и психоделических опытов, связанных с использованием наркотиков и галлюциногенов. Всем этим новым авторам хотелось найти в шаманизме свою правду и свое оправдание. Особый общественный контекст для шаманизма сложился в России с конца 1980х годов. Как известно, шаман осуществляет свою службу для группы или для индивида в моменты важнейших трансформаций в жизненном цикле или в цикле сезонной активности, а также во времена кризиса, беспорядка, войны, голода или эпидемии. Как отмечает Б.С.Данглуэр, "через игру с двусмысленностью (двоякостью), парадоксальность и трансгрессию шаман способен преодолевать противоречия между бинарными оппозициями (мужчина/женщина, люди/животные, люди/духи, живое/мертвое) для того, чтобы совладать с кризисом, беспорядком и изменением" (Barnard & Spencer, 1996, p.



507). Именно состояние глубоких общественных трансформаций, которые переживало советское и постсоветское общество в последнее десятилетие, востребовало этот интерес и создало для него аудиторию и клиентов. Я бы назвал несколько факторов так называемого "возрождения шаманизма".

Во-первых, шаманизм стал одним из политических символов демонтажа советской системы и коммунистической идеологии. «Преследования шаманов и шаманизма в СССР» стали для одних этнических групп такой же значимой политической метафорой, как "реабилитация репрессированных народов" для других.

Во-вторых, шаманизм был использован активистами периферийного (нерусского) национализма как дополнительный маркер отличительности от доминирующей культурной среды. Некоторые группы были заново реконцептуализированы как "традиционно шаманистские", что означало "неправославные", хотя на самом деле уже много поколений назад эти группы были значительно христианизированы, а в последние десятилетия были и остаются подавляюще атеистическими.

В-третьих, шаманизм стал обозначением для некоторых компенсаторных лечебных практик в период неожиданного коллапса системы государственного здравоохранения и расстройства строго регулируемой системы взглядов, где и у кого лечиться, к кому и когда обращаться за помощью.

В-четвертых, распространение шаманизма - это всего лишь один из многих "наполнителей" огромного идеологического вакуума, образовавшегося с распадом советской системы, который стал просто интересен людям как интересны театр или первомайская демонстрация. Поэтому элемент любопытства и необычности после монохромной советской жизни нельзя игнорировать.

В-пятых, шаманизм стал одним из проявлений поведенческого разнообразия и предпринимательских стратегий, которые появились с наступлением перестройки. Размах коммерции вокруг постсоветского шаманизма поразителен, хотя еще в 1988 году в Усть-Ордынском автономном округе я наблюдал крайне робкие зачатки предпринимательского использования ритуала для преодоления введенных ограничений на производство и продажу алкоголя.

Наконец, самое интересное в современном шаманизме - это опять же фигура шамана, вернее, его титул и узурпация статуса в инструменталистских целях выстраивания новых социальных иерархий, когда разрушены старые и обновляется вся статусно-символьная сторона социальной жизни общества.

Современный шаманизм демонстрирует себя как социальная практика обладания властью и престижем, по крайней мере на уровне местных сообществ. И это очень интересное явление для пост-советской антропологии. Не менее интересным мне представляется то, что я бы назвал шаманистским стилем экспертизы и презентации. Как известно, шаманистская презентация часто заменяла рациональную экспертизу или встраивалась в последнюю. Похоже, что время этого симбиоза не прошло, а может быть, только наступает.

Участники конгресса «Шаманство и иные традиционные верования и практики», судя по предварительно опубликованным материалам, заинтересованы в исследовании широкого круга проблем не только этнологического характера. Ваше намерение обратиться к вопросам возникновения и формирования, развития и бытования, механизмов нынешнего возрождения шаманизма и схожих с ним явлений в междисциплинарном варианте, я надеюсь, даст интересные результаты, приведет к новым открытиям. И я желаю вам увлекательного путешествия в эти новые миры.

Michael Harner

## CONGRATULATORY REMARKS

The speaker expresses congratulations to the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences for marking the turn of the century with this signal event. This International Congress has many important features: (1) it honors Russian pioneers and leaders in the study of shamanism; research they often pursued under very difficult conditions; (2) it honors shamanism itself as the living ancestor of all the world's spiritual practices and the recognition of it as an important field of scientific study; (3) it honors the indigenous shamans themselves, who under conditions of persecution and discrimination, both in the Old World and the New, struggled to maintain their invaluable spiritual knowledge and healing practices against all odds; (4) it recognizes that shamanism is not simply an archaic curiosity, but rather a sophisticated system of knowledge and practice which has significant relevance to contemporary holistic health strategies and methods, to deep ecological understanding from a spiritual point of view, to transpersonal psychology, and to the potential of humankind to transcend materialistic boundaries for greater spiritual



practice which has significant relevance to contemporary holistic health strategies and methods, to deep ecological understanding from a spiritual point of view, to transpersonal psychology, and to the potential of humankind to transcend materialistic boundaries for greater spiritual awareness and understanding. Particular thanks are expressed to Professor Valery Tishkov, Dr. Dmitry Funk, and Dr. Valentina Kharitonova for their great efforts in making this Congress possible. I wish all the participants the greatest success at this important international meeting.

## МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЙ КОНГРЕСС "ШАМАНСТВО И ИНЫЕ ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ПРАКТИКИ"

Идея проведения международного научного междисциплинарного конгресса "Шаманство и иные традиционные верования и практики" возникла неслучайно. Помимо того, что в последние годы названная тема разрабатывается в Институте Этнологии и Антропологии РАН как особая и самостоятельная (см. труды международной книжной серии "Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам", - конгресс является логическим продолжением этой работы), Институт, как подчеркивается во вступительном слове его директора, председателя оргкомитета конгресса В.А.Тишкова, является на протяжении нескольких десятилетий одним из тех научных учреждений мира, представители которого активно и продуктивно исследуют феномен шаманства (шаманизма).

Однако специалисты Института, имея возможность заниматься столь сложной и емкой проблемой в контакте с коллегами из других стран мира, особенно в последнее десятилетие, могут в значительной степени расширить свое сотрудничество в данной сфере. И это необходимо сделать сейчас. Российская Федерация включает в свой состав целый ряд народов, для которых шаманство не только не успело стать древней историей, но переживает период специфического возрождения в неком обновленном состоянии. Шаманская практика вызывает живейший интерес специалистов из разных стран мира, имеющих возможность исследовать традиции народов Сибири и Крайнего Севера стационарно, "в поле", параллельно с российскими учеными. По всей вероятности, ни наши ученые, ни зарубежные коллеги не будут особенно сопротивляться тому, чтобы эта параллельная работа

стала работой общей; от такого сотрудничества наука может только выиграть.

Нас и наших зарубежных коллег разделяют не только расстояния. Наши исследовательские позиции во многих отношениях оказываются очень разными. Однако то окно, которое горбачевская перестройка прорубила в 80-е годы не только в Европу, но и во весь мир, позволило нам значительно ближе познакомиться с достижениями друг друга. Различия в научных позициях - это отнюдь не национальная и не государственная характеристика, особенно в отношении столь сложного и емкого явления как шаманство и другие традиционные верования и практики. В данном случае различные подходы предопределяются не только особенностями ментальности, мировоззренческих позиций или господствующих и кажущихся на конкретном этапе наиболее популярными и близкими к истине теориями. В отношении практик магико- и религиозно-мистического характера важно, как это ни парадоксально на первый взгляд, личное знание, личный опыт в области психической реальности, духовной феноменологии. Именно наличие/отсутствие такого опыта и понимания проблемы кардинально разделило специалистов, исследующих шаманизм и иные магические и религиозно-мистические практики в разных странах мира.

Замысел нашего конгресса сводился к тому, чтобы попытаться объединить усилия специалистов, рассматривающих означенное явление с разных, иногда противоположных позиций, постараться создать такие условия для работы, чтобы "рационалисты" и "интуитивисты" могли услышать и понять друг друга, по возможности сблизить свои исследовательские позиции.

При такой установке у организаторов конгресса совершенно закономерно появилась идея проведения академического мероприятия как междисциплинарного. Во многом - это веяние времени, результат осознания того, что феномен, ядром которого являются некие специфические свойства Человека и Природы, а не только особый мировоззренческий комплекс и религиозный культ, не может быть понят всесторонне и максимально адекватно без учета тех достижений, с помощью которых наука завтрашнего дня пытается выстроить концепцию общения Человек - Вселенная. Комплексный, междисциплинарный подход к изучению древних практик и верований с особым статусом позволит, как мы надеемся, объективнее оценить исследуемое явление, как, впрочем, и научные искания друг друга - возможно, сблизит научные позиции; ведь когда физик предлагает антропологу новую концепцию природы Вселенной, составной частью



которой является Человек, то антропологу приходится - хочет он того или нет - корректировать свои исследования, приводя их в соответствие с новыми знаниями, трансформирующими его мировоззрение.

Наш конгресс собрался в период активизации научного интереса к явлениям непознанного и пока непонятого человечеством. В их ряду феномены шаманства, магии, мистики занимают особое положение. Современная антропология не имеет права не реагировать на исследования специалистов смежных и даже весьма отдаленных областей науки. Именно поэтому в нашей работе значительное место отведено выступлениям представителей технических наук, медицины, нейрофизиологии, психологии, в том числе предусмотрена работа специальной секции.

Последнее десятилетие в нашей стране - время активизации не только научных исследований шаманства и иных традиционных магических и религиозно-мистических практик; это период своеобразного скачка в процессе эволюции названных сфер традиционной культуры, время, породившее всплеск интереса к эзотерике и оккультизму, стимулировавшее националистические движения в контексте апелляций к традиционным религиозным культам и верованиям. Создавшаяся в стране культурно-политическая ситуация требует здравых оценок, а порой и ненавязчивого вмешательства в происходящее со стороны этнологов.

Прекрасно осознавая важность этой стороны этнокультурных процессов, организаторы конгресса попытались все-таки избежать политизации и идеологизации мероприятия, остановившись на задаче - исходной по своему значению: по возможности понять и оценить природу явления, лежащую в основе многочисленных традиционных практик магического и религиозно-мистического толка; исходя из этого понимания попытаться интерпретировать объемный пласт материала различных этнокультурных традиций, которым обладают современные антропологи. Такой специфический подход к работе вынудил нас ограничить тематику конгресса теми проблемами, которые сконцентрированы в формулировках наших пленарных и секционных заседаний, круглых столов.

Процессы последних десятилетий, связанные с особым интересом к традиционным верованиям и практикам, активизировавшие во всем мире практическую магию разного рода, религиозно-мистические и спиритуальные практики, породившие неошаманство, нельзя было оставить без внимания вообще: мы не должны терять возможность наблюдения за "живым" материалом и оценивать его бытование "изнутри". Этим вызвано включение в программу конгресса

секции, посвященной проблеме ренессанса традиционного знания. Но и ее работу мы постарались увязать с общим исследовательским направлением конгресса.

Состояние ренессанса и реанимирования древних традиционных практик в нашей стране привело к довольно быстро сформировавшимся на их основе "нео-явлениям" - неошаманства, неоведовства, даже своеобразного неоправославия... Современный антрополог, особенно западный, попадая в нашу действительность, оказывается в сложной ситуации, когда за подлинную традицию можно легко принять эти нео-проявления, которые сами по себе вызывают большой интерес, но требуют осмотрительного подхода.

Мы постарались пригласить на конгресс не только исследователей традиционного знания, но и его хранителей, нынешних продолжателей традиций шаманства, колдовства, ведовства, знахарства, а также людей, которых у нас сейчас принято называть "народными целителями" и "экстрасенсами", чтобы представители международного научного сообщества имели возможность не только обмениваться мнениями друг с другом, но и пообщаться с теми, на чьи знания и опыт они опираются, исследуя культурную историю человечества. Надеемся, что те, кто практически освоил знания и навыки "посвященных", помогут нам в нашей общей работе.

Наш конгресс, открывающийся в дни официальных торжеств по поводу 275-летия Российской Академии Наук, посвящен памяти трех выдающихся этнографов: Андрея Викторовича Анохина (1874 - 1931), Надежды Петровны Дыренковой (1899 – 1941), Сергея Михайловича Широкогорова (1887 – 1939). Такой набор имен был вызван не только датами, которые можно считать юбилейными. Наш выбор не определяется и простой принадлежностью названных ученых к кругу тех исследователей, которые имели непосредственное отношение к Институту в разные годы. Как нам представляется, трое названных специалистов символизируют своими трудами многостороннее развитие отечественной этнографии во времена, отнюдь не способствующие естественному и открытому существованию науки.

Это удивительно, но даже в самых сложных ситуациях, имея отношение к науке, которая в нашем отечестве в те годы была в очень значительной степени политизирована и идеологизирована, выдающиеся исследователи находили реальную возможность идти своим путем. Каждый из названных ученых выбрал собственное направление, а вместе они продемонстрировали некое логическое триединство в исследовательском процессе, без которого было бы сложно говорить о многостороннем развитии науки: А.В.Анохин был



одним из самых интересных и надежных этнографов-полевиков, Н.П.Дыренкова – предприняла попытку подготовки к изданию материалов Анохина, сама собрала уникальные материалы, а также смогла с этнологических позиций исследовать многие аспекты шаманства у тюрков Саяно-Алтая; С.М.Широкогоров – это известно зарубежным исследователям, пожалуй, даже несколько лучше, чем отечественным, был одним из великолепнейших теоретиков на этнографическом материале.

Напомню, что все они работали в те годы, когда о предмете их исследования лучше было либо не вспоминать вообще, либо критиковать его с атеистических позиций, что, как известно, и делали многие даже в последние десятилетия, не говоря уже о 20-30-х годах. Позволю себе привести одну небольшую цитату из интервью Л.П.Потапова, опубликованного В.А.Тишковым в 1-ом томе нашего издания, которая прекрасно характеризует сложившуюся на тот момент ситуацию с шаманством: „Шаманов обвинили в том, что проводимое ими большое число камланий ведет к уничтожению множества скота, приравняли к врагам народа и кулакам и выслали. А в 1930 г. шаманов обязали сдать все бубны в сельсоветы. Сельсоветы же пересылали бубны в музей. Я помню, что собралась целая гора этих бубнов, хорошо. Анохин был еще жив, разбирался с ними... А потом все эти бубны взяли и сожгли. Был такой музейный деятель, который решил, что все это барахло..." (с.15-16). Очевидно, изучение шаманства в такой ситуации требовало определенного мужества, не говоря уже о том, какой смелостью надо было обладать, чтобы продуцировать теории, имеющие весьма отдаленное отношение к правящей идеологии коммунистического типа.

Работа названных наших предшественников отличалась тем, что они пытались вникнуть в суть исследуемого явления, идя в его изучении не от популярных теорий, а от „полевого" материала, от самого фемена, его основ. Умение проникать в суть явления, а не развивать „мифологию от науки" особенно привлекает в трудах Анохина, Дыренковой, Широкогорова. Именно в таком контексте Оргкомитет предлагает работать участникам нашего конгресса.

Конгресс "Шаманство и иные традиционные верования и практики" задумывался нами как международное и междисциплинарное мероприятие, которое позволит определить круг особо интересных и важных для современного исследователя проблем традиционных верований и практик, уточнить наши научные позиции и, по возможности, выработать общую концепцию экспериментально-теоретического изучения означенных в теме конгресса феноменов, а

также, разумеется, обменяться мнениями по ряду вопросов, поделиться своими наработками и материалами, подвести некоторые итоги наших многосторонних и разнородных трудов. Хотим подчеркнуть, что конгресс планировался как исключительно рабочее мероприятие, требующее постоянного присутствия всех наших коллег и гостей на рабочих и информационно-зрелищных собраниях, и, разумеется, активнейшего участия каждого в непосредственном обсуждении предлагаемых тем и проблем.

Основная организационная цель мероприятия - постараться сформировать на основе нашей деятельности на конгрессе ту группу исследователей-единомышленников или близких по научным и научно-методологическим позициям людей, которые в дальнейшем смогут работать в рамках постоянно действующего международного семинара. Для прибывших на конгресс не секрет, что некоторый "естественный отбор" в этом отношении уже произошел в процессе подготовки мероприятия. Но, увы, отсев возможных участников случился не только по причине различий методологических позиций...

К сожалению, оргкомитет не смог обеспечить приезд и участие в работе конгресса многих интересных хранителей древнего знания и ученых из отдаленных уголков Российской Федерации. В такой ситуации мы оказались потому, что - при широчайшем интересе к нашему мероприятияю со стороны исследователей традиционной культуры и современных процессов в ней - российские и международные фонды (РФФИ, РГНФ, фонд Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров), куда мы обращались за финансовой поддержкой, прекрасно понимая, что без нее обнищавшие российские ученые не смогут даже добраться до Москвы, не сочли возможным оказать конгрессу финансовую помощь. Мы приносим свои извинения коллегам, в участии которых в нашей работе мы были очень заинтересованы, а также тем хранителям традиционного народного знания, каких мы приглашали на наше мероприятие, но не смогли финансировать их приезд.

Оргкомитет, к которому, я думаю, с удовольствием присоединятся те, кто смог оказаться здесь исключительно при финансовой поддержке наших соорганизаторов, выражает признательность и сердечную благодарность ФОНДУ ШАМАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ М.ХАРНЕРА, взявшего на себя основные затраты по обеспечению изданий научных трудов конгресса и организации приезда шаманов Сибири и Крайнего Севера; мы благодарим также американский ИНСТИТУТ САЙБРУК, в лице Ст.КРИППНЕРА и Ч.УИНСТЕДА, МОСКОВСКИЙ ШАМАНСКИЙ ЦЕНТР А.СЛОБОДОВОЙ за посильную финансовую помощь.

Оргкомитет желает участникам конгресса успешной и плодотворной работы, взаимно интересного общения, познавательных зрелищно-информационых мероприятий.



Е.В.Ревуненкова, А.М.Решетов

## СЕРГЕЙ МИХАЙЛОВИЧ ШИРОКОГОРОВ КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ШАМАНИЗМА

Книга С.М. Широкогорова “Psychomental Complex of the Tungus” вышла в свет в 1935 г., и с тех пор находится в постоянном научном обращении у зарубежных исследователей, в той или иной мере затрагивающих проблемы шаманизма. И сейчас этот фундаментальный труд российского ученого воспринимается как исключительно новаторское произведение, заслуживающее самых высоких эпитетов, (“восхитительное”, “блистательное”)(1). Оно продолжает обладать особой притягательнjй силой и вызывать неиссякаемый интерес у современных ученых, способствует появлению у них встречных мыслей и ассоциаций и стремлению вступить в научный диалог с давно ушедшим из жизни автором и, в конечном счете, стимулирует рождение новых подходов в изучении шаманского комплекса в целом. У зарубежных исследователей нет никакого сомнения в том, что С.М. Широкогоров внес огромный вклад в мировую этнографическую науку. Что касается отечественной этнографии, то нужно признать, что имя этого выдающегося ученого мало известно, в лучшем случае используются только его ранние работы, написанные на русском языке и лишь в очень редких случаях дается оценка главного его труда (2). Без преувеличения можно сказать, что этот труд не прочитан до сих пор исследователями шаманизма, прежде всего, сибирского. Неизвестна до сих пор и биография С.М.Широкогорова. Данное сообщение призвано, правда с большим запозданием, в какой-то мере отдать долг отечественной науки ученому, несомненно составляющему её гордость и стоящим в одном ряду с такими признанными классиками российской этнографии, как Л.Я.Штернберг, В.Г.Богораз, В.И.Иохельсон.

Сергей Михайлович Широкогоров родился 19 июня (1июля) 1887 г. в Суздале, скончался 19 октября 1939 г. в Пекине. Учился в Тульской и Ставропольской классических гимназиях, закончил гимназическое образование в Юрьеве. В 1907 году продолжал образование в Париже - сначала на филологическом факультете Университета, а с 1908 г. в антропологической школе. Не закончив образования в Париже, осенью 1910 г. вернулся в Россию и с 1911 г. начал посещать занятия на естественном отделении физико-математического факультета Петербургского Университета. В 1915 г. покинул Университет, так и не закончив его. Еще учась в Университете, с 1910 г., С.М. Широкогоров начал работать в Музее Антропологии и Этнографии по составлению карточного каталога и регистрации

коллекций. Вот как сам он описал начало своего пути в науке. Первоначально его интересовало то, что можно было бы назвать "философией истории" и то, что позже он назвал механизмом этнических и этнографических изменений. Он изучал социологию, экономику, историю в узком смысле слова, затем перешел к изучению доисторического периода человечества и антропологии (физической), для чего получил специальную подготовку по биологическим наукам. Расширение сферы научных интересов совпало с углублением в следующие две проблемы, которые занимали его в то время, а именно: 1) чем объяснить параллелли, существующие в искусстве культуры Мадлен и палеоазитских народов Сибири; 2) как соотносятся между собой формы и материал стрел с их назначением.

Стремление разрешить эти проблемы привело его в Музей Антропологии и Этнографии в Петербурге, где после 4-5 месяцев работы, директор музея В.В.Радлов предложил ему заняться полевыми исследованиями на выбор у трех групп народов - самоедских, дравидийских или тунгусо-манчжурских с изучением соответствующих языков. И хотя С.М.Широкогоров никогда прежде не помышлял о полевой работе, это предложение тогда совпадало с его желанием непосредственно обратиться к живому материалу, особенно неевропейских народов. Поэтому, весьма благодарный В.В. Радлову за доверие, он принял предложение и выбрал тунгусо-манчжурские народы, с его точки зрения наименее подверженные европейскому влиянию и наименее изученные. С.М. Широкогоров жил среди этих народов с некоторыми перерывами с 1912 по 1918 гг.(3). С сентября 1917г. С.М. Широкогоров стал сверхштатным сотрудником Музея Антропологии и Этнографии и заведующим отделом антропологии. В ноябре 1917 г. он уехал в экспедицию и с тех пор в Петербург не возвращался, хотя вплоть до 1923г. считался еще сотрудником музея.

С1918 по 1922 гг. С.М. Широкогоров работал во Владивостоке, сначала на историко-филологическом факультете Университета, а затем в Дальневосточном Университете, в организации которого он принимал активное участие. Во Владивостоке он читал курсы по этнографии, в процессе которых отрабатывались его теоретические подходы к изучению этноса, социальной организации, основ шаманства у тунгусо-манчжурских народов.

С октября 1922 г. С.М. Широкогоров работал в Шанхае, а также в Университетах Сямэня и Гуанчжоу на юге Китая, затем перехал в Пекин, где состоял профессором социологии и антропологии в Университете Цинхуа. Большинство трудов С.М. Широкогорова было издано в Китае. Известно также, что у него был богатый архив,



который, к сожалению, погиб во время японской оккупации Китая. С.М. Широкогоров имел китайское имя - Ши Луго. Он внес большой вклад в развитие китайской этнографии и антропологии, многие видные ныне китайские ученые являются учениками С.М. Широкогорова.

Как отмечает сам С.М.Широкогоров, он начал изучение тунгусов так же, как и все другие исследователи: то есть, фиксировал отличия их культуры от собственной. Но вскоре осознал, что подобная методика его не удовлетворяет. Он понял, что прежде всего надо овладеть тунгусским языком и все факты и явления тунгусской жизни интерпретировать с точки зрения мировоззрения и культурного комлекса тунгусов. Все более погружаясь в жизнь изучаемого им народа, С.М. Широкогоров заметил, как менялся он сам. Под влиянием общения и контактов с тунгусами и манчжурами он очень скоро отказался от понятия «примитивный» или «первобытный» этнос, показав, сколь поверхностны подобные представления о народах, во многих отношениях превосходящих европейцев, особенно в том, что связано с их приспособляемостью к окружающей среде. Таким образом, уже в самом начале своих научных исследований, он шел самостоятельным путем, весьма критически относясь к существующим направлениям и школам в этнографии, и когда его пытались связать с какой-либо школой, он неизменно подчеркивал, что является прежде всего "этнографом этнологической школы", понимая под этнологией необходимую теоретическую базу, которой руководствуется исследователь. Основные теоретические принципы исследования жизни и культуры этноса С.М. Широкогоров тоже выработал сам. Предварительно отметим, что главный труд С.М. Широкогорова - грандиозное, очень подробное и тщательное описание мировоззрения или, выражаясь современным языком, картины мира тунгусо-манчжурских народов, представляет собой комплексное исследование, выполненное с использованием методов этнографии, психологии, биологии и других наук. Оно настолько насыщено аналитическими рассуждениями и теоретико-методологическими концепциями, что очень трудно охватить разом все принципы освоения материала автором и дать оценку его многочисленным открытиям. Отметим лишь некоторые из них.

Одним из главных принципов научной работы С.М. Широкогоров считал целостный, системный подход к изучаемым явлениям. Еще до появления книги "Psychomental complex of the Tungus" он издал ряд трудов, посвященных изучению основ шаманства, языка, социальной организации северных тунгусов и манчжуров, динамике развития этноса, которые являлись отдельными элементами

подготовливаемого им целостного исследования психомыслительной организации тунгусо-манчжурских народов и ставшие неотъемлемым его компонентом. Что же такое психомыслительный комплекс - понятие введенное С.М. Широкогоровым? Это, с точки зрения ученого, те элементы культуры, которые являются психической и интеллектуальной реакцией на окружающую среду, это в сущности, способ адаптации этноса к постоянной или меняющейся, статичной или динамичной среде. Психоментальный комплекс - это функция, обеспечивающая существование этноса как целого, благодаря которой он и проявляет себя. Содержание его - менее стабильное, чем материальная культура или социальная организация, но гораздо более разнообразное. К нему относятся понятия и представления, обычаи, обряды, поведение людей. Раскрытию содержания психоментального комплекса посвящена вся книга С.М. Широкогорова, в которой оно постоянно уточняется, совершенствуется, раскрывается во всей своей полноте и многогранности, но при этом неизменным остается принцип подхода к материалу, который автор провозгласил еще в работе о социальной организации северных тунгусов и повторил в своей книге: материальная культура, социальная организация и психоментальный комплекс образуют сбалансированную систему, каждый элемент которой "стыкается" с другим, а взятые вместе они тесно взаимодействуют между собой(4). Все сказанное выше относится и к шаманизму, который является неотъемлемой частью психоментального комплекса, хотя представляет собой комплексное явление и выделен в отдельную часть книги ввиду его огромного значения в жизни этноса. Это сделано и в методических целях – для удобства описания .

В то время, когда появились труды С.М.Широкогорова по шаманизму - в 1919 и 1935 гг., в исследовании этого явления существовало только одно направление, которое можно было назвать "психопатологическим". Уже в 1919г. в своей работе, которую можно рассматривать как программу изучения шаманства, он впервые подверг сомнению распространенный тезис о шамане как человеке с нездоровой психикой и даже безумном. Он подчеркнул физическое и психическое здоровье большинства из них. В противном случае, - отмечал С.М. Широкогоров, физическая немощь не позволила бы шаману владеть собою по своему желанию, а нервное и психическое заболевание в решительный момент могло бы воспрепятствовать поддержанию экстаза и все камлание превратить в обыкновенный нервный припадок (5). В своем фундаментальном труде С.М. Широкогоров развил эту идею.

Характерной чертой исследователя является очень раннее формирование собственных взглядов и позиции в отношении изучения



культуры этноса, так же как и на развитие процессов внутри определенного этноса и на характер и влияние межэтнических связей. Эти воззрения прослеживаются уже в первых работах и развиваются, дополняются новыми материалами, подтверждаются в последующих трудах. Так, к психофизической организации шаманов и тунгусов в целом, он снова обратился в книге "Psychomental complex of the Tungus", считая, что изучение нервно-психических и мыслительных реакций лиц с различными отклонениями от нормы является очень важным условием, собственно говоря, ключом к пониманию психоментального комплекса вообще и шаманизма, в частности. Но при этом он ясно сознавал и учитывал, что понятие нормы определить не так просто, особенно в полевых условиях. Тем не менее, он глубоко раскрыл и проанализировал психологические условия формирования тунгусского шаманства, описал действительные случаи болезненных состояний психики, в том числе и у шаманов, но подчернул, что случаи психических и умственных расстройств в действительности у тунгусов чрезвычайно редки и не играют большой роли в функционировании психоментального комплекса.

Если явления, которые лишь при поверхностном взгляде кажутся наблюдателю патологическими, рассматривать в историко-культурном контексте и с точки зрения мировоззрения тунгусов, то выясняется, что в каждом конкретном случае они выполняют ту или иную роль, будучи то формой игры, то формой релаксации, то даже формой назидания и т.п., то есть, являются формами поведения, без которых жизнь тунгусов была бы крайне обеднена. Эти формы поведения и их варианты могут выражаться в симптомах, внешне сходных с истерией, психозом, но с точки зрения тунгусов коренятся в нормальном психоментальном комплексе, подверженном действию духов, устранить которое может специалист, т.е. шаман(6).

Уделив очень большое внимание психологическим условиям формирования тунгусского шаманства, С.М. Широкогоров формулирует теоретическую установку о том, как следует подходить к изучению культур. Он считает, что большое количество примеров связи шаманизма и психоза и особое внимание к внешним проявлениям этих явлений, причем часто весьма преувеличенным, надо рассматривать как реакцию европейских этнографов на чуждую им культуру. "В действительности, (стремление) интерпретитровать какую-либо культурную традицию в терминах иной культурной традиции не всегда ведет к пониманию первой", - заключает он (7). Шаманизм, играющий огромную роль в жизни тунгусо-манчжурских народов, следует рассматривать как средство самозащиты, как проявление биологических

функций рода, как предохранительный клапан или саморегулирующийся механизм психической сферы. Впервые он сказал об этом еще в 1919 г. и эти же формулировки лейтмотивом проходят по всей книге, изданной в 1935 г.

Очень подробно и тщательно описывает С.М. Широкогоров методы воздействия шамана на своих соплеменников: внушение, самовнушение, гипноз, экстаз. Надо сказать, что вообще почти нет исследователя, который бы не отмечал в качестве отличительного признака шамана его способность к экстазу. Отметил это и С.М. Широкогоров, но его интересовали не столько бросающиеся в глаза внешние проявления экстаза, сколько сущность этого явления. Для него важно знать, что происходит с шаманом с психологической и познавательной точек зрения. "В это время, - пишет С.М. Широкогоров в своей программной работе по изучению основ шаманства, - его мышление, освободившись от привычной последовательности логических моментов подчиняется особой последовательности, которая открывает ему возможность познания вне рамок, привычных для данной этнографической среды. Вместе с тем приобретается ряд новых возможностей сознательного воздействия на людей, пути которых еще не изучены, но многие явления не могут быть уложены в рамки обычного гипноза"(8).

Глубоко проникнув в суть мыслительных операций шамана, С.М. Широкогоров выявляет роль интуиции как особого метода познания, разрушающего стандартные модели логического мышления и создающего условия для символического, образного мышления, которое в свою очередь, придает более совершенную и законченную форму умозаключениям. С точки зрения С.М. Широкогорова, можно говорить о том, что у шамана происходит выключение части сознания и раздвоение личности, но при этом у настоящего специалиста экстаз не переходит в неконтролируемый припадок, но он сдерживается ровно настолько, чтобы не была подавлена его способность к интуитивному познанию (9). Шаман, по мнению С.М. Широкогорова, должен уметь контролировать свой мыслительный аппарат, знать методы приведения себя в состояние экстаза, а также поддерживать и регулировать это состояние в течение всего времени камлания, учитывая аудиторию и цель (10).

Развивая идеи о том, что камлание удовлетворяет самые разнообразные потребности – психологического, социального, познавательного характера, С.М. Широкогоров особенно выделяет эмоционально-эстетическую функцию камлания. Шаманские представления устраиваются таким образом, что эстетическая сторона



всегда остается привлекательной как для исполнителя, так и для присутствующих, которые являются не просто зрителями и слушателями, но и активными участниками коллективного действа. Нередки случаи, когда тунгусы принимают участие в камлании из чисто эстетических побуждений, для удовлетворения своих эмоциональных потребностей. Они высоко ценят шамана-артиста, который достигает большего эффекта в воздействии на аудиторию, чем шаман с пониженными художественными способностями (11). "Мне кажется, - пишет С.М. Широкогоров, - что шаману столь же необходимо впадать в экстаз, как личности истерической время от времени переживать припадки, а людям творческим - поэтам, музыкантам - иметь вдохновение"(12).

Мы оставились лишь на некоторых моментах книги С.М. Широкогорова "Psychomental complex of the Tungus", которые имеют общетеоретическое значение. Чтобы в полной мере оценить вклад ученого в исследование шаманизма, надо представлять себе научную атмосферу 30-х годов, в которой пребывало изучение явления в целом. Сейчас вряд ли у кого-либо возникнут сомнения в нормальной психической организации шамана, но для признания этого прошел целый период, когда проводилась серия экспериментов по психологическим тестам, созданию условий сенсорной недостаточности, по изучению действий галлюциногенов на поведение шаманов, по изменению сознания и по выяснению подоплеки того, что традиционно относится к неосознанной сфере человеческой психики. С.М. Широкогоров предвосхитил многие выводы современных исследователей. Взгляд на шамана как на великого хозяина экстаза (М. Элиаде) или как на психотерапевта и предшественника психоанализа (К.Леви-Стросс) в несколько иных словах уже высказал С.М. Широкогоров. После выхода в свет его книги, которую можно было охарактеризовать как этнопсихологическое исследование тунгусского шаманизма, появились труды, в которых шаманизм рассматривался со структурной, психологической, феноменологической точек зрения. Но Широкогоров исследовал в своей книге шаманизм в том числе и по ряду структурных, формальных признаков, задолго до утверждения в науке методов структурного анализа. В этом отношении он явился предтечей данного метода.

В настоящее время уже кажется само собой разумеющимся признавать наличие у шамана художественного мышления, особые творческие потенции в области изобразительного, поэтического и других видов искусства. "Без художественного творчества в той или иной мере нет и шамана», - говорит А.Ломмель, известный

исследователь австралийских аборигенов(13). Вспомним, что об этом впервые сказал именно С.М.Широкогоров. Примеров сделанных им открытий и прозрений можно привести гораздо больше. Он вырвал шаманистические исследования из замкнутого круга одних и тех же взглядов и теорий. Его книга явилась творческим импульсом появлению новых и разнообразных подходов к шаманскому комплексу в целом.

Нельзя также забывать, что этот труд – непревзойденный образец исследования именно тунгусо-манчжурского шаманства, судьба которого очень волновала ученого. Следя за происходящими в 30-х годах событиями, С.М. Широкогоров предвидел исчезновение шаманизма у тунгусо-манчжурских народов, а может быть и самих народов. "Очевидно одно: даже если тунгусы выживут, то шаманизм их уже не будет таким, каким я наблюдал его. Нужно будет изучать новый комплекс в новой этнической среде от начала до конца, элемент за элементом",(14) - писал он на одной из последних страниц своей книги, тем самым определяя направление будущих исследований.

**Примечания**

Статья написана при поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Проект № 99-01-00374а.

1.Shamanism in Eurasia. Göttingen.1984.P. 37, 192 и др.

2. Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980. С. 17-18,33, 38-39, 58-59.

3. Shirokogoroff S.M. Psychomental Complex of the Tungus. London-Shanghai. 1935. P.39-40.

4. Shirokogoroff S.M. .....P.1

5. Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов// Ученые записки историко-филологического факультета. Вып. 1. Владивосток.1919.С.60-61.

6. Shirokogoroff S.M.....P.2, 241-268.

7. Shirikogoroff S.M.....P.268, 332.

8. Опыт исследования.....С.60.

9. Shirokogoroff S.M. .... P.360-362.

10. Shirikogoroff S.M.....P.363.

11. Shirokogoroff S.M..... P.343-344.

12. Shirokogoroff S.M. ...P.365.

13. Lommel A. Shamanism in Australia // Shamanism. Past and Present. Budapest.1989. P. 34.

14. Shirokogoroff S.M..... P. 402.



Д.А.Функ

## Проблемы исследования шаманства в трудах А.В.Анохина и Н.П.Дыренковой

Российские этнографические исследования шаманства имеют давнюю и богатую традицию. Даже в начале XX века в ней были прекрасно представлены как обычные этнографические наблюдения, более или менее подробные, так и тщательные фиксации доступными средствами всего процесса камлания, с подробнейшими записями текстов, а также исследования отдельных историко-этнографических проблем, связанных с мифологией шаманства, спецификой получения шаманского дара и иных не менее сложных проблем.

В этом году исполняется 125 лет со дня рождения А.В.Анохина и 110 лет со дня рождения Н.П.Дыренковой.

В докладе приводятся основные биографические данные замечательных русских этнографов – Андрея Викторовича Анохина (1874 – 31 августа 1931 гг.) и Надежды Петровны Дыренковой (31 мая (13 июня – по новому стилю) 1889 – 25 (?) октября 1941 гг.). Оба исследователя были разносторонне талантливыми и прекрасно образованными людьми. Анохин был композитором и учителем, Дыренкова – фольклористом и лингвистом-тюркологом. Ученые представляли Радловскую традицию отечественной этнографии, ориентированную прежде всего на тщательное собирание и описание материала; как и Вильгельм Радлов, они прекрасно владели языком изучаемых культур тюркских народов Саяно-Алтая, что, безусловно, помогало им в работе. Несмотря на наличие как бы единого научного источника, ученые различались своим подходом к материалам по шаманству, прекрасно иллюстрируя направление собирательское (Анохин) и этнологическое аналитическое (Дыренкова).

Дана характеристика уникальных, собранных ими гигантских по размерам музейных коллекций и архивных рукописей, хранящихся в Санкт-Петербурге, Томске, Барнауле, Горно-Алтайске; анализируются причины их неиздания и неиспользования. Проанализирован вклад ученых в развитие шаманологических исследований (книга Анохина «Материалы по шаманству у алтайцев», 1924 г.; статьи и публикации телеутских, алтайских и шорских материалов Дыренковой в 1920-х-40-х гг.).

Рассказывается о новых опубликованных в России, а также готовящихся к изданию в Германии текстах камланий телеутских шаманов (камлание Духу порога, Талай-хану, Т'öö-хану) из анохинских собраний 1910-х гг.

Joan B. Townsend

# THEORETICAL ISSUES IN THE STUDY OF SHAMANISM

## 1. Definitions

First, we need to decide specifically what is and is not shamanism. Today the term is being applied so loosely-to curanderos, various types of healers, and mediums-that it is becoming meaningless. Fortunately this is the focus of one of the Round Tables at this conference.

In my opinion, the entire "reason for existing" (raison d'Atre) of shamanism is to interact with the spirit world for the benefit of those in the material world. All defining characteristics should be related to that. My working definition of a traditional shaman is a person who has direct communication with spirits, is in control of spirits and altered states of consciousness, undertakes soul (magical) flights to the spirit world, and has a this-material-world focus rather than a goal of personal enlightenment [22:431].

## 2. Origins

Another important issue is "origins". Most researchers believe that the origins of shamanism may go back to the Upper Paleolithic, some 25,000 years ago, and they point to archaeological remains such as French cave paintings as evidence. As an archaeologist as well as a socio-cultural anthropologist, I argue that the search for the origins of any ancient belief or behavioral system is extremely tenuous. These are issues which will probably never be proven. Nevertheless, the fact that groups as far removed from each other as South American Indians and Siberian peoples share a number of basic shamanic traits argues strongly for an explanation that shamanism was part of the cultural repertoire brought by the first migrants to the New World in the late Pleistocene and against suggestions that similarities are a result of simple diffusion or independent invention.

Siberian and Arctic shamanism is usually considered the "classic" form and presumably is closest to suggested "original", "Paleolithic" shamanism. This is partly because Siberian and other Arctic people are remote from centers of more extensive socio-political and economic change. Also, shamanism has been very common there in historic times, while in many other places it has disappeared or been immersed in other religious systems. As a result, much research has been concentrated in the Siberian/Arctic areas for the longest period of time. I suggest that perhaps "classic/original" shamanism has been defined on the Siberian/Arctic model as a result of that research focus as much as from hard data.



It is very risky to use contemporary and historic hunters and gatherers to determine what prehistoric societies and especially their belief systems were like. Recent hunter/gatherers are not "pristine" but have had long contact with non-hunter/gatherer peoples, and, according to Stiles, they have used hunting/gathering as "a rational response to ecological, economic, and socio-political realities" [16:14].

This raises the question of whether Siberian/Arctic shamanism is the "original" or "classic" form of shamanism, against which all other shamanic manifestations can be compared. Just as important is the question of whether Siberian/Arctic shamanism should be considered a holdover from Paleolithic hunter/gatherers. Buddhist Lamaism, which spread into northeast Asia in the early centuries of the Christian era, likely modified considerably the north Asian shamanic traditions. In fact, Shirokogorov [14:276] argued that shamanism is not pristine but rather a secondary phenomenon that resulted from a range of outside influences.

Rather than a Paleolithic fossil, it can be argued that shamanism in Siberia and the Arctic more likely evolved and changed there over the centuries just as it has elsewhere in response to contacts, migrations, and inventions. People invent, change, borrow, and "evolve" their traditions and, later, often assume that the evolved tradition represents the "timeless past." [e.g., 1; 6; 21; 23 concerning invented traditions]. Researchers sometimes make a similar mistake when we examine supposedly "classic" shamans. Nevertheless, common factors found in many shamanic traditions in widely separated areas of the world may us give some insight into what early shamanism probably was like.

## 3. Shamanism and Levels of Socio-political and Economic Integration.

The relation of shamanism to levels of sociopolitical and economic integration is a topic which has received considerable interest recently. A number of researchers have argued that "classic" shamanism is causally related to hunter/gatherer, egalitarian, crisis-prone small societies. When cultures develop what is thought to be more reliable structures-cultivation and more complex socio-political and economic patterns-"classic" shamanism changes to other forms or ceases to exist [2:26; 7; 12; 15; 25;26].

If, however, classic shamanism is to be restricted to crisis-prone hunter/gatherers, it becomes very difficult to explain the occurrence of well-developed shamanism among sophisticated marine hunters/fishermen. The marine hunter/fishermen of the Pacific Northwest Coast of North America and Alaska lived in large permanent villages, were usually clan based, and

were socially highly ranked (some approached stratification). They were true slave-owning societies [9; 17;18;19;20] Shamanism also exists among horticulturists in the lush environments of Amazonia, and in stratified state societies such as South Asia and in Nepal where village people are herders, traders, and agriculturalists. Of course hunter/gatherers do experience uncertainties, stresses, and catastrophes which are unpredictable or beyond control. But this is true of all societies. Agriculturalists face starvation from crop failures due to flood, drought, insect and other infestations; they endure epidemics, and disruptive raids and wars. Twentieth century Western society is not immune. One has only to recall the two World Wars or other recent wars and rumors of wars, economic crashes, homelessness, severe famines, and epidemics, notably the 1918 influenza pandemic and most recently AIDS. Are the uncertainties and stresses faced by hunter/gatherers any greater than these for individuals or whole societies? Some studies of hunter/gatherers including the San (Bushmen) of the African Kalahari Desert [for example, 10;11; 13] indicate that they do not normally live in crisis conditions and continual uncertainty. By some criteria, they appear "better off" than many in industrial societies.

Shamanism does change in character is some places, but I strongly question the strict association simply with a particular form of political complexity, subsistence base, and a presumed "crisis" environment. In my opinion, to use "crises" or harsh environments as a major factor or the causal factor to explain the existence of shamans in a society is invalid. The phenomenon of shamanism is much more complex.

4. Healing

A number of explanations have been suggested of how shamans and faith or spiritual healers heal. The most popular interpretations are psycho-physiological or symbolic perspectives, or the patient's simple "belief". In my opinion, none of these provide a satisfactory complete explanation.

The patient's strong faith and belief in the healer's power to heal may contribute to successful healing. I argue that the healer must believe in his ability, but the patient's faith and belief are not necessary requirements for healing. The patient should be open to the possibility of being healed; at least he should not be completely negative toward the healer's attempts. The explanation also ignores successful healings of infants, young children, and animals where belief is unlikely to be an issue.

It has been suggested that the healing seance produces altered states of consciousness that can trigger the release of endorphins which act as analgesics and promote healing. During a healing ritual there may be auditory and visual stimuli, drumming, chanting, firelight, incense. This



and the long monotony of the seance, positive attitudes around the patient assuring him that something is being done for him, the belief that helping spirits are present, might contribute to a mild state in the patient during which endorphins are released and help the healing to occur. While this is an interesting and probably proper approach to healing, there are areas of concern with the hypothesis.

In healing rituals, it is normally the shaman who goes into an altered state. In some areas, the patient may also eat a hallucinogenic compound or go into an altered state in other ways This is not the case with all healing, shamanic or otherwise. I have not observed patients of Nepalese shamans in altered states. Much patient response was reverent, respectful and showed considerable interest, but was often merely matter-of-fact. My observations with Western spiritual healing confirm this. If one argues that an altered state is the primary cause for successful healing, it seems that the shaman would be the greatest beneficiary.

I am not suggesting that these explanations do not contribute to healing. Rather none of these is a sufficient explanation. This is an area that desperately needs further research. I believe that such research should not be limited to the scientific materialist/positivist epistemology. Of course, none of the academic explanations I am aware of give any consideration to the possibility that there may really be a spiritual force at work along with the materialist considerations.

5. Stereotypes

There are two stereotypes about shamans which are still widespread today and, in my opinion, harm both shamans and our research.

A. Shamans: normal or insane?

Turning religion into a psycho-pathology has been all too common over the last century and that trend continues today. Shamanism is not exempt from the attack.

The argument that shamans are mentally ill, schizophrenics, psychotics or frauds is still found in some recent literature. The mentally ill image is based on the Western world's materialist and psycho-analytical paradigms. Such ideas go back at least to the eighteenth century in Western thought and have persisted in Western academic literature into the present. Shamans indulge in frenzied dancing or lie comatose during seances. They suffer from the "delusion" that they see spirits and interact with them, and journey out-of-body to fanciful places. By denying outright any possibility of mystical validity, any such claim by a shaman is, then, by definition, absurd and is explained by psychological or pathological models. (Some

have even argued that "primitive" societies differ from "developed" ones in that "primitives" reward psychotics with socially sanctioned roles such as healers. [8; 24:145] )

Fortunately, at least by the 1960s, most researchers realized that shamans were quite sane and very intelligent, adept individuals. An unstable individual could not go through the hardships a shaman is subject to, much less gain and hold the confidence of the community.

The allegation of a functional relationship between shamanism and mental illness must be done away with and a strong effort made to free shamans from this insulting and invalid stereotype.

If shamans are not crazy then the only other alternative explanation for their behavior and their acceptance by their societies is outright fraud or simple role playing by a good actor [4:168; see also 5]

I recognize that in shamanic work a bit of fakery may occur from the Western viewpoint. My research with shamans, western healers, spiritualists and core/neo-shamans convince me that for them, altered states are very real - and attempts at deception is rare.

We need to distinguish the role from the individual. The role of shaman as performer varies from society to society and reflects a particular society's expectations. The belief of the individual and his relationship with the spirit world,-his personal philosophical premises-may not be in complete accord with his socially defined behavior [cf. 3:354]. These premises seem consistent throughout shamanic societies.

B. Hierophants

At the other extreme is the popular Western culture idea that shamans are all-wise hierophants who guard all the wisdom of the gods. The shaman as metaphor is a creation by the West, for the West. It is not an attempt to understand the shaman as an individual who actually exists. The shaman "as shaman" provides the link between this world and the spirit world; the shaman as metaphor, as it is being used today, provides a link only between the individual and his own psychological "unconscious". We lose the immediateness of the spirit world. The supernatural is removed and replaced by a focus on individual consciousness.

No mere human can live up to the ideals portrayed by a metaphor. Attempts to transform "shaman" into a metaphor for use by Western people to address their own spiritual searching does harm to our understanding of the "real" shamans and does an injustice to the real shamans who work so hard to help their people.

A related position is the reduction of shamanic beliefs in the reality of the spirit world to merely a personal "inner space" in the mind of the



individual. Thus, psychology and psychoanalysis replaces spiritual concerns, and the medicalization of shamanism continues.

6. Research Methods/Conclusions

In conclusion, ethnography and attempts at scientific objectivity are excellent methods to answer some kinds of research questions. Nevertheless, I suggest that in order to really comprehend a shaman's spirit contacts, journeys, and healing experience we need to learn, if only partly, what an "alternate state of consciousness" is like and what it is like to do a healing. We need to open up our study to approaches other than psychoanalytic, neuro-physiological, biochemical, and reductionist materialist. By definition, those perspectives require that non-material, spiritual kinds of phenomena cannot exist. In one sweep, we completely negate the validity the entire basis of the belief systems of our study populations. Abraham Maslow said that if the only tool we have is a hammer, we treat everything as a nail. I suggest we try to find some additional tools including the phenomenological and experiential.

**Bibliography**

This paper is based on my publication: "Shamanism". in: Anthropology of Religion, A Handbook. Stephen D. Glazier, editor. Westport, CT: Greenwood. 1997.

1. Clifton, James A., editor, 1990 The Invented Indian: Cultural Fictions and Government Policies. New Brunswick, U.S.A.: Transaction Publishers.

2. Gilberg, R., 1984 How to Recognize a Shaman among Other Religious Specialists? in: Shamanism in Eurasia Part 1. Mihaly Hoppal, editor. Göttingen: Herodot. - pp.21-27

3. Handelman, D. 1968 Shamanizing on an Empty Stomach. (Brief Communications) American Anthropologist 70(2):353-356.

4. Hitchcock, John T. Aspects of Bhujel Shamanism. in: Spirit Possession in the Nepal Himalayas. John T. Hitchcock and Rex L. Jones, editors. New Delhi:Vikas Publishing House Pvt Ltd. 165-196.

5. Hitchcock, John T. 1977 A Nepali Shaman's Performance as Theater. in: Stones, Bones, and Skin: Ritual and Shamanic Art. A.T. Brodzky, R. Danesewich, N. Johnson, editors. Artscanada book. Toronto: Society for Art Publications. pp. 42-48

6. Hobsbawm, Eric and Terence Ranger, 1983 The Invention of Tradition Cambridge: Cambridge University Press.

7. Hultkrantz, Åke, 1966 An Ecological Approach to Religion. Ethos 31:131-150

8. Kroeber, Alfred L. 1952 Psychosis or Social Sanction. In: The Nature of Culture. Chicago: University of Chicago Press. pp. 310-319

9. Laguna, Frederica de 1972 Under Mount Saint Elias: The History and Culture of the Yakutat Tlingit. Smithsonian Contributions to Anthropology volume 7. Washington: Smithsonian Institution Press.

10. Lee, Richard B., 1968 What Hunters do for a Living, or, How to Make Out on scarce Resources. in: Man the Hunter .R. B. Lee and I. DeVore, editors. Chicago: Aldine. 30-48.

11. Lee, Richard B. and Irven DeVore, 1968 Man the Hunter. Chicago: Aldine.

12. Lewis, I. M., 1971 Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism. 1975 Penguin Edition. Baltimore: Penguin Books.

13. Sahlins, Marshall. 1968 Notes on the Original Affluent Society. in: in: Man the Hunter. R.B. Lee and I. DeVore, editors. Chicago:Aldine. 85-89.

14. Shirokogorov [Shirokogoroff], Sergei Mikhailovich, 1935 Psychomental Complex of the Tungus. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.

15. Siikala, Anna-Leena, 1978 The Rite Technique of the Siberian Shaman. Folklore Fellows Communications No. 220. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia. Academia Scientiarum Fennica.

16. Stiles, Daniel, 1992 The Hunter-Gatherer "Revisionist" Debate. Anthropology Today 8(2):13-17.

17. Townsend, Joan B., 1980 Ranked Societies of the Alaskan Pacific Rim. In: Alaskan Native Culture and History. Y. Kotani and W. Workman, editors. Senri Ethnological Studies, No. 4. Osaka, Japan: National Museum of Ethnology (Japan). pp. 123-156.

18. Townsend, Joan B., 1981 Tanaina. In: Volume 6 Sub-Arctic. June Helm, editor. Handbook of North American Indians. Washington, D. C.: Smithsonian Institution. pp. 623-640.

19. Townsend, Joan B., 1983 Pre-Contact Political Organization and Slavery in Aleut Societies. In: The Development of Political Organization in Native North America. Elizabeth Tooker, editor. Washington: American Ethnology Society. pp.120-132.

20. Townsend, Joan B., 1985 The Autonomous Village and the Development of Chiefdoms. In: Development and Decline: The Evolution of Sociopolitical Organization. Henri J. M. Classen, Pieter van de Velde, M. Estelle Smith, editors. South Hadley, Massachusetts: Bergin and Garvey, pp. 141-155.

21. Townsend, Joan B., 1991 Neo-Shamanism: The Return of the Native. in symposium: The Empire Strikes Back. Society for the Scientific Study of Religion meetings/Pittsburgh. November 10.

22. Townsend, Joan B., 1997 Shamanism. in: Anthropology of Religion, A Handbook. Stephen D. Glazier, editor. Westport, CT: Greenwood. 1997.

23. Townsend, Joan B., 1999 Shamanic Spirituality: Core and Neo-shamanism in contemporary Western society. In: Anthropology of Religion: A Handbook. Part 2. Selected Readings Stephen Glazier, ed. Westport, CT: Greenwood. IN PRESS.

24. Wallace, Anthony F. C., 1966 Religion, an Anthropological View. New York: Random House.



25. Winkelman, Michael James, 1986 Trance States: A Theoretical Model and Cross-Cultural Analysis. Ethos 14:174-203.

26. Winkelman, Michael James, 1990 Shamans and Other "Magico-Religious" Healers: A Cross-cultural Study of their Origins, Nature and Social Transformations. Ethos 18(3):308-352.

**Теоретические вопросы в исследовании шаманизма**

Кратко обрисовывается необходимость четкого определения понятия "шаманизм", "происхождение" шаманизма, отношение шаманизма к уровням социо-политической и экономической интеграции общества, обращается внимание на то, как именно происходит лечение, на психическое здоровье шаманов, на стереотип шамана как на метафору, а также на методы исследования (Пер. Киры Ван Дузен).

С. И. Вайнштейн

## ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ СЕВЕРОЕВРАЗИЙСКОГО ШАМАНСТВА

1. Наряду с исследованием общетеоретических проблем шаманства, как одной из универсальных ранних форм религии, в той или иной степени прослеживаемой в духовной культуре народов всех частей света, не менее значимо изучение особенностей шаманства в отдельных крупных регионах, включая вопросы его генезиса в этих регионах. В докладе сделана попытка охарактеризовать некоторые основные проблемы шаманства народов Северной Евразии, в которую нами включается вся Сибирь и северо-восточный регион Европы, населенный европейскими ненцами и лопарями (саамами).

2. Далеко не решенная проблема изучения североевразийского шаманства (СЕШ) - выявление его специфики по отношению к шаманству других крупных регионов. Одна из основных особенностей СЕШ то, что лишь здесь эта ранняя форма религии стала господствующей среди всех других сохранившихся ранних форм верований и приобрела у большинства народов региона наиболее развитый вид (1). То обстоятельство, что у народов рассматриваемого региона сохранились различные формы шаманства от весьма архаичных до наиболее развитых, позволяет применить с наибольшей полнотой для их стадиального анализа сравнительно-исторический метод исследования, а также использовать в указанных целях результаты многочисленных археологических изысканий в Сибири.

3. Существенной проблемой в изучении СЕШ остается и вопрос об отношении шаманства к другим формам верований. Противоречат

реальным этнографическим фактам принципиально ошибочные попытки некоторых авторов объединять под общим понятиям шаманства все ранние формы верований, либо утверждать, что шаманы монополизировали культовую деятельность во всех регионах своего распространения. Здесь важно подчеркнуть, что шаманство в самом общем определении - это особая, специфическая ранняя форма религии, основой которой является вера в существование особых людей - шаманов, которые приводя себя в состояние экстаза, способны общаться с духами, воздействовать на них, обеспечивая лечение больных, связь членов общины со сверхъестественными мирами, способствуя её благополучию. Необходимо также отметить, что у большинства североевразийских народов не только в прошлом, но и в настоящее время шаманство реально сосуществует с другими ранними формами верований, различными культами, причем, как правило, независимо от них и даже конкурируя с ними. Среди нешаманских верований – промысловый и семейно-родовой культы, к которым близки культы медведя, семейного очага, кузнечный культ, магия знахарей-колдунов и др. В качестве примера можно привести существование у тувинцев, как и у алтайцев, особой категории наследственных заклинателей-колдунов "одучу", "илбичи", никогда не общающихся в своей практике с духами, а использующих при совершении ритуалов лишь магические приемы, например, вызывая ими дождь либо добиваясь его прекращения путем манипуляции с особым камнем "яда таш", которым обычно служил горный хрусталь (2). Не участвовали шаманы, как таковые, и в совершении так называемого "медвежьего праздника" - одного из главных обрядов древнейшего промыслового культа (3). Впрочем в шаманстве некоторых народов, отдельные элементы нешаманских культов включались в практику шаманов, но это было не характерно в целом для СЕШ.

4. Представляет значительный интерес и вопрос об отношении шаманства к народной медицине. Ныне достаточно широко распространено представление, что лишь шаманы были основными или даже единственными знатоками и хранителями традиций народной медицины. Обычно в каждой общине, по крайней мере у тех народов, которые мне привелось изучать, - кетов, тувинцев, тофаларов, алтайцев и ряда других, существовали особые знахари - своего рода "народные фитотерапевты", успешно использовавшие для самолечения и лечения окружающих традиционные средства народной медицины (травы, части тела животных и др.), но не обращавшиеся в своих лечебных действиях к шаманским духам. Эти средства знали все члены общины и могли пользоваться ими независимо от знахарей. Обычно знали эти средства,



разумеется, и шаманы, но использовали их вне своей культовой практики, вне камланий, где лечебный эффект основывался почти исключительно на воздействии на "злых духов", причем шаман опирался при этом на помощь духов-помощников. Это не означает, что шаманы в других частях света не могли быть специфическими "фитотерапевтами", о чем встречаются сведения в литературе, в том числе новейшей (4). Но такого рода свидетельства требуют все же дополнительной проверки, так как в подобных публикациях не отмечается связь использования "фитотерапии" в процессе камланий.

5. Одна из поныне не решенных проблем СЕШ - древность шаманства. Нельзя принять точку зрения тех исследователей, которые, не учитывая основную специфику шаманства, как формы религии, относят к его памятникам чуть ли не все археологические находки, начиная с палеолита, позволяющие трактовать их как имеющие связь с теми или иными формами мифологии. Так, например, К.Нарр находил связь с шаманством в следах "медвежьего церемониала" каменного века (5). А.Ломмель видел такую связь в знаменитом изображении колдуна из Пещеры трех братьев в Европе (6). К подобного рода памятникам шаманства некоторые исследователи относят т.н. "окуневские стелы" в Минусинской котловине с изображениями солнечных символов (7). Среди последних по времени работ, посвященных времени возникновения шаманства на основе материалов наскального искусства в Сибири, следует отметить интересную, но спорную публикацию Е.А.Окладниковой, которая на основе археологических материалов, приходит к выводу, что "шаманизм возник в середине 2-го тысячелетия до н.э. в Прибайкалье и Минусинской котловине и около 1 тысячелетия н.э. в районе между Уральскими горами и бассейном Оби". (8) И хотя Е.А. Окладникова опирается на сравнительно большой археологический материал, ее выводы с датировкой "возникновения" шаманства недостаточно доказательны. Так, например, если допустить, что все приводимые ею наскальные изображения, в том числе людей с признаками зверей и птиц, действительно изображают шаманов, чего исключить нельзя, то возникает вопрос - нет ли связи упомянутых изображений с более древней мифологией, в частности, с тотемизмом или другими формами исчезнувших верований, подобных древнеегипетским, в которых столь часты антропоморфные изображения с головами животных и птиц, например ибиса?

6. Решение интереснейшей проблемы датировки возникновения шаманства и его стадиальности в СЕШ возможно, на наш взгляд, лишь на основе сравнительно-исторического анализа не только археологических, но и этнографических источников.

Совершенно очевидно, что процесс генезиса шаманства не был кратковременным в пределах одного-двух столетий. Его истоки восходят к идеологии анимизма, возникновение которого уходит в палеолитическую эпоху, а сам генезис шаманства как особой формы религии продолжался, несомненно, весьма длительное время, о чем, в частности, свидетельствуют различие стадиальных форм шаманизма, сохранившихся в Сибири.

Есть все основания полагать, что развитие шаманизма в СЕШ связано прежде всего с древневнейшими верованиями охотничьих общин таежной зоны, сохранившимися до наших дней в тунгусском шаманском комплексе, оказавшем наибольшее влияние на формирование шаманства соседних народов.

Мировоззренческие элементы шаманства развивались во взаимодействии идеологии древних охотничьих коллективов и несмотря на их относительную изоляцию создавали общую идеологическую основу шаманства в СЕШ, в частности, в представлении о трех мирах вселенной. О древнейшем пласте идеологии формирующегося шаманства дают представление его формы, описанные у ительменов в XVIII в. (9), когда еще не выделились из общины особые лица - шаманы, шаманские ритуалы могли выполнять все взрослые члены общины, в особенности пожилые женщины. Этнографические факты свидетельствуют, что начальные формы шаманизма были сходны с ительменскими и у других жителей северной Евразии. Материальные атрибуты шаманства, в отличие от идеологической его основы, формировались в значительной мере конвергентно, хотя и испытывали результаты этнокультурных контактов. Древнейшим бесспорным свидетельством существования шаманства в Сибири и его поразительной консервативности является открытый А.П.Окладниковым один из петроглифов эпохи бронзы в Прибайкалье (бухта Ая), изображение, которое во всех деталях сходно с костюмом современного тоджинского (восточно-тувинского) шамана. На его голове мы видим налобную повязку, увенчанную в центре пучком перьев и со свисающими на лицо жгутами (11). Два пучка перьев показаны на плечах шаманского кафтана с характерным для него изображением костей скелета, а также жгута-онгона на обуви и, наконец, показан жезл, заменявший начинающему тоджинскому шаману бубен. Всеобщее распространение последнего в СЕШ и его проникновение к американским индейцам, развитие его различных форм у народов СЕШ – указывает на достаточно древнее происхождение бубна, вероятно, из одного очага, требующее специального исследования. Указанные параллели свидетельствуют о



значительной древности шаманства в таежной части Сибири, сформировавшегося здесь не позднее эпохи бронзы.

Сравнительное изучение этнографо-археологических источников позволяет проследить процесс распространения шаманства (как сложившейся формы религии) из таежной зоны в степную. Вероятно, этот процесс протекал особенно активно в период господства в степях Южной Сибири и Центральной Азии Древнетюркского каганата (середина I тысячелетия н.э.). О проникновении не только идеологии, но и практики шаманства в элитарную среду древних тюрков свидетельствуют материалы их рунических памятников (14). Вместе с тем, эти материалы позволяют утверждать усиление влияния северного буддизма на СЕШ, особенно на сопредельных территориях.

Анализ имеющихся источников позволяет выявить в СЕШ субстратные и суперстратные его компоненты, выделить в процессе генезиса СЕШ моноцентрические и полицентрические элементы, проследить дальнейшую эволюцию шаманства, в том числе его упадочные и модифицированные формы, как это имеет место, например, у бурят, где шаман, утратив ряд присущих ему основных функций, превратился в последние столетия в основном в жреца местных культов.

9. Имеющиеся материалы все более основательно позволяют утверждать, что шаманское избранничество, проявляющееся в так называемой "шаманской болезни", имеет в своей основе многопоколенный отбор сородичами лиц со специфическими психическими особенностями (даром), необходимым для отправления шаманских функций. Одно из проявлений генетического характера указанного дара - "шаманская болезнь", излечиваемая в процессе лечебной практики шамана, либо приобретающая характерные черты психического заболевания в условиях, когда шаман (шаманка) не могли иметь возможность заниматься культовой практикой (16).

10. Эффективность лечебных камланий зависит в значительной мере от силы "дара" того или иного шамана и способов использования этого "дара", что мы наблюдали при изучении данного вопроса в тувинском шаманстве в 1950-1990-е годы.

11. В условиях современной России возникают новые формы СЕШ - "неошаманизм", в развитии которого существенную роль играют специфические условия рыночного общества.

**Литература**

1. Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С.276.
2. Радлов В.В. Из Сибири. М., 1989, с. 493-494.
3. Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991, с. 230-234.

4. Щетько А.П. Шаман-фитотерапевт (на материале индейцев равнин) // Шаман и вселенная. СПб., 1997, с. 62-66.

5.Narr K. Bärenzeremoniel und Schamanismus in der Alteren Steinzeit Europas // Saeculum. 1959/ Vol. 10, N 3; Окладникова Е.А. Истоки шаманских представлений по материалам наскального искусства Сибири // Шаман и вселенная, СПб., 1997. С. 82.

6. Lommel A. Schamanism: the begining of art. New York - Toronto, 1967; Окладникова Е.А. Указ. соч., С. 82.

7. Леонтьев Н.В. Антропоморфные изображения окуневской культуры в Сибири // Центральная и Восточная Азия в древности. Новосибирск, 1978; Окладникова Е.А. Указ. соч., С. 85.

8. Окладникова Е.А. Указ. соч., С. 84-85.

9. Крашенинников С.П. Описание земли Камчатки. М-Л., 1949.

10. Окладников А.П. Петроглифы Байкала - памятники древней культуры народов Сибири, Новосибирск, 1974. С. 81 и сл.

11. Вайнштейн С.И. Указ. соч., рис. 120 - 2. 120 -3, 119 - 11.

12. Там же, рис. 120-3.

13. Там же, С. 240-282.

14. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник, 1977. М., 1981. С. 127-130.

15. Вайнштейн С.И. Тувинское шаманство. М., 1964. С. 1-16; он же. Мир кочевников..., С. 270-272.

16. Вайнштейн С.И., Москаленко Н.П. Проблемы тувинского шаманства: генезис, избранничество, эффективность лечебных камланий, современный ренессанс//Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995. С. 62-75.

Ю.И.Шейкин

## ПРОБЛЕМЫ МУЗЫКОВЕДЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ТРАДИЦИОННОГО ИСКУССТВА ШАМАНОВ СИБИРИ

1.Предметом музыковедческого исследования традиционного искусства шаманов Сибири является *система сонорного поведения*, представляющая собой неотъемлемую *часть интонационной культуры этноса.* Сонорное поведение шаманов включает акустическую практику различных видов пения, звукоподражаний, сигналов и возгласов; речитативное интонирование (прозаическая, стиховая, скоростная, ритмическая или тонированная речь, ритмо-тонирование и т.п.); игру на специальных ритуальных фоноинструментах (бубен, подвески-погремушки), сигнальных и собственно музыкальных инструментах, факультативно привлекаемых к обрядовой практике. Исследование всей системы сонорного поведения



шаманов позволяет сформулировать несколько основополагающих вопросов, стоящих перед музыковедческим шамановедением:

1.1. Как соотносятся сонорные нормы шаманов с остальными жанрами интонационной культуры? Шаманская сонорика может быть звуковым изолятом в культуре: по мелодике, способам вокального звукоизвлечения, музыкальному инструментарию и т.п. С другой стороны, шаманская сонорика может быть интонационно-синтезирующей практикой, соединяющей все известные в культуре интонационные нормы.

1.2. Какова степень стабильности сонорных норм, выявленных у шамана? Не является ли шаманский сеанс единичной акцией, которая в мелодическом и тембровом отношении не повторяется и предполагает в каждом новом сеансе спонтанный набор выразительных средств? И, следовательно, каковы канонические принципы сонорного поведения шамана в каждой из культур?

1.3. Каковы структурные принципы сонорных норм? Важное значение имеет изучение шаманского камлания как сонорной композиции. В этой связи возникают проблемы нотирования камланий, позволяющие исследовать их как тексты, доступные для музыковедческого анализа.

2. Материалы для этномузыковедческих исследований появляются уже в первых историко-этнографических работах по Сибири. Это краткие нотные записи, сделанные И. Гмелиным, А. Миддендорфом, А. Рудневым, А. Анохиным, В. Стешенко-Куфтиной, Е. Широкогоровой, И. Титовым, А. Масловым и др. В большинстве своем первые нотировки скорее ставят проблемы, нежели пытаются их разрешить, но в сочетании с описаниями обрядов, национальными текстами и образцами ритуальных фоноинструментов все эти материалы являются фундаментом музыкальной этнографии Сибири. Системное этномузыковедческое собирание материалов и их исследование начинается только во второй половине XX века. К этому времени шаманская сонорика уже не являлась нормой этнического поведения и сохранялась в сибирских культурах как остаточное явление. Таким образом, можно выделить *реликтовые, деривационные и реституционные (реминисценсные) формы (А. И. Першиц) шаманской практики.*

2.1. *Реликтовые формы шаманской практики* - крайне редкое явление, предполагающее сохраненность традиции в непрерывном и естественном для нее существовании.Для определения реликтовой практики очень выжным является, то что традиция воспринимается ее

носителем от шамана-учителя к шаману-ученику в традиционной форме и традиционных условиях. Примерами подобного *реликтового шаманства* можно назвать практику бикинской удэйки Надежды Мартыновой (национальное имя - Чиндзя Канчуга) (из поселка Красный Яр Приморского края), сургутского ханта Ивана Сопочина (исследование ведет музыковед Р.Б.Назаренко), семьи нганасан Костеркиных-Нгамтусуо Демниме, Тубяку и Дульсимяку (с.Усть-Авам Таймырского автономного округа) (исследование ведет музыковед О.Э.Добжанская) и алдано-зейской эвенкийки Матрены Кульбертиновой (поселок Иенгра Республики Саха (Якутия)), амурской нанайки Гары Гейкер (поселок Даерга Хабаровского края) (исследование ведет музыковед Т. Д. Булгакова).

2.2. *Деривационные (от латинского derivatio - отведение, отклонение) формы шаманской практики* - более распространенное явление, т.к. основываясь на фольклорной традиции, ее носители сознательно изменяют функцию шаманства, усиливая в нем либо музыкально-художественное начало и, таким образом, приспосабливая звучание обряда для сценической версии, либо усиливая медицинскую значимость шаманского обряда, сводят музыкальный элемент к нулю. В рамках деривационных процессов можно говорить о формировании театрального или сценического шаманства. Примерами такой «модуляции» традиции следует назвать практику хорского удэгейца Диринка Кялундзига (с. Гвасюги Хабаровского края), сунтарского саха Сергея Зверева (с. Сунтары Республики Саха (Якутия)(исследование ведет музыковед В.С. Никифорова). Следует отметить, что некоторые шаманы с реликтовой практикой также пользовались сценической экспозицией своих обрядов (например, нганасанин Демниме Костеркин-Нгамтусуо, эвенк Савей Васильев и др.)

2.3. *Реституционные (от латинского restitutio - восстановление) формы шаманской практики имеют двоякое выражение:*

2.3.1. восстановление прерванной фольклорной традиции на основе шаманского самоопределения. Важное значение здесь имеют: представление о происхождении из шаманского рода и экстрасенсорные склонности индивида, социальная потребность в психорегуляционной деятельности нового шамана.

Типичным примером реституции шаманской практики является учебно-педагогическая и социально-обрядовая деятельность саха Афанасия Федорова и Кирилла Никифорова (Республика Саха).

2.3.2. Имитации «шаманских песен» - реминисценция культурного наследия, производимая знатоками фольклорной традиции,



но не являющихся профессиональными шаманами. К такого рода шаманским реминисценциям следует отнести материалы, записанные от вадулки-юкагирки Екатерины Тымкель, амурской нивхинки Александры Дэхаль, ительменки Варвары Пономаревой, удейца Соги Самандига и др.

3. «Шаманская музыка» - сонорное средство, с помощью которого шаман контактирует с миром духов, являясь посредником между людьми и сверхъестественными силами. «Шаманская музыка» - это сонорный процесс, отражающий «систему организации нашей психики» (академик Б. В. Асафьев).

За основу типологии взяты классификация шаманских бубнов (структура, функция, мировоззренческое определение) и характер сонорной выразительности (пение, речитативы, сигналы, звукоподражания, инструментальное сопровождение).

Этномузыковедческое исследование шаманской сонорики Сибири позволяет выделить 7 основных региональных типов: центральный (3.1.), северо-западный (3.2.), северо-восточный (3.3.), юго-восточный (3.4.), западный (3.5.), юго-западный (3.6.) и юго-центральный (3.7.).

3.1. К **центральному типу шаманской сонорики** относятся интонационные культуры эвенков, саха, долган и западных групп эвенов, отчасти западных (прибайкальских) бурят. Данный тип исследовался музыковедами: А. Айзенштадтом, Г. Алексеевой, Э. Алексеевым, О. Добжанской, Д. Дугаровым, С. Кондратьевым, Л. Масленниковым, В. Никифоровой, Н. Николаевой, А. Решетниковой, И. Сусловым,Е.Широкогоровой и др. Шаманский бубен, соответствующий центральному типу сонорики, имеет овальную форму (от 50 см х 30 см до 100 см х 80 см), обечайку средней ширины (от 7 см до 15 см) с 4 - 7 - 9 резонаторными «шишками» и прорезями. Крестовидная рукоятка крепится ремнями к обечайке. И. Сусловым предложено нотировать звучание этого бубна кварто-квинтовым кластером в контроктаве. Звуки бубна соответствуют опорным тонам ритуального напева. Пение шамана отличается от лирических и танцевальных песен и напевов особой вибрационной звукоподачей, поэтому обозначается специальным термином : *яявун* и *дзаривка* (эвенки), *кутурар* (саха и долганы), *ньяйа* (эвены). Пению шамана вторят помощник и присутствующие, исключение составляют саха и эвены, у которых шаманская сонорика преимущественно сольная. Важное значение в сонорной практике центрально-сибирских шаманов имеет техника звукоподражаний. Музыкальная композиция шаманских камланий многотемна и многочастна. В историческом плане анализ материалов позволяет

предположить, что центрально-сибирский тип сонорики сложился в эпоху формирования оленеводства, т.е. эпоху ранних металлов - глазковская и карасукская археологические культуры. Заметное влияние центрально-сибирское шаманство имело на северо-западную и северо-восточную традиции.

3.2. **Северо-западный тип шаманской сонорики** делится на два подтипа:

**тундренный** - шаманство нганасан, тундренных ненцев и энцев и **лесной** - лесных ненцев и энцев, селькупов и кетов - енисейцев, вахо-васюганских хантов. Изучением северо-западной шаманской сонорики занимались музыковеды: А. Айзенштадт, Е. Алексеенко, И. Бродский (Богданов), Н. Вахитова (Скворцова), А. Вяйзянен, Г. и И. Вернеры, А. Гомон, О. Добжанская, Т. Дорожкова, Л. Масленников, Я. Ниеми, Г. и Н. Николаевы, Т. Оямаа.

У **тундренных народов** шаманские бубны, как и сонорика обрядов , тяготеют к центральному типу: овальный бубен со средней обечайкой, резонаторными «шишками» и прорезями, крестовидной рукояткой. Стилистика шаманского пения у тундренных самодийцев не отличается от лирических, иносказательных и эпических песен, но как и у народов центральной Сибири, пению шамана вторят помощники и присутствующие сородичи. Звукоподражательная техника выражена слабо, композиция камлания многотемна и многочастна. В историческом плане тундренный вариант северо-западной шаманской сонорики складывался в общих условиях с центрально-сибирским, поэтому он может быть отнесен к эпохе ранних металлов и «оленных камней». У **лесных народов** шаманский бубен микширует структурные признаки **южносибирских** - круглая форма (от 60 см до 100 см), широкая обечайка (от 10 см до 25 см), рисунки на мембране и принцип многобубновой шаманской практики и **среднесибирских** - резонаторные «шишки» и прорези на обечайке, множество подвесок-погремушек на поперечинах и внутренних скобах. Шаманская сонорика у селькупов, кетов, вахо-васюганских хантов и пуровско-сургутских ненцев сочетает черты многобубнового шаманства, идущего от южно-сибирского типа, а также песенную многотемность и хоровую втору - от центрально-сибирского .Мелодика данного типа различается с лирической и эпической (вплоть до включения фарингально-головой бинарной фонации). Камлание имеет многочастную и многотемную структуру.

3.3. **Северо-восточный тип шаманской сонорики** также делится на два региона: **колымско-камчатский** - юкагиры (одулы и вадулы), эвены (индигиро-колымские, чукотско-камчатский, охотские),



коряки (оленные, паланцы, каменцы, паренцы, алюторцы, карагинские) и ительмены; **чукотско-американский** - чукчи, кереки, эскимосы и алеуты. Исследованием северо-восточной шаманской сонорики занимались музыковеды: И. Бродский (Богданов), Т. Игнатьева, Р. Кочи, В. Рыжков, В. Лыткин, Т. Павлова, О. Петкевич, П. Старостин, К. Танимото. В каждом регионе сложился свой тип бубна, но объединяет их общая традиция понимания бубна как семейной святыни. Игра на бубне у народов северо-восточной Сибири свидетельствует о праздничности звучания, тогда как шаманская сонорика в этом регионе - это область интимной обрядности и в некоторых случаях может звучать без бубна. **Колымско-камчатский** бубен, имеющий круглую, реже овальную форму (от 32 см до 100 см) со шнуровой крестовидной держалкой и тонкой, плоской обечайкой. **Чукотско-американский** бубен имеет также круглую или овальную форму , но с ручкой на обечайке и тонкой мембраной из перепонки. Шаманское пение у народов северо-востока Сибири мелодически не выделяется из системы личных песен-напевов, но в отличие от последних, шаманские песни являются напевами не людей, а конкретных духов. При исполнении этих песен шаман находистя в психоделическом состоянии, которое в некоторых случаях достигаетя поеданием мухомора или нервным заболеванием.

3.4. **Юго-восточный тип шаманской сонорики** структурно-стилистически монолитен и распространен у всех народов этого региона: нанайцев, удэ, орочей, ороков, негидальцев, ульчей, нивхов, айнов. Изучением юго-восточной шаманской сонорики занимались музыковеды: А. Айзенштадт, И. Богданов (Бродский), Т. Булгакова, Н. Вахова, В. Киле, А. Колосовский, Н. Мамчева, А. Сиськова, Н. Соломонова, В. Стешенко-Куфтина, Л.Такагава, К.Танимото, О. Шейкина. Шаманский бубен у народов юго-восточной Сибири имеет овальную форму (от 52 - 80 см до 37 - 68 см) с тонкой обечайкой и шнуровой крестовидной держалкой. Данный бубен, в отличие от северо-восточного, является сугубо шаманским инструментом, а в отличие от центрально-сибирского, он не «оживляется» и хранится почти в каждой семье, что свидетельствует о значительном распространении парашаманизма - практики непрофессиональных шаманов. Правда, играть на бубне непрофессиональным шаманам можно только в интимной обстановке «для себя», а публично только перед выступлением большого шамана. Шаманская практика в юго-восточном регионе по своему соперничала с обрядами «медвежьего праздника». Например, у нанайцев и удэ медвежий праздник отсутствует, но шаманство более значимо, а у нивхов и айнов наоборот

«медвежий праздник» занимает центральное место, а шаманство имеет факультативное значение. В целом, шаманское пение представляло собой краткие эмоционально насыщенные одночастные и однотемные сеансы(продолжительностью 20 - 30 минут), которые проходили в состоянии транса. Зрители как и слабые шаманы могли шаманить или играть на бубне до сеанса с целью «нагреть» эмоциональную обстановку, но в момент контакта шамана с миром духов все безмолствовали. Иногда несколько шаманских сеансов могли объединяться в многочастный кумулятивный обряд.

3.5. **Западный тип шаманской сонорики** распространен у хантов и манси. Исследованием этого типа занимались музыковеды А. Айзенштадт, Е. Алексеенко, И. Бродский (Богданов), К. Лазар, А. Вяйзянен, Р. Назаренко, О. Мазур, В. Сенкевич-Гудкова, Х. Сильвет, Г. Солдатова, П. Хайду, В. Штейниц и др. Шаманский бубен у народов западной Сибири уникален: форма круглая (от 30 до 75 см), рукоятка у-образная, обечайка средняя (5 - 12 см) с множеством высоких подставок, на которые наложен сарговый обруч. В результате между обечайкой и обручем образуется полость обтянутая кожей. В полости находилось насколько мелких бусин, что делало ее погремушкой. Шаманское пение культивирует особые мелодии, которые противопоставлены всем остальным мелодиям, существующим в культуре. Шаманство у народов западной Сибири так же противопоставлено «медвежьему празднику», который является музыкально синтезирующим фактором культуры, объединяющим гимнические, эпические, лирические, танцевальные песни и наигрыши. Шаманская сонорика западного региона испытывала заметное влияние фольклорной традиции народов северо-западного региона.

3.6. **Юго-западный тип шаманской сонорики** распространен у тюркских народов Горного Алтая, Хакасии, телеутов, шорцев и тофалар. Изучением юго-западной шаманской сонорики занимались: А. Анохин, А. Асиновская, А. Данилин, А. Ильин, А. Кенель, А. Стоянов, Н. Кондратьева, И. Рыжкин, Р. Назаренко, Г. Сыченко, В. Шевцов, Б. Шульгин, Р. Штубендорф. Шаманский бубен юго-западной Сибири имеет круглую форму (от 40 до 80 см),мифологическую графику на мембране, диагональную рукоятку, врезанную в обечайку (рукоятка трех типов: *каным* - двуликий «хозяин», *тезим* - одноликий «хозяин», *марс* - безликий двулопастевый «хозяин»), очень широкую обечайку (от 9 до 16 см) и поперечную «тетиву» для подвесок-погремушек. У шаманов юго-западного региона было несколько бубнов (в других регионах многобубновая традиция связана с южно-сибирской). Пение шаманов юго-западной Сибири опиралось на мелодии, которые



отсутствовали в музыке эпоса, песен и других фольклорных традиций. Композиционные принципы камланий в этом регионе требуют дополнительных исследований, но опубликованные и архивные материалы позволяют заключить: шаманские камлания основывались на речитативном, мономелодическом , многочастном развитии и предположительно с хоровой гетерофонной второй.

3.7. **Югоцентральный тип шаманской сонорики** распространен у тувинцев , бурят и сочетается с ламаизмом. Шаманские сеансы в данном регионе часто проходят без бубна (заменяются тростью, опахалом, колокольчиками и т.п.) или с бубном юго-западного типа *марс*. Шаманские заклинания произносятся в речитативной и песенной манерах, композиции камланий многочастные и многотемные. Они чередуются с гетерофонно-хоровыми вставками-рефренами участников камлания. Шаманские напевы имитируются на струнно-смычковых инструментах *(игил, бызанчи, хужер)*.

Шаманская сонорика народов Сибири является своеобразной музыкально-исторической классикой музыки устной традиции. Одна из основных культурологических задач - остановить процесс забвения этой музыки и разработать музыкально-теоретический аппарат, который мог бы способствовать адекватному пониманию этой «системы организации нашей психики» , выраженной в звуках.

Mihály Hoppál

## SHAMANISM AT THE TURN OF THE CENTURY

It is important to distinguish two separate tendencies in the research and development of shamanism. The societies in which shamanism can be observed as a living cultural presence, can be placed in two categories. One is shamanism in the traditional sense, where, in essence, the functioning of shamansim can be considered continuous (Hoppál 1993; in this article we can look at the manifestation of post-modern shamanism). The other form of active shamanism today is urban or neo-shamanism. These new shamans are characteristic figures of the late twentieth century.

The first type is generally studied by researchers using ethnological and ethnographic methods in the traditional sense. This is typical of European and especially Russian ethnographic research. Many valuable papers, articles and monographs have been written using this method during the course of the last century and some were written by precisely those researchers in whose memory we are gathered here and whose work we remember. The manifestation of urban shamanism belonging to the second

type is studied using American anthropology (social anthropology), but the tools and methodology of *urban anthropology* may also be used.

Though we used the expression shaman-ism in the title, more and more researchers are convinced that there is no such thing as a general manifestation which could be covered by this expression, only regional variations in the manifestations of shaman-ism. Or when Russian practitioners of classical ethnography used the expression shamanstvo, they were thinking in essence of local variations, whose characteristics they described and recorded. In German, several people (e.g. Findensein..) used the expression Schamanentum. In English the word shamanhood was proposed (Pentikäinen...). The fact is that field researchers have realised in the last few years that the concept of shamanism developed by Mircea Eliade is too wide and empty (Basilov 199..); individual forms and local variations of shamanism fall outside his general constructs in many respects and in the end they started criticising the theories of the great Romanian historian of religion. Though we must not forget that Eliade did some excellent work on comparative manifestations in the history of religion, he never saw a living shaman and did no field work of this kind. We must acknowledge that he knew the subject well (at the time!!) but still created an *ism* according to the academic fashion of the time which, emphasising a few signs, he meant as a general model. One of the characteristic signs he thought most important was trance or rather the different techniques to achieve it. The first reviews of his book brought up the fact that fully developed (ecstasy or) trance techniques do not exist everywhere though in the shamanism he described, regional manifestations do belong in this category. My own experience up to now and my meetings with Jakut, Buryat, Manchu, Korean and Japanese shamans and shaman women, show that even if there was some kind of altered state consciousness, it was almost unnoticeable and was not significant in terms of the whole ceremony. We must also note from Eliade's book that the work he did on shamans was commissioned and he did it in order to make a living at the and of the forties in one of the most elegant neighbourhoods of Paris, so that he could work on a novel at the same time, because that was what was important for him at the time. Eliade the writer was perhaps more important than Eliade the scientist but there is no doubt that his poetic imagination influenced his objectivity as a scientist in many respects. The most important consideration for the Romanian writer-scientist was reconstruction. Of course, this is not a problem, but we must bear in mind these biographical details when talking of shamanism and when referring to this valuable work which is still unsurpassed.

To go back to the two types or to the situation of shamanism today at the end of the century, permit me to give an account of my own experiences.



Here in Moscow of course, I do not need to talk in detail about the situation of shamanism, though I have often been surprised how little field work my Russian colleagues have been able to do because of the difficulties of the last few years, and that they are not aware of various local developments. I also understand that more and more shamans have appeared recently, some of whom soon turn out to be charlatans rather than the continuers of traditions in the ethnographic sense. But it is important that several ethnographic films have been made on a few older shamans who appear genuine. They learned their songs clandestinely from their elderly masters in the fifties. Perhaps they also learned something about movement by close observation and so they can be considered authentic. Though their clothes were made recently of modern materials, the most important and typical signs are visible on them. Or if they didn't possess special shaman costumes, they used traditional details and methods for making drums. (Mark Soosaar has made a very interesting film on an Ostyak shaman).

By the distant river Amur or in other northern territories where the local authorities did not persecute the shamans to any great extent, many traditions still existed right up to the 70s and 80s. I would like to tell a very typical story about the Nganasan of the Taimar peninsula. On my first longer trip to Moscow in 1975, at the Ethnographic Institute of the Academy, (then still the Mikluho-Makláj Institute), Alexander Oszkin projected some film (fragments of film to be more precise) which he shot together with Jurij Szinchenkó at the last ceremony held by the Nganasan shaman, Demnime. Unfortunately, the material has still not been edited into a film and the whereabouts of the film is unknown even though this is a visual and ethnographic document of inestimable value, since they had immortalised one of the last, in the classic sense, Siberian shamans. A few years later Lennart Meri, today President of independent Estonia, then a writer and ethnographic filmmaker, also shot a longer scene with the great shaman. Then there followed a long interval, until in the last few years, several Scandinavian film crews went to see Demnime's relatives and descendants, who from time to time sang the songs they had learned and showed certain ceremonies, frequently reconstructed them for the camera, and performed the ceremonies they had seen as children. In 1995 they were invited to a folklore festival in Southern France and performed as a group of five, in the extreme summer heat, dressed in their clothes made for a northern winter. It was humiliating for an ethnographer to see the 6 or 8 minute production by the little group from so far away, headed by the great shaman's daughter Jekatyerina, as they sang their songs summoning the spirits, hummed the melodies and conjured up the rhythm of the drum. The production was a success but I thought to myself that this commercial

production (the audience of holidaymakers sat in a circus tent) meant the end of shamanism. A few day later I met the group in Paris in the district beneath the Sacré Coeur cathedral, as they bought cheap presents for the relatives left at home. Then I realised that Siberian shamanism would not end precisely because the shamans could earn money with their productions and that this means a kind of continuity. For to buy and take presents from a distant land is a moral obligation. It was also interesting that the melody sung by the small group of family members, was in essence consistent with the melody learned from the great shaman: I know this for a fact as I collected and placed next to each other several scenes shot at different times for a documentary film. So even if the ritual context is no longer authentic, some elements of shamanism can survive and can be preserved for the 21st century.

Less widely known but just as interesting are the regional variations of shamanism in China and what has happened to them. I myself have travelled in Manchuria and Xingjiang. As we know China is, or rather was, a communist state which differed in many respects from the version of communism in the Soviet Union. Among other things, the politics of nationality is very different from Russia. While in China, the Han nationality counts as an overwhelming majority within the population, all the others, even national minorities of several million, do not represent any danger in the eyes of the government. Despite the natural propagation of Chinese culture, local traditions could survive to a certain extent, since the standard of living of peasant communities had not changed for a century or even longer. This meant that for example in Manchu circles, shaman traditions have survived right up to today and are still alive in family ceremonies and community gatherings. Fortunately, excellent video film has also been shot of these rites in recent years, which I have had the good fortune to see and which are admirably suited to help us understand the essence of shamanism, to acquaint ourselves with the mechanisms of the ceremonies and recognise the details which are so accurately described in the books on Manchu ceremonies commissioned by the Emperor of China at the end of the 18th century.

Traditions of shamanism have survived not only in Manchu circles but also among minorities living in other territories of North Eastern China, for example among the Orocs, Dahur and Evenki peoples. An excellent monograph recalling these is about to be published in a few weeks time according to information I have received from the editors. It is called: "Living Shamans: Shamanism in China» 1999.



China is one of the most immense countries of the Earth. Its territory is inhabited by over fifty different nationalities. In this territory we can acquaint ourselves with the shamanistic rituals of twelve different national minorities which all play an important part in the culture of these peoples. The book is the first comprehensive illustrated monograph produced in China and the authors provide a picture, for the first time, of the shamans of the small nations living on the edges of Chinese culture. There is very little information available about the shamanism of the peoples living in China or about the shaman figures of Chinese folk culture itself (the village magician). (The Tungus word form shaman probably also comes from this root, at least according to some scholarly explanations and hypotheses.)

This book by our Changchun colleagues is an important source, a publication which will be much quoted in the following decades by numerous scholars who work in the field or the comparative analysis of shamanism. And even more people will turn to it for the sake of the more than two hundred colour photographs that it contains. The value of these pictures is that they are authentic. They are not pre-arranged tableaux but snap-shots truthfully reflecting the living customs of the various peoples, preserving the gestures and movements of the participants. Thus the photographs will pass on to the next generation the arrested moment for safe keeping. The book is the old and the new all in one.

Indeed, for a visitor arriving from a distant culture to live the life of an observer in China, the pictures of the shamanism of the local minorities evoke the conditions of the late 19$^{th}$ and 20$^{th}$ century. These are pictures of classic shamanism which are unlikely to be encountered any more in present day Siberia. Scholars of Eurasian shamanism will be particularly grateful to the book and its authors, finding its pages an inexhaustible source for comparisons. Thus for example, the authors write on the function of flat brass mirrors in keeping evil at bay and about the fact that they protect the heart (Buryat and Tuva shamans still use these as important shaman attributes "received from the heaven»). The role of sacrificial trees is also a central theme - the fact that in Manchu ritual cosmic trees lead to heaven and that in the shamanistic cosmology the heavens consist of nine stories.

The ritual part played by shamans in animal sacrifices was very important - in the case of the Manchus it was the shaman who cleaned the horse before the sacrifice. Almost all Eurasian people (including the Finn-Ugrians of the Volga area) display the ritual elements whereby they pour strong spirits in the ear of the sacrificial animal; if it shudders they see this as a sign that the deity has accepted the sacrifice. The photos and descriptions by the authors testify to the fact that there is practically no shamanistic ceremony without sacrifice and the subsequent communal

eating. This also shows that the shamanistic rituals were the occasions for reinforcing cohesion within the community.

Similarly evident is the fact that homage to the ancestors is one of the most important elements of shamanism. Naturally, the prominent figures of the shaman pantheon were the most outstanding heroes and bravest warriors (e.g. Baturu Mani in Manchu culture) but we also find among them the seven spirits of the Plough star constellation. Naturally, shamans with uncommon skills or abilities were also much respected (e.g. shamans who could walk on fire). (I must note that I would have been glad to see more detailed and longer explanatory captions alongside the pictures of this.)

Foreign readers will open this book with a great deal of curiosity and thus expect more with regard to the old Chinese sources; they might like to see longer quotations from Chinese sources which are difficult to access and which mention shamans (or religious specialists fulfilling a similar social function.) To find and quote these texts is the task of Chinese scholars. It is also up to them to select representations concerning the early history of shamanism from among the material contained in the constantly increasing number of books containing reproductions of rock drawings. In the case of such an important source book as the present one, it would have been important to name the precise place (the name of the village) where, and the time (year) when each photograph was taken. Naturally, we know that the pictures were taken in about the 1980's and 90's and are the result of two decades' work on the part of the authors. I am particularly grateful to them for their persistence in this labour - for the perseverance with which they carried on with their research despite the difficulties and thus preserved valuable material in a visual form.

Finally, let me describe a personal memory which is closely associated with the authors of this book. It was during my first trip to China in 1993 that I first met my Manchu colleagues in the city of Changchun. We discussed the questions and problems of shamanistic research as colleagues. I owe them the experience of seeing an old Manchu shaman reach the verge of trance - the effect on his face survives in a photograph which I took at the time. This is the photograph on the front cover of the Hungarian and Japanese editions of my book 'Shamans: Souls and Symbols' (Budapest, 1994; Tokyo, 1998).

The proliferation of publications about shamanism show that the growth of academic interest is entirely in sync with the fact that a cultural phenomenon which was thought to have disappeared, or was forbidden because it was judged politically damaging, is today taking on a new lease of life. It is important to establish this, as it has become clear at the end of the



century that, from time to time, certain cultural phenomena can be born again or can be revived. An indication of this renewal is that the signs of shamanism which are considered the most general, find a mode of existence in the context of modern life. They are the following;

1. A healing function
2. The shaman ceremony as one man/woman theatre
3. The shaman as poet and minstrel
4. The shamans' ritual roles or functions in the community
5. The acceptance of roles as political leaders

These social spheres of action can all be found in the classic descriptions which are the products of Russian ethnographic literature. It is not surprising therefore, that at the end of the century, all over Eurasia in regional shamanism, there are examples almost everywhere of modern versions of these functions. Let us take them in turn. As far as the healing function is concerned, it is not just a question of the survival of a local system of beliefs but quite simply of a basic need, which forces the simple people of remote regions, who have no medical care, to use the services of shamans who are reviving ancient folk medicine. It is important to note that, going by my experience, - and this is not mentioned in earlier literature on the subject - the shamans do not so much heal as prevent the complaints occurring. During ceremonies, they cleanse patients, who are losing their mental or physical balance, of negative influences; put more simply, the shaman works on the re-establishing of balance.

They do this by making predictions for the future, by throwing light on possible causes, by simple cleansing ceremonies, for instance by burning incense? or the use of a "magic» laying on of hands (as we managed to capture on film in Tuva in 1997).

Personal impressions of the shamans' taking on of ritual roles tell us that, as the individuals responsible for organising ceremonies, they provide a kind of therapeutic atmosphere for those taking part, as we experienced in Korea, or as we saw during the filming of ceremonial animal sacrifices among the Buryat. The shamans, as leaders of the ceremony, were not just the performers of the ceremony but were teachers at the same time; they taught some of the participants (anyone interested and especially young people) how to behave appropriately in such an honoured, or what might best be described as "sacred», situation. Closely linked to this social role is the fact that the shamans must recite long texts, sing them, recite them, and in many cases improvise them on the spot. This means that the shaman, though he is familiar with the tradition, the traditional melodies and rhythms, must still create the poetic text with the help of which he can summon the spirits. The use of poetic text on such a festive occasion, not

only lifts the atmosphere of the ritual above the everyday, but allows the audience to participate in a kind of artistic experience. One more important circumstance is worth mentioning here, namely that, especially among the people of the ex Soviet Union, the shaman texts are always heard, even today, in languages which the authorities had almost succeeded in making these minorities forget. In other words, the shaman is the guardian of linguistic traditions.

The preservation of linguistic texts also means the survival of ancient linguistic rhythms, which, on the one hand, help improvisation, and on the other, phonetically preserve the mythological information which allows the texts to be re-created from time to time. V.V. Ivanov and V.N. Toporov wrote very interesting dissertations in the 70s on what this mythological information might be, in volumes, still unsurpassed, by the excellent Russian school of semiotics. According to their deliberations, the names of gods and the naming of local spirits, mountains, rivers, guardian spirits of rocks, can be considered as micro-texts which concentrate information within them, from which collective memory and the shamans individual poetic creative skills can re-construct the shaman world view. This world view contains ethic judgements, provides models for standards of behaviour and thus makes orientation in the world easier for the individual. Among the rules on ethics, one of the most important is the unconditional respect for nature and the environment, the maintaining of the rule that we do not destroy the immediate environment unnecessarily, that is to say we maintain the state of balance which we inherited from our forefathers. Because this is the only way we can guarantee the next generation a decent life and a living in their native land.

Lastly, the undertaking of political roles. This social function is mentioned in older specialist literature, since even in the Mongolian empire of the great khans, which was an extremely hierarchical society, the role of the *beki* was well known and had the function of direct participation in political decision making, what is more, by the side of the Khan and the general. The shaman had a distinguished role because it was he who knew the various techniques of foretelling the future and was able to give advance warning of the right moment for various military undertakings. This was particularly important at a time when armies were equipped with bows and arrows, since the weather (dry or wet conditions) could influence their success a great deal. It is interesting that at the end of the 20th century, those shamans who have suddenly appeared, as if out of nowhere, are not just healers in the narrow rooms of city blocks, do not just organise communal animal sacrifices somewhere in the Buryat hills or even in the inner city of Seoul, but also take on the political role of poet and appear in



public to defend the interests of their homeland or their community. This acceptance of a political role is particularly important when the minority ethnic groups have hardly any educated representatives, so it is those who are literate or writers who have skills in public speaking, who must represent the minority politically, somewhere in the city or in parliament. It is no accident therefore, that the Vogoul poet Juvan Sestalov is one of those who deliberately states he is from a shaman family, even though a few decades ago, this was not something people readily talked about. Another person who has learned such strength of character from her shaman ancestors, is the young Nyenyec woman who performs songs learned from her grandmother, rewrites her words and perhaps will one day herself be a poet. But as she said, despite her college education, she would like to go back and live among her own people. She is not the only one. We found other examples among the younger generation of researchers who are beginning to study manifestations of shamanism, precisely because, as the only educated members of their nation, they feel it is their duty, or their sense of being chosen obliges them, to become acquainted with the traditions and be the ones to pass them on.

I think that if my friend, Valery Nikolajevic Basilov, were here with us, he would now get up and say that these new young shamans of today are not genuine, but even so, these new manifestations must be examined. I must say that I was greatly encouraged by the words of my late and suddenly departed friend, because these young men and women city dwellers, who are descended from shamans and consider themselves the continuers of the tradition, spoke convincingly about their moral obligation to pass on the traditions. And this in turn means that not only is regional shamanism alive and well at the end of the 20th century but will carry over into the 21st as well. To quote the famous phrase: Shamanism was alive, is alive and will go on living.

В.И.Харитонова

## НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ И МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ МАГИКО- И РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКИХ ПРАКТИК И ИХ СОВРЕМЕННЫХ ИННОВАЦИЙ

Необходимость обсуждения предложенной темы диктуется в первую очередь ситуацией, сложившейся на территории бывшего СССР в последнее десятилетие. Мое внимание будет сосредоточено в основном

на материале нынешней Российской Федерации, хотя аналогичные процессы характерны и для других бывших советских республик.

Используемое в докладе понятие "традиционные магико- и религиозно-мистические практики" (МиРМП) трактуется в достаточной степени условно. В рамках данной работы оно распространяется в основном на шаманство народов Сибири и Крайнего Севера и знахарство/ведовство/колдовство восточных славян; применительно к современной ситуации оно включает как МиРМП, претендующие на продолжение исконных традиций, так и новые версии (иногда авторские) "Учителей" и "Пророков", а также некоторые научно-обоснованные разновидности "общения с потусторонним".

Современный завышенный интерес к области магико-мистического и религиозного (особенно религиозно-мистического) можно и нужно рассматривать, скорее всего, как попытку прорыва в сферу эзотерического знания, которое с научных позиций наших дней уже не толкуется как иррациональное или принципиально непознаваемое, о чем будут говорить на конгрессе представители естественных наук. Вряд ли можно оценивать эту особенность конца 80-х - 90-х годов как традиционный поворот к оккультизму в очередной переломный период (конец/начало века, тысячелетия), как, впрочем, нельзя списать этот процесс и на счет резкого ухудшения экономической ситуации в стране, политической нестабильности в мире. При всей важности таких факторов, при учете особого любопытства в отношении ранее запрещенного, а потом в одночастье дозволенного, невозможно недооценивать научный сдвиг в познании эзотерического, как и очевидную переориентацию мыслящей части общества на проблемы нравственно-этические и этико-экологические.

Сфера магико- и религиозно-мистического в современной жизни к концу 90-х годов предстает в виде довольно пестрой и разнородной картины. Изменения в этой области коснулись различных групп населения страны. Представляя ситуацию в общих чертах, можно отметить, что в настоящее время 1)продолжает бытовать магико- и религиозно-мистическая практика в ее традиционных формах как среди деревенского, так и среди городского (даже в пределах Москвы!) населения (шаманство, колдовство, ведовство, знахарство, включая гадания, предсказания, толкование снов и пр.); 2)из среды традиционных лекарей и специалистов иного рода выделилась некая группа знатоков, наследовавших различные формы исконной практики, которые, приспосабливаясь к новым условиям жизни, перешли к более удобным современным вариантам предложения собственных услуг («народные целители», ворожеи, гадалки, "неошаманы" и др.); 3)с этой



группой выходцев из традиционной сферы совершенно закономерно слилась та часть стремящихся к духовному и физическому совершенству людей (в основном представители интеллигенции), которая в последние десятилетия советской власти столь же тайно, как шаманы, колдуны и знахари наследовали традиционную практику, осваивали эзотерическое знание Востока, модные системы оздоровления и духовного совершенствования Запада (это отразилось в определенной части "народного целительства", создании обновленных, приспособленных к новому времени и адаптированных к нашей реальности систем здорового образа жизни и т.д.); 4)в результате интенсивного роста интереса к эзотерике и активного накопления знаний в этой области за счет их пропаганды через средства массовой информации, книгоиздательство, практику лекториев, курсов, иных обучающих заведений, сложилась некая особая, достаточно разнородная сама по себе, формация знатоков магико- и религиозно-мистической практики в самых разных ее модификациях (им принадлежат многочисленные академии, школы, курсы, а также салоны, центры, дома магии, гипноза, экстрасенсорики и т.п.); 5)ситуация разнообразится наличием небольшой, но весьма действенно дающей о себе знать группы лиц из научных кругов и примкнувших к ним исследователей-самоучек, занимающихся разрешением загадки мироустройства, которые в большинстве своем, приобщившись к эзотерике, становятся не только теоретиками, но и практиками в данной сфере.

Это наиболее общие тенденции. Рассматривая их, нельзя пройти мимо религиозно-мистического пласта духовных исканий, на базе чего в настоящее время сформировались многочисленные разнородные общины со своими духовными учителями; это объединения, возникающие на основе христианства; общества, стремящиеся "возродить" языческое наследие - фактически, занимающиеся сочинительством "истинного культурного наследия" (волховские, колдовские, шаманские организации); движения, объявляющие себя последователями восточных учений. Одним из занимательных примеров такого рода может быть ведьмовская организация, резко противопоставляющая себя церкви, созданная в Перми доктором филологических наук И.Черепановой, несколько лет упорно искавшей ответ на вопрос о реальности магического воздействия. Любопытно, что эта часть желающих постичь истину включает и тех, кто претендует на восстановление истинного православия. Одним из таких оригинальных примеров является Российская Истинно-Православная Церковь во главе с митрополитом Рафаилом (Прокопьевым Леонидом Семеновичем, бывшим полковником авиации), на визитке которого значится:

"Академик, народный целитель; Вице-президент РНАН, Руководитель отд. Народного целительства, Генеральный директор НУОЦ "ПРОИС". Этот набор сведений, шокирующий иностранных исследователей, означает, что Владыка под сенью своей церкви, которую он "возродил", объединил дававший долгое время неплохой доход научный учебно-оздоровительный центр и... Российскую Народную Академию Наук (оксюморонно поименованное заведение "отделено от церкви" несколько более, чем целительский центр, занимающийся с точки зрения Московской патриархии откровенной бесовщиной, в котором делается ставка-прикрытие на христианский экзорцизм).

Казусные примеры можно множить, однако ни они, ни волна обычных шарлатанов, неплохо наживающихся в настоящее время на доверчивости непросвещенного населения и отсутствии приличной медицинской помощи на просторах нашей родины, не должны заслонить некоторые важные тенденции, просматривающиеся в современном всплеске интереса ко всему тому, что я достаточно условно обозначила здесь как "магико- и религиозно-мистическая практика".

Вспомним о том, что с начала XX века, как минимум, многие ученые-энтузиасты пытались разгадывать загадки непознанного, опираясь на ту научную базу, которая имелась в их распоряжении. У них есть последователи, продолжатели их дела, которые в наши дни имеют гораздо больше шансов на постижение неведомых истин. Как известно, проблемами раскрытия эзотерических тайн активно занимались специальные "закрытые" организации и различные "полузакрытые" общества в нашей стране (см., напр., об истории парапсихологии: Наумов Э.К., Виленская Л.В., Шпилева Н.К. Парапсихология в России. М., 1993) и за ее пределами (вспомним хотя бы гитлеровскую Германию - см.: Винокуров И., Гуртовой Г. Психотронная война: от мифов к реалиям. М., 1993). Проблемами исследования работы мозга, функционирования психики занимались и занимаются специальные институты (Институт мозга человека в Петербурге, например). Все это постепенно дает свои результаты. Научная общественность по крайней мере начинает видеть за увлечением эзотерикой не только мракобесие. Но до того момента, пока эзотерическое станет экзотерическим, еще довольно далеко.

Мы же живем в современной непростой ситуации своеобразной весны средневековья. И исследовать специфику, основы МиРМП в настоящий момент чрезвычайно сложно. Это не распространяется на политико-идеологизированные интерпретации создавшейся ситуации. Хотя, надо сказать, велико искушение муссировать в настоящий момент именно эту сторону проблемы, легко поддающуюся описанию,



классифицированию, определению "от политики" причин происшедшего в стране и даже прогнозированию ситуации. Сложнее остаться на позиции поиска научного объяснения непознанных феноменов, на которых базируется МиРМП. Но именно это - осознание первоосновы и первопричины знания, заложенного в любую из практик такого типа - позволяет антропологу, этнологу, этнографу, фольклористу многосторонне интерпретировать их проявления.

Для расшифровки "подтекста" магико- и религиозно-мистического знания гуманитариям необходимо комплексное исследование изучаемых ими явлений, в контакте со специалистами не только психологических и медицинских, но и естественных наук (физиками, биофизиками, биологами и т.д.). Эта старая идея не теряет своей актуальности и, надеюсь, наш конгресс будет работать в соответствии с ней.

Если говорить об исследовании глубинного подтекста МиРМП и связывать его - что теперь достаточно очевидно - с практикой работы в измененном состоянии сознания (ИСС), то в современной ситуации необходимо учитывать, что мы сталкиваемся с сочетанием различных техник погружения в ИСС и деятельности мозга в таких состояниях, что в значительной степени усложняет труд антрополога. Даже в рамках традиционной культуры довольно трудно добраться до основ конкретной практики. Этому мешает не только эзотеричность знания, но и расплывчатость представлений о нем в традиционной среде, где нашими информаторами чаще всего бавают непосвященные в тайное знание словоохотливые рассказчики. Кроме того, любое традиционное общество включает, как известно, целый спектр специалистов, занимающихся МиРМП и близкими им вещами.

Приведу конкретный пример с изучением восточнославянской заговорно-заклинательной традиции. Ее поверхностное восприятие не только советскими исследователями вызвано в первую очередь тем, что в народной культуре эта традиция существует в варианте как эзо-, так и экзотерическом. Я хочу подчеркнуть, что истинное эзотерическое знание в магико-мистической практике восточных славян является принадлежностью единиц; и это отнюдь не результат бесконечного многовекового истребления "знающих" христианской церковью и светской властью, включая власть советскую. Дело в том, что обладание истинным знанием и большими способностями в его использовании - талант, встречающийся нечасто; а гении в суперсенситивно-экстрасенсорной практике, как и в любой иной сфере, слишком большая редкость.

Однако магико-мистическая практика восточных славян, особенно в варианте заговорно-заклинательной традиции, всегда представала перед исследователями широкопанорамно и многоаспектно: в любой деревне легко обнаруживалось до десятка, а то и значительно больше (см., напр.: Смирнов Ю.И. Встану я благословясь ... Лечебные и любовные заговоры, записанные в части Архангельской области/Подгот. Ю.И.Смирновым и В.Н.Ильинской. М., 1992) знахарок, ведунов, колдунов, не говоря уже о том, что каждая пожилая женщина обычно владела набором лекарских познаний "на всякий случай". Исследователи, сталкиваясь с такой ситуацией, поражались еще и тому, что абсолютное большинство информаторов сообщали им о действенности практикующих. Отграничить моменты психотерапии, саморегуляции организма от истинного воздействия биоэнергетического или энергоинформационного характера со стороны специалистов не было никакой возможности. То же самое можно отметить в шаманствующих культурах. Невозможность стационарной экспериментальной работы с использованием технических устройств делала попытки раскрытия тайны заклинательного искусства бессмысленными в силу размытости момента воздействия в процессе камлания, а также в силу наличия разнородных групп "посвященных" и "приобщенных" к шаманской практике, имеющих к тому же слишком разные способности и знания.

При работе с традиционными МиРМП мы сталкиваемся с еще одной непреодолимой сложностью: различие используемых техник погружения в ИСС и работы в них сказывается уже в традиционной среде. Восточнославянские специалисты демонстрируют, как минимум, две техники - технику глубокой медитации инсайтного характера (маги и некоторые колдуны) и весьма своеобразный вариант аффективно-медитативной работы в заговорно-заклинательной практике, не говоря уже о том, что всегда есть вероятность столкнуться с техникой обычного гипноза. Схожа ситуация в традиционных шаманствующих этносах, где аффективная техника может соседствовать с инсайтной, гипнотической и некоторыми другими. Докопаться до сути, до ответа на вопрос почему и что "работает" при воздействии одного человека на другого, бывает очень трудно.

Вернемся еще раз к восточным славянам. Даже если исследователь знает о том, как и что оказывает некое таинственное воздействие на психо-физическом уровне, ему крайне сложно понять, почему оказалась столь популярной заговорно-заклинательная практика, а главное, почему у нас так много подтверждений ее действенности? Может быть, действительно, слово заговора является «волшебным»?



Или на перципиента оказывает некое странное воздействие ритмо-мелодическая организация и интонирование текста при проговаривании – ведь воспринимающая сторона не слышит самого заговора, который шепчут? Не является ли текст просто комуфляжем при технике медитативного характера, например? Эти и другие вопросы долгое время провоцировали "атеистические" и "материалистические" ответы. Понять восточнославянскую традицию можно было по крайней мере двумя путями: путем посвящения в нее (путь М.Харнера в изучении шаманства) либо путем приобщения к ней при сравнительно-сопоставительном анализе и работе с сильными колдунами-практиками. Значительным подспорьем исследователю может стать шаманская аффективная техника и техника "умной молитвы" исихастов.

Однако все это вместе взятое навряд ли привело бы к осознанию специфики заговорно-заклинательной практики без исходного знания принципов работы современных "суперсенситивов и экстрасенсов", "народных целителей" - "биоэнерготерапевтов", "эниосуггестологов". Возможность привлечения такого знания в ситуации с МиРМП очевидна, как бы не настаивали некоторые коллеги на различиях "классической традиции" и "нео-явлений": в основе всех практик лежат общечеловеческие свойства и законы Вселенной, различие же начинает проявляться там, где появляется конкретное воплощение навыков и знания, техник и принципов работы - в сфере бытового уклада, мировоззрения, культуры.

Учет всех названных моментов вместе с теоретическими предпосылками исследования исполнителя, текста и его бытования позволили, например, сделать вывод о сложном сочетании в восточнославянском заговорно-заклинательно акте элементов медитативной концентрации с начатками аффективных проявлений при активной работе с образно-персонажной "тонкоматериальной реальностью". В анализируемой традиции представлены: древнейший навык концентрации без каких-либо вспомогательных средств (музыкально-шумового оформления, например, или активных танцевальных прыгающе-вращательных движений - ср. шаманские камлания) - позаимствованный из магических техник; умение использовать минимальные психо-физические элементы аффективной техники - особый вариант дыхания, ведущий к гипервентиляции, либо к гипотаксии, вызывание тремора, в основном, волевым усилием и др. - идущее от практики шаманствующих (? древнерусских кудесников); умение использовать заговорно-заклинательные тексты - 1)как вспомогательный элемент для создания аффекта (ритмо-мелодическая и

интонационные стороны) и 2)как семантическую основу для работы психо-энерго-информационного уровня.

Поясню последний момент, то есть, тайну "волшебного слова" заговорно-заклинательной практики, что - подчеркну еще раз - невозможно было бы понять и проанализировать без современного экспериментального знания о природе и характере биоэнергетических и энерго-информационных свойств человека и окружающего мира. Истинный "посвященный" в рамках восточнославянского заговорно-заклинательного искусства должен уметь не просто реорганизовать работу мозга за счет использования названных вспомогательных средств, но и, войдя в одну из стадий ИСС, воссоздать с помощью читаемого текста ту "тонкоматериальную реальность", которую предлагает этот текст (энерго-информационное воспроизведение картин, описываемых в заговоре). Эта работа при акцентации определенных моментов в ней («код», «ключ», «замок»), что осуществляется одновременно психоэнергетически и энергоинформационно, позволяет вызывать необходимый эффект воздействия. Разумеется, о таком воздействии можно говорить только в отношении информаторов, обладающих экстрасенсорными способностями.

Но понимание сути работы и принципов воздействия не освобождает исследователя от ответа на вопрос: почему же в традиционном социуме столь широко распространена заговорно-заклинательная практика и, главное, с чем связана уверенность в ее действенности? В данном случае помимо изучения тонкостей самой заговорно-заклинательной практики снова есть смысл использовать сравнительно-типологический метод. О выстраивании, заселении "параллельных миров" и разнообразных путешествиях по ним нам известно из практики шаманских камланий. О специфике "тонкоматериальной реальности", ее психофизических свойствах написано немало различных работ (см., напр.: Файдыш Е.А. Мистический космос. Путеводитель по тонкоматериальным мирам и параллельным пространствам. М., 1999). Важным остается понять принципы наработки тех сюжетов в тонкоматериальной реальности, которые предлагает заговор. И здесь может помочь только знание того, как это делает заклинатель: с конкретным правильно организованным текстом начинает работать сильный в экстрасенсорном отношении человек, умеющий вводить себя в ИСС и контролировать это состояние, а также обладающий хорошими творческими способностями (оператор должен создавать и повторно воссоздавать, творить мир заговора). Его многоразовая работа, энерго-информационно периодически подпитывающая созданный мир/сюжет заговора, концентрирует



порожденный элемент «тонкоматериального мира» (сознание - "компьютер", рождающий голограмму и отрабатывающий, усиливающий ее). Со временем этот мир/сюжет заговора оказывается настолько энергетически и информационно насыщен, что в ситуации заклинания заговор и заклинатель как бы меняются местами: заклинатель, не особо напрягая свои способности к творению «тонкоматериальной реальности», получает колоссальную энерго-информационную отдачу от созданного конструкта, правильно читая "работающий" текст.

Это знание о заговорно-заклинательной практике во многом объясняет ее передачу и нормальное функционирование даже в руках далеко не самых сильных в суперсенситивно-экстрасенсорном отношении людей. Если знахарка, например, получила по-настоящему переданный заговор (то есть, правильно организованный "работающий" текст и наработанный тонкоматериальный мир/сюжет к этому тексту вместе с выходом на него - открытым энергетическим каналом, «кодом», «ключом», «замком»), то она может долгое время пользоваться чужой наработкой и, не исключено, сможет передать ее следующему пользователю.

Разумеется, такие тонкости специфики работы заклинателя и особенности самой традиции невозможно понять через обычное фольклорно-этнографическое изучение материала. Но это самое фольклорно-этнографическое исследование должно быть следующим этапом после уяснения самой сути практики, чтобы можно было на основе базового знания проанализировать специфику традиции и ее текстов. Надеюсь, что после экскурса в "тонкоматериальные" сферы заговорно-заклинательного искусства понятно, насколько заговорно-заклинательный текст и заговорно-заклинательный акт будут зависить от внутренних законов работы суперсенситива-экстрасенса. Очевидно, что знание, о котором здесь шла речь, во многом исключает идею психотерапевтической основы воздействия заклинателя на перципиента. Хотя, разумеется, о психотератии в МиРМП необходимо помнить, особенно в отношении таких вариантов ее, как шаманские камлания, например.

Экскурс в магико-мистическую практику и заговорно-заклинательную традицию восточных славян прекрасно показывает, насколько сложно исследовать основы и внутренние законы традиционных МиРМП. Однако именно этот аспект знания о таких практиках, а не поверхностные политико-идеологические, социологические и даже этнопсихологические разработки позволяют адекватно оценивать сами МиРМП и их инновации. Например, ситуация

последнего десятилетия заставила этнологов и этнографов заговорить о "нео-шаманизме", "нео-ведовстве" и т.п. Многие уважаемые специалисты в отношении сибирского и северного шаманства указывают, что новые явления очень далеки от "классического шаманизма", а следовательно, их и не стоит считать таковым. Мне представляется, что эта точка зрения требует некоторой корректировки.

Своеобразное возрождение шаманской практики, а также колдовской, знахарской, происходит не столь примитивно, как, например, возрождаются какие-то обряды и празднества - по написанному сценарию, заимствованному из этнографических описаний (ср.: Мурашко О.А. Шаманство и традиционное мировоззрение ительменов // Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам. Т.4. М., 1999). В МиРМП происходят вещи, невероятные для "материалистов-атеистов": традиция, например, может передаваться в "ирреальном" варианте - во сне, в галлюцинаторном состоянии и т.п. К этому невозможно относиться как к фольклору или, того хуже, как к психическому бреду. Современные исследования носителей пси-феноменов подтверждают реальность такой передачи эзотерического знания. Эта передача (вспомним шаманскую болезнь) является активизацией скрытых потенциальных способностей человека, который не только осваивает принципы работы мозга в ИСС, но и неким образом "вспоминает" этнокультурную информацию, актуализируя ее для коллектива, даже если она была временно утрачена.

В свете сказанного очевидно, что разграничивать собственно шаманство и некие нео-явления надо не только по принципу места жительства и уровня образования конкретного шамана или кандидата в шаманы, но по характеру работы, знанию наследованной традиции, в том числе мифологической и эпической, нравственно-этическим критериям, поскольку они были немаловажными в любой МиРМП. В настоящее время, действительно, есть много претендующих на то, чтобы называться шаманами или - в восточнославянской традиции - колдунами (я не говорю о заимствованных экзотических для нас практиках типа вуду или американского шаманизма школы М.Харнера). Нельзя им отказывать в этом только на основе того, что они, например, учились на каких-либо курсах биоэнерготерапевтов, экстрасенсов и т.п. Между прочим, некоторые из людей, наследовавшие традиционное знание и искусство по всем правилам конкретной традиции в современной ситуации просто вынуждены были заканчивать курсы, чтобы получать дипломы и лицензии государственного образца; это не только не изменило их практики, но, наоборот, убедило в том, что иные



методы им либо совсем не подходят, либо могут использоваться только в очень ограниченном числе ситуаций.

Все сказанное означает, что МиРМП на данном этапе продолжают эволюционировать, развиваться по своим внутренним законам - эзотерическая практика неискоренима, поскольку она отражает насущную потребность человеческой психики и более глубоких слоев организации такой субстанции, как человек. Закономерное развитие практики пытались основательно застопорить, теперь же ей дали не просто свободу, но - волю, и это, естественно, привело к эпизодическому взрыву интереса к ней, ее сверхмощной активизации. Через некоторое время все станет на свои места, и мы сможем более спокойно оценить происшедшие в МиРМП изменения.

Исследователям МиРМП сейчас особенно сложно отделять зерна от плевел, однако делать это необходимо; работать надо очень тщательно и осмотрительно, дабы не выплеснуть из корыта вместе с водой и младенца.

Michael Harner

## ALTERED STATES OF CONSCIOUSNESS AND SHAMANISM

### A Personal Memoir

In 1956-57 I conducted my first extended ethnographic fieldwork in the Upper Amazon among the Shuar (*untsuri shuar*) or Jívaro Indians of eastern Ecuador. My intention was to go beyond the frontier of Western colonization to experience and study life in a still-unconquered American Indian tribal society. It was almost a century too late for this opportunity in North America; so I chose South America, and specifically the Shuar, who were famous for their ability to successfully resist would-be conquerors over the centuries. My anthropological responsibility was to do an accurate ethnography or description of their total culture, for their sensationalistic practice of "head-shrinking" had resulted in lurid, inaccurate, and often prejudicial accounts of their life and ideas (for more information, see M. Harner 1984: 1-6).

Arriving among the Shuar, I found myself in a society not only of warriors, but of shamans. The shamans numbered in the hundreds, and their healing and other activities permeated daily life everywhere. The people told me amazing stories of their work and introduced me to concepts of reality more exciting than anything I had ever encountered before.

Copyright 1999 Foundation for Shamanic Studies

Both the shamans and the non-shamans employed a variety of plant hallucinogens to perceive and interact with otherwise invisible spirits. Indeed, perhaps no indigenous people in the world used a wider assortment of hallucinogens. There was a very mild one for babies to help them gain contact with the beneficial spirits of the hidden reality; there were ones for children, both boys and girls; there was one for hunting dogs so that they, too, could gain the help of the spirits, there was one especially for shamans, and another especially for the vision quest. If a young boy misbehaved, his parents might force him to take a hallucinogen to change his behavior; the idea was that he would respect his parents more when he discovered that they really knew what they were talking about when they spoke of the spirits and the hidden reality (see M. Harner 1984: 134).

Twice during that first fieldwork among the Shuar, shamans offered me the opportunity to take their hallucinogens, and yet I held back, concerned about even slight damage to my mind, the most important tool I had for my scholarly effectiveness. Nonetheless, as the months passed among the Shuar, something began to happen subtly to my psycho-cultural orientation. I was unconsciously adopting some of the Shuar assumptions about reality, including beginning to accept the reality of spirits. For example, I found myself silently invoking the protection of guardian spirits on the occasions when the Indians' continuous feuds, raids, ambushes, and killings placed me in physical danger. The spirits' presence felt tangible and reassuring, although they were still invisible to me.

Then, four years later on another expedition to the Upper Amazon, for the American Museum of Natural History, I actually crossed the threshold between realities, and the invisible became visible. On a fateful night in 1961 among the Conibo Indians of Eastern Peru, as I have recounted in The Way of the Shaman, I drank for the first time the shamans' hallucinogenic plant brew, ayahuasca, embodying the vine, Banisteriopsis caapi, along with one or more other hallucinogenic plants (M. Harner 1973: 1-8, 15-27; 1990: 1-8). The Conibo had required it of me before they would describe their own spiritual experiences and religion. I cooperated, determined not to repeat my failure to drink this potion among the Jivaro.

My visionary experiences that ensued were not only extremely powerful, but I was also surprised to discover that they coincided incredibly closely with those that the Conibo later revealed to me. I began to realize that the cultural explanations I had been taught as an anthropology student were inadequate to explain this cross-cultural consistency of experience. This discovery radically challenged my Western views of reality and started me on a truly serious search for knowledge. While still with the Conibo, this search took the form of training in their methods of shamanism, using



ayahuasca and shamanic song as nightly catalysts to journey to the shamans' nonordinary worlds and to work with the spirits. There was an excitement and fulfillment in my life that had never existed before, for I was discovering and exploring a whole additional reality.

Back at the University of California, I attempted to communicate my excitement resulting from the shamanic and ayahuasca experiences to my fellow anthropologists. They tried to be sympathetic and interested, but I came to realize that my experiences collided as much with their scientific paradigms as they had with the missionaries' religious views. Largely dropping my attempts to communicate the ineffable, in 1962 I turned instead to the stacks of the great university library in Berkeley to find kindred spirits, both literally and figuratively.

At first, I focused on searching for overlooked evidence of tribal use of hallucinogens, for the powerful effects of ayahuasca made me think that human spiritual experiences must have originated from the use of psychotropic plants; in other words, that the plants were the fundamental source of religious experience and, thus, of religion and shamanism. Convinced that the use and impact of such plant substances had not been taken seriously by students of the origin of religion, I dug into the ethnological and historical cross-cultural literature with great curiosity and anticipation.

In 1964 I interrupted the library research to return to the Shuar to train in their practice of shamanism and thereby expand my experiential knowledge beyond that I had received among the Conibo. Like the Conibo, as I mentioned before, the Shuar used ayahuasca, but their methods in shamanism tended to have different emphases. That year, initiated into Shuar shamanism, as I have described elsewhere (see M. Harner 1990: 1-19; and also M. Harner 1984 for information on Shuar [Jivaro] shamanism), I returned to Berkeley even more committed to learning more about the role of hallucinogens in shamanism.

Pursuing my research, I found considerable evidence that shamans in many parts of the world had used psychedelic plants to achieve the experience of another reality. Such plant use also seemed lie behind the stories of flying "witches," werewolves, and zombies. Some of these discoveries were embodied in an article on the use of psychedelic plants in the survival of shamanism (as "witchcraft") in late medieval and Renaissance Europe (M. Harner 1973). The article was part of a book I edited, Hallucinogens and Shamanism, composed primarily of papers read at the American Anthropological Association meeting in 1965.

I was not alone in my search. The assumption among many others, too, in the early and mid-1960's, was that "the drugs did it" and therefore

various articles were published ascribing the origin of the "religious experience" to the ancient ingestion of psychedelic plants (e.g., Wasson 1961; Leary 1964; Leary and Clark 1963). The prevalent experimentation with LSD during those years reinforced the view that an ingested bioactive substance was the key to the shamans' experience of entering another reality. By the late 1960's and early 1970's, the first books of Carlos Castaneda added to that opinion.

By the mid- and late 1960's, however, I was beginning to conclude reluctantly from the worldwide ethnographic literature that shamans in most cultures altered their state of consciousness without the appreciable use of hallucinogens. In other words, the idea that all, or even most, shamans relied on consciousness-changing plants for their journeys to other worlds was proving to be a misconception. This was not too different a view from that independently arrived at by Eliade, although I never accepted his opinion that such substances "are only a vulgar substitute for 'pure' trance." (Eliade 1964: 401.) Indeed, Eliade some years later told me he had reversed his opinion on this matter.

It was becoming inescapably obvious to me that monotonous percussion sound was far more widely used than hallucinogens throughout the world by indigenous shamans. Although this „sonic driving" was usually produced by the drum, in some places other percussion instruments were also used, such as click sticks in most of aboriginal Australia. In the wet tropics of Southeast Asia, shamans normally used gongs and metal hoops with bangles instead of drums. In some regions of the world, such as parts of North America, Mexico, and South America, the rattle was employed to provide the monotonous percussion sounds, sometimes in conjunction with the ingestion of the mild psychedelic, peyote, with psychoactive tobaccos, or with other native plant substances.

Consequently, I began to experiment with drumming in my personal shamanic work and was pleasantly surprised to find that with the proper technique and discipline I could go to the same places as with the shamans' psychedelics. I should not have been surprised that the tribal peoples around the world, as usual, knew just what they were doing as a result of their millennia of experimentation.

Very soon I concluded that monotonous percussion sound or sonic driving, done in conjunction with shamanic methods, could yield shamanic experiences and results that were fully commensurate with those achieved with psychedelics. This was a major personal discovery, for it meant that these spiritual experiences could no longer be dismissed as simply due to the effects of drugs. Indeed, the implications were enormous, for they suggested



that drums and drugs were nothing more than different doorways to the same spiritual realms, doorways to another identifiable reality.

I found that a steady, monotonous beat of about three to six times a second was the most effective for journeying. At that time, however, I lacked information as to whether this was the same frequency of beat used by the drum-using shamans of Siberia for their journey work. Then, about ten years later, when in Russia and Finland, I had the opportunity in the early 1980's to hear recordings of two different Siberian shamans journeying to drumming, and was gratified to find that their drumbeats were in the same range, especially when the drumming was done by a shaman's assistant who was not journeying. As the shamans progressed in their journeys, however, the steady, monotonous percussion of the early portion of their journeys tended to be replaced with more irregular drumbeats which appeared to correspond with their various spiritual encounters. Later experiential work I have conducted with Ulchi and Tuvan shamans has supported this understanding of the correspondence (M. Harner, n.d.).

My personal discovery of the effectiveness of the drum in shamanism and shamanic journeying was, of course, just a rediscovery of what shamans the world over had known for millennia. For example, the drum is called the "horse" among the Soyot people in Tuva on the southern edge of Siberia because of its ability to help the shaman fly to the Upper World (e.g., see Diószegi 1962: 162-163; M. Harner, n.d.). In a similar vein, the Sami (Lapp) people of northern Scandinavia call the drum literally "a thing out of which pictures come" (gavados), recognizing its effects in facilitating visionary experiences (Ailo Gaup, personal communication, 1993).

To gain further knowledge on the use of the drum in altering one's state of consciousness for spiritual purposes, I then spent time with Indian peoples on the Northwest Coast of North America where I found drums still being effectively used for shamanic extraction healings (discussed in The Way of the Shaman) and in shamanistic Spirit Dances (M. Harner, n.d.).

Searching the scientific literature for an explanation of the mental effects of drumming, I was only able to locate three significant publications in English on the subject. This was both surprising and disappointing, since even in the Western world, as we all know, drums continue to be used to alter state of consciousness for entertainment and recreation, mourning processions, and marches connected with war. Perhaps drumming has been such a such a natural part of our lives that we have lacked the psychological distance to wonder why.

Two of the three publications I found of importance were by Andrew Neher, who in the early 1960's pioneered the scientific study of the

effects of drumming on brain wave patterns. As a result of his laboratory research, he concluded that drumming produced unusual changes in the central nervous system. Two factors were particularly noted as being important: (1) a drum beat contains many frequencies and thus electrically stimulates a variety of sensory and motor regions of the brain simultaneously; and (2) a drum beat mainly contains low frequencies and thus can be loud and thereby provide great energy input without causing the pain and damage that would result from high frequency sounds of a similar amplitude (Neher 1962: 152-153; see also Neher 1961).

The third publication was by a psychiatrist, Wolfgang Jilek, who had been studying the therapeutic effects of the shamanistic Spirit Dances of the Salish Indian people of British Columbia and Washington that I had observed. He and a colleague found that the Salish deerskin drums were predominantly beaten four to seven times per second during shamanistic initiation procedures. He noted that this was in the theta wave EEG frequency range, a range that "is expected to be most effective in the production of trance states" (Jilek 1974: 74-75). This, of course, was similar to the tempo range that I had independently found effective for journeying.

Despite the work of Neher and Jilek, the role of the drum's effects in altering one's state of consciousness today remains a subject of controversy among academics, and lately it has been fashionable to criticize Neher's findings (e.g., see Rouget 1985: 77-78). However, new scientific research by psychologists indicates that significant hypnotic, psychological, and physiological effects are produced by sonic driving in the form of shamanic drumming (e.g., S. Harner 1994; S. Harner and Tryon 1992; Maxfield 1990, 1994; Maurer *et al.*, n.d.). In any case, interested investigators need not await the outcome of academic debates and scientific research. They need only to experiment using drumming for shamanic journeying to test its effectiveness.

Since in shamanic studies the terms, „trance," and „ecstasy" are both controversial and ambiguous, and „altered state of consciousness" is vague in its meaning, I have elsewhere proposed the term, „shamanic state of consciousness" (SSC), which refers not only to a psycho-physical state but also to one in which acquired shamanic intention and discipline are used for specific purposes, such as for healing and divination (see M. Harner 1990: xiii-xv, xvi, 21-39, 46-56). The intention and discipline referred to are very relevant to the distinction one should make between, for example, a focused shamanic „journey" and an unfocused drug-induced „trip."

While I have focused on drumming here, it should be mentioned that other forms of sonic driving, such as rattling, click sticks (Australia), and metal percussion (Southeast Asia), produce results similar to those of



drumming. Entering the SSC through the use of rattles and click sticks particularly benefits when the shaman sings his or her on-going experiences.

The shamanic use of drumming and other forms of sonic driving has both advantages and disadvantages for entering the SSC. One advantage of the use of drumming is that the shaman can control the length and depth of the experience. Also with sonic driving the practitioner usually has greater ability to remember details of journeys in comparison to hallucinogen use. Another advantage is that the specific biochemistry of a particular hallucinogen is not present to influence the shaman's experiences. Shamanically speaking, the practitioner is not possessed by the spirit of the psychotropic plants, but simply „rides" the drum to achieve his or her mission.

The shamanic use of hallucinogens likewise has both advantages and disadvantages. One advantage of the use of relatively strong hallucinogens, such as ayahuasca, is that a very deep SSC can be readily achieved. Among the disadvantages of such hallucinogens is that their strength can sometimes be so overpowering that the practitioner has difficulty both in focusing with discipline on a shamanic task, and in remembering details of journeys. Another disadvantage is that the specific biochemistries of the compounds involved can have their own special effects on the nature of one's experience.

Aside from such contrasts between the utility of hallucinogens and drumming in achieving the SSC, there is perhaps a larger conclusion that I have reached in the course of utilizing both approaches in doing shamanic work: there exist great similarities in the experiences that occur regardless of whether hallucinogens or drumming are used. Examples of these similarities include these experiences: out-of-body journeys, often with the sensation of flight; visits to Upper, Middle, and Lower Worlds; encounters with spirits, including tutelary spirits, in anthropomorphic, zoomorphic, and other forms; merging with certain tutelary spirits, often experiencing sexual union or „marriage" with them; being helped by tutelary spirits in healing, divination, and other tasks; dismemberment; and „X-ray" vision, such as seeing illness in the body of a patient. Many more commonalties could be listed.

Based upon almost four decades of shamanic research and practice, I have concluded that: (1) both shamanic drumming and shamanic hallucinogens lead to basically similar altered state experiences; and (2) that these altered state experiences are basically the same for contemporary Westerners and members of non-Western indigenous cultures. Although there is not space here to provide the extensive evidence needed for this latter conclusion, it is necessary to mention it, for the implications are

enormous for future research. Indeed, at the Foundation for Shamanic Studies we have been accumulating this evidence for more than a decade and a half as part of a long-term research project called the Mapping of Nonordinary Reality.

Today students of shamanism have at their disposal the means to develop scientific evidence for the existence of spiritual experiences deeper than human culture. What we call „altered states" are the doorways that shamans worldwide have discovered again and again over thousands of years. Whatever we choose to call those doorways, „trance," „ecstasy," or the „SSC," such terminology is relatively unimportant compared to the mysterious hidden universe onto which they open. In the century about to begin, we will have an unprecedented opportunity to join science with shamanism to discover where those doorways lead.

REFERENCES


Diószegi, Vilmos 1962 "Tuva Shamanism: Intraethnic Differences and Interethnic Analogies." *Acta Ethnographica* 11: 143-190.

Drury, Nevill 1989 *The Elements of Shamanism*. Longmead, Shaftesbury, Dorset: Element Books.

Eliade, Mircea 1964 *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Bollingen Series 76. New York: Pantheon. Revised and enlarged from original French edition, 1951.

Harner, Michael 1984 *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. 3rd. ed. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. Orig. 1972.

Harner, Michael 1990 *The Way of the Shaman*. 3rd. ed. San Francisco: Harper and Row.
Orig. 1980.

Harner, Michael n.d. Unpublished field, experimental, and experiential notes.

Harner, Michael (ed.) 1973 *Hallucinogens and Shamanism*. New York, London, Oxford: Oxford University Press.

Harner, Sandra 1984 *Immune and Affect Response to Shamanic Drumming*. Ann Arbor, Michigan: UMI.

Harner, Sandra, and W. Tryon 1992 "Psychoimmunological Effects of Shamanic Drumming." In *Northern Religions and Shamanism* (M. Hoppal and J. Pentakainen, eds.), pp. 196-204. Budapest: Akademiai Kiado; Helsinki Finnish Literature Society.

Jilek, Wolfgang G. 1974 *Salish Indian Mental Health and Culture Change: Psychohygienic and Therapeutic Aspects of the Guardian Spirit Ceremonial*. Toronto and Montreal: Holt, Rinehart and Winston of Canada.

Leary, Timothy 1964 "The Religious Experience: Its Production and Interpretation." *The Psychedelic Review* 1 (3): 324-346.

Leary, Timothy, and Walter Houston 1963 „Religious Implications of the Consciousness Expanding Drugs." *Religious Education* 58 (2): 251-256.

Maxfield, Melinda 1990 *Effects of Rhythmic Drumming on EEG and Subjective Experience*. Ann Arbor, Michigan: UMI.

Maxfield, Melinda 1994 "The Journey and the Drum." *ReVision* 16: 148-156.





Maurer, Ronald L., Sr., V.K. Kumar, Lisa Woodside, and Ronald J. Pekala
n.d. Phenomenological Experiences in Response to Monotonous Drumming and Hypnotizability. Unpublished manuscript.

Neher, Andrew 1961 "Auditory Driving Observed with Scalp Electrodes in Normal Subjects." *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology* 13 (3): 449-451.

Neher, Andrew 1962 "A Physiological Explanation of Unusual Behavior in Ceremonies Involving Drums." *Human Biology* 34 (2): 151-160.

Rouget, G. 1985 *Music and Trance: A Theory of the Relations between Music and Possession*. Chicago: University of Chicago Press.

Wasson, R. Gordon 1961 "The Hallucinogenic Fungi of Mexico: An Inquiry into the Origin of Religious Ideas among Primitive Peoples." *Botanical Museum Leaflets*, Harvard University, XIX, 7, 137-162. Cambridge, Massachusetts.



**Измененные состояния сознания и шаманизм (личные воспоминания)**

На основе автобиографического опыта делается сравнительный анализ эффективности воздействия применяемых коренными культурами галлюциногенов и игры на бубне. Исходя из личного опыта, автор описывает преимущества и недостатки обоих методов с точки зрения успешности вхождения шамана в измененное состояние сознания и приходит к выводу о значительном сходстве процессов, происходящих под воздействием галлюциногенов и при использовании бубна. Выдвигается предположение, что на глубинном уровне опыт переживания измененных состояний сознания в принципе одинаков и у европейцев, практикующих базисный шаманизм (core-shamanism), и у шаманов индигенных народов. *(Пер. М.Ошуркова)*


В. Л. Райков

## ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПСИХОТЕРАПЕВТИЧЕСКОГО ВЛИЯНИЯ И ШАМАНИЗМ КАК ОДНА ИЗ ЕГО ФОРМ

Психотерапевтическое воздействие одного человека на другого, какие бы методы не использовались и как бы их не называли, всегда связано с повышением внушаемости и восприимчивости пациента по отношению к тем внушениям и тем идеям, которые исходят от психотерапевта. Происходит это по нескольким причинам. Первое - это собственное желание человека вылечиться, стремление к этому и в связи с этим ощущение доверия к врачу, который пытается помочь. Тем самым пациент пытается как бы сам увеличить и усилить доступ проникновения в себя лечебной информации и как бы усилить достижение лечебного эффекта.

Повышение внушаемости может иметь место также и в связи с особо значимым содержанием получаемой информации, например, при появлении особой опасности, когда резко возрастает внимание и мобилизуются все резервные возможности организма: и психические, и

физиологические, и двигательные (и для усвоения информации, и создания возможности адекватного ответа и действия). То же самое происходит при получении информации необычайно приятной, счастливой и радостной. Все Ваше существо устремляется навстречу этой волнующей и вдохновляющей радости. И резко мобилизуются все психофизиологические возможности управления всеми соответствующими и необходимыми центральными и периферическими механизмами. Изменение внушаемости как в сторону повышения, так и в направлении снижения восприимчивости восприятия, также в значительной степени зависит от отношения к человеку, от которого та или иная информация исходит.

Сильное увеличение внушаемости, а также возможности усиления и расширения лечебного влияния, психофизиологически совершенствующее пациента, через слово гипнолога, как известно, иногда также возникает при создании у пациента состояния гипнотического измененного сознания.

Это состояние измененного сознания присутствует в любых реально действующих так называемых современных методиках психотерапии, таких как, например, "нейролингвисгическое программирование", метод Монро, эриксонианский гипноз и некоторые другие, всегда так или иначе завуалированно или даже достаточно открыто связаных с состоянием гипноза и гипнотически трансформированным сознанием. Даже при психоанализе в методе, казалось бы, отрицающем гипнотическое воздействие, но по признанию известного в свое время специалиста одновременно в области гипноза и психоанализа, французского профессора Леона Чертока, (выступление в 1982 г. в Институте философии в Москве), лечебный эффект все-таки всегда достигается исключительно благодаря суггестивному воздействию (хотя бы опосредованному). Известно, что гипноз имеет различные стадии глубины и существует множество шкал, градуирующих этот уровень. Наиболее известные из них шкала Каткова, Хилгарда, Барбера и многих других исследователей. Я, например, описал уровни наиболее глубокого гипноза, где в самых глубоких вариантах возможно достижение у взрослых загипнотизированных состояния внушенной новорожденности с соответствующими детскими рефлексами и симптомами и даже с соответствующей детской ЭЭГ (Raikov V.L., 1982).

Однако еще на заре научного исследования в области гипнологии рядом авторов (Ловенфельдом, Молем и др.) было показано, что первая, наиболее неглубокая степень гипнотического состояния уже сопровождается повышением восприимчивости организма к лечебному



воздействию внушения. Замечательно, что эту стадию А.Форель назвал "очарованием", т.е. состоянием повышенной эмоциональной "очарованности" к поступлению и усвоению поступаемой гипнотической информации. Таким образом, фактически возможно вызвать состояние усиленного доступа гипнотической лечебной информации для больного организма через создание искусственной позитивной эмоциональной реакции, способствующей ее проникновению.

Практически все или почти все психотерапевтические современные системы базируются именно на той или иной модификации описанного состояния. Причем состояние "очарования" не обязательно внушается чисто суггестивным путем. Оно может создаваться благодаря различным вариантам индивидуального или коллективного общения или различными аксессуарами, например, обстановкой кабинета, и встречается гораздо чаще, чем можно себе представить, естественно, не обязательно для целей исключительно психотерапевтических.

Для того, чтобы психотерапевтическая ситуация организовалась, необходимы определенные условия в общении между людьми и определенное желание достижения цели. И чем мотивация в этом случае будет сильнее, тем психотерапевтический результат будет лучше. Кроме того, человеческая психология обладает определенными особенностями, когда во всякого рода коллективных объединениях может создаваться некая сфера своей особой повышенной значимости и восприимчивости к каким-то своим узко специфическим задачам и, стало быть, иметь повышенную значимость и восприимчивость по отношению к ним (естественно, и по отношению к тому коллективу, в котором они находятся.)

В свое время это было использовано в бывшем СССР, когда громадный коллектив страны, состоявший из очень большого количества различных регионов и производственных коллективов, имел свою особую идеологическую коммунистическую доктрину, определяющую некий набор искусственных, мифических ценностей, не имеющих реальной значимости в развитии личности, человека и человечества; эти ценности "имплантировались" во все части страны, во все производственные коллективы и сопровождались тотальным контролем за их соблюдением. Ну а каждый производственный коллектив при этом имел еще и свои, локальные общественные ценности и, в связи с этим, свои конкретные, локальные, задачи. Например, выполнить и перевыполнить квартальный план по надою молока с коровы Нюры во втором полугодии первой пятилетки. Или более общие задачи: "Догоним и перегоним США по надою молока и

потреблению мяса на душу населения" либо "Построим коммунизм в 1980 году" и т.д. Эти так называемые "призывы" были в свое время очень значимы в общественном сознании каждого из нас...

Повышение восприимчивости и значимости в индивидуальном и общественном сознании имеет место практически всегда и связано с пластичностью и приспособительной функцией нервной системы и психики. Особенно состояние повышенной сверхценности и сверхзначимости имеет место в религиозном мировосприятии, где вера в сверхсущество определяется самой логикой ситуации и правилами соответствующего ритуала.

Эта готовность веры в чудо, и чудо исцеления прежде всего наблюдается у религиозных людей при молитве, и по механизму самовнушения приносит иногда совершенно удивительные и неожиданные результаты исцеления и улучшения состояния. Это естественно, так как сам акт такого рода действий определяется четко направленным самовнушением, но ориентированным, однако, не "непосредственно" как профессионально осознанная аутосуггестия, а в качестве аутосуггестии опосредованной, идущей через обращение к Богу.

Но сама суть ориентации на сверхсущество со сверхвозможностями, и не просто ориентации, а глубокой убежденности в наличии сверхвозможности достижения позитивного результата, представляет собой необычайно удобную ситуацию и для общей психологической и мировоззренческой стабильности, и психической устойчивости человека и психотерапевтической возможности лечебной помощи для его исцеления.

Итак, момент повышенной внушаемости, повышенной сверхвнушаемости состояния очарования, очарованности - состояние неглубокого гипноза и состояние гипноза сверхглубокого - вот та базисная основа любого варианта психотерапии как в прошлые века и тысячелетия, так и в настоящее время, и всегда будет во времена последующие.

Другой вопрос, что люди по различным причинам склонны называть это по-разному, как-то: состояние "транса", состояние "нейролингвистического программирования", состояние софрологии - список названий будет достаточно велик. Более того, это несомненно, в какой-то степени и воздействие любых форм искусства, и процесс самой религиозной проповеди, и любые варианты современной машинной и компьютерной психотерапии. Все это укладывается именно в общую процедуру повышения внушаемости - повышенной внушаемости и явлений гипноза.



И ничего нового здесь нет и быть не может. Но каждое время накладывает на эту процедуру свое мировоззренческое видение мира и его понимание.

Например, исцеление методом прикосновения, которое осуществлял Иисус Христос, описываемое как величайшее чудо, оказалось возможно моделировать и воспроизводить. В нашем исследовании я использовал метод прикосновения как лечебную процедуру, которая была названа методом "тактильного гипноза". Исцеляющая возможность в этом случае была действительно действенной, и с помощью этой методики в некоторых случаях удавалось восстанавливать и улучшать двигательную функцию конечностей с патологией суставов, снимать болезненные ощущения в сердце при приступах ишемической болезни и предотвращать эти приступы, а иногда даже нормализовывать ритм сердечных сокращений или уменьшать воспалительные процессы в различных участках тела. Причем в отдельных случаях это достигалось фантастически быстро.

Такой метод лечения был успешным и при других болезнях. Это, однако, естественно, не является психотерапией в чистом виде, это, скорее, биотерапия, постольку поскольку процесс лечения определяется телесным взаимодействием одного человека по отношению к другому или одного участка тела (руки) по отношению к больному органу...

Но тем не менее, какие-то психологические моменты внушения или самовнушения здесь в той или иной степени, так или иначе присутствуют.

Итак, осмелюсь повторить: ничего нового в базисной основе психотерапии ни раньше, ни сейчас, ни в будущем существовать не может. Но что же нового здесь все-таки осуществляется? Новое связано с уровнем развития цивилизованности общества и, в связи с этим, отношением к психотерапии и форме осуществления психотерапевтических сеансов.

Тысячи лет назад все происходило через примитивное верование в самые разнообразные "сверхвнушающие" символы, амулеты, какие-то "священные" предметы или была вера в каких-то священных животных. А потом появились сверхсильные боги Древнего Египта, древних римлян, древних греков... и, наконец, христианство с божественным триединством, Богом-Человеком Иисусом Христом (естественно, что мировоззренческая опора в каждый период была на богов своего времени).

В конце XX столетия, в период колоссального технологического прогресса, в век царствующей поступи "компьютеризации всего мира" начали появляться именно наукообразные, компьютерообразные опре-

деления психотерапии, как "нейролингвистическое программирование". Надо сказать, что более неадекватного, неудачного и, рискну оказать, даже в какой-то степени бездарного, глупого названия придумать просто невозможно. Что такое "нейро"? Извините, не понятно! Что такое "лингвистическое"? Это значит человек, проводя психотерапевтическую процедуру, использует обычный человеческий язык. Ну, а когда мы говорим, общаемся друг с другом - разве мы не пользуемся средствами нашего языка? Пользуемся, и пользуемся логической и словесной программой, т.е. содержанием той мысли и идеи, которую хотим довести до сведения своих слушателей.

Так в чем же нейролингвистическое программирование отличается от обычного общения? А оно-таки отличается именно созданием состояния повышенной внушаемости при проведении процедуры неглубокого гипноза. Ну так это надо было бы так и называть, а не дезориентировать пациентов и научную общественность безграмотными и антинаучными декларациями. ("Им" надо прежде всего "запудрить мозги" пациентам. Сами люди, проводящие эти сеансы, знают, что это гипноз).

Но что же можно сказать относительно шаманизма?

Очевидно, также ничего принципиально нового. Это тоже состояние повышенной внушаемости и та или иная степень глубины гипноза.

Необходимо, однако, еще прояснить, как гипноз относится к внушаемости и внушению, а внушаемость - к гипнозу, и идентичны ли эти понятия или между ними большая разница. Гипноз - это состояние измененного сознания, а в глубоких случаях - трансформированного сознания; гипноз достигается в результате определенных процедур внушения, повышающих внушаемость пациента, первоначально находящегося в обычном состоянии нормального бодрствования сознания. При постоянном повышении этой внушаемости нормальная, обычная ответная реакция организма становится гипервосприимчивой и переходит на модель реакции состояния измененного сознания по гипнотическому типу (впервые понятие гипнотического измененного сознания ввел американский исследователь Стенли Криппнер).

Так возникает состояние гипноза. Итак, гипноз - это не внушение и не внушаемость. Это состояние измененного сознания и гипервосприимчивость всех функций организма в направлении осуществляемого внушения. Гипноз - это состояние организма, определяемого сверхвосприимчивостью к внушению. Гипноз возникает в связи с внушением, но гипноз, однако, также и процедура, осуществляющая вход человека в это сверхсостояние.



И все-таки как можно с этой точки зрения понимать шаманизм или современные близкие по своей форме "колдовские" действа жителей Центральной Африки, Амазонии и других еще недостаточно цивилизованных человеческих сообществ? По-видимому, как очень своеобразную психотерапевтическую процедуру, осуществляемую среди нецивилизованных и в каком-то смысле чуть ли не первобытных людей (конечно, с соответствующей региональной и национальной окраской и своим уровнем понимания мира).

Вот здесь, казалось бы, можно ставить точку и, логически увязывая все позиции, закончить анализ представляемого материала. Но возникает в высшей степени резонный вопрос, а почему же все-таки интересен шаманизм в наше цивилизованное и просвещенное время? Здесь может быть несколько причин. Ну, конечно же, это живая история, это срез цивилизации, это и искусство, и своеобразная культура народов, где культ, обряды веры и психотерапия сливаются в одно. Это и уровень миропонимания, и своя мифическая религия, и философия, и жизненный уклад. Кроме того, это и живая иллюстрация психотерапии древнейшего времени - наблюдая процедуру шаманского действа, можно реально видеть все это в активном действии.

Каждая эпоха и каждая культура предлагает свою форму проведения психотерапевтической процедуры. С этой точки зрения шаманизм необычайно интересен, помимо всего прочего, как сохранившаяся до нашего времени древнейшая ритуальная форма психотерапевтической процедуры, религиозного действа и некоторых других форм общественного мироустройства, воздействия на личность, заменяющих светскую власть в нашей цивилизации.

Кроме того, современная цивилизация, уже пресыщенная громадностью своего собственного технологического прогресса, испытывает определенную ностальгию по естественным и природным формам человеческого взаимодействия с природой, человек интуитивно и осознанно тянется к чистым источникам древних корней своей первобытной жизни. Она включает в себя и чистую, еще не отравленную экологическую среду, и светлое умиротворяющее ощущение естественности, простоты и свободы.

**Shamanism from the modern psychotherapy's point of view**

The shamanism is very interesting and complicated procedure with some ancient tradition of culture, philosophy and psychotherapy of the old pattern of the people existence.

The modern interest to it takes place because of its exotic presentation. In some way like the artistic show or theater or happening.

The curable effect of that procedure in some times is quite positive. So that it is possible to consider the shamanism, as the altered state of consciousness like hypnosis. The essence of any kind of psychotherapy is always connected with the increment of the patient suggestibility with more or less transformation of the consciousness. The deepness of the state is directly showed the result of curable effects.

А.Б.Акимов

## ВЗГЛЯД ФИЗИКА НА ФЕНОМЕНОЛОГИЮ ШАМАНСТВА И ИНЫХ ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ И ПРАКТИК

Почти 400 лет назад великий Парацельс писал: «... неожиданное сегодня в будущем окажется истиной; то, что в одном веке зовут суеверием, в следующем станет общепринятой наукой». Действительно, на заре человечества страх перед стихиями Природы был одной из причин появления религий и культовых ритуалов. Гром и молния соотносились с богом Зевсом. Но появилась теория электричества, и теперь каждый школьник знает научное объяснение грома и молнии. Когда представители традиционных направлений естествознания относят шаманство или парапсихологию в лучшем случае к мистике, а в худшем - к лженауке, то они проявляют методологическую беспомощность почти на уровне каменного века.

Современная физика позволяет на уровне строгих научных представлений понять физический смысл обширной психофизической феноменологии, наблюдаемой у шаманов, понять физический смысл ритуалов, физический характер действия амулетов и других предметов, используемых в практике шаманов. При этом особенно важно, что многое можно экспериментально моделировать, либо прямо регистрировать приборами те или иные эффекты, о чем, в частности, будет идти речь в моем выступлении.

В.Н.Волченко

## НЕИЗБЕЖНОСТЬ И ПОСТИЖИМОСТЬ ТОНКОГО МИРА

*Духовной жаждою томим,*
*В пустыне мрачной я влачился,*
*И шестикрылый серафим*
*На перепутье мне явился;*
*Перстами тонкими как сон*
*Моих зениц коснулся он:*
*Отверзлись вещие зеницы,*
*Как у испуганной орлицы.*
*Моих ушей коснулся он,*
*И их наполнил шум и звон:*
*И внял я неба содроганье,*
*И горний ангелов полет,*
*И гад морских подводный ход...*
*И бога глас ко мне воззвал:*
*"Восстань, пророк, и виждь, и внемли,*
*Исполнись волею моей,*
*И, обходя моря и земли,*
*Глаголом жги сердца людей".*

А.С. Пушкин, "Пророк".

Чтобы человечество выжило, духовная жажда ныне должна томить не только великих поэтов, но и всю мыслящую часть общества. А раз общество привыкло искать всему научные объяснения, то, наверное, должно быть объяснено и понятие Духа, которое, в свою очередь, тесно связано с понятием тонкого мира.

Во многих древних и современных верованиях, как правило, присутствуют представления о существовании некого непроявленного тонкого мира. Однако в материалистической парадигме, властвовавшей в умах почти два века, непроявленному миру места не нашлось. В то же время в картине мира современной науки отсутствует жесткий материалистический подход, и место Непроявленному появилось вновь.

### *1. Неизбежность тонкого мира.*

Если подойти к вопросу исторически, то с религиозных позиций наличие непроявленного мира и некой Божественной среды неизбежно. В рамках первоначальных форм религиозных верований обычно выделяют фетишизм, тотемизм, анимизм и магию. Наибольшее развитие идея потустороннего или сверхъестественного получила, пожалуй, в магии. Но магические элементы в той или иной мере присутствуют практически во всех религиозных традициях. В них часто упоминается такое явление как шаманизм.

Если говорить не о языческих (архаических или пантеистических) религиях, а о современном монотеизме, то в нем также присутствуют вещественная и невещественная реальности. Но вот что касается шаманизма, то в христианстве, исламе, иудаизме шаманизм трактуется как одержимость или бесовство. В то же время в

реальной жизни шаманизм культивируется в культурной традиции некоторых архаических народностей Крайнего Севера, Сибири, экваториальной Африки, Латинской Америки, Австралии и т.д.

Официальное естествознание, как правило, с порога отвергало любые представления о тонких мирах, о мистике шаманизма, а заодно и о большинстве паранормальных явлений. Такое отношение науки к идеальному было вполне оправдано существовавшей многие десятилетия сугубо материалистической парадигмой, которая, однако, не мешала устойчивости представлений о тонких мирах как обязательном атрибуте целостного холистического мира. Реальная дуалистичность мира, высокая значимость принятия его непроявленной составляющей все серьезнее рассматривается как неизбежный элемент новой научной парадигмы XXI века.

Парадоксально то, что именно изучение паранормальных явлений, глубокое проникновение квалифицированных специалистов в их суть позволило науке прийти к непротиворечивости современного физикализма и некоторых эзотерических представлений. Например, известный психофизиолог академик Н.П. Бехтерева в своей последней книге безусловно положительно отвечает на вопрос "Есть ли Зазеркалье?". И как человек, и как исследователь она считает реальными измененные состояния сознания, в которых человек, как в трансе, может получать информацию из тонкого мира по некоторому интуитивному каналу.

Ярлык идеализма постепенно снимается со многих ранее необъяснимых стандартной наукой (так называемых аномальных) явлений. Добросовестный научный анализ таких фактов как телекинез, телепатия, экстрасенсорное взаимодействие, технологии измененного сознания, контактерство, гипноз, биолокация показал, что все они, как правило, могут быть объяснены как некие феномены сознания. Однако частота реального проявления перечисленных фактов весьма мала.

В последние десятилетия человечество вновь начало осознавать свою связь с Космосом не только через запущенные с земли ракеты и спутники, но и через принятие Космоса как религиозной, философской и духовной категории. Причем уже и в естественных науках, а не только в среде поэтов и некоторых гуманитариев, подошли к признанию реальности и познаваемости "тонких" или "духовных" миров. А вот неизбежность их существования была ясна даже нашим далеким предкам…

Мир, согласно древним представлениям, есть единство вещественной и тонкой реальности. В основе вещественного мира обычно лежат четыре первоэлемента или стихии: Огонь, Воздух, Земля, Вода. Субстанции всего сущего обнаруживают себя в тысячах явлений, принимая множество форм. Но ничто не вечно. Противоборство разных форм дает все новые их варианты. Однако материя и энергия понимаются как универсальные первоосновы вещественного мира.



Вселенная возникла, по мысли наших предков, либо из абсолютного НИЧТО (Ригведы, Библия), либо из абсолютного ВСЕ (Герметизм – Кибалион). В любом случае признается Абсолют, как некоторая Божественная сущность, завершающая иерархию тонких потусторонних миров. Еще раз отметим, что во всех Учениях важна неизбежность попадания души человека в Небесный Мир, либо для перевоплощения, либо для возмездия, очищения, совершенствования.

Интересна для нас концепция тонкого мира в христианстве. Наиболее полно она отражена в исихазме (IV в. н.э.), кульминационным пунктом которого явилось учение Григория Паламы. По мысли Паламы, хотя божественная сущность и непознаваема, но Бог не тождествен своей сущности. Он существует не только в Себе, но и вовне — ad extra, как божественная энергия. Энергия отлична от сущности, но неотделима от нее, и в каждом ее проявлении присутствует весь Бог, единый и неделимый. В то же время божественная энергия принадлежит всем трем ипостасям: Отцу, Сыну и Святому Духу.

А в целом Слово–Логос и Дух Святой соучаствуют в творении мира. Этот великий, непостижимый акт творения мира из ничего стал моделью всякого творческого акта.

Неизбежность тонкого мира и Живого Космоса отражена в древних индийских Ведах, скрижалях Гермеса Трисмегиста, в учениях Платона, Пифагора и других эзотериков. Теперь это может быть обосновано в естественно-эзотерической модели Вселенной как живой системы.

Согласно предложенной нами эвристической модели все мыслимые сложные системы Универсума образуют некоторую закономерную последовательность. Если за критерий совершенства систем брать отношение их удельной информативности I к удельной энергетичности E, то предполагается возможным ввести показатель V = I / E, названный витальностью системы. Причем, при увеличении витальности, она отражает "стрелу времени жизни". Появляется как бы ось витальности, вдоль которой происходит усложнение живых систем, сопровождающееся увеличением объема информации и повышением ее ценности. Все системы по мере их усложнения выстраиваются в некую диаграмму дискретных значений их информативности, от косного вещества к сознанию человека (рис.1). Описанная IEV–диаграмма качественная, но основные значения информативности и энергетичности

полученны расчетно-экпериментальным путем. В пределе — неизбежен тонкий мир (рис.2).

Таким образом, все древние эзотерические знания, а теперь и наука не отрицают логической неизбежности тонкого мира. А что подтверждает его реальность? Оказалось, что эту реальность можно достоверно установить и даже научно объяснить.

***2. Реальность проявлений тонкого мира.***

На основании достаточно корректных и многочисленных исследований, проведенных в последнее десятилетие, представилось возможным дать четкую классификацию феноменов сознания, опирающуюся на объективные характеристики явлений. При этом учтены, конечно, исторические данные о древнейших верованиях и языческих традициях различных видов шаманизма. Мы полагаем, что феномены, отличающиеся дистанционными "нематериальными" взаимодействиями, удобно сгруппировать в три класса: Человек – Земля – Космос.

В каждом классе (табл.1) целесообразно иметь по три подкласса (триаду) ИЭ–феноменов:

Феномены Человека: а) экстрасенсорное взаимодействие (ЭСВ) или психостатика, б) психодинамика или психокинез, в) изменение состояния сознания.

Феномены Земли: а) георефлексия, б) ИЭ–эффекты формы, в) ИЭ–эффекты стихий.

Феномены Космоса: а) космобиоритмика, б) астрофизические парадоксы времени и пространства ("ход времени" по Козыреву), в) психоконтакты со сверхсознанием — с высшими уровнями информационных полей по интуитивному каналу связи.

Таблица 1.
Основные феномены сознания в системе "Человек – Земля – Космос".

| ***Феномены Человека*** | ***Феномены Земли*** | ***Феномены Космоса*** |
|---|---|---|
| а) Экстрасенсорика или психостатика:<br>• биосенсорная диагностика живых и неживых систем,<br>• акупунктурная биорефлексия и коррекция,<br>• сенсорный ситуационный поиск (технический, медицинский, экологический, криминальный...)<br>• телепатия, ясновидение, прогностика...<br>*б) Психодинамика*<br>• телекинез или психокинез, левитация,<br>• полтергейст,<br>*в) Измененные состояния сознания:*<br>• творческое озарение в искусстве, науке, религии (гениальность)<br>• техники дыхательного транса (пранаяма, ребефинг...),<br>• медитация, молитвы, шаманизм, сновидения, спиритизм, психоделики...<br>• трансконтакты с подсознанием — с низшими уровнями информационных полей. | а) Георефлексия:<br>• геопатогенные и активные зоны.<br>*б) ИЭ–эффекты формы:*<br>• пирамидальные, полостные, сотовые структуры.<br>*в) ИЭ–эффекты стихий:*<br>• природных бедствий (тайфунов, землетрясений...)<br>• экологических и технических аварий,<br>• социальных и биологических бедствий (войны, революции, эпидемии...),<br>• НЛО. | а) Космобиоритмика:<br>• биомедицинская и социальная ритмология,<br>• астрология: общая, медицинская, метафизическая...<br>б) Астрофизические парадоксы времени и пространства ("ход времени" по Козыреву...)<br>*в) Психоконтакты со сверхсознанием — с высшими уровнями информационных полей.* |



Для системы "Человек" — это кардинальный переход к более широкому использованию духовных и физических резервов организма, холистического подхода к проблемам жизни, то есть, для целительства людей и природы. Холистический подход предусматривает: преимущественное использование во всех сферах деятельности человечества "слабых" ИЭ–взаимодействий вместо "сильных" материально–энергетических (МЭ) взаимодействий; духовное и психофизическое совершенствование с учетом молитвенных, биополевых, медитативных техник, эзотерических традиций и религиозных атрибутов; достижения гармоничных школ акупунктуры, йоги, техник измененного сознания, ребефинга, школ рационального питания и режима жизни.

Поскольку в систему "Человек" включена вся биосфера планеты, то важно благостное, экологичное и этичное развитие

личности и общества, всемерная охрана природы в рамках нравственно–экологического императива современности. Необходима социальная защита феноменов человеческой психики как национального достояния страны, а также защита психосферы личности и общества от психонасилия и психотеррора, разработка альтернативных биоадекватных медицинских технологий диагностики и коррекции, используемых в союзе с официальной медициной и на базе народной медицины.

Для системы "Земля" биоэнергоинформационные подходы позволяют вести выбор безопасных или более полезных для человека, животных и растений мест проживания; давать предварительную биосенсорную оценку и разведку месторождений полезных ископаемых и литосферных неоднородностей; предсказывать негармоничные ситуации природного и антропогенного характера вплоть до стихийных катаклизмов локального и глобального масштабов и т.д.

Для системы "Космос" важным является правильное решение астрофизических парадоксов пространства и времени, в том числе в развитие работ Н.А. Козырева. Полезен научный багаж астрологии и рациональной части так называемых "контактерских" эффектов.

Ряд ограничительных замечаний необходимо сделать к использованию ИЭ–феноменов:

1. Все техники ИЭ–взаимодействий не абсолютны: они могут быть реализованы только людьми, обладающими реальными ИЭ–способностями, профессионально подготовленными, с высокой нравственной ответственностью и психической устойчивостью.

2. Достоверность реализации ИЭ–техник отнюдь не стопроцентная, она зависит от состояния оператора и внешних условий во всех трех системах Универсума.

3. Поскольку ИЭ–техники связаны с сознанием человека, то необходима защита от деструктивного воздействия на это сознание. Заявления о любви, добре, благости сами по себе еще не могут служить панацеей от нарушений психосферы личности и общества со стороны его "врачевателей" в самом широком смысле этого слова. Только проверка делами, а в целительстве долговременными результатами, дают высокую гарантию защиты сознания личности и общества.

Все перечисленные феномены сознания изучены и классифицированы только в последние годы, но они были широко известны многие тысячелетия. Народы всего мира пользовались услугами шаманов, ясновидящих, знахарей весьма успешно, тем более, что ни какой другой медицины не существовало. С появлением монотеизма и особенно христианства деятельность большинства



упомянутых народных умельцев была объявлена официальной религией бесовщиной. Но в реальности она существовать от этого не перестала.

***3. Постижимость тонких миров.***

Согласно рассмотренной выше информационно–энергетической (ИЭ) модели (см. рис. 1) Вселенная развивается на данном этапе от неживого к живому и далее, через сознание человека, как бы приобщая его к тонким мирам сознания Космоса. Вершиной Духовного Мира Бога представляется Абсолют — абсолютное все, а также Дух. Здесь, во Вселенском Сознании, как в семени или зародыше содержится Мировой Разум, т.е. вся информация и все программы эволюции Универсума. Развивая IEV–модель в сторону увеличения витальности систем, мы могли бы прийти к понятию бесконечной информации, что соответствовало бы нулевому значению энергии в ее вещественном понимании.

Однако, вводя эзотерические концепции, мы можем опереться на представление о некой точке сингулярности омега как условном завершении цикла развития, который начался в точке альфа. Между сознанием человека в его вещественной (телесной) форме и сознанием Духовных Миров в нашей модели предусмотрен некий потенциальный полупрозрачный ИЭ–барьер (см. рис. 2). Можно представить, что через его трансфизические квантовые каналы сознание человека взаимодействует с Духовным Миром.

Если сознание в целом, не замыкаясь в пределах мозга и тела, представлять состоящим из неких взаимосвязанных элементов: Сознание = Интеллект + Душа + Дух, то Душа является как бы проводником Духа, который приходит из абсолюта в тело человека. Оказалось, что в эзотерике роль ИЭ–барьера выполняет так называемое "зеркало" или "облако": так, например, воспринимают эту границу в своей практике ясновидящие.

Природа предусмотрела такой барьер между сознанием человека в телесном мире и космическим сознанием тонких миров с глубочайшей мудростью. Не вдаваясь здесь в подробности функционирования барьера и трансфизических воронок, заметим, что их наличие позволяет объяснить сущность тех, указанных выше в таблице, феноменов сознания, которые связаны с контактерством, сенсорикой, шаманизмом, биолокацией и т.п. В то же время барьер позволяет объяснить истоки дефектов в духовном развитии, и корни некоторых психических болезней.

Непрерывность Творения Вселенной в данной модели связана с двумя встречными процессами. Можно представить как бы две линии

творения, идущие навстречу друг другу: от α к Ω и «назад», от Ω к α. Информация Абсолюта, пришедшая из области омега, через "нулевую" точку альфа сингулярности обеспечивает ЭИ–преобразование для программы Духа по указанным на рис. 1 этапам в вещественном мире от косного к живому.

Вещественная ветвь творения реализуется от α к Ω через β, δ и γ сингулярности. Здесь β и δ – области сингулярных информационных преобразований, соответственно, между косным и живым миром (β), и между миром животных и человеком (δ).

Отметим, что мы изображали только плоскую схему ИЭ–пространства эволюции Вселенной. Более точная объемная модель представляет собой некий конус, по центру которого от вершины к основанию идет стрела витальности. ИЭ–конус символизирует расширяющееся Сознание элементов Универсума в их эволюции от косных к живым системам и, наконец, к Человеку. По периферии основания конуса располагается как бы абсолютное ВСЕ по информации и абсолютное НИЧТО по энергии. На основание «вещественного» конуса опирается подобный же конус тонкого мира с вершиной Ω. Таким образом, ИЭ–модель Универсума представляет как бы некое веретено из двух конусов (вещественного и непроявленного миров) с вершинами α и Ω, и «поясом» веретена, соответствующим γ–сингулярности. Из области Ω, как из информационно–голографического семени–алгоритма инициируется постоянный процесс Творения Вселенной.

Исходя из положений современных фундаментальных наук можно объяснить, как именно реализуется феномен вселенского сознания. Наиболее подходящими моделями, поясняющими структуру тонких миров, служат широко известные в последние десятилетия теории физического вакуума в сочетании с квантовой механикой. В этом же направлении могут быть использованы некоторые попытки создания единой теории поля.

По поводу строения физического вакуума также существуют различные суждения, которые вполне отражают всепроникающий характер единого мира Информации–Сознания. Потоки Информации–Сознания пронизывают цельный мир Универсума, включающий его проявленную и непроявленную ипостаси. Носителями информации в физическом вакууме, а, соответственно, в мире сознания в разных теориях объявлялись: психоны (Б. Кобозев, 1947), продольные магнитные поля (В. Чернецкий, 1980), векторный потенциал Максвела (К. Труханов, 1985), аксионы (Ю. Татур, 1989), торсионные поля (А. Акимов, Г. Шипов, 1990), бюоны (Ю. Бауров, 1991)... Некоторые



аспекты мира сознания может объяснить геометрофизика (Фейнман, Уилер, 1975), унитарная квантовая теория поля (Л. Сапогин, 1983). Однако большинство перечисленных концепций носит пока гипотетический характер.

Наряду с концепциями физического вакуума для понимания ИЭ–модели эволюции важен также космологический подход. В космофизике известны разные сценарии развития Универсума от α к Ω сингулярности. Например, в космологических инфляционных сценариях Линде известное фридмановское расширение разбивается на две стадии: стадию раздувания и стадию собственно расширения. В первой стадии возникший из вакуумной пены домен (пузырек) размером около $10^{-20}$ см раздувается за $10^{-35}$ с ориентировочно до $10^{10}$ см. В дальнейшем, примерно за $10^{10}$ лет после окончания инфляции, Вселенная расширяется до современных видимых размеров $10^{28}$ см.

В указанных сценариях имеется вариант хаотического раздувания, в котором присутствует множество сингулярностей, а не один Большой взрыв. Такая инфляционная модель больше подходит Библейскому сценарию многоэтапного творения чем Большому Взрыву. Интересно, что тот же инфляционный сценарий оказался структурно соразмерен двум этапам эволюции человека: от зародыша до рождения за 9 месяцев [рост от размеров клетки до 50 см (в $10^{10}$ раз)], а за оставшуюся жизнь всего в 3–4 раза.

Наряду с космологическими сценариями, использующими анализ процесса эволюции на базе α–сингулярности появились модели, в которых анализируется Ω–сингулярность. Например, американский астрофизик Типлер просчитал в своей модели процессы эволюции как бы в обратной перспективе: от Ω к α. Пользуясь теми же астрофизическими параметрами, что и в «нормальных» расчетных моделях, он получил парадоксальные результаты. Типлеровский сценарий (на 600 страницах его монографии) позволил ему не только объяснить многие библейские ситуации, но и согласиться с присутствием во Вселенной Творца.

Приводя разные нетривиальные модели Универсума, мы хотели обратить внимание на то, что в них везде возможен дуализм материального и идеального: проявленный (вещественный) и непроявленный (информационный) миры. Соответственно, из реально возможных явлений не исключаются некоторые аномалии, которые встречаются, в частности, в древних верованиях и описываются там как непреложные факты.

Теперь мы можем говорить о том, что эти факты хотя и возможны с научных позиций, но весьма маловероятны. И чем дальше

развивается сугубо технократическая цивилизация, в которой мало места живой природе, тем меньше эта вероятность. А жаль! Чем больше мы теряем информации о древних мистериях, тем меньше надежды человечества на появление новых Великих Посвященных (Э. Шюре). Все меньше надежды на появление настоящих (библейских) пророков, через которых передавал свои заповеди Бог. Зато очень много прорицателей, предвещающих каждый год по нескольку концов света.

### *4. Синергийность и синергетика.*

Описанные на эвристической схеме Творения ИЭ–ветви — от Мысли из Абсолюта через моменты сингулярности вновь к появлению во Вселенной Энергии–Материи — иллюстрируют те процессы, которые теперь изучаются синергетикой. Современный синергизм — это признание роли ничтожных по энергии флуктуаций, которые в сложных системах Вселенной могут одномоментно изменить структуру систем в какой-то точке бифуркации ("ключевая" точка). Однако оказалось, что эти взгляды имеют эзотерических предшественников. Например, православный синергизм влияния Слова Божьего на мирские дела упоминается в трудах Иоанна Касьяна Римлянина еще в первых веках н.э.

Исходя из той же концепции синергизма для Живого Космоса и для Человечества предпочтительнее отнюдь не высокие энерго–материальные технологии, а слабоэнергетические ИЭ–технологии. Высокие энергии нужны в недрах звезд, чтобы они светили, но отнюдь не в тонком биосферном слое Живой Земли. Сверхвысокие материально–энергоемкие технологии, такие как горячий ядерный синтез, сверхскоростной транспорт и многие другие научно–технические достижения — абсурдный с точки зрения Живого Космоса путь цивилизации. Чем скорее будут найдены слабоэнергетические ИЭ–технологии, тем быстрее человечество сможет выйти из тупика. Растения в биосфере нашли путь улавливания солнечной энергии без перегрева, а значит и человеческая Мысль найдет выход. Если успеет!

В книге "Нарушая покой Вселенной" известный американский физик–теоретик Фришен Дайсон предвидит возникновение "зеленых" технологий, которые строились бы на тех же принципах самоорганизации, что и живая природа. Их автор противопоставляет "серым" технологиям, в основе которых лежит жесткий стержень и пассивное следование программе.

В мире техники создание любой машины начинается с проекта–чертежа, а далее идет сборка из деталей под постоянным контролем "сверху". Развитие живого не требует постоянного вмешательства внешних управляющих сил. Наверное нет "подробного чертежа",



который мог бы быть записан, например, в молекулах ДНК первичной клетки. Такой план по объему информации просто не может уместиться в одной клетке. Однако, согласно ИЭ–концепции информация о жизни может быть записана не только вещественным образом в атомно-молекулярных связях, но существует в полевых формах тонкого мира.

Соответственно, концепция случайности возникновения жизни сейчас успешно дополняется теорией номогенеза. Эта теория связана с представлением о развитии по заданным законам природы. Согласно номогенезу имеется некая иерархия запланированных вакансий для основных видов живых систем. Вакансии создаются в тонком мире как проект творца сразу, а заполняются за счет эволюции вещественного мира по его законам.

Несмотря на бурно развивающийся сейчас «Безумный, безумный, безумный мир» с его ядерными боеголовками, высокими технологиями, компьютерами, Интернетом и прочей индустрией, удушающей все живое, все-таки остается надежда на экологическое и этическое воспитание человека. Здесь свое слово должны сказать и наука, и религия. Рыночное безумие должно быть ограничено, и потребности цивилизации снижены.

Вот тогда, когда Разумный и Духовный человек будет вновь взращивать погубленную природу, пригодятся те глубочайшие эзотерические знания, которые недавно объявлялись ненаучными и даже лженаучными. Наша задача — показать, что в науке можно вполне корректно слегка приоткрыть дверь к полезнейшим для человека эзотерическим знаниям древних верований.

### *5. Экоэтика и психосфера.*

Когда различные психотехники, то ли древние, то ли современные, входят в жизнь, психосфера может облагораживаться, но может и разрушаться. Поэтому мы должны быть очень осторожны, используя тот или иной эффект дистантных взаимодействий, отражающих, как бы мы ни сопротивлялись, реальность непроявленных миров. В парадигме XXI века, как это ни обидно для научных консерваторов, идеалистическая стезя познания будет теснить своего материалистического оппонента. И мы надеемся, что именно «теснота» идеализма и материализма в едином русле познания поможет человечеству выбраться из технократического тупика, в который оно себя загнало.

Просьба к читателю извинить за повторы, но нам никуда не деться как от поиска новых научных решений, так и от возвращения незаслуженно забытых, но никогда не стареющих древних

эзотерических знаний. Поэтому анализируя ниже сегодняшнюю ситуацию в науке не будем забывать о том, что вера всегда была и будет выше науки.

В последние десятилетия, как известно, наука все более становится производительной силой, все быстрее реализуясь через технику. Появляется некий кентавр — науко–техника. Для того, чтобы этот кентавр приносил наименьший вред человечеству необходимо, чтобы электронная информация во всех ее ипостасях от компьютеров в проектных институтах до программ Интернета была пронизана заботой о сохранении среды обитания. Поэтому ниже дается краткий экскурс в эту глобальную проблему.

Первым критерием в оценке значимости любых решений в управленческой и производственной областях все в большей мере становится охрана среды обитания. У нас принято говорить об экологических проблемах, а в англоязычной литературе и документах ООН принят термин Environment Protection. Однако в последние годы все более высвечивается этический аспект сохранения природы. Постепенно развивается концепция, состоящая в том, что любая инвайроментальная проблема неизбежно должна становиться проблемой нравственной, проблемой человеческой совести. Соответственно, вполне логично появление синтетического термина — экоэтика. В аппарате науки этические аспекты, как правило, отсутствуют. В то же время такой авторитетный ученый, как В.И. Вернадский, неоднократно указывал, что личность ученого должна быть связана не только с суммой знаний, но и с его высоким нравственным уровнем.

Таким образом, под экоэтикой мы будем понимать научное направление и мировоззрение, включающее одновременно как экологический, так и нравственный или этический аспект взаимоотношения человека с природой. В природе часто выделяют биосферу как некую сферу жизни. Развитие сознания общества привело к появлению понятия ноосферы (Леруа, Шарден, Вернадский) как биосферы, «пронизанной» человеческим разумом. Но, как оказалось, человеческий разум несовершенен, и путь технократической цивилизации привел ее к кризису.

Видимо требуется выделение наряду с понятием биосферы и ноосферы отдельного понятия психосферы как мира сознания всего человеческого общества. Этот мир сознания теперь «обогатился» новыми искусственными компонентами, такими как ЭСМИ и, особенно, телевидение, сеть Internet и виртуальное компьютерное пространство.



Соответственно, забота о чистоте психосферы становится главнейшей среди экоэтических проблем.

К сожалению, нравственные пожелания часто на практике не выполняются. Достаточно еще раз упомянуть о ядерных катастрофах, многочисленных, не оправданных жесткой необходимостью, испытаниях водородных бомб. Не столь эффектными, но столь же трагичными для природы, оказались грандиозные гидросооружения на Волге, Днепре, Дону и других равнинных реках. Множить далее примеры нет необходимости. К сожалению, в тоталитарных системах, и особенно в военных ведомствах, сведения об экологических бедствиях часто замалчивались или преуменьшались. Недавно подписана международная конвенция о свободе экологической информации. К сожалению, из ведущих стран мира только Россия отказалась ее подписать (говорят, ФСБ не дало визы). Безусловно, именно электронные СМИ и система Интернета должны всеми способами доводить инвайроментальную информацию до широкой публики.

Отметим, что рукотворная эпоха катастроф, организованная по существу неразумной деятельностью самого человека, рождает ситуации, для которых не видно привычных научно–технических решений. И тут человеку, наряду с наукой, несомненно, должна приходить на помощь религия с ее канонами нравственности и верой в некую Высшую совесть мира и его Создателя. Главная мысль, возникающая в головах людей, попавших в неразрешимую ситуацию, — это упование на Господа. Однако современный человек привык обращаться к Богу только тогда, к сожалению, когда ему уже не помогает никакая наука.

Можно ли игнорировать подобные свойства человеческой души? Конечно, нет! С другой стороны, нравственные устои общества, его этика всегда опирались на те или иные религиозные учения. Поэтому мы полагаем, что парадигма развития общества на рубеже двадцать первого века должна опираться не только на науку и технику, но и на сотрудничество с религией. Это означает, что религиозное просвещение, в том числе как часть культуры, должно присутствовать во всей образовательной пирамиде государств современного мира.

Воспитание нравственности веками связывали с религией, а наука, мол, пусть себе переделывает природу под нужды человека. Таков технократический посыл. Быть может именно поэтому многие крупные ученые в пору своей зрелости приходили к вере в Бога. Но великий ученый должен быть велик во всем, поэтому, наверное, те, кто не принял Бога, искали этические элементы в самой науке (Анри Пуанкаре, Луи де Бройль, Эдуард Циолковский). Однако ни в каких

научных моделях нравственность и этика пока не присутствовали. Тот же Пуанкаре, например, полагал, что через сто лет они, наконец, проявятся в научных концепциях.

### *6. Экоэтический смысл в модели витальности и понятие информации.*

Действительно, пожелание Пуанкаре, кажется, может сбыться. В рассмотренной ранее IEV–модели нравственно–этические элементы присутствуют вполне реально. Их, по крайней мере, шесть.

Но сначала напомним, что IEV–диаграмма представляет собой некую лестницу, где по вертикали отложены информативность (I) и энергетичность (E) систем, а по горизонтали — витальность (V = I / E). Причем ось витальности отвечает росту сложности систем в их эволюции от косного вещества до сознания человека. Для пояснения механизма развития систем были введены понятия о неких «особых» точках (областях или границах) сингулярности $\alpha$, $\beta$, $\Delta$, $\gamma$, $\Omega$ (рис. 1).

Уточним, что информацию мы понимаем как структурно–смысловое разнообразие. При этом возможны следующие категории информации: непроявленная, проявленная и отображенная. Причем отображенная информация, в свою очередь, может быть просто отраженной (когда она не изменяется), собственно отображенной — с изменением структуры, а также творящей. В свою очередь, творящая информация, которую можно считать Информацией–Сознанием, может быть программно творящей или свободно творящей. В частности, творящая информация, в которой реализуется свобода выбора, будет соответствовать сознанию и сверхсознанию человека.

В описанной IEV–диаграмме первый этический элемент заложен в самом показателе витальности. Здесь информативность I предполагается как основная характеристика эволюции сознания в живых системах. Чем более совершенно проявление Жизни, тем больше в ней Информации–Сознания. Можно полагать, что при развитии организмов от простейших к более сложным и далее к человеку сознание расширяется. У человека, например, появляется еще и сверхсознание, как канал связи с высшими благостными слоями тонких миров.

В структуре информации–сознания для человека все более превалирует духовно–смысловая составляющая, и в итоге он получает от Творца душу, нравственность и совесть. В животном мире нравственные элементы неразвиты, поэтому в IEV–диаграмме имеется некий $\Delta$–барьер, который подразумевает кардинальное отличие сознания человека от психики животных. Человек обладает



неограниченной свободой творчества, а животное только копирует имеющиеся образцы: степени свободы их сознания конечны. Животные тоже могут мыслить, но не абстрактно, как человек, а лишь предметно–практически. Поэтому животные, например, не знают веры в Бога. А один известный зоопсихолог сказал, что лишь человек, в отличие от животных, является проблемой для самого себя.

Тут вполне уместно вспомнить слова великого философа Иммануила Канта, о том, что его всегда изумляло "звездное небо над нами и нравственный закон внутри нас". Поскольку в модели витальности номогенез (не случайное развитие, а по законам природы) мы связываем с эволюцией сознания, а, значит, и с появлением нравственности, то все практические приложения IEV–модели оказываются как бы "пронизанными" нравственным императивом.

Вторая, но не менее важная роль в IEV–модели отводится этической функции гамма–барьера между вещественным и тонким мирами. Эта так называемая граница $\gamma$–сингулярности обладает некими свойствами "полупроницаемости" для потоков или квантов сознания при взаимодействии с тонким миром. Согласно IEV–модели трансфизические воронки сквозь $\gamma$–барьер (зеркало) обусловливают разную вероятность перехода потоков сознания в "зазеркалье", поскольку эти воронки предполагаются существующими как бы на разной высоте по оси I — информации–сознания (рис. 2).

На более высоких ступенях развития человеческого сознания будем предполагать наличие и более высокого уровня нравственности. Чтобы обеспечить этот высокий уровень, нужна, кроме "генетической" чистоты помыслов, тщательно продуманная благостная система воспитания и образования. Эта система должна, безусловно, широко реализовываться через Интернет и все электронные СМИ. Пока же электронная информация, во-первых, пересыщена «негативом», а во-вторых, обладает громадной избыточностью по отношению к «емкости» человеческой памяти. Кроме того, избыток электронной информации, как некая штора на $\gamma$–барьере (см. рис. 2), перекрывает каналы связи сознания человека с информационной средой тонкого мира или Божественной средой Тейара де Шардена.

Третий элемент нравственности, заложенный в IEV–модели, связан с духовно–смысловой структурой омега–сингулярности. С омега–областью мы отождествляем представление о первичном потоке сознания–информации, а в религиозном аспекте — представление о животворящей Троице. По эзотерическим канонам во многих религиозно–философских системах Троица, безусловно, благостное начало для развития (творения) всего сущего во Вселенной. Полагаем,

что в нашей модели точка Ω отражает именно такую Божественную сущность, которая априори направлена на всемерную поддержку жизни, на обеспечение Красоты и совершенства природы и ее синергийности с человеком.

Четвертый, сугубо нравственный аспект IEV–модели присутствует в структуре трех уровней человеческого сознания: подсознания, активного сознания и сверхсознания. Здесь особо важно, что подсознание в модели витальности связано с первичным потоком сознания. Этот поток инициируется двойной точкой сингулярности Ω–а (см. рис. 1) и несет в себе всю априорную информацию о будущем вещественном мире. Еще раз напомним, что Христос сказал: «Я есмь альфа и омега творения» — одновременно! Таким образом, наша модель как бы отражает и библейские истины.

Подсознание — как бы первый этаж на лестнице IEV–диаграммы или сквозной тоннель первичной информации, совпадающий со стрелой витальности. Но одновременно первый этаж создает некие подвалы нашего сознания. Именно из этих «подвалов» всплывают в активное человеческое сознание образы, связанные с миром животных, растений и косной природы. В то же время не забудем, что подсознание обеспечивает автоматически все априорные бессознательные функции любого организма в живых системах Универсума. Подсознание связано с вегетативной нервной системой в организмах и с программой упорядочения структуры в косной природе.

Активное человеческое сознание выстраивается на базе развития первичного потока подсознания как итог совершенствования предшествующих человеку живых систем. Именно активное сознание регулирует взаимоотношение человека с окружающим миром. Оно занимает второй этаж IEV–лестницы номогенеза. В обыденном смысле активное сознание обозначают просто как «сознание» и оно ассоциируется с деятельностью мозга и центральной нервной системы.

Сверхсознание, рассматриваемое как некий аналог высших сфер души человека, обеспечивает контакт с тонким миром. Все три отмеченные уровня сознания скоррелированы с объемом, скоростью переработки и качеством «усвоенной» информации. Соответственно, ценность трансформируемой через сознание информации носит тот или иной нравственный оттенок. Его палитра зависит как от источника информации, так и от путей ее возможного использования. Именно эти пути (как говоришь и что делаешь!) определяют чистоту сознания, в том числе разума и души человека.

Крайне важно отметить, что электронная информация через компьютеры, TV и Интернет воздействует не только на активное



сознание человека, расширяя или «затмевая» его, но и на подсознание. Причем именно этот вариант внедрения электронной информации часто оказывается наиболее опасным для психики и здоровья человека. Напомним здесь эффект так называемого XXV, «лишнего» кадра и неоднократные казусы при демонстрации TV–передач. Известен факт массового заболевания детей после просмотра TV в Японии.

Пятый экоэтический элемент IEV–модели связан с весьма вероятным наличием в творящей программе эволюции человечества отдельных ниш или вакансий для разных рас, этносов, наций, религиозных систем, а также некоторых общественных групп и отдельных личностей. Тут наша модель как бы соответствует библейской интерпретации: «Каждая новая форма бытия появляется в результате отдельного акта творения». Безусловно, рассчитывать на линейность процесса эволюции в развитии человечества вряд ли имеет смысл. Так же как наши «меньшие братья» собаки не произошли от кошек, так и разные народы или расы не произошли друг от друга. Скорее всего, они занимают отдельные вакансии на некой библейской лестнице Иакова, которая условно отражена IEV–моделью.

Соответственно, с позиции номогенеза представляются совершенно бессмысленными притеснения национальных меньшинств в любых странах. Подаваемая журналистами электронная информация о национальных конфликтах должна проходить через «сито» высочайшей нравственной ответственности. Иначе мы получаем террор и войны в Ольстере, Чечне и Югославии… Ответственность Интернета вследствие его открытости должна быть еще более высокой. А как ее реализовать — пока неясно?!

Наконец, шестой экоэтический фактор IEV–модели заключается в самом использовании понятия информационно–энергетического (или энерго–информационного — кому как нравится) пространства витальности как мира сознания. Без введения указанного понятия, пользуясь только геометрическим пространством–временем, невозможно вычленить какие-либо нравственные элементы. Действительно, геометрия и время — сами в известной степени продукты сознания. Они, по определению, не могут содержать ничего связанного с такими понятиями как Дух, Абсолют, Логос, Добро, Зло…, которые до сих пор являются метафизическими или теологическими. Кроме того, используя IEV–модель в качестве диаграммы номогенеза, можно анализировать степень соответствия Божьего замысла тому, с чем мы сталкиваемся в реальной жизни.

### *7. Заключение*

1. На рубеже веков остро встает вопрос, что можно и нужно брать из человеческой культуры прошедших тысячелетий в XXI век? Научный рывок последних десятилетий превратил современную цивилизацию в сугубо технократическую систему, владеющую высокими технологиями, ядерным потенциалом и всемирной паутиной Интернета. В то же время человечество оказалось над пропастью нравственно–экологического кризиса вследствие уничтожения природы и потери потенциала духовности. Обозначился высокий приоритет науки и знания перед верой в бога и религией. Утеряны древние верования, рецепты народной и природной медицины, глубочайшие достижения наших предков в психологии человеческого общения.

Спрашивается, может ли человечество XXI века существовать без веры в Бога и без живой природы? Наш ответ — это невозможно, ибо гибельно! Необходимо по мере возможности постепенно, но быстро сокращать технократические потребности цивилизации и в то же время воскрешать потерянную веру в Творца и в благость его Творения. Мы должны стремиться к той синергийности человека с природой и Богом, которая была Им задумана и заповедана.

2. Представленная модель информационно–энергетического пространства вселенной как мира Сознания и одновременно божественной среды Тейяра де Шардена позволяет наглядно и доказательно проиллюстрировать возможные пути принятия идеи Творца современным естествознанием, активного духовно-интеллектуального сотрудничества науки и религии. Следствием научно-эзотерической концепции единства проявленного и непроявленного миров должно стать прекращение разрушительного противостояния политизированных религиозных конфессий, укрощение рыночно–финансового молоха; ограничение отрицательных последствий научно–технического прогресса и разрушительных тенденций информационного шквала, связанного с Интернетом и виртуальным киберпространством.

3. Человечество должно найти в себе мудрость и силу в наступившей эпохе катастроф сосредоточить свой потенциал на сохранении природной среды, духовных ценностей и установлении синергийности Человека с Природой и Творцом. В этом направлении поиск истоков древних верований совершенно бесценен. Им нельзя пренебрегать, иначе мы можем потерять бесценный багаж знаний в человеческой истории.

*ЛИТЕРАТУРА:*

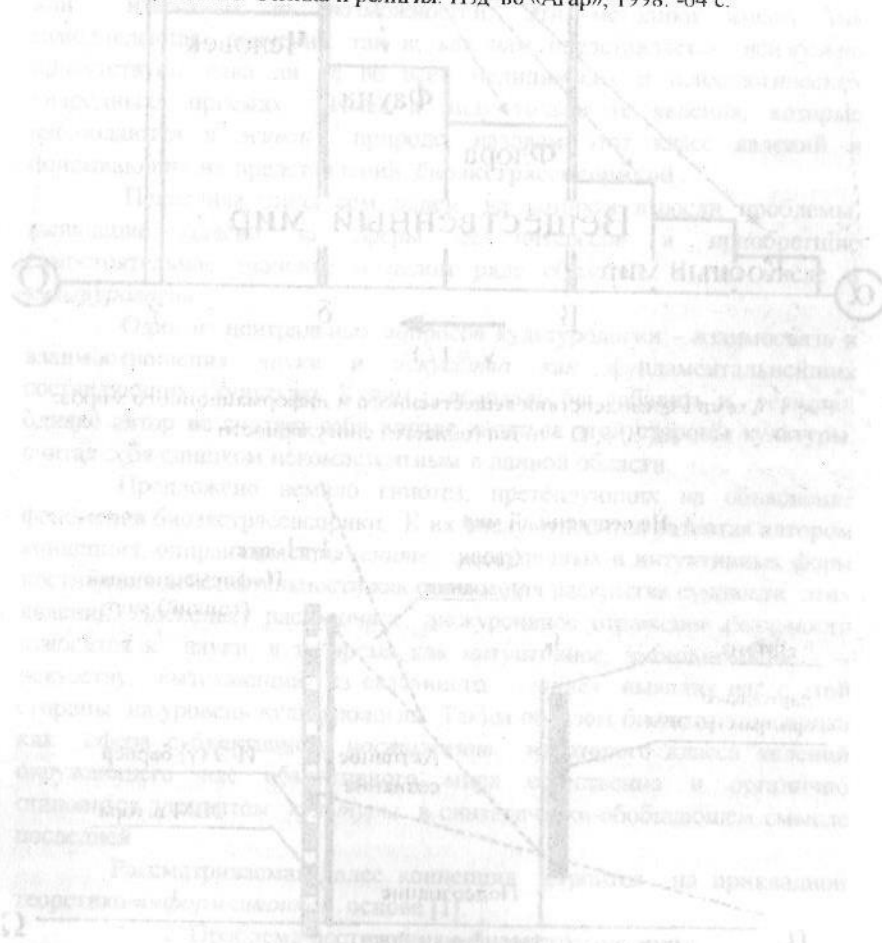



1. D. Bouwmeester, J.-W. Pan, A. Zeilinger, etc. Experimental quantum teleportation / Nature, vol 390, 1997.
2. Jahn Robert G., Dunne Brenda J.?Consciousness, randomnicity, and information. // The Interrelationship Between Mind and Matter, by Beverly Rubik. Philadelphia, Temple University (1992).
3. Thomas Jr. John A.?Antigravity: The dream made reality. The story of John R. R. Searl. N.Y.: Direct International Science Consortium (1993)
4. Абдеев Р.Ф. *Философия информационной цивилизации*, Москва (1993).
5. Акимов А.Е. Шипов Г.И. "Сознание, физика торсионных полей и торсионные технологии", *Созн. физ. реал.*, Т. 1, № 1 – 2, 66 – 72 (1996).
6. Аристотель, *Этика*.
7. Бауров Ю.А. Структура физического пространства и новый способ получения энергии. - М.: Изд-во «Кречет», 1998. -240 с.
8. Бауэр Э.С. *Теоретическая биология*, ВИЭМ, Москва, Ленинград, (1935).
9. Беннет Ч. О квантовой телепортации... Physical Review Letters, 70,1895 - 1899 (1993
10. Берг Л.С. *Труды по теории эволюции*, Наука, Ленинград (1977) (1-е изд. – 1922).
11. Бехтерева Н.П. "Есть ли Зазеркалье?", *Терминатор*, № 2 – 3 (1994); № 1 – 3 (1995).
12. *Библия*.
13. Бриллюэн Л. "Научная неопределенность и информация", *Мир* (1966).
14. Винер Н. *Кибернетика и общество*, И.Л., Москва (1958).
15. Воейков В.Л. "О структурно-энергетической специфичности живого состояния", *Созн. физ. реал.*, Т. 1, № 4, 61 – 65 (1996).
16. Волченко В.Н. "Концепция синергийности — на путях к здоровью человека и природы", *Научно-практические аспекты народной медицины*, ч. 1, 83 – 89 (1997).
17. Волченко В.Н. "Неизбежность, реальность и постижимость тонкого мира" (Введение в биоэнергоинформатику), *Созн. физ. реал.*, Т. 1, № 1 – 2, 3 – 14 (1996).
18. Волченко В.Н. Приятие Творца современной наукой. // Сознание и физическая реальность. 1997. Т. 2, № 1, с. 1 – 7.
19. Волченко В.Н. Экоэтика мира сознания, Интернета и компьютерного виртуального пространства. // Сознание и физическая реальность. 1997. Т. 2, № 4, с. 3 – 14.
20. Волченко В.Н. Меморандум «Об организации Международного экоэтического образовательного союза» // Там же. -с. 733–734.
21. Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М.: Наука, 1990. С. 150.
22. Гендель Космогоническая концепция Розенкрейцеров. М.: 1994. 388 с.
23. Горшков В.Г. Физические и биологические основы устойчивости жизни. М., ВИНИТИ, 1995.
24. Джан Р., Данн Б. Границы реальности. Роль сознания в физическом мире. М., Изд-во Объединённого института высоких температур РАН, 1995, 287 с.

25. Дульнев Г.Н., *Введение в синергетику*, Проспект, Санкт-Петербург (1998).
26. Жвирблис В.Е. Конструкция пространства жизни. // Российский химический журнал. 1994, и. 38, № 6, с. 107 – 117.
27. Игумен Иоанн (Экономцев).?Православие, Византия, Россия. М., Христианская литература. 1992, 233 с.
28. Казначеев В.П. Проблемы живого вещества и интеллекта: этюды к теории и практике медицины Ш тысячелетия. // Вестник Мика (Международного института космической антропоэкологии им. Н.А. Козырева), 1995, вып. 2, с. 7–24.
29. Касавин И.Т. Научное и ненаучное знание, М., Наука, 1982.
30. Кибалион Золотой век, М., 1993.
31. Кобозев Н.И. О физико-химическом моделировании процессов информации и мышления. "Журнал физической химии", 1966, № 1, 2; 1967, № 6, 7; 1968, № 1, 5.
32. Козырев Н.А. Избранные труды. Л., ЛГУ, 1991.
33. Кун Т. Структура научных революций. М., 1967.
34. Левич А.П. Мотивы и задачи изучения времени. // Конструкции времени в естествознании: на пути к пониманию феномена времени. Часть 1. Междисциплинарное исследование: Сб. научных трудов. Под. Ред. Б.В. Гнеденко. М.: Изд-во МГУ, 1996. с. 9-29.
35. Линде А.Д. Физика элементарных частиц и инфляционная космология. М., Наука, 1990.
36. Лукьянов А.Е. Истоки Дао. М.: Инсан, РМФК, 1992. –160 с.
37. Мейен С. В. (Нетривиальная биология) Заметки о… "Журнал общей биологии", 1990, № 1.
38. Мень А. Сын человеческий.
39. Моисеев Н.Н. *Современный рационализм*, МНЭПУ, Москва (1995).
40. Московский А.В. "Платон, Флоренский и современная наука." Сознание и физическая реальность. 1996. № 1 – 2, с. 33 – 41.
41. Налимов В.В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. М., Прометей, 1989. 287 с.
42. Одум Ю. Экология. М., 1986.
43. Петрович Н.Т. Люди и биты. Информационный взрыв: что он несет. М., Знание, 1986. 192 с.
44. Пьер Тейяр де Шарден. Божественная среда. М.: Наука, 1991. -120 с.
45. Сапогин Л.Г. XXI век — новая квантовая картина мира и новые источники энергии. // Сознание и физическая реальность. 1997. Т. 2, № 1, с. 34 – 40.
46. Типлер В. Оценка сценария развития Вселенной в расчётах от Омега к Альфа–сингулярности. США, Калифорнийский технический университет, 1993.
47. Уилер Дж.А. Гравитация, нейтрино и Вселенная. М., 1962.
48. Уилер Дж.А. Предвидение Эйнштейна. М., 1970.
49. Форрестер Дж. Мировая динамика. М., Наука, 1978.



50. Хетчер Вильям. Научное доказательство существования Бога. МП "Феникс", Киев, 1992.
51. Чайковский Ю.В. Элементы эволюционной диатропики. М., 1990.
52. Шипов Г.И. Теория физического вакуума. М., 1997.
53. Шюре Э. Великие посвященные. М., "Принтшоп", 1990.
54. Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т. 1, 4. М., Наука, 1965.
55. Эшби Р. Введение в кибернетику. М., И.Л., 1959.
56. Юнг К.Г. О современных мифах. М.: Практика, 1994. –252 с.
57. Яницкий И.Н. Физика и религия. Изд–во «Агар», 1998. -64 с.



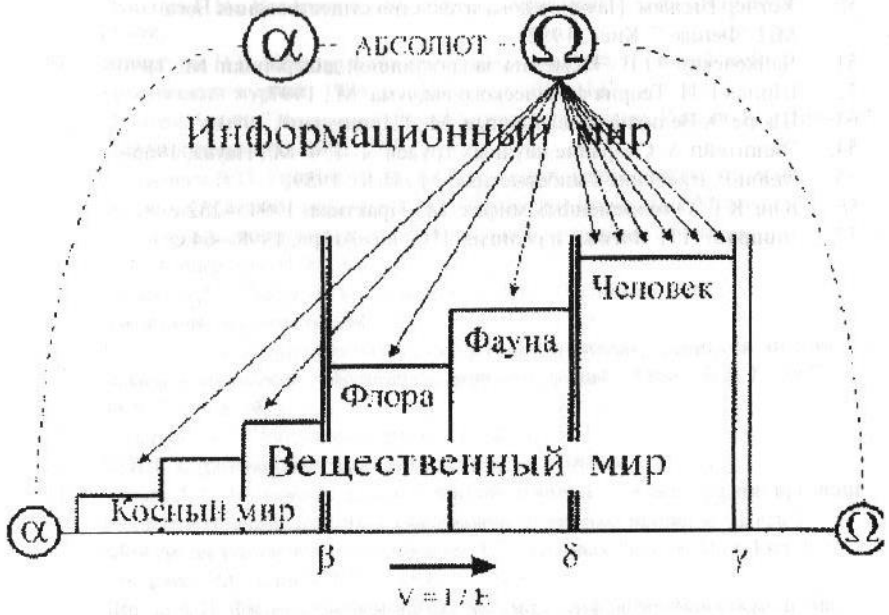



Рис 1. Схема взаимодействия вещественного и информационного миров. α, β, δ, Ω - точки (области) сингулярности

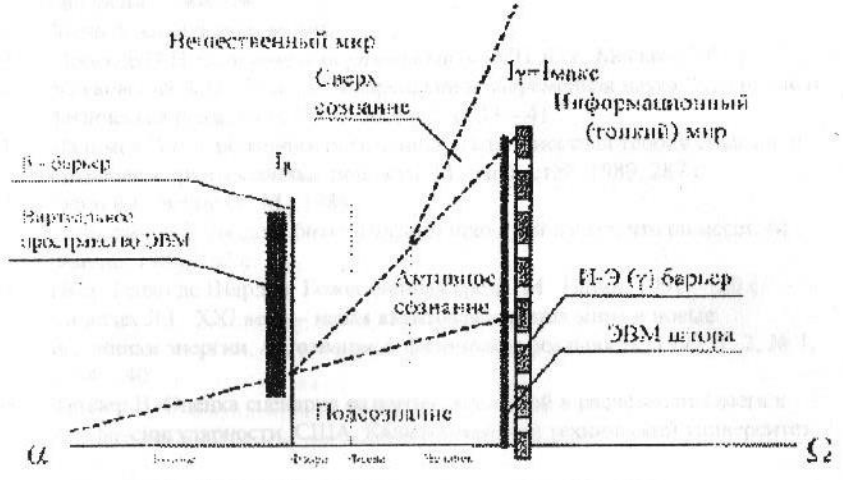



Рис. 2. Схема И барьера (γ сингулярности) между вещественным и тонкими мирами



И.М.Коган

# БИОЭКСТРАСЕНСОРИКА КАК ФАКТОР КУЛЬТУРОЛОГИИ

## 1. Введение

В числе многих приемов, которые относятся к «народной», «традиционной» медицине, заметное место занимают методики, теперь называемые «экстрасенсорными». Основаны они на «сверхчувственном восприятии» (СЧВ), происходящем помимо известных органов чувств или известных их возможностей. Эти методики имеют как самодовлеющее значение, так и, как нам представляется, неизбежно присутствуют едва ли не во всех медицинских и психологических «народных» приемах. Имея в виду только те явления, которые наблюдаются в *живой* природе, назовем этот класс явлений и описывающих их представлений **биоэкстрасенсорикой .**

Последняя стала тем полем, на котором взросли проблемы, вышедшие далеко за сферы ее интересов и приобретшие самостоятельное значение в целом ряде областей, в том числе в *культурологии*.

Один из центральных вопросов культурологии – взаимосвязь и взаимоотношения *науки* и *искусства* как фундаментальнейших составляющих культуры. К ним следовало бы добавить и *религию*; однако автор не считает себя вправе касаться этой стороны культуры, считая себя слишком некомпетентным в данной области.

Предложено немало гипотез, претендующих на объяснение феноменов биоэкстрасенсорики. К их числу относится развитая автором концепция, опирающаяся на *синтез* рассудочных и интуитивных форм постижения действительности как основы для раскрытия сущности этих явлений. Поскольку рассудочное, дискурсивное отражение реальности относится к науки, в то время как интуитивное, эмоциональное – к искусству, вытекающий из сказанного *синтез* выводит нас с этой стороны на уровень культурологии. Таким образом биоэкстрасенсорика как сфера субъективного *постижения* некоторого класса явлений окружающего нас объективного мира естественно и органично становится элементом *культуры* в синтетически-обобщающем смысле последней.

Рассматриваемая далее концепция строится на прикладной теоретико-*информационной* основе [1].

## 2. Проблема постижения в биоэкстрасенсорике

При изучении биоэкстрасенсорики исследователи, естественно, в первую очередь обратились к поиску представлений, относящихся к *физическим* механизмам СЧВ (в том числе нетрадиционным - [2,3] и

др.), отражающим типичный для него *дистантный* характер наблюдаемых явлений. Это дало определенные результаты, которые неплохо согласовывались с некоторой частью реально наблюдаемых эффектов СЧВ. Однако многие из них объяснить на уровне таких представлений не удается, что побудило к поиску интерпретаций СЧВ и за пределами физики, т.е. не только в физической, но и во *вне-физической* области.

Так мы приходим к мысли о том, что постижение СЧВ требует обращения как к физическим, так и к *духовным* сторонам взаимодействия человека с окружающим миром. Другими словами, к биоэкстрасенсорике следует подходить совместно с «научных» и с «ненаучных», а точнее – *вне-научных* позиций. Такая интеграция – это уже *культура*, что и дало повод к написанию представляемой работы.

## 3. Синтез науки и искусства как предпосылка постижения действительности

Являясь *системными* по своей сущности, эти проявления, как и сам процесс их постижения, требуют, в свою очередь, также системного подхода. Один из принципов такого подхода – иерархичность. В данном случае это предполагает анализ исследуемой проблемы исходя из более универсальных представлений (в этом смысле, иерархически более «высоких»), по отношению к которым рассматриваемая проблема представляет собой частный случай. Выход на такой «метауровень» мы осуществляем через *информационную* концепцию.

Правомерность обращения к ней очевидна хотя бы из того, что *информация* в последние десятилетия бесспорно вошла в систему основополагающих категорий гносеологии, образовав неразрывную триаду материя – энергия – информация. Разнообразие смыслов, вкладываемых в понятие «информация», не лишает само это понятие его респектабельности; наоборот, многообразие интерпретаций расширяет, обогащает его (о чем можно получить представление, например, из [1]). Только нужно в каждом случае четко определять, в каком смысле будет использоваться понятие «информация». В каждой конкретной области исследований должна быть сформулирована некоторая система исходных предпосылок (аксиом, постулатов), которые, по крайней мере, в данном контексте, принимаются как не подлежащие доказательству (их роль и место прекрасно определены, например, в [4]).

В нашем случае таким постулатом является утверждение, что информацию об окружающем мире нам приносят не только рассудок, дискурсия (в конечном счете, наука), но и эмоции, интуиция (в конечном



счете, искусство). Нисколько не имея в виду прикрываться чьими-то авторитетами, заметим лишь, что само по себе такое утверждение не ново; достаточно упомянуть хотя бы хорошо известную среди искусствоведов монографию [5]. Очень коротко приведем некоторые идеи теории информации, имеющие непосредственное отношение к обсуждаемым проблемам и минимально необходимые для понимания последующего содержания. Желающие более полно познакомиться с используемой теорией имеют для этого широкие возможности – от фундаментальных классических работ [6] до, например, популярного изложения в главе 2 монографии [7].

**Информация.** Необходимый шаг в формировании любой науки - *формализация* понятий, с которыми она оперирует. В *теории информации* исторически первой, наиболее строгой и детально разработанной стала формализованная система представлений, опирающаяся на концепцию выбора [6]. Согласно этой концепции, перед получателем информации (им может быть как человек, так и животное, автомат и пр.) априори (*до* получения информации) существует некоторый ассортимент, некоторое множество принципиально возможных исходов, сведений, событий и т.п. Конкретный исход («выбор») получателю не известен до тех пор, пока он не получит соответствующую *информацию*. *После* ее получения неопределенность исходов уменьшается; в предельном случае, когда информация оказывается исчерпывающей, получателю становится известен один-единственный возможный ответ и неопределенность снимается полностью.

Очевидно, что степень неопределенности – как априорной, так и апостериорной (*после* получения информации) – тем больше, чем больше в этих ситуациях содержится элементов; другими словами, чем больше в данной ситуации имеется неопределенности, многообразия. С этих позиций информацию можно рассматривать и как меру *многообразия* [8]. Чем больше *разница* между априорным и апостериорным многообразиями, тем более велико количество информации, благодаря получению которой это многообразие уменьшилось. Подчеркнем при этом, что в рамках концепции выбора имеет значение только *количество* элементов в их множестве, но никак не «размеры» того и другого.

Разумеется, для всех упомянутых выше понятий теория информации содержит соответствующие математические соотношения, позволяющие дать количественные оценки. Нам в дальнейшем количественная сторона не потребуется, и потому разговор о теории информации как таковой мы этим ограничим.

**Информационные предпосылки синтеза науки и искусства**. Наука и искусство являются высшими, обобщающими категориями соответственно рассудочного и чувственного восприятий человеком окружающего его мира. Рассуждая формально, можно сказать, что и та, и другое приносят нам сведения об этом мире, т.е. информацию. Разумеется, информации, приносимые наукой и искусством, как и формы этих информаций, существенно различны и резко специфичны. Да и роли науки и искусства (особенно последнего) далеко не сводятся только к получению информации. Тем не менее, *информация*, при всех ее специфических особенностях, тоже является одной из функциональных целей и науки, и искусства в необходимом для существования человека и человечества взаимодействии с окружающей средой (как биологической, так и социальной).

Обобщая реальный опыт человеческой культуры и сопоставляя с ним информационные функции науки и искусства, можно констатировать, что типичная тенденция развития *науки* - расчленение предмета познания на все более детальные элементы, непрерывное углубление в раскрытие их сущности и содержания - *дифференциация* предмета познания. «Уменьшающихся» элементов познания в пределах представлений о воспринимаемом мире становится все больше и больше. В представлениях описанной выше концепции выбора это означает, что наука приносит все *большее* количество информации о все более *узком* предмете. *Сужение* предмета познания средствами науки делает приносимую ею во все *увеличивающемся* количестве информацию асимптотически (в пределе) *бессмысленной*.

Определить столь четко информационную роль искусства – сложнее. Прежде всего потому, что получение информации как таковой составляет в искусстве значительно меньшую долю его функций, чем в науке. Далее, в силу самой сущности науки и искусства, последнее, в отличие от науки, в очень малой степени допускает возможность *формализации*; следовательно, *рассуждать* об искусстве – опять-таки, в отличие от науки- дело с ограниченной перспективой.

Тем не менее, можно утверждать, что для искусства характерен *интеграционный* подход к предмету его внимания, стремление к раскрытию всего богатства человеческих эмоций и чувств в их целостности и необъятности. Интерпретируя таким образом «интегральные» функции искусства, можно сказать, что искусство приносит все *меньше* информации о все более *широком* предмете. (Формально это следует из того, что по мере увеличения «размеров» отдельных элементов их *количество* в некотором множестве уменьшается.) *Расширение* предмета восприятия средствами искусства



делает принимаемую им во все *уменьшающемся* количестве информацию асимптотически беспредметной, расплывчатой, неконкретной - *бессодержательной*.

Охарактеризованная ситуация хорошо иллюстрируется «народной мудростью» - популярным афоризмом: «Можно знать все ни о чем и ничего – обо всем».

Очевидно, ни «бессмысленная» (приносимая наукой), ни «бессодержательная» (приносимая искусством) информации *ценности* в постижении действительности не имеют, они не могут обеспечить ту адаптацию к условиям внешней среды, которая необходима для поддержания индивидуальной и общественной жизни. Следовательно, ни наука, ни искусство сами по себе *в отдельности* обеспечить необходимое *постижение* действительности не могут *принципиально*. Лишь в *синтезе* науки и искусства – дискурсивного, логического, с одной стороны, и интуитивного, чувственного восприятия- с другой, возможно постижение реального мира. Для того, чтобы подчеркнуть этот *синтетический* вывод, мы воспользовались выделенным чуть выше термином «постижение», вкладывая в него смысл синтеза этих двух сфер взаимодействия человека с окружающим миром, двух основополагающих сторон человеческой культуры.

4. Концепция трех уровней в биоэкстрасенсорике

Несмотря на огромное многообразие феноменов, относимых к СЧВ, не исключено, что когда-нибудь удастся построить теорию (физическую), которая даст им объяснение с единых позиций. Однако именно в силу многообразия наблюдаемых феноменов продуктивным нам представляется и иной подход, исходящий из того, что и традиционные для современного мировосприятия представления еще не исчерпали в этой области свои возможности. Концепция, обозначенная в заголовке этого раздела, исходит из того, что множество феноменов биоэкстрасенсорики не образуют *единого* класса явлений, что их объединение в один класс «СЧВ» обусловлено не столько их единством, сколько таким «общим» для них признаком, как «непонятность». Полагая, что такой «общности» для «единства» недостаточно, мы исходим из того, что различные классы проявлений биоэкстрасенсорики являются *различными по своей сущности* и, следовательно, к их постижению необходимы существенно разные подходы. Так возникла представляемая ниже «Концепция трех уровней».

Согласно этой концепции феномены СЧВ мы подразделяем на три уровня.

Первый уровень мы назвали уровнем **реальных физических моделей**. К нему относятся явления СЧВ, при наблюдении которых

уже удалось экспериментально выявить их физические корреляты, с помощью физических приборов осуществить регистрацию и измерения, сопутствующие наблюдаемым феноменам, - в этом смысле, *реально* созданы их «физические модели». К этому уровню относятся феномены СВЧ типа называемых (условно и не очень удачно) «близковидением» - СЧВ на малых, до нескольких метров расстояниях (типа «распознавания» руками различных предметов, экстрасенсорные диагностика и целительство, телекинез на легких предметах и т.п.). Эффекты этого уровня (по крайней мере, в их значительной части) могут быть объяснены высокой чувствительностью (особенно высокой у «экстрасенсов») живых организмов к более или менее обычным и хорошо известным физическим явлениям - типа наблюдаемых в повседневной жизни и научных исследованиях инфракрасного («теплового») излучения, магнитных полей и др.).

Ко второму уровню феноменов СЧВ, названному уровнем **потенциальных физических моделей**, относятся явления СЧВ, основа которых в значительной мере физическая. Типичный пример этого уровня – телепатия, к нему же можно, по-видимому, отнести и некоторые проявления телекинеза на тяжелых предметах (в более опосредованном виде). В силу чрезвычайной малости энергии, отсутствия соответствующих методик, незнания механизмов явлений осуществить прямой физический эксперимент в этой области пока не удается. Можно надеяться, что в будущем такие эксперименты будут проведены. В этом смысле явления данного уровня *потенциально* могут быть физически промоделированы, откуда и название уровня. Тем более, что *теоретически* значительную часть наблюдений этого уровня удается интерпретировать в рамках традиционных физических, биофизических и информационных представлений [9].

Беспомощность *традиционных* физических представлений в теоретическом объяснении парапсихологических феноменов проявляется на третьем их уровне, названном нами уровнем **психологическим**. К нему следует отнести в первую очередь такие феномены как «дальновидение», «ясновидение» и им подобные. Именно на этом уровне, мы полагаем, следует обращаться к *духовной* сфере постижения окружающего мира, и именно этот уровень представляет для нас наибольший интерес в культурологическом контексте.

## 5. Биоэкстрасенсорика и культура

Здесь пересекаются две сферы рассуждений: синтез науки (рассудка) и искусства (эмоций) как основа процесса всякого постижения (раздел 3 ) и синтез интуиции (искусства) и логики (науки) в



самих феноменах биоэкстрасенсорики (раздел 4). На этом пересечении мы можем говорить о комплексе проблем в четырех аспектах: о *сути* самих биоэкстрасенсорных феноменов, об их *постижении* исследователями, о *практических* перспективах использования результатов постижения и о роли *разума* в материальном мире.

**Синтетическая сущность биоэкстрасенсорных феноменов**. Из сказанного в разделе 4 видно, что рассматриваемая синтетическая сущность проявляется тем полнее, чем более высокому уровню (в нашей классификации «трех уровней» – см. раздел 4) соответствует феномен. В конечном счете это означает, что эффекты СЧВ реализуются через органическое неразделимое единство физических и духовных проявлений человеческой личности. В отдельных случаях доминируют физические стороны взаимодействия, в других – духовные, а в иных случаях роль этих двух компонент может быть соизмеримой.

**Постижение биоэкстрасенсорных феноменов**. В свете сказанного, и в плане *постижения* стирается грань между «обычными» (относящимися, в частности, к традиционной психологии) и сферами СЧВ. Став на эту точку зрения, мы уходим от *противо*поставления, наоборот, к *со*поставлению, «кооперации» эзотерических и экзотерических знаний. Биоэкстрасенсорика перестает быть «яблоком раздора» на научном поле; напротив, она оказывается той областью человеческой культуры, которая стимулирует и в которой осуществляется синтез не только науки и искусства (и, надо полагать, религии), но и таких разных и широких культур (во множественном числе), как часто называемые «восточная» и «западная» с их соответственно духовной и материальной доминантами.

**Практические перспективы**. В последние годы удалось сделать серьезные шаги от разговоров и чистой феноменологии биоэкстрасенсорики к созданию практически функционирующих систем, основанных на эффектах СЧВ и позволяющих решать различные актуальные задачи.

Заметим при этом, что попытки полезного использования самих по себе феноменов СЧВ – в первую очередь, дальновидения, телепатии – предпринимались уже давно. Несмотря на неустойчивость получаемых при этом эффектов, определенные положительные, а иногда и потрясающие результаты время от времени наблюдались. Они имели большое научное значение (Э.Мей, Р.Джан и др.), а иногда способствовали и решению острых житейских проблем – таких, как, например, поиски пропавших или погибших людей (Ж.Круазе, Л.Корабельникова и др.).

Мы же поведем здесь речь о реализации возможностей биоэкстрасенсорики при создании *аппаратуры*, опирающейся на использование основного субстрата СЧВ – *биополя*. Под биополем мы понимаем *систему полей различной природы, возникающих в процессе жизнедеятельности*.

Не углубляясь в проблемы биополя (см., например, [10]), отметим, что использование в этом случае физического инструментария придает получаемым результатам так недостающие биоэкстрасенсорике воспроизводимость, устойчивость и повторяемость. А в целом – это уже факт *материальной культуры*. Общекультурное значение описываемых ниже исследований и разработок, выполненных в последние 10 лет коллективом под руководством автора, подчеркивается широким диапазоном применений созданных аппаратурно-программных средств. Опишем коротко (подробнее см., например, [11]) созданный биополевой аппаратурный комплекс, названный «БИОЛ» (с индексами) и работающий в инфракрасной (ИК) области (в окне 8 - 14 мкм); его созданию предшествовали проведенные нами фундаментальные исследования и других компонент биополя, включая даже такие «экзотические», как радиоактивные гамма-излучения.

Базовая аппаратурно-программная реализация комплекса ориентирована на *психологическую поддержку* и *психофизиологическую реабилитацию* людей, пребывающих или прошедших стрессогенные ситуации. Комплекс БИОЛ организуется вокруг универсального мультимедийного персонального компьютера (ПК) среднего уровня. На его входе – неконтактный датчик ИК компоненты биополя субъекта, снимаемой с его ладони. Параметры биополя репрезентативно отражают вариации психофизиологического состояния (ПФС) субъекта. По результатам автоматически осуществляемого психологического тестирования ПФС сопоставляется с «нормой». (С содержательным смыслом «нормы» и другими деталями можно познакомиться, например, в выполненной под руководством автора работе [12] и в других цитированных там источниках).

В зависимости от стороны отклонения ПФС от нормы, в соответствии с математическим обеспечением (МО), заложенным в систему БИОЛ (в решающей степени в цикле работ под руководством автора оно разработано Л.В.Кругловой [13]), также автоматически формируются музыкальные и цветовые ряды, оказывающие на субъекта требуемое психологическое воздействие: например, чрезмерно возбужденного человека успокоить (через воздействие успокаивающих музыки и цвета), а подавленного – возбудить (посредством рядов с



противоположным характером психологического воздействия). Таким образом в процессе непрерывного взаимодействия человека и ПК образуется *цвето-музыкальная биологическая обратная связь*, практическая апробация которой в различных учреждениях показала ее высокую эффективность (на уровне 70 – 80 %).

Особо ценное качество системы БИОЛ, преднамеренно с самого начала заложенное в нее, - это *персонализация* ее взаимодействия с человеком, благодаря которой автоматически учитываются индивидуальные особенности каждого субъекта в данный период времени. Кроме того, система обладает совокупностью других полезных качеств – таких как бесконтактный (на расстоянии) характер работы, полная автоматизация, функционирование в реальном времени, эстетическая комфортность и т.д.

С другой стороны и в свете решения иных задач, работу системы БИОЛ можно рассматривать и как реализацию *эмоционального человеко-машинного диалога* человек – компьютер. В этом диалоге «партнеры» (живой и неживой) обмениваются своими эмоциями (у человека) и «эмоциями» (у машины – ПК). Эмоции человека *отображаются* в его биополе. Выраженные в такой форме эмоции человека *воспринимаются* машиной. На это машина *отвечает* своими «эмоциями» (естественно, в кавычках) в виде музыки и цвета, а человек *воспринимает* их своими ушами (посредством наушников или акустической системы) и глазами (цвет на экране монитора ПК, посредством видео-проектора или объемного освещения пространства).

В область *музыкального искусства* биополе вводится через автоматическое преобразование изменений его параметров в музыкальные образы (в простейшем случае – в отдельные звуки и мелодические линии). В отличие от всех других форма создания и исполнения музыкальных произведений - в своей основе здесь исключается *преднамеренное* управление «посредником», музыкальным инструментом со стороны исполнителя - весь этот процесс происходит *спонтанно*, что позволяет фигурально назвать возникающую таким образом музыку «музыкой души».

Вопросы художественной ценности такой музыки, ее места непосредственно или художнически-опосредованно в музыкальной культуре, перспектив востребованности или невостребованности и времени и условий наступления (или ненаступления) этих событий достойны специального рассмотрения.

В охарактеризованной реально созданной и функционирующей системе мы имеем уже *непосредственно* реализованный *синтез*

науки (идеи, аппаратура и МО) и искусства (музыкальные образы, их формирование и восприятие) как фактора культурологического плана.

**Сознание в физическом мире**. Этот вопрос, конечно, несоизмерим по масштабам с биоэкстрасенсорикой. Он, составляя суть проблемы взаимоотношений материи и духа, сознания и объективного мира, относится к числу основных вопросов философии. Встает вопрос, какие есть основания связывать эту проблему с биоэкстрасенсорикой, культурой и культурологией, да еще в разделе, отражающем их *практические* перспективы. Нам представляется, основания для этого есть.

Во-первых, биоэкстрасенсорика, в силу свойственных ей как внутренних, так и внешних по отношению к ней причин, как мало какая другая область исследований, обострила и, как следствие, активизировала беспрецедентно продолжительный интерес к ней со стороны активно и самоотверженно увлеченных и нетривиально мыслящих людей. Такие люди не могли не задумываться (опять же и тем более в силу специфики СЧВ) и над фундаментальными вопросами бытия. Во-вторых, несмотря на большие приложенные усилия, многие явления СЧВ не находят понимания в рамках исключительно ортодоксального материализма (отправной пункт которого – безусловный приоритет, первичность материи перед духом, сознанием). В-третьих, проблема материи и духа – это, конечно же, и одна из сущностей культуры и культурологии. Наконец, в-четвертых, осмысливание роли разума в физическом мире открывает новые нетрадиционные пути и в практическом использовании эффектов класса СЧВ.

Таким образом, для включения рассматриваемого вопроса в ткань рассматриваемой нами проблемы есть основания и субъективные (разум и энтузиазм исследователей), и объективные (сущность СЧВ), и социальные (культура и культурология как социальные категории), и практические (перспективы практического использования).

Теперь, несколько подробнее.

Проблеме «материя – сознание» в мировой литературе посвящено огромное количество работ. После либерализации нашей идеологии непрерывно нарастает вал и отечественных публикаций; ограничимся лишь одной ссылкой на достаточно свежую, обобщающего характера работу [14].

Суть выводов, вытекающих из этих трудов, сводится к тому, что наряду с материей *сознание* относится к первопричинам мироздания. Обе эти категории равноправны, паритетны и в одинаковой



степени «первичны». В какой степени сознание создается материей, в такой же степени материя создается сознанием.

Примечательно, что о паритетности физического мира и сознания заговорили в последние годы не только в сфере философии, но и в исследовательской экспериментальной практике, причем прежде всего именно в связи с СЧВ. Помимо упомянутых в разделе 4 информационных парапсихологических феноменов *психологического* уровня (типа дальновидения), к обсуждаемой паритетности привели попытки интерпретации силовых феноменов парапсихологии – телекинеза. Исключительно тщательные многолетние эксперименты этого рода подробно отражены в монографии [15]. В качестве единственного возможного объяснения наблюдаемых ее авторами явлений *мысленного* воздействия на статистические распределения вырабатываемых компьютером серий случайных чисел или распределения случайно падающих шариков они видят признание существования *непосредственного* влияния разума, *мысли* людей (в первую очередь, одаренных «экстрасенсов») на *физические* процессы.

Наблюдаемые (не только в [15]) факты *прямого* воздействия мысли на физические процессы, помимо большого научного и культурологического значения, возможно, найдут и практически важные применения.

## 6. Заключение

Не подлежит сомнению, что любая наука представляет собой составляющую часть культуры и изучающей ее *культурологии*. *Биоэкстрасенсорика* относится к числу тех наук, которые занимают особое место в этой связи. Такое особое место обусловлено тем, что биоэкстрасенсорика и культурология имеют некоторую общую сущность, их объединяет наличие общей для них обеих фундаментальной черты, а именно: органический *синтез* рассудочных и чувственных подходов, разума и эмоций, в конечном счете - науки и искусства.

Исходя из основных положений, относящихся к прикладным аспектам *информации*, мы показали, что этот синтез не только необходим, но и *неотвратим*, ибо без него постижение окружающей действительности, а следовательно, и достижение высшей системной цели – поддержания жизни человека и человечества – *невозможно*. Поэтому обсуждаемый синтез не может не являться одной из базовых сущностей *культурологии*.

С другой стороны, анализ феноменов *биоэкстрасенсорики* показывает, что она тоже базируется на этой же основе. Последнее следует из раскрываемой в статье концепции СЧВ как синтеза

физических и вне-физических – *духовных* его компонентов. Эта концепция является альтернативной по отношению к исключительно физикалистским, хотя, разумеется, не должна давать повода к априорному отрицанию последних.

Наша концепция логически приводит к заключению, что сколь бы ни были велики возможности разума, они ограничены. Разум может многое. Но… не все. Есть вещи, разуму недоступные принципиально: они *непознаваемы*; в их числе – СЧВ. Только это – не повод для пессимизма: мир (и СЧВ в том числе) *постижим*! Если только понимать постижение именно как *синтез* разума и чувств, науки и искусства.

Биоэкстрасенсорика, которая, согласно приводимой в статье синтетической концепции (стратификации на «три уровня» - раздел 4), содержит этот синтез в качестве своей сущностной основы, имеет таким образом те же типичные черты, которые свойственны культурологии. На этом пересечении она приобретает значение фактора *культуры* и *культурологии*.

**Литература**


1. Коган И.М. Прикладная теория информации. М.: Радио и связь, 1981. 216 с.
2. Болдырева Л.Б., Сотина Н.Б. Квантовомеханический подход к некоторым явлениям парапсихологии// Научная конференция «Сверхслабые взаимодействия в технике, природе и обществе». Тезисы докладов.- М.: 1993.
3. Шипов Г.И. Теория физического вакуума. НТ-Центр, 1993. 362 с.
4. Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике (очерк истории XVII – начало XX в.), изд. 2-е.- М.: Мысль, 1965.
5. Моль А. Теория информации и эстетическое восприятие. М.: Мир, 1966.
6. Шеннон К. Работы по теории информации и кибернетике: Пер. с англ./ Под ред. Р.Л.Добрушина и О.Б.Лупанова. М.: ИЛ, 1964.
7. Коган И.М. Теория информации и проблемы ближней радиолокации.- М.: Советское радио, 1968. 144 с.
8. Урсул А.Д. Информация. Методологические аспекты.- М.: Наука, 1971.
9. Коган И.М. Парапсихология в естественно-научном освещении.- Изв. ВУЗов. Физика, 1992, № 3. С. 48 – 64.
10. Коган И.М. Биополе. Эксперимент, теория, практика// Международная конференция «Биоэкстрасенсорика и научные основы культуры здоровья на рубеже веков». Тезисы докладов. М., 1996. С. 66 –69.
11. Коган И.М. Биополевая система психологической стабилизации.- Парапсихология и психофизика, 1995, № 2 (18). С. 58 – 62.
12. Демиденко В.Г. Использование ИК-излучения для создания неконтактных человеко-машинных систем коррекции психофизиологического





состояния.- Диссертация на соискание ученой степени кандидата технических наук.- Тула, 1998. 179 с.
13. Демиденко В.Г., Круглова Л.В. Информационное обеспечение биополевой системы биологической обратной связи// Тезисы докладов Международной конференции «100-летие начала использования электромагнитных волн». Ч. 1.- М.: 1995. С. 178 – 179.
14. Московский А.В. Сознание в современной научной картине мира// Международная конференция «Биоэкстрасенсорика и научные основы культуры здоровья на рубеже веков». Тезисы докладов. М.: 1966. С. 11-16.
15. Джан Р.Г., Данн Б.Д. Границы реальности. Роль сознания в физическом мире: Пер. с англ.- М., 1995, 287 с.


**Bioextrasensorycs as the factor of the culturologycs**


Being repelled from representations of an applied information theory, the inevitability of synthesis of the rational and spiritual forms, science and art as necessary premise of comprehension of the enclosing world is justified. In traditional (folks) medicine the noticeable place takes extrasensorycs. It is based on the "exstrasensory perseption»" (ESP), enveloped by concept *bioextrasensorycs*. *Physical* mechanisms ESP by no means on reach it a content. It induces to search for the interpretations ESP as well in outside *of-physical*, and it is wider, - in outside *of-scientifically* sphere. So bioextrasesorycs reduces in necessity of a reversion also to *spiritual* sides of interaction of the person with the enclosing world. Such synthesis of the material and spiritual concepts, discursion and intuition, reason and feelings, science and art is a fundamental premise of culture. From here - theme of the represented report.

In theoretical aspects we stratify the bioextrasensorycs phenomena on three levels: levels of actual physical models, potential physical models and psyhological. A basic indication of their distinguishing - relation of a relative significance in them spiritual and material component: the spiritual component essentially will increase from first to a last level (in bioextrasensorycs a typical example of this level - "remote viewyng"); just it represents the greatest interest in a context of our report and problematics of the given congress as a whole. On considered intersection of bioextrasensorycs and culture releating on a synthetic essence that and other, we speak about a complex of problems in four aspects: about the essence of phenomena, about their comprehension, about practical perspectives and about a role of mentality in the material world.

The *essence* of bioextrasensorycs phenomena consists in organic indivisible unity of natural and spiritual manifestations of the human person. Their *comprehension* reduces in passage from a *contra*position to *co*mparison of esoterycian and ecsoterycian knowledges, "east" and "western" cultures. Some *practical* perspectives are realized by us with the employees in the biofield hardware-program system for psychophisiological rheabilitation "BIOL". Perspectively it the use together with receptions of traditional medicine (including in an shamanism), as it will realize the emotional man-machine dialogue, forms specific musical images etc. The arguing of a role of *mentality* in the physical world reduces in statement *eqality* of a substance and spirit,

mentals and substance in universum, their equal "primacy", and it affirms not only at a philosophical level, but also in connection with purely experimental observations (in particular, psychokinesis), by results of which the possibility of *direct* action of consciousness on physical processes affirms.

The comprehension of bioextrasensorycs as factor of culture and culturologycs strengthens positions of traditional cultures and practices in a system of modern scientific knowledges and spiritual life, promoting progress of mankind and decrease of a sharpness of constantly originating conflicts.

Л. Б. Болдырева, Н. Б. Сотина

## "СВЕРХЪЕСТВЕННЫЙ ПАРАЛЛЕЛЬНЫЙ" МИР И СВЕРХТЕКУЧИЙ ФИЗИЧЕСКИЙ ВАКУУМ

Бытует мнение, что признанные учёные физики к паранормальным явлениям относились скептически. Однако, если проследить историю науки по персоналиям, окажется, что многие классики естественных наук интересовались проблемами парапсихологии. Ещё Пифагор в созданном им кодексе суеверий рассматривал способы влияния одного человека на другого через контактирующие с последним предметы. Н. Коперник много лет жизни посвятил сбору статистического материала о влиянии расположения небесных тел в момент рождения человека на его характер и деятельность (астрология). Б. Паскаль в последнем труде своей жизни "Апологии..." писал о доминирующей роли в общении людей друг с другом и с природой некого ещё не изученного чувства, которое он назвал "воображением". Мария Кюри участвовала в исследовании явлений левитации человека. Можно привести имена ещё многих учёных, которые верили в то, что древние магические ритуалы, обряды и приметы являются не следствием невежества людей, а тысячелетиями накопленным экспериментальным материалом по взаимодействию человека с ещё неизвестной науке физической субстанцией.

Можно выделить два направления исследований паранормальных явлений: первое — объектом исследования являются особенности чувственного восприятия человека; второе — объектом исследования являются ✂сверхъестественные✂ свойства окружающего человека "невещественного" пространства (называемого в физике "физическим вакуумом"). В этой работе мы рассмотрим некоторые аспекты второго направления таких исследований.

Мифы и предания самых разных народов повествуют о том, что человек всегда населял окружающее его пространство загадочными



сверхъестественными существами. Так возникло понятие о "параллельном" мире, сосуществующим с видимым миром человека.

По представлениям людей в этом сверхъестественном "параллельном" мире изменялось течение времени — оно могло как ускоряться, так и замедляться; населяющие этот мир существа могли мгновенно становиться видимыми и так же внезапно исчезать; с помощью ритуальных заклинаний и ритуальных действий можно было общаться с этим миром.

Одним из наиболее распространённых ритуалов обращения к "параллельному" миру являлся ритуал изгнания злых духов. Он включал в себя факельное шествие, размахивание палками и тряпками, громкие крики и барабанный бой. Время проведения этого ритуала приурочивалось к различным событиям, происходящим в данной местности. Например, в Центральной Европе благоприятным временем для изгнания ведьм считалась Вальпургиева ночь—канун первого мая. В некоторых селениях Калабрии (Италия) изгнание ведьм происходило в начале марта (по-видимому, этот ритуал дал повод Розе Люксембург предложить сделать 8 марта Международным женским днём).

Согласно воззрениям древних в "параллельном" мире, кроме разных сверхъестественных существ, находились и "души " умерших людей; на некоторое время туда могли "сбежать" души живых людей. Все "виды" душ: и "сбежавшие", и души умерших людей, и души, находящиеся в человеке, могли общаться и действовать друг на друга. Попав в огонь, душа погибала, что относилось, впрочем, и ко всем "обитателям" сверхъестественного "параллельного" мира.

Определённая часть заклинаний и ритуальных действий, направленных на общение с "параллельным" миром, является составной частью магических обрядов. (Современная этнология классифицирует магию как "манипуляцию внешними силами с помощью технических средств или поведенческих приёмов для того, чтобы влиять на других людей".)

Естественно, что развитие науки должно менять представление людей о "параллельном" мире. Похоже, что именно магия является той "лазейкой", через которую современные физические концепции проникают в исследования сверхъестественного "параллельного" мира. Крупнейший этнограф и религиовед Д. Фрэзер, давший классификацию магических обрядов, не только не рассматривал обращение к магии как следствие невежества людей, но, наоборот, считал, что магические обряды основываются на свойствах окружающего нас пространства. В своём гениальном труде "Золотая ветвь" Фрэзер писал, что для объяснения магических обрядов можно выдвинуть предположение, что

"вещи воздействуют друг на друга на расстоянии и импульс передаётся от одной к другой посредством чего-то похожего на невидимый эфир. Эфир этот не столь уж отличается от эфира, существование которого современная наука постулирует с подобной же целью, а именно для объяснения того, как вещи могут взаимодействовать друг с другом в кажущемся пустом пространстве."

Приведённые выше строки написаны в начале нашего века. С тех пор воззрения учёных на эфир претерпевали различные изменения, тем не менее, сейчас, в конце нашего века, эти строки ещё более значимы, чем в годы их написания. В данной статье мы предпримем попытку обосновать это утверждение.

В своей книге "О физике и астрофизике" академик В.Л. Гинзбург в следующих словах описывает трансформацию взглядов на эфир, происходящую с начала нашего века, т.е. со времени создания теории относительности: "Нередко говорят, что специальная теория относительности "упразднила" эфир. Это верно лишь в том смысле, что произошёл отказ от представлений о заполнении всего пространства какой-то средой, подобной обычной "механической" среде (жидкости, твёрдому телу). Но, несомненно, в рамках специальной теории относительности и до развития квантовой теории понятие о вакууме в общем было эквивалентно понятию о пустоте, в которой "ничего нет и ничто не происходит". Уже в общей теории относительности положение изменилось, ибо даже при отсутствии каких-либо частиц или полей (например, электромагнитного поля) вакуум характеризуется гравитационным полем. Это поле (в отличие от электромагнитного) всегда присутствует, и можно сказать, что оно пришло на смену эфиру… Ещё более богатыми свойствами наделила вакуум квантовая теория. Дело в том, что с квантовой точки зрения даже при отсутствии фотонов (и, следовательно, при равной нулю энергии электромагнитного поля) в вакууме присутствуют нулевые колебания электромагнитного поля, аналогичные нулевым колебаниям механического осциллятора. В современной квантовой теории поля понятие о вакууме ещё более обогатилось — стали рассматривать фазовые переходы в вакууме." Проводимые в последнее время исследования показывают, что фазовые переходы в вакууме во многом подобны фазовым переходам в сверхтекучей жидкости $^3$He-B.

Ещё до работ о фазовых переходах в физическом вакууме ряд авторов предложили модель вакуума как сверхтекучего состояния пар электрически разноимённо заряженных частиц — фермионов с нулевым суммарным спином пары. Такая модель описывала диэлектрические



свойства вакуума, рождение из него электрически заряженных элементарных частиц (электрон и позитрон, протон и антипротон), отсутствие вязкого трения при движении в таком вакууме небесных тел.

В своей работе "Модель сверхтекучего физического вакуума" мы показали, что вакуум, обладающий свойствами сверхтекучей жидкости, состоящей из пар электрически разноименно заряженных микрочастиц (мы назвали их N- и L- частицами) с равным нулю суммарным спином пары (в невозмущённом состоянии) может быть светоносной средой, т.е. свет может распространяться в ней как вихревой процесс. Мы назвали эту среду сверхтекучим физическим вакуумом.

Одним из основных свойств сверхтекучих жидкостей является способность длительно сохранять возникающие в них определённые виды движения.

Можно ожидать, что человек, в организме которого происходят сложные химические и физические процессы, способен создавать в сверхтекучем физическом вакууме длительно сохраняющиеся формы движения, т.е., образно говоря, создавать в вакууме свои "следы". Такие "следы" могли бы сохраняться в сверхтекучем вакууме длительное время и после удаления человека из данной области пространства, а возможно, и после его смерти.

В нашей модели сверхтекучий физический вакуум является светоносным, поэтому изменение его структуры в "следах" должно приводить к рассеянию света на этих структурах и при определённых условиях они могут становиться видимыми.

В теории сверхтекучих сред многие характеристики среды (например, фаза прецессии и угол нутации спинов частиц, составляющих среду), классифицируются как параметр порядка. Одним из основных свойств сверхтекучих сред является существование процессов, приводящих к выравниванию значения параметра порядка во всём объёме среды, причём процесс выравнивания параметра порядка теоретически начинается одновременно во всём объёме сверхтекучей жидкости. Такие процессы могут приводить к своего рода "корреляции" "следов" между собой: выравниванию значения определённых характеристик сверхтекучей среды в "следах".

Таким образом, в свете рассмотренных свойств сверхтекучего физического вакуума вера людей в существование "параллельного" мира, населённого сверхъестественными существами, уже не кажется безоговорочным свидетельством их невежества и дикости.

Отметим, что сверхтекучие свойства жидкостей критичны к температуре, при высокой температуре они исчезают. Мы не знаем, что

такое температура вакуума, и поэтому не можем этим свойством сверхтекучих сред пытаться объяснить разрушительное действие огня на объекты сверхъестественного "параллельного" мира, но, безусловно, такая аналогия наводит на размышления.

Исследование свойств сверхтекучих жидкостей является одним из существенных направлений в современной экспериментальной физике и можно надеяться, что дальнейшие открытия в этой области будут всё в большей степени сближать два понятия; "сверхъестественный параллельный мир" и "сверхтекучий физический вакуум".

The current studies in physics show that the properties of physical vacuum are similar to the properties of a superfluid. The superfluids feature an ability to preserve certain types of motion for a relatively long time.
It may be supposed that long-lasting forms of motion can be created by a human being in the physical vacuum, as the complicated chemical and physical processes take place in their organism. In other words, the human being can create their “traces” in the physical vacuum. Under definite conditions, the “traces” could become visible. It is possible that the existence of such “traces” in the physical vacuum gave rise to the beliefs in the “parallel” world (translated by authors).



Н.Е.Свидерская

# НЕЙРОФИЗИОЛОГИЯ ИЗМЕНЕННЫХ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ

Измененные состояния сознания (ИСС) - это довольно широкое понятие, включающее множество состояний, провоцируемых разными воздействиями: гипнозом, медитацией, психотропными препаратами, холотропным дыханием и другими. ИСС возникают в рамках шаманской практики, религиозных культовых действий, экстрасенсорной деятельности. При некоторых видах патологии мозга травматического, органического и психотического генеза ИСС являются неотъемлемой составляющей процесса. Учитывая, что ИСС возникают как реакция мозга на разнообразные, в том числе и экстремальные воздействия, следует ожидать, что их нейрофизиологические и нейропсихологические проявления могут быть многообразными.

Несмотря на то, что в настоящее время нет систематизированных данных об особенностях деятельности мозга при ИСС, можно выделить некоторые признаки перестройки нейродинамических процессов, характерные для перехода от нормального к измененному сознанию. Эти перестройки укладываются в рамки двух общетеоретических концепций - механистической И. Ньютона и относительности А. Эйнштейна. В соответствии с ними С. Гроф выделяет два модуса сознания. Хилотропное сознание, в котором человек находится в повседневной жизни, рассматривается как единственно нормальное и "законное". Считается, что именно в нем отражается реальность окружающего мира. Время линейно, пространство трехмерно. Мир представляется состоящим из отдельных материальных объектов, а человек считает себя физическим телом с определенными границами. Материя обладает плотностью. Два объекта не могут занимать одно и то же место в пространстве, прошлые события недоступны непосредственному опыту. Человек может быть одновременно только в одном месте, одно и то же не может быть истинным и ложным.

В противоположность хилотропному модусу холотропный предполагает восприятие себя как потенциально неограниченного поля сознания, что обеспечивает человеку доступ к любым аспектам реальности без участия органов чувств. Плотность и дискретность материи, время и пространство условны. Одно и то же пространство в одно и то же время может заниматься многими объектами, прошлое и будущее всегда доступны. Человек в одно и то же время может воспринимать себя в разных местах.

В психике человека два модуса сознания находятся в динамическом взаимодействии. Средний человек имеет достаточно развитую систему защиты от холотропных "вторжений". Психопатологические симптомы могут рассматриваться как искажение общепринятого образца Ньютоновской реальности и глубокой дезорганизации психики.

Для того, чтобы понять, как происходит переход от нормального состояния сознания в измененное, полезно рассмотреть трехслойную структуру психики человека, наиболее полно представленную в работах П.В. Симонова. Нижним слоем является подсознание, функция которого состоит в организации и реализации автоматизированных актов и действий, смысловых и операциональных установок, навыков, общепризнанных норм поведения. В нем содержатся вытесненные из сознания эмоциональные переживания. Среднем слоем психики представляется сознание. Оно осуществляет интроспекцию мыслей, чувств и действий человека, контролирует адекватность их окружающей среде и наличной ситуации. Обладая аппаратом категоризации и вербализации, сознание служит инструментом для перевода информации в абстрактно-логические коды и тем самым для передачи мыслей от одного человека к другому (социальный аспект) и от одной человеческой формации к другой (исторический аспект). Верхнем слоем психики является сверхсознание - самый интересный и загадочный с уровень психики человека, который изучен, однако, очень слабо. Благодаря функционированию сверхсознания появляются новые научные идеи и открытия, художественные произведения, Если правда, что гений - это тот человек, который знает то, что не знает никто, то такую возможность ему дает развитое сверхсознание. Оно способно поставлять новые знания благодаря рекомбинации и актуализации сведений, имеющихся в памяти человека и, возможно, получаемых из других источников.

Трехслойная структура психики - это иерархическая система. Подсознание может работать самостоятельно, независимо от сознания и сверхсознания. Оно обладает большой памятью и высокой скоростью быстродействия. В отличие от подсознания сознание не может функционировать отдельно от него. Скорость его оперативной системы низкая, объем памяти ограничен. Поэтому сознание вынуждено постоянно обращаться к нижнему слою психики, черпая оттуда сведения, необходимые для решения конкретных текущих проблем. В сознание поступает только информация, строго селектированная в соответствии с доминирующей у человека мотивацией. Сверхсознание, как можно полагать, активируясь, использует как сознание, так и



подсознание. При доминировании в структуре психики сознания другие ее слои заторможены и пребывают в латентном состоянии.

С точки зрения этой схемы переход от характерного для нормального состояния сознания (активное сознание, управляющее подсознанием) к измененному предполагает разные варианты комбинаций трех слоев психики (например, активация подсознания с ослаблением ведущей роли сознания; активация сверхсознания в сочетании с работой сознания и подсознания). К тому же степень участия подсознания, сознания и сверхсознания может быть неодинаковой при разных формах ИСС. Поэтому их нейрофизиологические проявления многообразны, зависят от глубины и специфики трансового состояния. Тем не менее можно выделить несколько особенностей перестройки функциональной организации мозговой деятельности при переходе от нормального состояния сознания к измененному, связанных с потребностями и особенностями психофизиологической структуры при ИСС.

**1. Изменение ведущего когнитивного стиля, т.е. способа переработки информации, осуществляемое за счет перераспределения активности полушарий головного мозга**. В состоянии нормального бодрствования у среднестатистического человека-правши, как известно, доминирует активность левого полушария, особенно в передних областях коры. Специфичность информационных процессов левого полушария состоит в аналитическом, последовательно, поэлементно организуемом просмотре сигналов внешнего и внутреннего мира организма. Этот стиль, характерный для слоя "сознание", не способен обеспечить переработку больших массивов информации. В ИСС человек получает доступ к новой информации, освоение которой требует быстрого и параллельного участия множества нервных элементов. С этим способно справиться только правое полушарие, обладающее холистическим стилем. Отсюда следует, что при переходе из нормального сознания в измененное должна произойти смена доминирования активности полушарий. При ослаблении контролирующей функции сознания и активности связанных с ним структур левого полушария (преимущественно его передних областей) происходит усиление подсознания, что, как можно допустить, сопровождается активацией структур правого.

В настоящее время имеется множество экспериментальных подтверждений этому предположению. Особенно богата литература по гипнотическому трансу. В целом ряде исследователей показано, что при погружении в гипнотическое состояние наблюдается ослабление левополушарной и усиление правополушарной активности. Особенно

демонстративно это проявляется при использовании ЭЭГ-феноменов, отражающих топографические характеристики активности коры головного мозга. Метод компьютерной топоскопии синхронных электрических процессов (отведение ЭЭГ от 24 корковых пунктов) позволил нам наблюдать, как при погружении человека в гипнотический транс человека по сравнению с состоянием спокойного бодрствования усиливается синхронизация потенциалов в правом полушарии, что наиболее выражено в его центральных и височных отделах. Одновременно с этим происходит ослабление уровня синхронизации в левом полушарии, особенно очевидное в его передних зонах.

Факты, подтверждающие эту особенность межполушарных отношений при ИСС, получены многими исследователями также при сопоставлении высоко- и низкогипнабельных индивидов, а также лиц с наличием и отсутствием экстрасенсорнах способностей. У высокогипнабельных индивидов, также как и у экстрасенсов, правое полушарие более активно, чем левое, что является благоприятной основой для вхождения в ИСС. Более того, показано, что при успешном обучении сенситивной деятельности происходит инверсия функциональной асимметрии (тестируемой с помощью методов дихотического прослушивания, сенсорной и моторной асимметрии и др.). В состоянии естественного сна испытуемые-правши начинают производить спонтанные движения преимущественно левой рукой, что указывает на активацию правого полушария.

Аналогичную, но более сложную динамику изменений корковой мозаики мы наблюдали при использовании некоторых фармакологических агентов, вызывающих ИСС (кетамин, гипномедат, этанол). После введения гипномедата (в лечебных целях у больных хроническим алкоголизмом) сначала происходило усиление активности в задних корковых зонах. Затем (через 10-15 минут) активировалось преимущественно правое полушарие как в передних, так и в задних отделах, а через 20-30 минут после введения препарата по мере восстановления нормального состояния сознания усиливалась (даже выше исходного уровня) активность фронтальной области левого полушария. В других исследованиях испытуемым-добровольцам предлагали небольшие дозы этанола (0,5 г/кг). Через 5-10 минут после его приема происходило снижение пространственной синхронизации и степени упорядоченности потенциалов в передних отделах левого полушария. Очаги усиления этих показателей (активации) возникали в центрально-височных отделах правого полушария и в задних левого. По мере восстановления функционального состояния указанные изменения



сглаживались. При использовании грубых моделей ИСС, таких как коматозное состояние, острые психотические состояния у больных наркоманией и хроническим алкоголизмом также наблюдали аналогичную, но более ярко выраженную перестройку межполушарных взаимодействий.

Таким образом, эти и другие многочисленные данные подтверждают, что правополушарная активация является одной из важных черт ИСС - либо как относительно длительное состояние, либо как кратковременный этап в динамике сложных преобразований нейродинамических процессов, развивающихся при изменении сознания. Это способствует реализации холистического когнитивного стиля как основы перехода на новый режим восприятия и мироощущений у человека при ИСС.

**2. Изменение энергоинформационных характеристик когнитивных процессов**. Переход на холистический стиль и массированную параллельную переработку информации неизбежно должно вызывать изменение энергоинформационных процессов мозга. В противном случае можно полагать необходимость большого расхода энергетических ресурсов мозга. По-видимому, появляется возможность перехода на режим ослабления энергетических затрат по отношению к информационными процессам, т.е. соотношение энергетической и информационной составляющих при ИСС должно изменяться по сравнению с нормальным сознанием. Смысл такого преобразования состоит в том, что по мере усовершенствования системы и увеличения эффективности ее работы информационные процессы развиваются при относительно низком энергетическом уровне. Быстродействующие системы параллельной переработки информации стремятся к передаче информации на низкоэнергетической основе.

Пытаясь исследовать эту характеристику с помощью ЭЭГ, мы выделили в качестве энергетической составляющей спектральную мощность потенциалов, (т.к. она отражает энергетические возможности и ресурсы нервных элементов), а в качестве информационной - когерентность потенциалов (т.к. она служит показателем взаимодействия между нервными элементами и условий передачи информации). Соотношение когерентности к спектральной мощности потенциалов было названо информационно-энергетическим показателем (ИЭ). Используя разные модели ИСС (кома, острые психозы, воздействие психотропных препаратов), мы наблюдали изменение данного показателя. Так, до введения гипномедата он не отклонялся от нормы. Через 1 минуту сдвиги происходили в нескольких частотных поддиапазонах ЭЭГ. Далее (через 5-10 минут) число поддиапазонов, в

которых наблюдались сдвиги, увеличивалось (преимущественно в диапазоне бета-активности ЭЭГ). По мере возвращения к исходному функциональному состоянию человека их число снижалось, т.е. наблюдалась обратная динамика. Анализ этого интересного показателя только начинается. Наряду с описанным вариантом его динамики, мы регистрируем некоторые другие, смысл которых по отношению к ИСС должен раскрыться, как мы полагаем, в дальнейших исследованиях.

**3. Ограничение потока и селекция афферентных стимулов.** Информация, поступающая в мозг в обычных условиях, в ИСС не имеет большой ценности: она отражает трехмерность пространства, поступает от непосредственного окружения человека в определенный конкретный момент времени. Исходя из этого, в ИСС ее нужно ограничить. Действительно, ИСС возникают преимущественно в условиях ослабления афферентного потока при сенсорной депривации. Сонное и гипнотическое состояния, медитация легче развиваются при мышечной релаксации, воздействии однотонных регулярных звуков, равномерного покачивания блестящих предметов, т.е. в условиях действия стимулов, вызывающих торможение коры и, как уже было отмечено, особенно интенсивно в передних областей левого полушария. Религиозная, шаманская и целительская практика свидетельствует о необходимости (перед выполнением актов) пищевого ограничения, уединения. Нужно отметить, что полное угнетение сознания имеет место лишь при грубых ИСС, таких, например, как кома. В большинстве случаев речь идет лишь об ограничении и сужении сознания. Если в условиях бодрствования оно перерабатывает максимально возможный для него объем информации, то при ИСС очень ограниченный объем внешней информации ( поступающей, например, от индуктора) служит как бы запросом для запуска программ, связанных с доминирующей мотивацией.

Такая селекция информации оказывает положительное влияние на когнитивные процессы мозга. Это проявляется в более отчетливой латерализации мозговой деятельности и специфическом распределении очагов повышенной активности. Данные литературы свидетельствуют о том, что у высокогипнабельных индивидов по сравнению с низкогипнабельными при решении "лево- и правополушарных" заданий, таких как вербальные и образные (соответственно) отмечается более выраженная специализация полушарий и смена активации при изменении заданий.

В наших экспериментах при выполнении испытуемыми, находящимися в состоянии гипнотического транса, разных видов интеллектуальной деятельности (конструкторской, вербальной и



невербальной), характерны четкие очаги усиления активности в корковых зонах, наиболее специфических для каждой из них - соответственно в передних зонах обоих полушарий, в височных левого полушария и в теменных правого. В отличие от этого пространственное распределение очагов повышенной активности, зарегистрированное при выполнении теми же испытуемыми тех же видов интеллектуальной деятельности в состоянии спокойного бодрствования, характеризуется меньшей концентрированностью очагов за счет наличия дополнительных процессов и межиндивидуального разброса. Согласно концепции "селективного внимания" Е.Р. Хилгарда в гипнозе сенсорные импульсы, которые обычно интегрируются в ретикулярной формации мозгового ствола и таламуса, подавляются так, что эта система не может производить возбуждения в коре. Это и приводит к селективному вниманию только на значимые стимулы.

**4. Диссоциативные процессы в мозге.** В нормальном бодрствующем состоянии трехслойная иерархическая структура психики управляема сознанием. Деятельность координирована благодаря работе контролирующего, планирующего и управляющего центра (передние области левого полушария). При ИСС из-за ослабления их активности происходит децентрализация, что приводит к развитию диссоциированной структуры психики. В ИСС имеется множество когнитивных систем и информационных процессов, что может служить причиной диссоциированного восприятия разных свойств стимулов. Ярким примером этого является гипнотическая анальгезия, при которой ослабление восприятия болевых стимулов происходит за счет уменьшения только дистресса, но не физических свойств болевых стимулов.

В наших экспериментах испытуемым наносили болевые раздражения на предплечье левой руки в нормальном и гипнотическом состоянии. В первом случае регистрировали усиление активности в центральных зонах правого полушария (проекция раздражаемой конечности) и в передних левого (центр интеграции разных свойств стимула). В гипнотическом состоянии внушали наличие длинной толстой перчатки. В случае эффекта анальгезии отмечали ослабление активности обоих очагов, но особенно в интегративном центре, по-видимому, за счет ослабления оценки психологической грани болевых ощущений. Таким образом, в этих экспериментах можно было наблюдать диссоциированное психологическое и физиологическое восприятие. Крайняя степень диссоциации выражается в раздвоении личности, появлении множества личностей, что в психопатологии наблюдается особенно ярко при шизофрении.

**5. Усиление активации подкорковых структур ("бунт подкорки").** Ослабление контролирующей и направляющей функции левого полушария приводит к выходу из-под его влияния не только структур правого полушария, но и подкорковых образований. Электрографически это проявляется в возникновении пароксизмальной активности, особенно генерализованного характера, которая сопровождается иногда судорожными разрядами. Подкорковые "знаки" часто присутствуют при ИСС. Так, у экстрасенсов в период их сенситивной деятельности регистрируется высоковольтная активность пароксизмального характера. Ирритация подкорковых структур, являющаяся признаком нарушения кортико-субкортикальных отношений, характерна для большинства экстрасенсов как следствие перенесенных черепно-мозговых травм или эмоциональных стрессов. После таких потрясений чаще возникают неврологические проявления и психические расстройства. Значительно реже это провоцирует развитие особых способностей - экстрасенсорных и целительских. Ирритация подкорковых образований способствует в этих случаях пробуждению механизмов работы "древнего мозга", что обеспечивает восприятие и передачу подпороговых и экстрасенсорных стимулов.

Отмеченные перестройки деятельности мозга составляют самые яркие и часто связанные друг с другом нейрофизиологические черты ИСС. Их дальнейшее изучение, наряду с обнаружением и описанием других феноменов на разных моделях ИСС, могут быть использованы для создания концепции ИСС.



А.Г.Ли

# ШАМАНИЗМ И ПАРАПСИХОЛОГИЯ

Для исследователей, занимающихся изучением экстраординарных способностей человека, представляет интерес изучение ***любых*** психотехнических приемов, приводящих к получению нестандартных результатов, к раскрытию резервных возможностей психики человека, его физических и физиологических характеристик. Особый интерес представляют коллективные феномены, возникающие в группах операторов. С этой точки зрения интересно посмотреть на шаманские обряды и совершаемые на них действия, как на психотехнические приемы, проверенные и выверенные в результате многовекового эмпирического опыта.

Заслуживают научного изучения ***любые*** практики, при которых наблюдается появление необычных феноменов. Они могут быть обнаружены как в различного рода религиозных сектах, движимыми самыми причудливыми религиозными идеями, так и культовых и фольклорных движениях, при анализе подвижнической деятельности отдельных людей, и, в том числе, шаманских ритуалах и обрядах.

Явление шаманизма как социальный и культурный феномен чрезвычайно многообразно. Однако особый интерес представляют заявления о том, что шаманы, а также группы людей в процессе коллективных действий при шаманских ритуалах, входя в измененные состояния сознания, демонстрируют экстраординарные способности, которые в обычном состоянии не ярко выражены. А именно: способность к предсказанию будущих событий, диагностике заболеваний, поиску пропавших предметов, восприятию информации об удаленных событиях и предметах, возможность раздвигать как бы "силой мысли" ткани живого человека, проводить полостные операции без анестезии и антисептики, уменьшению веса своего тела, перемещению как бы "силой мысли" легких предметов и многое другое.

Традиционно изучением этих феноменов занимается парапсихология. Именно поэтому изучение шаманских обрядов (психотехник) и объективное изучение самих феноменов, получаемых в результате этих действий, а также любых других действий приводящих к раскрытию резервных возможностей человека представляет интерес для парапсихологии. Изучение пси-феноменов и условий вызывающих их появление особенно актуально в настоящее время в связи с активными поисками новых средств связи, использующих нетрадиционные каналы передачи информации, и разработкой новых источников энергии.

Многое из рассказываемого о необычных способностях шаманов и используемых ими обрядов сильно преувеличено либо не существует совсем, однако многое заслуживает пристального внимания и научного изучения.

Несколько слов о терминологии и классификации парапсихологических феноменов.

Существуют разные варианты классификаций пси-явлений, которые можно найти в во многих специальных работах, например: [1-3]. Ниже приводятся классификация и толкования пси-феноменов и близких к ним явлений, процессов и понятий, которые отталкиваются от физики явления, а не их феноменологического описания [1-3]. Предлагаемые определения и классификация пси-феноменов не претендуют на строгость и законченность.

Несколько замечаний по поводу используемой терминологии. Парапсихология, как область естествознания, имеет свой предмет и свою методологию исследования. Предметом её исследования является ***два психофизических явления:***

1) дистантный прием образной и кодированной информации вне известных органов чувств;

2) воздействие на физические процессы и явления без непосредственного участия мышечных усилий.

Научной основой парапсихологии является ***психофизика.*** Термин ***"психофизика"*** далее будет использован в его более широком, современном понимании, как область естествознания, изучающая взаимосвязь психических процессов с физическими процессами и явлениями.

Следует отделять психофизические явления от способов их бытового описания и представления, которые к физике никакого отношения не имеют. ***Необходимо строго разграничивать сами психофизические явления и многообразные формы их проявления в природе.*** Психофизических явлений всего два, а форм проявления может быть огромное количество.

Первое явление реализуется среди людей за счет экстрасенсорного восприятия. ***Экстрасенсорное восприятие*** (ЭСВ) - восприятие объектов и событий, недоступных непосредственному чувственному восприятию вне известных органов чувств.

***Экстрасенсов,*** то есть тех, кто обладает экстрасенсорным восприятием (ЭСВ), следует отличать от ***суперсенсов*** - людей, обладающих обостренной чувствительностью (сверхчувствительностью) ***известных*** нам органов чувств. Суперсенсы также способны воспринимать информацию недоступную обычным людям. Суперсенсов



и экстрасенсов можно чётко и однозначно разделить, проводя тестирование объективными методами. При проведении экспериментальных исследований нужно быть ***точно*** уверенным в ***способе получения информации*** конкретным испытуемым, иначе может быть сделана неверная трактовка полученных результатов. Один и тот же человек в разное время может использовать различные способы восприятия.

В процессе работы экстрасенса можно условно выделить несколько этапов:

- постановка задачи перед экстрасенсом, находящемся в обычном состоянии. Сознание экстрасенса активно участвует в оценке ситуации;
- переход в особое состояние сознания, в котором реализуется экстрасенсорное восприятие с сохранением сознательно поставленных задач;
- экстрасенсорное восприятие информации об объекте на бессознательном уровне (подсознании). Полнота и точность получаемых сведений зависит от соответствия нашей мысленной модели изучаемому объекту. В создании яркого образа объекта, своеобразной "настройке" на него, в том числе с помощью медитации, помогают ***психотехнические средства и приемы***, облегчающие этот процесс: фотографии, схемы, части предметов, записки (реализуемые в так называемой ***"психометрии"***), мысленно создаваемые "фантомы" и многое другое;
- возвращение в обычное состояние с сохранением полученной на бессознательном уровне информации;
- описание и анализ информации полученной на бессознательном уровне с помощью логических терминов и понятий, используемых нашим мышлением.

Разделение на вышеописанные этапы условно: в процессе ЭСВ происходит постоянное взаимодействие сознания и подсознания.

***Следует разделять экстрасенсорное восприятие, способы представления экстрасенсорно полученной информации и формы её представления.***

***Способы представления экстрасенсорно полученной информации.*** Если ЭСВ происходит на бессознательном уровне, то для "осознания" экстрасенсорно полученной информации, представления её самому экстрасенсу и передачи другим людям используется ограниченное количество известных нам органов чувств и систем организма.

Представление информации может идти в виде:

- зрительных образов;

- слуховых ощущений, голосов;
- тактильных ощущений ("тепла", "холода", "покалываний", "провалов" и т.д.);
- обонятельных и вкусовых ощущений (редко). Следует подчеркнуть, что во всех вышеперечисленных случаях "ощущения" и образы носят центральный характер и возникают в центральных отделах соответствующих анализаторов.
- мышечных движений. Небольшие по величине и, часто, неосознаваемые мышечные движения могут проявляться во вне перемещением различных предметов (без словесного описания).

***Формы представления экстрасенсорно полученной информации.*** Форма представления зависит от конкретного человека, уровня его образования, культуры, существующих вокруг него традиций и т.д. Форма представления может сопровождаться внешними атрибутами: с одной стороны облегчающими переход в особое состояние сознания, с другой - рассчитанными на определенный театральный эффект, зрелищность, что особенно характерно для шаманских ритуалов и обрядов. Так, например, неосознаваемые мышечные движения реализуются в форме передвижения предметов - индикаторов: рамок, прутиков (***лозоходство, биолокация***), подвешенных предметов (***биологический маятник***), непроизвольного письма и движения руками (***психография***) и т.д. Таким образом, например, можно определить ***лозоходство*** - как способ представления экстрасенсорно полученной информации в виде неосознаваемых мышечных движений, реализуемый в форме передвижения рамок и прутиков. Лозоходство рассматривается не как самостоятельный парапсихологический феномен, а как одна из форм проявления экстрасенсорного восприятия у человека. Человек выступает как биоиндикатор, как регистрирующий прибор, как составная часть бионической системы живой объект - предмет-индикатор.

Подобная ситуация возникает при изучении явления - ***телекинеза*** (или ***психокинеза*** - за рубежом). Формы проявления телекинеза крайне широки: от перемещения больших предметов (***макротелекинез***), которое можно видеть собственными глазами и заснять на кинопленку, до влияния на движение электронов в различных устройствах (***микротелекинез***), регистрируемого с помощью сложной аппаратуры и вычислительной техники. Формы проявления телекинеза: ***полтергейст*** - спонтанный (самопроизвольный) телекинез, ***левитация*** - парение тела человека в воздухе, ***телепортация*** - мгновенное перемещение объектов на большие расстояния или перенос предметов через преграды и экраны, ***трансмутация*** - взаимное превращение элементов в живых



системах (ядерный ферментативный синтез) и т.д. ***Биопритяжение*** по этой классификации рассматривается не как отдельное паранормальное явления, а как одна из форм проявления телекинеза у человека. Многие исследователи склонны рассматривать ***биокоррекцию*** при целительстве как один из вариантов проявления микротелекинеза в биологических объектах.

Часто у впервые заинтересовавшихся проблемами парапсихологии происходит путаница: конкретные формы проявления паранормальных феноменов трактуются как самостоятельные физические явления. Как показывает многолетний опыт практической работы в Фонде парапсихологии им.Л.Л.Васильева, предложенные выше определения позволяют классифицировать подавляющее большинство конкретных случаев и фактов встречающихся в парапсихологии. ***Многообразные парапсихологические феномены удается свести к узкому кругу физических явлений, а за огромной массой конкретных казалось бы несовместимых друг с другом фактов увидеть общие закономерности*** и выделить рациональные зерна доступные естественно-научному изучению.

Подобная ситуация возникает при изучении тех особых состояний сознания, при которых реализуются пси-феномены.

Так, например, как будет показано ниже, для проявления ЭСВ необходима организация биоэлектрической активности головного мозга вполне определённым конкретным образом [3]. А вот способов достижения такой активности может быть много.

Как показали электроэнцефалографические исследования, во время реализации ЭСВ регистрируется специфическая картина биоэлектрической активности головного мозга. Проявление экстрасенсорных феноменов коррелирует с возникновением очагов повышенной активности в передних областях левого полушария и задних правого. Второй очаг, в задних областях правого полушария, ***специфичен*** для экстрасенсорного восприятия. ***Состояния транса способствует усилению и концентрации специфичных для ЭСВ очагов интенсивности.***

Одним из самых интересных фактов, установленных в последнее время в нейрофизиологии, является доказательство взаимосвязи между функциональной асимметрией мозга и выраженностью проявлений ЭСВ [1,3]. Было установлено, что чем больше выражен левый профиль функциональной асимметрии человека, тем ярче проявляются способности к ЭСВ. Более того, зная индивидуальный профиль функциональной асимметрии человека можно прогнозировать у него наличие экстрасенсорных способностей, хотя возможно он о них сам и

не подозревает. ***Наиболее устойчиво пси-феномены сочетаются с левой асимметрией рук и слуха.*** Также установлено, что наиболее информативным и важным является определение ***динамики изменения функциональной асимметрии мозга*** в процессе его работы, которое определяется по изменению биоэлектрической активности головного мозга.

Необходимая организация деятельности головного мозга может возникнуть как результат целенаправленных тренировок, приводящих к функциональной перестройке мозговых процессов, так и в результате органических изменений. В первом случае - это различные приемы из практики шаманизма, гипноза, йоги, ребефинга, медикаментозные методы и методы активного формирования заданной биоэлектрической активности мозга, в том числе через периферические сенсорные системы. Во втором случае - травмы головного мозга (включая родовые), ишемические поражения, атеросклероз, врожденные особенности строения головного мозга, ряд психических и неврологических заболеваний. Всё многообразие внешних форм достижения особых состояний сознания направлено на получение конкретной организации работы мозга, на фоне которой реализуются пси-феномены.

Для проявления телекинеза характерно другое состояние сознание, отличное от того, которое необходимо для ЭСВ. У испытуемых во время реализации телекинеза можно иногда наблюдать пароксизмальные расстройства - кратковременные судорожные и бессудорожные приступы, напоминающие таковые при эпилепсии или же эпилептиформные синдромы при других заболеваниях: опухолях мозга, сосудистых заболеваниях мозга, травмах мозга, энцефалитах, неврозах с истерическими припадками и т.д.

Как уже говорилось выше, проявление пси-феноменов связано с вхождением человека в особое состояние сознания. Для получения ярко выраженных эффектов необходимо добиться воспроизводимой работы самого человека и, в первую очередь, воспроизводимого достижения тех особых состояний сознания, в которых эти феномены возможны. Для решения этой задачи разработаны различные методы активного и пассивного воздействия на мозг человека.

В частности, методы пассивного воздействия основаны на использовании различных форм психотехнических приёмов и психотренингов, направленных на развитие резервных возможностей психики человека. К таким методам прежде всего можно отнести разнообразные виды дыхательных упражнений, гипноз, разновидности аутотреннингов, шаманских ритуалов и обрядов, йоги и т.д. с



достижением состояний транса различной глубины. Часто использование этих методов сочетают с приемом каких-либо медикаментозных препаратов, настоем и отваром трав, курением наркотических или других галлюциногенных средств, музыкой, ритмическими звуковыми колебаниями, специфическими акустическими эффектами и многим многим другим. Так, например, очень близко к практике восточной йоги подходит русская практика "аскезы", отшельничества. Приемы, используемые восточными отшельниками в горах или русскими подвижниками в лесах, на Севере похожи (питание, образ жизни, образ мыслей). Отсутствие необходимости принятия ответственных жизненноважных решений, многочисленные медитации, посты и т.д. в значительной степени активируют работу правого полушария головного мозга и создают эмоционально - образный строй мышления. Несмотря на кажущуюся пестроту различных форм медитаций, философских и религиозных школ, сект и учений, помогающих создать определенную мотивацию и зависящих от культурных традиций страны, уровня образования, и многих других, порой крайне причудливых факторов - ***сущность всех психотехнических приемов достаточно ясна - это активация работы правого полушария и тренировка способности управлять динамикой своих мозговых процессов.*** Различные формы медитации и их нейрофизиологические исследования подробно описаны в литературе. В дальнейшем, отвлекаясь от конкретных форм реализации, мы будем касаться только сущности совершаемых действий, и в первую очередь, с точки зрения нейрофизиологии. Точно так же, отвлекаясь от внешних деталей шаманских обрядов и ритуалов, наблюдаемых нами в совершенно различных частях земного шара, от Бразилии до Филиппин, удается выявить общие цели действий и общие приемы работы.

У физиологов, изучающих парапсихологические феномены, нет единого понимания ЭСВ. Для одних - это восприятие посредством еще не известных органов чувств - каких-то экстерорецепторов, или, быть может, интерорецепторов. Для других (и таковых большинство) - ЭСВ осуществляется без участия каких-бы то ни было органов чувств - непосредственно нейронными структурами мозговой коры или подкорки, раздражаемыми какими-то факторами, способными проникать в мозг через кости черепа и его покровы.

Первое из этих двух представлений более привычно для физиологов. Оно не противоречит классической рефлекторной теории психической деятельности. Эти исследователи предполагают, что у человека могут быть обнаружены пока еще неизвестные рецепторы - это рефлекторный подход объяснения психофизических феноменов

(ясновидения и телепатии). Следует отметить, что термин ясновидение употреблял И.П.Павлов. Он, например, пишет "...в некоторых случаях при объяснении обычной сознательной деятельности дифференцировочная способность человека обостряется. При особых состояниях так называемого ясновидения дифференцировочная способность человека доходит до бесконечной тонкости". И.П.Павлов, конечно, относил это "ясновидение" к обычным органам чувств.

Другие специалисты рассматривают ЭСВ как некое исключение из рефлекторной теории психической деятельности. В данном случае информация о внешних объектах и явлениях проникает в мозг непосредственно через череп. Современная нейрофизиология подтверждает возможность такого механизма восприятия. Следует упомянуть известные опыты Пенфилда, проводившем электрические раздражения коры головного мозга у эпилептиков и классические работы Ю.А.Холодова по влиянию магнитных полей на рыб и влияния УВЧ на кроликов с предварительно выключенными наружными рецепторами (выключение производилось или путем перерезки сенсорных нервов, или путем разрушения корковых отделов анализаторов) и многое другое.

Таким образом физиологи располагают в настоящее время экспериментальными данными, свидетельствующими о реальном существовании экстрасенсорных восприятий, которые выражаются или образованием новых условных рефлексов, или возникновением простейших психических явлений.

Можно предположить, что существуют корковые нейронные структуры, которые, возможно, нам ещё неизвестны, обладающие специфической чувствительностью к действию экстрасенсорных раздражителей, которые можно условно назвать "центральными рецепторами".

С точки зрения физиологии ЭСВ являются функциями "центральных рецепторов". Сходные с ними по виду явления, но обусловленные деятельностью каких-либо периферических рецепторов, будь то экстерорецепторы или интерорецепторы, следует считать ***псевдоэкстрасенсорными*** явлениями. Между ними и подлинными экстрасенсорными явлениями существует такое же различие, какое усматривал И.М.Сеченов между рефлексами и "автоматическими актами". Рефлекс - это реакция нервных центров в ответ на физиологические факторы - импульсы возбуждения; автоматический акт - это реакция нервных центров в ответ на химические или физические факторы, действующие из внутренней среды организма. Явление



экстрасенсорного восприятия - это реакция нервных центров на известные и еще неизвестные физические факторы, непосредственно проникающие в мозг из внешней среды.

Несколько слов о нетрадиционных экстрасенсорных методах диагностики и биоэнергетических методах лечения. Медицина - в настоящее время одно из основных мест практического применения пси-феноменов и шаманизма.

Всё многообразие используемых в настоящее время биоэнергетических методов лечения, если отвлечься от деталей и незначительных авторских доработок и названий можно разделить ***на две группы.*** В разных странах они приобретают свой специфический национальный колорит, терминологию и толкования.

Первую группу составляют методы диагностики и лечения, основанные на активной и сознательной работе целителя, при которых он, как правило, находится в обычном состоянии сознания. Целитель, используя свои экстрасенсорные или суперсенсорные способности ***активно и сознательно*** проводит диагностику. Диагноз, который ставит целитель может не совпадать с диагнозом и нозологией общепринятыми в официальной медицине. Но не это является главным. Главным является конечный результат - улучшение состояния здоровья пациента. Оценка эффективности работы целителя основывается, как и в медицине, на результатах медицинских исследований, улучшении самочувствия пациента и пр. Особенностью такого биотерапевтического воздействия является то, что целитель может гарантировать пациенту тот или иной результат.

Вторую группу составляют методы, в которых целитель выполняет ***пассивную*** роль проводника некоторой внешней энергии (прана, Ци, Рэйки, «силы природы» и т.д.), подводимой к пациенту. При таком подходе целителю не нужно ставить диагноз, однако он не может гарантировать результаты.

Из этой группы методов в России наиболее популярна в настоящее время система естественного оздоровления Рэйки или же лечение наложением рук. Целители являются проводниками некой «универсальной жизненной энергии». Если обратится к восточным традициям, то там можно найти похожие системы пранотерапии (Индия), Ци (Чи) Гун - терапия (Китай), Ки - гонг лечение (Япония) и т.д.

Подобную идеологию можно найти во многих шаманских обрядах и ритуалах.

Методы нетрадиционной медицины постепенно входят в арсенал врачей, практикующих методами официальной медицины. В

нетрадиционных методах лечения есть много полезных рациональных разработок, которые заслуживают пристального внимания. В первую очередь необходимо подчеркнуть их естественность и корни, уходящие в природу. Биоэнергетические методы лечения отражают естественный природный процесс оздоровления и лечения, используемый для ***оказания помощи и взаимопомощи не только среди людей, но и для животных.*** Изучение механизмов нетрадиционных методов лечения представляет интерес для научной парапсихологии.

**В настоящее время следует четко разделять парапсихологию как науку и как социально - культурный феномен**

В последнее время происходит существенное «размывание» понятийных и феноменологических основ парапсихологии. Это обусловлено не столько научными проблемами парапсихологии, сколько причинами социального и культурного характера, так как парапсихология стала модной.

Многие люди для описания и для истолкования собственного опыта необычных субъективных переживаний используют на бытовом уровне парапсихологическую терминологию и феноменологию (ясновидение, телепатия, выход из тела, биоэнергия, информационные поля и т.д.). Поскольку этими терминами пользуются неспециалисты, то происходит их расширенное толкование: разные люди вкладывают в них разное содержание. Если раньше для этих целей применяли религиозно-мистическую терминологию, то теперь парапсихологическую. Биоэнергетика и экстрасенсорика в нашей стране стали своеобразным аналогом психоанализа на Западе - выполняя примерно одинаковые функции, они вошли в нашу культуру и речь.

Для широкого круга людей парапсихология и её терминология стали своеобразной формой общения по интересам. Такого рода общение приобретает в последнее время интернациональный и международный характер. Особенно ярко этот процесс проявляется в глобальных коммуникационных сетях - например, в Интернете. Для людей, входящих в этот круг, характерен определенный уровень образования, социального положения, мышления. Формируется своеобразный язык и жаргон, который может быть понят и использован каждым. Это, естественно, ведёт к изменению понятийного и содержательного аппарата парапсихологии как научной дисциплины.

Складывается впечатление, что парапсихология в настоящее время становится как бы своеобразной философией, мировоззрением, а используемые в ней термины и понятия (биоэнергии, энергоинформационного обмена, единого информационного поля и т.д.) стали способом мышления достаточно большого круга людей. Такое



мировоззрение включает сознание человека в физическую картину Мира и непротиворечиво объясняет все явления, в том числе и социальные.

Это связано с тем, что образовался идеологический вакуум, который стал заполняться различного рода философскими учениями и течениями, в этот ряд попала, по-видимому, и парапсихология. ***Людям нужно во что-то верить, иначе трудно жить.*** Философские догмы стали замещаться пси-феноменами, которые стали активно выводиться из области научного анализа и критики и возводиться в абсолют, в символ веры.

И это не случайно. В пси-феноменах, особенно ясновидении и дальновидении, предсказании будущих событий, ретроспекции и реинкарнации, телекинезе, особенно на большие расстояния, есть элементы притягивающие людей, которые в какой-то мере заменяют им или могут служить основой для формирования своеобразного философского и даже религиозного мировоззрения. Они обосновываются современными физическими теориями, а именно: свойствами квантово-корредированных систем, квантово-механическими подходами, теориями синхронизации полей и др.

Этими элементами являются следующие понятия:

- идея всеобщей взаимосвязи и взаимодействия между живой и неживой природой, а также взаимосвязи и взаимодействия всего живого между собой;
- представления об общем энергоинформационном поле Земли (и всего Космоса) и сохранении в нем информации, в том числе о действиях и даже мыслях людей, живых и умерших;
- о возможности отдельного индивида влиять на мировые процессы, на общественные процессы и даже физические процессы и явления, что предполагает ***не пассивную, а активную роль личности*** в протекающих вокруг него событиях;

Как следствие всего вышеперечисленного, выводится необходимость саморазвития, самосовершенствования и развития своих способностей для совершенствования Мира вокруг себя, что дает ***внутренний потенциал*** для духовного роста и развития.

Сейчас мало кого можно заставить на веру принять те или другие догмы. Для современного человека нужно научное обоснование его убеждений. Это хорошая тенденция. И это обоснование ему предоставляет психофизика и парапсихология, пси-феномены, а также методологические и теоретические подходы, которые в них используются.

Не исключено, что со временем пси-феномены и теоретические подходы, разрабатываемые в парапсихологии лягут в основу нового мировоззрения людей. В этом блестящее будущее парапсихологии как науки и благородный стимул для дальнейшей научной деятельности её последователей. Если государственные границы, национальные и религиозные предрассудки разобщают людей, то парапсихология ***объединяет*** людей самых различных верований и убеждений во всем мире, независимо от государственных границ, вероисповедания, языка и пр.

Но эта потребность рождает и негативные тенденции, в первую очередь желание использовать авторитет парапсихологии как науки в качестве инструмента для появления новой идеологии, для возвеличивания некоторых её адептов и их обогащения. Именно поэтому часто факты приносят в жертву идеологии и тогда в парапсихологии создаются новые мифы. В парапсихологии афористичность и догматизм заключаются в чрезмерной интерполяции данных из различных областей физики на явления, проявляющиеся в человеческом обществе.

В последнее время стало очень много целителей, предсказателей, разных парапсихологов, колдунов, шаманов, магов использующих парапсихологическую терминологию и заполнивших экраны телевизоров, страницы журналов и газет, которые вызывают настороженность и отрицательную реакцию у общества к парапсихологии вообще. Задача научной парапсихологии состоит в том, чтобы сохранить её серьезные научные достижения и рациональные разработки, которые были, есть и будут в парапсихологии.

Таким образом следует четко различать парапсихологию, как общественное и культурное явление, и как область науки.

Существуют определенные методологические проблемы изучения пси-феноменов.

Экстрасенсорные способности человека и животных, способности к ясновидению, телепатии, предсказанию будущих событий, и даже, как показывают последние исследования, способности к телекинезу у животных - не исключения из правил, выпадающие из известных законов природы, а обычные широкораспространённые проявления свойств живых объектов и сообществ, имеющие, по-видимому, какое-то эволюционное приспособительное значение и свойственные как животным, так и людям. У отдельных индивидуумов эти способности достигают ярко выраженных форм, которые потрясают и удивляют окружающих. В этом нет ничего необычного: практически каждый человек может, например, рисовать или петь. Эти способности могут



быть развиты обучением и тренировкой, но лишь единицы достигают высот совершенства, а у большинства - способности к рисованию и пению остаются на среднем уровне.

***Пси-способности являются такой же неотъемлемой частью живого, как способность ощущать, видеть, слышать.*** Как правило, они реализуются совместно с другими способами восприятия окружающего и, естественно, у разных видов животных и у разных особей внутри одного вида выражены по разному, что и обеспечивает разную степень выраженности приспособительных реакций у животных. В естественных природных условиях часто бывает очень трудно точно определить за счет чего возникло у животного или человека то или другое ощущение, на основании которого предпринимается то или другое действие. Однако, вне всяких сомнений, преимущество имеет тот, кто более быстро, точно, правильно воспринимает окружающую действительность и более гибко приспосабливается к ней, предпринимая действия, сознательно или на подсознательном уровне, приводящие в конечном счете к выживанию вида и процветанию отдельного индивида в конкретное время. Для этого используется максимально возможное количество каналов взаимодействия, использующих физические свойства реальности, включая, возможно, нам и неизвестные. Другое дело, что для процветания особи в разное время требуются разные качества.

В человеческом обществе, где действуют различные социальные механизмы, многие проблемы стоят не так остро, как в животном мире в природных условиях (например, быть съеденным каким либо животным, или полностью оказаться без пищи в случае ущербности: потери зрения, слуха, потери подвижности и т.д.). Острота этих проблем снята, и, соответственно, способности, обеспечивающие выживание в таких экстремальных ситуациях, не развиты и не реализуются. Однако в современном обществе существует много других проблем, которые свойственны настоящему времени, и где реализация экстраординарных способностей обеспечивает преимущество одного перед другим. Но это могут быть другие способности.

В случае животного мира большинство исследователей в настоящее время склоняется к тому, что пси-способности наиболее ярко проявляются при изучении ***поведенческих реакций*** животных, и исследования следует проводить в условиях максимально приближенных к природным. Особенно ярко они проявляются при возникновении острых ситуаций, связанных с гибелью животных, добыванием пищи, размножением, возникновением необычных ситуаций в окружающей животного среде.

Другая сложность - интерпретация результатов. Для того, чтобы выделить эффекты, обусловленные ***только*** пси-способностями, эксперимент необходимо тщательно продумать. Необходимо исключить другие каналы передачи информации, что особенно трудно, учитывая высокую чувствительность человека и животных к любым стимулам малой интенсивности. Полученные результаты не должны допускать множественной трактовки. Современные научные подходы требуют статистического обоснования получаемых выводов, что с необходимостью приводит к увеличению продолжительности опытов и увеличению их количества и создаёт дополнительные трудности. Всё вышеперечисленное приводит к тому, что корректных опытов выполнено очень мало. Но исследовать пси-феномены нужно. Для этого опыты проводят в контролируемых лабораторных условиях, хотя они часто далеки от естественных и результаты, поэтому, получаются хуже. А главная проблема, пожалуй, это ***сохранение уровня мотивации*** на постоянно высоком уровне, что даёт стабильный и высоко значимый результат.

О коллективных явлениях в группах. Шаманские психотехники могут быть использованы для управление коллективными неосознаваемыми психическими процессами. Несомненный интерес представляет использование приемов синхронизации усилий отдельных участников в группах с использованием приемов взятых в том числе из практики шаманских обрядов для реализации явления телекинеза в лабораторных условиях. Ход эксперимента Вы можете увидеть в представленном видеофильме.

Среди всех пси-феноменов явление телекинеза одно из самых интригующих. В истории известен ряд имён выдающихся феноменов, демонстрировавших уникальные способности без непосредственного участия мышечных усилий, как бы "силой мысли", передвигать большие предметы (Н.С.Кулагина), подвешивать их в воздухе и удерживать на весу длительное время (Э.Д.Шевчик), подниматься в воздух и др. За рубежом проф. Р.Джаном в лаборатории по изучению аномальных явлений Принстонского университета интенсивно изучается явление микротелекинеза - воздействие человека на работу радиоэлектронных устройств, полупроводниковых приборов, генераторов случайных чисел и многое другое. Для физиков, инженеров, представителей точных наук явление телекинеза кажется привлекательным потому, что в отличие от экстрасенсорного восприятия, явление телекинеза может быть зафиксировано более наглядными способами, заснято на плёнку, подвергнуто исследованию привычными им методами.



Трудность изучения феномена телекинеза обусловлена в первую очередь тем, что оно чрезвычайно редко встречается и в выраженной форме проявляется довольно редко. Результаты опытов по телекинезу плохо воспроизводимы, что затрудняет его изучение общепринятыми в современном естествознании методами. Низкая воспроизводимость в свою очередь обусловлена так же, как и в случае ЭСВ, трудностью создания особых состояний сознания во время которых реализуется телекинез. Часто испытуемые не могут сами объяснить как у них все это получается, не могут по своему желанию управлять этим состоянием и с трудом воспроизводят его в последующих опытах.

В связи с вышеперечисленным, центральной проблемой является воспроизводимое получение явления телекинеза в лабораторных условиях. Ясно, что для этого необходимо научиться управлять состояниями мозга и воспроизводимо получать особые состояния сознания у оператора с тем, чтобы устойчиво получать эффект телекинеза.

Один из путей решения этой проблемы - объединение нескольких операторов с обычными способностями в группы, когда усилия распределяются небольшими частями между участниками группы. При таком подходе на первый план выходят проблемы подбора операторов в группы, формирование коллектива способного решить конкретную задачу - путем объединения своих усилий вызвать телекинез, и разработка способов синхронизации их усилий. Как показывает опыт, эта задача может быть решена достаточно простыми средствами, в том числе с привлечением известных методических и психотехнических приемов разрабатываемых в психологии, психофизиологии, биоэнергетике и спорте. В процессе работы с успехом может быть использован эмпирический опыт, накопленный в рамках различных религиозных и культовых течений, в том числе шаманских ритуалах и обрядах.

На представленном Вам видеофильме Вы можете увидеть проведенные нами опыты по синхронизации усилий в группах для реализации явления телекинеза. (Демонстрация видеофильма).

На исследовательском столе в центре группы состоящей из 3 - 7 человек обычно размещали 2 - 3 вертушки под стеклянным прозрачным колпаком с распыленной внутри проводящей углеродной пленкой для экранирования от электростатических и низкочастотных электромагнитных полей. В задачу группы входило раскрутить только одну из вертушек, которую в дальнейшем будем называть опытной, а другие служили в качестве контроля. Вертушки весом от 0.3 до 2.5 граммов были изготовлены из различных материалов (металлическая

фольга, бумага). Во время сеансов гипноза испытуемых располагали на кушетках лёжа на спине и расстояние между ними и исследовательским столом было не менее 80 см. Все действия группы непрерывно фиксировали с помощью видеокамеры. Для облегчения синхронизации в ряде случаев были использованы специально разработанные технические средства и психотехнические приемы, взятые из различных биоэнергетических практик и шаманских ритуалов и обрядов.

Всего обследовано 80 человек в 12 группах. Во всех 12 группах в процессе сеанса гипноза отмечены движения вертушки разного характера и степени выраженности. На первых сеансах наблюдали незначительные по величине (от 30 до 560 градусов) хаотические, скачкообразные, резкие движения в различных направлениях. Отмечали вращение как опытной, так и контрольных вертушек. В последующих сеансах качественные характеристики воздействия улучшались. Воздействие приобретало целенаправленный характер: происходило вращение только опытной вертушки, а контрольные оставались неподвижными.

На основании проведённых психологических исследований ***удалось сформулировать требования*** к кандидатам в состав групп для реализации явления телекинеза.

Изучение шаманских обрядов дает интереснейший материал для разработки психотерапевтических методик работы с пациентами, основанными на воздействии на глубинные архетипы человека, позволяет создать уникальные методики, дающие выраженные положительные эффекты, при непосредственном воздействии на подсознание пациента, путем воздействия на человека через неосознаваемые психические процессы. Приемы синхронизации в группах, подсмотренные у шаманов и колдунов, с успехом используются в коллективных видах спорта (хоккей, баскетбол и др.), а также в экстремальных ситуациях и боевых действиях.

Представляет интерес изучение физиологических сдвигов под влиянием комплексного воздействия различных факторов: ритмического звука, запахов, одновременного приема фитопрепаратов, воздействие самого обряда и ритуала и многих других. Если рассматривать целительскую сторону дела в процессе лечения используют травы, минералы, препараты животного происхождения, используемые как для наружного, так и внутреннего применения, вдыхание массы и благовоний и т.д., что представляет интерес для научной фармакологии. Система религиозных убеждений и верований может быть с успехом использована в психотерапии и для разработки изощренных методик психоанализа.



Несомненен рост интереса к религиозной стороне шаманизма, его мифологии и мировоззрению. Возможно, это отражает кризис современной христианской идеологии, и в особенности наиболее консервативной ее ветви - православия. Возникают крайне причудливые комбинации верований, объединяющих христианские верования и шаманские обряды, взгляды и идеалы.

Шаманской мифологии свойственна большая близость человека к природе, она ближе к набирающим в настоящее время силу и популярность экологическим формам мышления, идеям гармонии человека с природой, его единения с ней, когда человек рассматривается как часть природы. Она органично включает в себя идеи универсальной жизненной целительной природной энергии, помогающей всему живому и многое другое. Это идеология с успехом используется в психотерапевтической работе. Рост популярности шаманской идеологии (как в нашей стране, так и за рубежом) не случаен и заслуживает пристального изучения, что определяет ее социальную значимость. Возможно, мы имеем дело с формированием на наших глазах нового мировоззрения, рассматривающего деятельность человека в гармонии с окружающей средой.

Конечно, среди шаманов, как и среди специалистов других областей, много шарлатанов, мошенников и просто непорядочных людей. Достаточно посмотреть на рекламные объявления во многих газетах и журналах. Однако встречаются чрезвычайно интересные самобытные люди-феномены. Отрицательные стороны не должны закрывать то положительное, что может быть извлечено из опыта шаманства при его научном изучении и осмыслении.

Литература

1. Ли А.Г. Ясновидение. Формирование особых состояний сознания для раскрытия экстрасенсорных способностей человека. - М.: Фонд парапсихологии им.Л.Л.Васильева, 1993 - 168 С.
2. Дождиков В.Г., Ли А.Г. Толковый словарь по парапсихологии. Под научной редакцией А.Г.Ли - М.: Изд-во Фонда парапсихологии им.Л.Л.Васильева,1992 - 72 С.
3. Дубров А.П., Ли А.Г. Современные проблемы парапсихологии. Парапсихологические исследования на рубеже 2000 года. - М.: Фонд парапсихологии им.Л.Л.Васильева, 1998 - 256 с.: ил.

**Shamanism and parapsychology**

Those parties of shamanism are discussed which are of interest for scientific parapsychology. Areas of possible mutual interests are determined. Classification of parapsychological phenomena is given and used terminology is discussed. Importance of scientific study of shaman's practices, as a empirical experience

checked by time, for creation psychotechniques on management of states of consciousness of a person and groups of the people is underlined. A role of formation of altered states of consciousness for realization of psi-phenomena, observable in process of shaman's practices is especially allocated. Conditions, necessary for realization of psi-phenomena, are described. The special place is spared to the description of use of shaman's psychotechniques for synchronization of efforts in groups with the purpose of reproduced reception of the telekinetic phenomenon. A role of shaman's practices for healer's activity is discussed. Increase of interest to shamanism, its ideology and mythology is marked, and reasons of such phenomenon are explained. The report is accompanied by demonstration of videofilm on use of psychotechniques, developed at scientific analysis some shaman's practices, for reproducible reception of the telekinetic phenomenon in groups.

Stanley Krippner

## PSYCHOLOGICAL RESEARCH METHODS AND ANOMALUOS SHAMANIC EXPERIEMCES AND REPORTS

Ever since shamans have reflected on their experiences, they have described reveries that appeared to transmit thoughts of another person, dreams in which they seemed to become aware of faraway events, rituals in which future happenings supposedly were predicted, and mental procedures that were said to produce direct effects on distant physical objects or living organisms. These purported occurrences may have been instances of what is now referred to as "telepathy," "clairvoyance", "precognition," and "psychokinesis." Collectively they are referred to as "psi" -- reported interactions between organisms and their environment (including other organisms) in which information or influence has taken place that can not be explained through mainstream science's understanding of sensory-motor channels. In other words, these reports are anomalous because they appear to preclude the constraints of time, space, and force.

When shamans attempted to locate lost objects they were demonstrating purported clairvoyance. When they sought to communicate with someone at a distance, they were manifesting supposed telepathy. When they tried to divine the future, they were displaying alleged precognition. When they used magic to mend a broken bone, they were displaying ostensible psychokinesis. "Psi" phenomena were the most dramatic of the special powers that provided shamans with their authority, prestige, and stature.

Psychology is the scientific study of behavior and experience. Psychologists interested in anomalies study those reported behaviors and experiences that appear to stand outside of the currently known explanatory mechanisms that account for organism-environment and organism-organism



information and influence flow. Over the past century, considerable research has been conducted in an attempt to understand these reports and to determine whether they are, indeed, anomalous, or whether they can be explained by ordinary psychological principles (e.g., faulty memory, inference, perceptual cues, subliminal perception, deception, coincidence). There is no overall consensus among psychologists and other scientists who have examined the data as to their validity, and the topic remains controversial.

From a philosophical standpoint, anomalous phenomena differ from "supernatural" phenomena. The latter, if they exist, stand -- by definition -- *apart* from nature and even *suspend* or *contradict* natural laws and principles. Parapsychologists and other investigators of anomalous phenomena assume that the events and experiences they investigate are *lawful*, *natural*, and -- at some point -- will "fit" into the scientific body of knowledge, either with or without a revision of the current scientific worldview. Therefore, "supernatural" events -- if they occur -- are not lawful, predictable, or amenable to human understanding.

"Magic" is a term used to describe a body of applied technology used to influence domains a society believes are incalculable, uncertain, or unaccountable (Malinowski, 1948, pp.139-14O); if "magic" represents "natural" principles (e.g., conjuring, attribution, anomalous occurrences that – in principle -- are lawful), it is amenable to psychological investigation (Winkelman, 1982). But if it draws from "supernatural" sources, it is beyond the scope of science, at least as the discipline is currently conceived. As the term is usually employed, human beings perform "magic" while so-called supernatural agencies (e.g., spirits, deities) perform "miracles." "Magical" practices and phenomena would be amenable to scientific study because they follow "natural laws."

Perhaps the controversial nature of shamanic anomalies has discouraged most anthropologists from studying, or even reporting, these events. Barker (1980), an anthropologist, searched the professional literature for accounts of anomalous phenomena but found very few citations. In 1974 the first interdisciplinary symposium on anthropology and parapsychology was held at the annual convention of the American Anthropological Association, and eventually an affiliated group, the Society for the Anthropology of Consciousness, was founded which holds yearly meetings focusing on cross-cultural anomalous phenomena and related topics. Young and Goulet (1994) have collected first-person accounts from anthropologists who claim to have witnessed such anomalous events as "seeing" a spirit emerge from someone's body, experiencing bilocation, and

taking claims of reincarnation seriously. The have given their book the appropriate subtitle, "The Anthropology of Extraordinary Experiences."

**Research Methodology in Psychology**

To understand research design methodology in psychology, it is helpful to be familiar with an axiom and three basic assumptions. A general axiom of science is that there is no knowledge without comparison. Following from this axiom is the assumption that measurement in psychology is rather imprecise and never can be as precise as the typical measurements of variables in the biological and physical sciences. The second assumption is that there are a large number of variables when studying psychological phenomena, and that many of these variables are relatively independent; in physics there are only a few variables. The third assumption is that these variables vary over time; some (such as mood) vary a great deal, while others (such as general intelligence) are relatively stable. These variables are hypothetical constructs or conceptual entities; to study the relationship between two or more variables, they should be "operationally" defined in such a way that measurement, or some other type of observation, is possible. If an "operational" definition is not possible, a description is needed for which it is possible to reach a consensus.

For example, there is no "operational" definition of "consciousness," nor has a consensus been reached on a description of the term. However, a number of procedures have been developed to measure "altered states of consciousness," for example, scales measuring "hypnotizability," "depth of hypnosis" and "degree of absorption," and proneness to "dissociate." It is also possible to subject interview data to linguistic analyses, content analyses, or phenomenological analyses, all of which yield measurements of some type. For example, there are a number of ways to measure the content. of dreams or mental imagery, making comparisons between different groups of subjects.

In science, a "fact" is a statement of the demonstrated relationship between two or more variables. However, to understand the meaning of these "facts," researchers must have a context of comparative relationships in which to understand their data's scientific significance. It is the set of comparative relations and the context of the observations, that gives fuller meaning to the statements of the relationships among variables. This context of comparative relationships is the domain of research methodology and design.

Since a paramount purpose of science is to understand why and how relationships occur, the strength, size, and causative direction of these relationships needs to be determined. This quality is called the "internal



validity" of the research design. These research relationships, and any cause-and-effect statements that emanate from them, must be shown to generalize to similar situations or similar organisms. These generalizations are referred to as the "external validity" of the research design.

Psychological research with special groups and individuals can take many forms, ranging from well-controlled experimental designs to observational designs. In the first instance, variables are systematically imposed, either by the experimenter or by naturally forming conditions in society. In the second type of design, the researcher observes or works with subjects in natural conditions or settings, recording their behavior or their statements about their experiences. It is easier to obtain measurements from the first design than from the second design. If measurements are not forthcoming from the second design, some researchers would not consider the enterprise "scientific" but merely the first step in a future scientific investigation.

In determining whether a behavior or reported experience is "anomalous," evaluative criteria are necessary because what is considered anomalous in one society may not be considered anomalous in another time and place. When events are thought of as anomalous because they appear to preclude the constraints of time, space, and force, these judgments are made from the standpoint of Western science which can be traced back to the late 17th century. A methodology was created that set aside the metaphysical assumptions of a dozen centuries, producing what its proponents considered to be a uniquely reliable and accurate way of describing the phenomenal world. Some critics of Western science point out that its founders were white European males; asÿa result these critics assert that Western science has no right to define reality for others, especially women, non-Westerners, people of color, and the "victims" of Euro-American capitalism.

These critics make important points, especially in regards to the sources of scientific bias and the use of scientific technology for malevolent purposes. However, they overlook the contributions made to science by women and non-Westerners; ultimately there is no "Western" or "non-Western" science, no "male" or "female" science; there is simply "good" science or "bad" science.

**Observational Research Methods**

Interviews and second-hand reports produce data that are valuable in obtaining a clear picture of the phenomenology of anomalous experience. However, they do not involve the manipulation of variables, and are rarely useful in determining cause-and-effect relationships. Moreover, they do not provide sufficient evidence as to whether non-ordinary factors were

operative. The respondent could have been lying, using metaphorical language, or embellishing the experience. On the other hand, the respondent could be responding honestly, but could be the victim of hallucination, delusion, self-deception, or faulty memory.

In informal first-hand observations, the account is of value because it describes shamanic behavior in a field setting. However, the observer might be misled by optical effects, by sleight-of-hand, by distracted attention, or by incomplete recall of what was observed. In controlled observations and experiments, the lived-in experience of the shaman might be distorted, but any effects that defy ordinary explanations are likely to be authentic if several precautions have been taken:

1. Writing a procedural statement and distributing it for constructive criticism before the observation is made or the experiment begins.

2. Isolating the subject from the "target" (e.g., the object to be identified by clairvoyance, telepathy, or precognition, or altered by psychokinesis) in ways that eliminate sensory cueing and inadvertent motor activity.

3. Taking precautions to insure that the person who records the event (e.g., the responses made, the scores obtained, the behavior that ensues) does not have information which could be useful to the subject, thus compromising the integrity of the subject's response or behavior.

4. Using a randomization method to select target material when the target used in the study is taken from a "pool" of several potential targets.

5. Deciding how many "trials" or attempts will be made before an observation or experiment begins.

6. Testing high-scoring subjects or repeating promising studies in several laboratories in an attempt to replicate earlier findings.

7. Imposing proper security measures that will prevent the alteration of observational or experimental data, either accidentally or deliberately.

Putting these principles into practice in anthropology has not been a simple task. Long (1977) has posed several problems involved in fieldwork: (1) anthropologists often bring an attitude of extreme skepticism or excessive openness to anomalous phenomena that may cloud their observations; (2) verification of unusual events is difficult because of inadequate field notes, the lack of joint observers, or the absence of other documentary materials (e.g., video, film, physical artifacts); (3) insufficient knowledge of the principles involved in conducting rigorous studies of anomalous phenomena.



The pertinent literature presents a varied picture of these research directions. It ranges from second-hand reports and interviews, to informal observations, to controlled observations, to controlled experiments. In giving examples (and evaluations) of each category, representative studies (almost all of them from the anthropological literature) have been cited that illustrate the problems and the prospects inherent to this field of study.

**Interviews and Reports**

When Halifax (1979) interviewed the Mazatec shaman Maria Sabina in 1977, precognition was one topic they discussed. Sabina remarked, "And you see our past and our future which are there together as a single thing already achieved, already happened. So I saw the entire life of my son Aurelio and his death and the face and the name of the man that was to kill him and the dagger with which he was going to kill him because everything had already been accomplished" (pp. 134-135).

Carpenter and Krippner (1989) interviewed Rohanna Ler, an Indonesian shaman, who told them of her "call" to heal. One of Ler's sons began to lose his sight and did not respond to conventional medical treatment. When the boy's eyes began to bleed, Ler was close to utter despair. Then she had a powerful dream in which an elderly man appeared and told her that it was her fate to become a healer. Her son was the first person she would heal; but if she turned down the call he would go blind and never recover his sight. The dream visitor gave Ler a stone; upon awakening she found a stone in her bed, placed it on her son's eyes, and he recovered completely. Subsequent dream visitors purportedly gave Ler a ring that she uses as a "power object" in her healing sessions.

Swan (1987) interviewed Rolling Thunder, who discussed a dream report that had played an important role in his "call." In the dream, a shining golden portal swung open and Quetzalcoatl, the mythic Aztec hero, came through the door. Quetzalcoatl danced through the night and merged into Rolling Thunder's body in a blaze of golden light. Rolling Thunder awakened in tears, feeling as if he were on fire. He told Swan that for the next three days, anyone he touched received a strong electric shock. Van de Castle (1977) reports seeing a "blackie" Polaroid picture that a friend brought back from visiting Rolling Thunder. The shaman had warned the friend that none of the photos taken would turn out because Rolling Thunder would mentally cause the camera to malfunction. After three successive "blackies," Rolling Thunder asked a few young women to stand next to him, correctly predicting that the next picture would be normal because he was now in a better mood (p. 676).

St. Clair (1971) describes an instance when he interviewed Pai Edu, a Brazilian spiritistic healer. As St. Clair brought out his tape recorder, Edu asked the investigator not to use the instrument. As St. Clair disregarded his request, the reels began to turn but the tape "came gushing out of the box like plastic spaghetti. I slammed the stop button but it did no good" (p. 185).

Murphy (1964) writes of a St. Lawrence Island Eskimo informant who recalled a shaman producing sounds as though spirits were walking underneath and around the floor of his house, until "the house seemed to shake and rattle as though it were made of tissue paper and everything seemed to be up in the air, flying about the room." Another shaman was noted for his "fox spirit" that purportedly could be seen running around the rim of the drum while the shaman conducted a ceremony (p. 60). Murphy attributes these feats to conjuring, claiming that "some shamans were more imaginative or better ventriloquists than others, while some were more dexterous at sleight of hand" (Ibid.). Murphy gives no specific explanations of the alleged techniques of legerdemain.

Interview material and second hand reports can be valuable reflections on the life and beliefs of native people. However, interviewers need to be trained so that they do not give inadvertent cues signaling the interviewee what is "expected" or what the interviewer "wants to hear." Many anthropological reports have been accepted as valid, but several decades later have fallen into disrepute as other investigators, conducting research in a more rigorous manner, have provided quite different descriptions and reports. On the other hand, an investigator who concludes that conjuring was at work needs to provide at least one plausible scenario. The Parapsychological Association hasÿurged its members to consult with magicians when conducting research in which sleight of hand may surreptitiously have been utilized or, better yet, to add a magician to the investigative team.

**Informal Observations**

Eyewitness observations date back to Bogoras (19O4-19O9) who made an intensive study of the Chuckchee Eskimos at the turn of the century. He relates sitting in a tent as tribal members placed a walrus skin over the shaman's shoulders. As the shaman invoked the spirits, the walrus skin seemed to take on a life of its own. The portion draped over the shaman's back began elevating and shifting, although it never left the shaman's back. Bogoras grabbed the skin to discover how the trick was being done, but could not pull it off the shaman's back. Moreover, Bogoras claimed that he had been thrown about the tent by the skin's contortions, as the shaman sat quietly. Bogoras watched another shaman produce an



incision into the skin of a client, possibly through psychokinesis. Later, the shaman closed the opening and no trace of the incision remained.

In 1875, a South African merchant privately published an early observation of a purportedly anomalous experience. Having sent out his elephant hunters, the merchant looked up a local native practitioner who agreed to "open the gates of distance and travel through them." The shaman demanded the names and number of the hunters, then made eight fires, one for each of them, and cast roots into each fire. He took some medicine and fell into a trance for about ten minutes, his limbs moving all the time. He came out of the trance, raked out the ashes of each fire, and told the fate of every hunter. For example, one had "died of fever and his gun is lost." One had killed four elephants, but another had been killed by an elephant. He added that the survivors would not be home for three months, and would take a road different than the one previously determined. The merchant concluded, "The prediction turned out correct in every particular, and as the hunters were...200 miles away, the man could hardly have obtained news of them from other natives" (Van de Castle, 1974, pp. 275-276).

A 1914 report by a Father Trilles concerned a Yabakou practitioner who told the priest he was about to have an out-of-the-body journey to a magicians' palaver in a distant village. The missionary expressed skepticism, and asked the practitioner to tell a student, who lived along the way, that he should come to see him at once, bringing shotgun cartridges. "After gesticulation, words, chants, and having rubbed himself all over with a reddish liquid smelling like garlic, he fell into a lethargic sleep. His body was perfectly rigid." The priest passed the night in the shaman's hut to be sure that there was no subterfuge. Three days later, the missionary's student arrived with the cartridges (Van de Castle, 1974, pp. 276-277).

Erdoes (1972) relates attending a *yuwipi* ceremony in a converted railroad car with members of his family and about 4O local Sioux residents. Once the kerosene lamp had been extinguished and the drumming commenced, Erdoes claims that tiny lights began to appear throughout the room, the shaman's rattles flew through the air, and Erdoes' electronic flash unit began flashing of its own accord (pp. 28O-281).

Hallowell (1971) worked with the Salteaux Indians in Manitoba, Canada, and described a shamanic session held for a woman whose son had been missing for a week. Shortly after the ceremony began, the voice of a young man seemed to manifest through the shaman explaining that he was in good health and gave the location where he was camping. Two days later, the son arrived home; he confirmed that during the night of the

session he had been asleep at the very location indicated through the shaman (p. 68).

Adrian Boshier, an amateur South African anthropologist who refused to take medication for his epileptic seizures, found that these seizures attracted the attention of the local natives who saw them as "signs" that he should become an apprentice for extensive training. Telling a parapsychological conference about his apprenticeship in 1973, Boshier (1974) reported that he had visited one shaman who "threw the bones" and told him details about his past and future "that were absolutely correct."

These observations are provocative and suggest directions that future research can take. By themselves, they are barely evidential because the reader does not know how to assess their veracity. An observer requires a background not only in conjuring but in critical analysis. Could the practitioner subtly be eliciting information from the observer that was later used in making a prediction or a statement about the observer's personal life?

Nor does the reader know how many sessions observed by the writer produced material that was not accurate, how many dreams provided incorrect data, or how many clients of the shaman did not obtain useful details about their lives and problems. Hyman (1977) has demonstrated how a performer can give a "cold reading" by using vague statements and sensory cues to construct a seemingly accurate description of a client. In many cases, the "hits" so impress the client he or she forgets or ignores the "misses."

## Controlled Observations

Perhaps the first attempt to obtain controlled data on the anomalous abilities of shamans was initiated by Bogoras (19O4-19O9), an ethnologist who had heard many reports about "spirit voices" that whistle and speak during Chuckchee ceremonies in Siberia. Bogoras attributed these phenomena to ventriloquism; he decided to record a session and obtained permission to observe a shaman famous for his ability to evoke "voices" from the spirits. Bogoras placed a recording funnel some distance from the shaman, who sat in a stationary position during the demonstration. The shaman conducted the ceremony in almost total darkness, and several supposed spirit voices were heard. Soon Bogoras realized that the voices came from various points in the tent and not only from the area where the shaman was sitting. The distance effect also was apparent to people who heard the recording of the session, and Bogoras admitted that there was a marked difference between the voice of the shaman himself, who seemed to be speaking away from the funnel, and the spirit voices that seemed to be



talking directly into the funnel. Bogoras never admitted that anything he had witnessed could have been anomalous; in his final report, published by the Museum of National History, he concluded that everything he observed was due to trickery, although he never explained how the voices could have been produced and manipulated.

Moore, a physical anthropologist who visited the Chuckchee several years later, also sat in on several sessions with shamans, later telling his colleagues that he also heard what seemed to be independent voices. He also heard odd poundings on the door of a structure in which the Chuckchee were holding one of their rituals. Moore interviewed several of the local Eskimos and collected accounts of alleged psychokinetic phenomena occurring during the shamans' ceremonies. Unfortunately, Moore did not publish any of this material but the field notes of Alexander Leighton report an Eskimo's description of a shaman who made "tin cans talk" for Moore, and who threw his voice into other furnishings about the room (Murphy, 1964).

Laubscher (1938) a South African psychiatrist, attempted to test the claims of Solomon Baba, a Tembu diviner. Unwitnessed by anyone, Laubscher buried a small purse wrapped in brown paper, covered it with a flat stone, and placed a gray stone on the brown one. He then drove to the home of Baba who lived 6O miles away. Shortly after Laubscher's arrival, Baba began to alter his consciousness by dancing. He described the purse, the wrapping paper, and the stones accurately. On another occasion, Baba described the appearance of some missing cattle from a distant region, and even predicted the exact date of Laubscher's trip to England although the specified date was several months beyond the official date for which the passage had been booked.

When Boshier (1974) was working with a museum in Swaziland, he had an opportunity to test a local "witchdoctor" named Ndaleni in the company of his friend, a "Miss Costello," and another native practitioner. The "target" item to be identified was the skin of a gemsbok, a South African antelope. Boshier recalls: "Leaving her in my office with the other witchdoctor and Miss Costello, I went to a neighboring building and took out the skin of a gemsbok. This I hid beneath a canvas sail on the back of my Landrover. I then called her outside and told her I had hidden something which she must find. With the aid of the other witchdoctor, she knelt down and began to sing softly. Then, in trance state, she informed me that I had hidden something across on the other side of that building over there. She told me that it had more than one color, that it came from an animal, that it was raised up off the ground. Suddenly she got up, ran around the building, out into the front where the Landrover stood and knelt

down beside it. Again she began singing softly, and within five minutes of this she tore off one of her necklaces, and holding it in front of her like a divining rod, she walked around the Landrover, climbed into the back and took out the skin" (p. 27).

Boshier's study was impressive but flawed; because he knew the identity of the "target" item, he may have passed nonverbal cues to Ndaleni who picked them up, consciously or unconsciously, just as a stage magician will locate an object hidden in the audience by observing the gestures and eye movements of the crowd. Moore was amiss in not publishing any of his observations, and Bogoras' account is presumptive in concluding that ventriloquism was at work but not providing an explanatory mechanism for the differences that he and others purportedly observed on the recording.

As for Laubscher's work, another person should have interviewed Solomon Baba. Laubscher knew the identity of the hidden object, and the reader of his report has no guarantee that Solomon Baba did not elicit clues from Laubscher during interactions that might have occurred before, during, or after the trance dance. On the other hand, investigators who claim that fraud has occurred need to present a plausible scenario. They, too, should have a background in conjuring if they are to write knowledgeably about unusual phenomena. Chari (196O) has provided a guide to sleight-of-hand effects with which one must be familiar, basing his report on his investigations of fakirs in India. A similar guide has been written by Wiseman and Morris (1995).

**Experimental Studies**

Experimental studies involve the manipulation of variables. When testing for psi, both experiments and quasi-experiments have been employed, the latter involving no random allocation of subjects to groups for comparative purposes. In one such quasi-experiment, Rose (1956) administered a series of telepathy and psychokinesis tests to Australian aborigines using specially designed cards and plastic dice which were placed in a shaker and tossed on a table with the goal of having certain die faces appear uppermost. The scores were compared to what would be expected by chance, rather than to results obtained from another group.

Rose obtained statistically significant results in several of his telepathy experiments; at above chance levels, subjects were able to guess the design on which Rose's wife was focusing, out of the subject's sight. However, the psychokinesis tests yielded chance results perhaps because the aborigines did not believe they could influence psychokinetic phenomena since that was a prerogative of the tribe's "clever men" (i.e., shamans). Two



of these "clever men" were given telepathy tests but their scores were not significant.

Giesler (1986) conducted three quasi-experiments, each carried out with a different group of Afro-Brazilian spiritual mediums. Although these were mediums rather than shamans, the line between categories is often blurred in practice, and Giesler's research design could easily be adapted for the study of shamans. For example, in one study the subject was asked to describe the location where someone (an "outbounder") had been taken -- one which was determined after the shaman and the "outbounder" had parted company. In another task, a glass of water, a white candle, and a spirit figure (taken from the Afro-Brazilian pantheon) were displayed and the subject was asked to guess the order in which the three objects appeared in a hidden list.

Saklani (1988) screened a number of shamans in Garhwal, India, who claimed to incorporate various deities (e.g., "Muslim Pir," "Goddess Dhari"). One shaman, Yashoda Devi, was found to be suitable for investigation. Tests for the matching of "token objects" with their owners and for psychokinetic effects on methanol yielded non-significant results. However, the height of plants from seeds was significantly greater in the group "treated" by being held by the shaman (while she chanted) than in the control group which had not been held by her. A significant effect in the absorption of saline solution "treated" by the shaman was observed over control saline. But no difference was observed between two groups of seeds -- one watered by a saline solution held by the shaman and one watered with ordinary saline. In addition, growth of seeds sown in the field and "treated" by flasks of water previously held by the shaman was somewhat faster on certain days of the study than that of control seeds given ordinary water. Saklani did not make it clear as to whether the person making the measurements was "blind" to the "treated" and control materials; even a fair-minded experimenter can inadvertently "tilt" the results if he or she knows which group represents the experimental condition and which is the control.

Giesler's and Saklani's results are neither compelling nor conclusive, but there were a few provocative results. In addition, their quasi-experimental designs, as well as the investigators' suggestions for improvements, might pave the way for future studies. Giesler (1984), for example, has called for a "multi-method" approach that would (1) focus more attention on the psi-relevant contexts in native cultures; (2) combine ethnographic and experimental methodologies so that the strengths of one offset the weaknesses of the other; (3) incorporate a "psi-in-process" method into the field research design. "With this approach, the researcher may study ostensible psi processes and their relationship with other variables in

the contexts of cult rituals and practices such as divination, trance mediumship, and healing" (p. 315). This would allow for control of the conditions of a psi task, and the results could be evaluated with a minimum of interference or disturbance of the psi-related activity. Giesler concludes: QUOTATION <By supplementing the psi-in-process data with relevant ethnographic information, and by deriving therefrom a measure of the reliability of the psi-in-process approach to apply to each particular case of the context evaluated, a more complete and more holistic portrayal of psi and the psychocultural conditions under which it occurs may be advanced. (p. 315)>

Some critics of psi research have noted that studies of this sort do not employ comparison groups, hence can not even be considered quasi-experiments. The critics also point out that no cause-and-effect inferences can be made because no mechanism for above-chance scores is posited in advance of the testing process. There is an extensive literature on psi research where the method was rigorously experimental (e.g., Gissurarson, 1997). Even here, however, very few studies have tested for potential explanatory mechanisms.

## Conclusion

There is little doubt that many if not most accounts of shamans' anomalous behavior and experience have ordinary explanations. One's reputation becomes enhanced as tales are told and retold over the years, becoming embellished in the process. In addition, coincidence can be magnified by practitioners who point out the significance of an unexpected rainstorm, the sudden appearance of a "power animal," or an event that seems to conform with someone's dream of the previous night, week, or month. It also must be recalled that in the shamanic worldview, one's imagination and dreams are as "real" as public events, and those who listen to a shaman's stories might not be able to separate the two.

In addition, shamans were the first magicians as well as the first healers. They realized the value of drama, of shock, and of surprise in mobilizing a client's self-healing capacities, and provided these elements through theatrical means. Oppler (1936) noted that Apache shamans would use legerdemain to spur their clients' credence, respect, and faith. Murphy (1964), in her work among Eskimo shamans in Canada's St. Lawrence Island, discovered that instructions in ventriloquism and legerdemain were part of shamanic training.

Kelly and Locke (1982) suspect that investigations of anomalous phenomena in shamanic settings will become more fruitful to the degree that investigators succeed in gaining rapport with shamanic practitioners. A



promising example was the work of Boshier among shamans in southern Africa, but his untimely death cut short these contributions (Watson, 1982). However, Van de Castle (1974) was able to break down some of the customary reserve of Cuna Indian practitioners in Panama by bringing along a British sensitive. The visitor was so successful in demonstrating his purported skills in diagnosis and healing that villagers began requesting his services (p. 281).

The study of shamanism by psychologists and other scientists affords a unique opportunity to understand the complex dimensions of their abilities and practices. It is regrettable that this opportunity has been bypassed for many decades, but perhaps it will be ignored no longer.

## References


Barker, D. (1980). Psi information and culture. In B. Shapin & A. Coley (Eds.), *Communication and parapsychology* (pp.168-201). New York: Parapsychology Foundation.

Boshier, A. (1974). African apprenticeship. In A. Angoff & D. Barth (Eds.), *Parapsychology and anthropology* (pp. 273-284). New York: Parapsychology Foundation.

Carpenter, B., & Krippner, S. (1989, Fall). Spice island shaman: A Torajan healer in Sulawesi. *Shaman's Drum*, pp. 47-52.

Chari, C.T.K. (1960). Parapsychological studies and literature in India. *International Journal of Parapsychology*, 2, 24-36.

Erdoes, R. (1972). *Lame Deer, seeker of visions*. New York: Simon & Schuster.

Giesler, P.V. (1984). Parapsychological anthropology: I. Multi-method approaches to the study of psi in the field setting. *Journal of the American Society of Psychical Research, 78*, 289-330.

Giesler, P.V. (1986). GESP testing of shamanic cultists: Three studies and an evaluation of dramatic upsets during testing. *Journal of Parapsychology, 50*, 123-153.

Gissurarson, L.R. (1997). Methods of enhancing PK task performance. In S. Krippner (Ed.), *Advances in parapsychological research* (Vol. 8, pp. 88-125). Jefferson, NC: McFarland.

Halifax, J. (1979). Shamanic voices. New York: E.P. Dutton.

Hallowell, A.I. (1971). *The role of conjuring in Salteaux society*. New York: Octagon Books.

Hyman, R. (1977). "Cold reading": How to convince strangers that you know all about them. *Zetetic (Skeptical Inquirer), 2* (2), 18-37.

Kelly, E.F., & Locke, R.G. (1982, May-June). Pre-literature societies. *Parapsychology Review*, pp. 1-7.

Laubscher, B. (1938). *Sex, custom and psychopathology: A study of South American pagan natives*. New York: McBride.

Long, J.K. (1977). Extrasensory ecology: A summary of evidence. In J.K. Long (Ed.), *Extrasensory ecology: Parapsychology and anthropology* (pp. 371-388). Metuchen, NJ: Scarecrow Press.

Malinowski, M. (1948). Magic, science, and religion. In M.Malinowski, *Magic, science, and religion and other essays* (pp. 17-92). New York: Free Press of Glencoe.

Murphy, J.M. (1964). Psychotherapeutic aspects of shamanism on St. Lawrence Island, Alaska. In A. Kiev (Ed.), *Magic, faith, and healing* (pp. 53-83). New York: Free Press.

Rose, R. (1956). *Living magic: The realities underlying the psychical practices and beliefs of Australian aborigines*. Chicago: Rand McNally.

Saklani, A. (1988). Preliminary tests for psi-ability in shamans of Garhwal Himalaya. *Journal of the Society for Psychical Research, 55*, 6O-7O.

St. Clair, D. (1971). *Drum and candle*. Garden City, NY: Doubleday.

Swan, J. (1987). Rolling Thunder at work. In S. Nicholson (Ed.), *Shamanism: An expanded view of reality* (pp. 145-157). Wheaton, IL: Theosophical Publishing House.

Van de Castle, R.L. (1974). Anthropology and psychic research. In J. White & E.D. Mitchell (Eds.), *Psychic exploration: A challenge for science* (pp. 269-287). New York: G.P. Putnam's Sons.

Van de Castle, R.L. (1977). Parapsychology and anthropology. In B.B. Wolman (Ed.), *Handbook of parapsychology* (pp. 667-686). New York: Van Nostrand Reinhold.

Watson, L. (1982). *Lightning Bird: One man's journey into Africa*. New York: E.P. Dutton.

Winkelman, M. (1982). Magic: A theoretical assessment. *Current Anthropology, 23*, 37-66. New York: E.P. Dutton.

Wiseman, R., & Morris, R.L. (1995). *Guidelines for testing psychic claimants*. Amherst, NY: Prometheus Books.

Young, D.E., & Goulet, J.-G. (1994). *Being changed by cross-cultural encounters: The anthropology of extraordinary experience*. Orchard Park, NY: Broadview Press.

Е.А.Файдыш

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ИЗМЕНЕННЫХ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ В ШАМАНИЗМЕ

Шаманизм, пожалуй, является самой древней сохранившейся мистической традицией нашей планеты. Элементы шаманистического видения мира можно обнаружить в различных религиозных и мистических картинах реальности более позднего времени. Традиционно понятие "измененное состояние сознания" принято связывать с шаманизмом, древними эзотерическими и мистическими



учениями, опытом религиозного характера. Такой подход, безусловно, верен: измененное состояние сознания -- или ИСС -- неотъемлемая часть практики людей посвященных, прошедших определенную духовную трансформацию.

Однако, опыт работы в измененных состояниях сознания может сыграть очень важную роль в жизни людей, далеких от серьезного изучения эзотерики и религиозных традиций. Более того, каждый человек сталкивается с реалиями ИСС по меньшей мере раз в сутки - во время сна. Характерные архетипы ИСС мы встречаем практически во всех видах творчества, в талантливых произведениях искусства, особенно явно они проявляются в моменты сильного эмоционального и духовного напряжения, в экстремальных ситуациях.

Сейчас появилась и бурно развивается еще одна сфера человеческой деятельности, в которой очень явно прослеживается символика ИСС - это современные информационные технологии и виртуальная реальность. Такую ахетипическую символику можно увидеть в дизайне WWW, в организации программных оболочек, в сценариях интерактивной среды, в игровых программах. Однако эта символика обычно не осознается создателями программного продукта и не контролируется ими, поэтому и эффект её воздействия на психику пользователя может быть самым неожиданным и очень далеким от целей, которые они ставили перед собой. Скажем, подавленная агрессивность в подсознании творца программного продукта или его дизайна может привести к тиражированию ненависти и агрессивности в психике его пользователей. Множество примеров подобной скрытой деструктивности можно найти в сфере компьютерных или видеоигр.

Интересно, что даже само воздействие интерактивной среды на психику человека, особенно при использовании современных технологий виртуальной реальности, очень напоминает действие галлюциногенных препаратов и психотехник, вызывающих ИСС (сенсорная депривация, дыхательные техники и т.д.).

Все это делает понятным, сколь важно знать современному человеку, очень тесно связанному с компьютерными технологиями, особенности реальности воспринимаемой в ИСС, ахетипическую символику.

Для большинства разновидностей древнего шаманизма характерна очень жесткая прикладная направленность, ориентация в сферу бытовой магии. Если более поздние мистические, религиозные традиции переносят центр внимания в потусторонний мир, именно там ищут и смысл бытия, и цели нашего существования, то ранний шаманизм целиком ориентирован на животные, тварные аспекты

природы: выживание любой ценой, достижение власти, могущества, защита от возможных негативных влияний мира мертвых и мира духов, обеспечение поддержки умершими предками и т.д..

Такая прикладная направленность очень сужает и упрощает картину мира шамана, ограничивая ее ближними тонкоматериальными мирами. В то же время, начав с такой приземленной бытовой магии, многие шаманы и их традиции все больше и больше вовлекаются в упоительную сложность Древа мира, его поэзию и самодостаточность. Они смещают область своих интересов в духовную сферу и все больше приближаются к утонченному мистицизму и религии. Хотя в наше время можно найти массу обратных ситуаций, когда, например, в недрах христианского мира возрождается приземленная черная магия, различные формы сатанизма. Один из самых ярких примеров рассцвет черной магии в нацистской Германии.

Картография шаманизма обычно ограничена тремя планами реальности: верхним, средним и нижним мирами. При этом рассматриваются уровни, наиболее близкие к нашему среднему миру. Естественно, меняется степень детализации этой схемы, ее детали, однако основа всегда неизменна. Остановимся на особенностях восприятия пространства и времени в шаманских состояниях сознания.

Рассмотрим сначала инварианты внутреннего пространства, то есть, те из его особенностей, которые практически одинаково воспринимаются разными людьми независимо от их культурной и национальной принадлежности. Такие инварианты могут проявляться в сказках, художественных произведениях, религиозных и культурных традициях, в снах и галлюцинаторных образах. Они связаны не только с пространственно-временными отношениями, но и с сюжетной структурой художественных произведений, ценностной ориентацией человека.

Одним из родоначальников научного изучения подобных психологических инвариантов – архетипов - был К.-Г.Юнг. В его работах на примерах анализа структуры древних мифов, более поздних произведений искусства и сновидений показано существование архетипических инвариантов, приведена их классификация (1,2). Из современных исследователей, работающих в этом направлении, следует отметить Ст.Грофа с его концепциями анализа архетипических инвариантов, связанных с субъективным временем и пространством в измененных состояниях сознания (3). В настоящее время еще трудно ответить на вопрос, какие реальные процессы обусловливают существование подобных инвариантов. Вполне возможно, что они являются проявлением закономерностей работы нейрофизиологических



механизмов головного мозга, его предопределяемой генетически информационной структурой.

Попытаемся теперь выделить основные инварианты внутреннего пространства, обусловливающие его специфику, отличие от физического пространства, непосредственно взаимодействующего с человеком (ньютонова пространства).

Во-первых, в этом пространстве отсутствуют неизменные размеры и даже формы у одного и того же объекта. За считанные мгновения он может вырастать до гигантских размеров и, наоборот, становиться микроскопически малым. Подобные эффекты многократно отмечались в снах, галлюцинациях, фантазиях, нашли свое отражение в многочисленных мифах, преданиях, фольклоре. Например, в работе Б.Тана (В.Г.Богораза) приводится описание изменения состояний сознания у чукотского шамана: «...Трудно понять, какие бывают духи, большие или маленькие. Посмотришь на духа - и он меньше мошки. Посмотришь опять - и он уже ростом с человека. И вот погляди: он уже сидит на утесе, и ноги его стоят внизу на песке. Приглядись к нему ближе: он кажется не больше пальца. Погляди на него издали, сквозь легкий туман - и он высится, как целая гора...» (4). При этом громадными обычно кажутся не объекты, которые доминируют над данным человеком, представляют для него опасность, а, наоборот, маленькими - подчиненные ему. Смена отношений подчинения, доминирования может приводить к резкому изменению размеров объекта.

Для образов внутреннего пространства характерна также деформация относительных размеров. Какая-то часть может увеличиваться и становиться огромной, в то время как другая резко уменьшается. Такие деформации относительных размеров часто возникают в детских снах, их можно увидеть во многих ритуальных рисунках и скульптурах, отражающих восприятие в измененных состояниях сознания человека.

Таким образом, если в ньютоновом пространстве инвариантными являются размеры и формы объекта (если, конечно, они не деформируются внешними силами), то во внутреннем пространстве неизменны лишь наиболее общие топологические характеристики объектов, а размеры и форма могут трансформироваться в очень широких пределах.

Во-вторых, если обычное физическое пространство однородно и изотропно, то во внутреннем существуют сильнейшие неоднородности и топологические склейки, делающие возможным мгновенный переход из одной геометрии пространства в другую. Иными словами, тут скорее

можно говорить о множестве пространств с разной геометрией, соединенных тоннелями и образующих сложную сеть. Такие сложные пространственные структуры в физике используют для описания эффектов квантовой теории гравитации.

При описании перехода из одного такого пространства в другое («тоннеля») обычно используют аналогии: узкая щель, трещина, колодец, тоннель. Этот образ постоянно присутствует в мифах, сказках. Образ узкого тоннеля возникает и при описаниях состояний, переживаемых в момент клинической смерти. Недаром ритуал прохождения через узкий проход, лаз и т.д. присутствует практически во всех древних обрядах инициации. Тут можно провести аналогии и с прохождением рождающегося ребенка через родовые пути.

Еще одной характерной особенностью, связанной с переходом через «тоннель», или точку сингулярности, если пользоваться физической терминологией, является инверсия многих качеств объекта, проходящего такую трансформацию. Так, левое может стать правым, наружное - внутренним, женское - мужским. Отсюда свойственное многим древним мифологиям представление, что один и тот же объект (например, андрогин) может одновременно обладать противоположными качествами, существовать в нескольких ипостасях, быть частью чего-то большего и одновременно вмещать его в себя. Все это связано, по-видимому, с тем, что один и тот же объект или образ способен проецироваться в различные области внутреннего, моделирующего разные аспекты реальности пространства, обладающие разной структурой и геометрией и даже размерностью. Иными словами, внутреннее пространство представляет собой сеть из сравнительно независимых областей, соединенных через точки сингулярности.

Одним из примеров двух параллельных областей внутреннего пространства с инверсией свойств одного и того же объекта может служить якутская легенда:

«...Мыши, например, обитают на нашей земле, но где-то существует особая мышиная область. Там эти мыши живут в какой-то иной ипостаси бытия. Имеют жилища, запасы оружия, утварь, справляют обряды, приносят соответствующие жертвы. Земной шаман попадает в эту область. Старуха больна горлом. На нашей земле это мышь, которая попала в соломенную пленку (силок), поставленную нашими земными ребятишками. Можно лечить ее двояко. Или врачевать ее шаманством там, в той особенной области, пока не лопнет пленка здесь. Тогда старуха исцелится. Можно просто оборвать пленку здесь. Мышь убежит, и старуха опять-таки исцелится там. Шаман врачует там, вылечивает



старуху. Соломенная пленка на земле лопается, и мышь убегает. Шаману дают в уплату мясо, свиток ремня, тюленьи шкуры. Но на нашей земле эти дары превращаются в сухие ветки и вялые листья.» (4)

Необходимость такого многомодального описания, проявляющаяся в существовании нескольких метафорических языков (областей внутреннего пространства), используемых для отражения одного и того же явления, можно понять с позиций современной математики и кибернетики. Действительно, каждое такое описание, являющееся отражением определенных свойств воспринимаемого объекта, представляет его модель. В то же время построение абсолютно полной и непротиворечивой модели принципиально невозможно. Единственной альтернативой является создание семейства моделей, отражающих отдельные аспекты явления и в совокупности дающих более полное описание. Однако каждая из наших моделей только частично совпадает с объектом описания, поэтому подобные модели в чем-то даже могут быть несовместимы. Классическим примером такого «противоречивого» описания является квантово-волновой дуализм, лежащий в основе квантовой механики. Согласно ему один и тот же объект одновременно обладает свойствами и волны и частицы, хотя, казалось бы, одно исключает другое.

Сравнительные характеристики тонкоматериального внутреннего пространства и пространства ньютоновой механики приводятся в табл. 1 и 2. Из них видно, что инварианты внутреннего пространства носят более общий и универсальный характер, то есть, его отдельные области могут имитировать и законы ньютоновой механики, что и происходит при повседневном, рутинном взаимодействии человека с окружающей средой. Однако при более сложных психических процессах, особенно в экстремальных ситуациях, творчестве, глубоких эмоциональных и духовных переживаниях, вступают в действие более мощные информационные моделирующие механизмы, что и порождает весь спектр характеристик, описанных в правой части табл.2. В чем-то ситуация напоминает соотношение релятивистской и квантовой механики с классической, являющейся их частным случаем, справедливым при низких скоростях и малых энергиях.

Огромную роль в древней космогонии играет представление о времени и теснейшим образом связанной с ним судьбе, карме. Именно ходом времени, его потоками определяются светлые и темные полосы в жизни человека, счастливые совпадения и роковые случайности. Поэтому представление о природе времени лежит в основе

подавляющего большинства практических методик коррекции судьбы человека.

Однако образ времени в древних культурах очень сильно отличатся от наших современных представлений. Сравнение будет не в нашу пользу, так как мы пользуемся чрезвычайно примитивной концепций времени, которая не стыкуется даже с нашим житейским опытом.

Действительно, мы представляем время в виде стрелы, движущейся из прошлого в будущее. Шкала такого времени одинакова для всех живых и неживых существ. В то же время каждый прекрасно знает, что один и тот же интервал времени может или сжаться - пролететь совсем незаметно, или растянуться - казаться целой вечностью. Особенно заметна такая разница в моменты сильного эмоционального напряжения, связанного с опасностью для жизни, пиковой нагрузкой у спортсменов и т.д. По многочисленным свидетельствам в подобных состояниях секунды могут переживаться как часы - время как бы останавливается (5).

Именно поэтому, описывая время, древняя традиция говорит о множестве временных потоков, в каждом из которых время течет по-своему, сгущаясь и разрежаясь, меняя свой темп. Примерно так же, как меняется скорость воды в русле горной реки. Такое представление о множественности потоков времени было известно не только на Востоке, но и в Европе средневековья и эпохи Возрождения.

Достаточно сказать, что его развивал известнейший ученый древности, основатель европейской медицины Парацельс, его ученик Ван Гельмонт и др. Представление о неоднородности хода времени в разных органах человека и их рассогласовании во время болезни позволили Парацельсу создать очень эффективные новые методики лечения тяжелых заболеваний.

К аналогичным представлениям о природе времени приходили и многие современные ученые. Например, российский физик Н.А. Козырев, теоретически и экспериментально доказавший существование сгущений и разрежений потоков времени (6). Другая важная особенность древних представлений о времени - оборачивание стрелы времени, особенно глубоко разработанное в Тантре. Как уже говорилось, мы представляем время текущим из прошлого в будущее. Отсюда идея жесткой причинности, когда события прошлого однозначно определяют будущее. И как следствие - идея неотвратимого рока, заранее предопределенной судьбы, где нет места свободе воли.

Совсем иначе выглядит идея причинности в Индийской и Тибетской тантре, китайской Книге перемен. Тут стрела времени



обращена из будущего в прошлое, и поток времени распадается на множество ручейков. Отсюда судьба складывается из прошлых поступков (причин) и из набегающего из будущего потока времени. Имея одно и то же прошлое, вы можете сформировать разные варианты будущей судьбы, переходя из одного временного потока в другой.

Еще одна особенность эзотерических представлений о времени связана с цикличностью и фрактальностью. Иными словами, временной поток рассматривается как множество сменяющих друг друга циклов, причем внутрь каждого цикла вложено множество более мелких, по принципу матрешки (самоподобие или фрактальность).

Согласно индийской традиции, время существования всей вселенной разбивается на четыре последовательные фазы - Юги, характеризующиеся постепенным нарастанием деградации, хаоса. Последняя, Кали юга или железный век, приводит в конечном счете к распаду и гибели вселенной. Однако внутрь каждой из четырех Юг встроена такая же последовательность более мелких Юг и т.д. Четыре Юги можно выделить в существовании нашей планеты, отдельной цивилизации, государства и даже семьи, отдельной личности. Мы их наблюдаем каждый год в смене четырех времен года, начиная с весны и заканчивая зимой (локальная Кали юга). Еще более короткий цикл мы можем видеть в суточной ритмике: утро, день, вечер и ночь.

По мере уменьшения размеров происходит и укорочение длительности ритмов, от насекомых к микроорганизмам и вирусам, молекулам, атомам , элементарным частицам и т.д. Однако везде мы сможем выделить эти четыре фазы. Иными словами, мы имеем дело с архетипическим образом времени, который проявляется везде и во всем. Естественно, как любой архетип, он не исчерпывается единственным описанием. Четыре фазы, четыре Юги - простейшая форма представления временного цикла. Существуют и более подробные системы. Например, в индийской тантрической традиции десять фаз времени, связанных с десятью разновидностями женской энергии (10 Махавидьяс), в Китае - цикл 8 триграмм и, более сложный, из 64 гексаграмм.

Есть более короткий цикл, популярный в европейской алхимии, соответствующий трем мирам трансформации (нигредо, альбедо и рубедо). Правда, изначально он также состоял из четырех фаз. Однако базовые элементы цикла, включающие рождение, расцвет, угасание и смерть, везде остаются неизменными. Их можно отследить и в современной физике, биологии, психологии и социологии, истории.

Представление о вложенных временных циклах оказывается очень удобным способом описания реальности, позволяющим успешно

преодолевать трудности, кризисы и направлять в нужную сторону развитие различных процессов. Это относится как к привычной физической реальности, так и к тесно связанной с ней тонкоматериальной. При этом ритмика событий, происходящих в мире тонкоматериальном, рано или поздно проявляется и в нашем мире (синхронизм). Этим объясняется известное с глубокой древности искусство считывать в ИСС информацию о прошлом и будущем и с ее помощью влиять на настоящее.

Особенно эффективным оказывается влияние на ход настоящего с помощью синхронизации и десинхронизации вложенных временных ритмов, для чего могут использоваться специальные мантры, знаки, мандалы, погружения в тонкоматериальные миры, связанные с нашей реальностью. Однако такая работа требует очень высокого профессионализма и может увенчаться успехом только если правильно выбран момент коррекции (особая временная точка бифуркации, когда можно влиять на синхронизацию вложенных ритмов (естественно, рассматриваются ритмы нашей и связанных с ней тонкоматериальных реальностей).

При путешествии в ИСС часто возникают очень необычные восприятия времени. Мы уже говорили об изменении темпа хода времени, еще одним характерным образом является восприятие времени как одного из измерений пространства. Иными словами, вы начинаете видеть прошлое и будущее как единое целое, а настоящее как его трехмерный срез (три пространственных измерения без времени). То есть, пространство-время воспринимается как гигантский змей без конца и начала, растянувшийся по временной оси.

Другой необычный образ времени в ИСС - это временные петли: пройдя какой-то временной интервал, вы опять оказываетесь в его начале, и так снова и снова. Причем только вы помните прошлые циклы, для всех остальных время начинается с нуля. Попадание в такую временную петлю может быть довольно опасным, так как из нее довольно трудно выбраться - может потребоваться переход в более высокие измерения пространства-времени.

При описании внутренних информационных пространств очень плодотворно использование метафоры многомерности. Эта идея была известна с глубокой древности в большинстве великих цивилизаций. В Упанишадах и других древнеиндийских текстах постоянно подчеркивается, что наш мир, наша вселенная - всего лишь одна из бесконечного множества похожих на нее вселенных.

В западноевропейской культуре идея многомерных вселенных развивалась в работах С.Хинтона, П.Успенского, Р.Руккерт (7). В наши



дни она используется в теоретической физике на уровне как микромира, так и космических процессов. Более того, в современной физике расматриваются пространства с дробной размерностью.

Естественно, очень сложно представить себе, что такое четырехмерное, пятимерное и тем более дробно-мерное пространство. Поэтому часто используют аналогию с двухмерным пространством, иллюстрируя изменения геометрии трехмерного мира при переходе к четырехмерному на примере перехода от двухмерного к трехмерному измерению.

В первую очередь важно понять, что, живя в трехмерном пространстве, мы можем воспринимать только тени, проекции четырехмерных объектов, так же, как на плоскости невозможно увидеть целиком трехмерный объект. Это может рождать массу сложностей и ошибок восприятия. Например, некоторые боги индийского и тибетского пантеона изображаются с множеством разных лиц, совершенно непохожих друг на друга: одни - прекрасные, другие - страшные и уродливые. С точки зрения древней эзотерики боги - многомерные существа;, являясь в наш мир, они показывают лишь одну из своих проекций, воспринимаемых нами как отдельное тело. И эти различные лики, и множество рук символизируют разные проекции - облики одного и того же бога - четырех- или многомерного существа.

Снова используя двухмерную аналогию, проиллюстрируем это на примере трехмерной фигуры - конуса. Одна из ее проекций - круг, другая - треугольник. Естественно, находясь в плоском, двухмерном мире, невозможно понять, что эти совершенно разные фигуры представляют одно целое. Аналогично можно понять и один из самых сложных образов христианства - триединство Бога Духа, Отца и Сына.

Другое важное свойство, связанное с многомерностью - выворачивание. При переходе к более высокому n+1-му измерению все объекты оказываются как бы вывернутыми наизнанку. Иными словами, из четвертого измерения можно, не взламывая запоры, оказаться внутри прекрасно охраняемого помещения, как бы возникнув ниоткуда. Так же можно, не разрезая кожи, проникнуть внутрь тела, удалить или прооперировать любой орган. Это хирургическое вмешательство через четвертое измерение способно объяснить многие чудеса, демонстрируемые филиппинскими пси-хирургами.

В четвертом измерении может быть упаковано бесконечное множество вселенных, столь же и более сложных, чем наша. Легко понять, как это происходит, вновь используя аналогию с плоским миром. Можно представить себе, как из одной вселенной можно попасть в другую через гиперпространственный тоннель. Подобный тоннель

соединяет как очень удаленные точки одной вселенной, так и различные миры.

Тоннель может не обладать протяженностью или же восприниматься как длинный лаз, ход, труба; как стекло обладает прозрачностью только в определенном диапазоне электромагнитных волн, так и гиперпространственные тоннели имеют разную "прозрачность" для информационных объектов разной природы.

Одним из удобных способов описания внутренней реальности является использование картографирования. Первые карты тонкоматериальных миров были известны в глубокой древности. Возможно, они появились даже раньше географических, так как их авторами были шаманы. Одна из таких карт описана в книге Б.Тана (4). Три круга изображают три мира: нижний, средний и верхний. Их обитатели показаны во внутреннем круге. Центром карты является полярная звезда, которую называют "небесной коновязью", "пастухом звезд". Рядом с ней находится солнце, немного подальше - месяц. На нем показан его хозяин с арканом, а рядом молодые юноша и девушка, похищенные им с земли. В нижней части находится гора темноты и глиняная землянка - обиталище злых духов, над которой извивается огромный небесный червь с острым жалом на хвосте.

Вверху расположено жилище рассвета с привязанными к столбу собаками. Рядом жилище небесной старушки, к которому привязаны двое плененных духов-убийц.

Обычно для организации пространства на подобных картах используется образ космического дерева или небесной горы. Соответственно, корни ассоциируются с нижним миром, ствол со - средним, крона - с верхним. Часто для этих же целей применяют образы небесных светил (солнце, луна, полряная звезда и т.д.).

Однако такое вертикальное расположение является скорее упрощенным способом описания, чем отражением реальных всязей между мирами. Организация вселенных в многомерном пространстве скорее напоминает гроздь винограда, где каждая ягода - вселенная. И все они связаны друг с другом непосредственно.

Естественно, что каждая эзотерическая традиция имеет свое описание тонкоматериальных миров. Общие же принципы оказываются удивительно похожими, что позволяет говорить об информационной реальности, стоящей за ними.

Конечно, в небольшой статьи удалось затронуть только малую часть огромного пласта знаний, связанных с архетипической символикой и измененными состояниями сознания. Однако и из сказанного ясно сколь велико влияние этой сферы информационной



реальности на психику человека, его творческие способности. Понятно, что без глубокого осознания архетипической символики невозможно создание достаточно эффективных систем виртуальной реальности. И в этом отношении большая роль принадлежит «пограничным» исследованиям, переводящим древние архетипические знания на язык современного естествознания, делающих их доступными современным ученым.

Литература


1. Юнг К. Архетип и символ.- Renaissance, М., 1991
2. Юнг К. Воспоминания сновидения размышления.- AirLand, Киев, 1994.
3. Гроф С. Области человеческого бессознательного.- ИТИ, М., 1994
4. Богораз В.Г. (Тан) Эйнштейн и религия.- изд. Френкель, М.-П.,1923.
5. Юнг К. Синхроничность.-Ваклер, М, 1997.
6. Козырев Н.А. Избранные труды. - ЛГУ, Ленинград, 1991.
7. Rucker R. The fourth dimension.- Penguin Books, GB, 1985


*Таблица 1*

Сравнительные характеристики материального и тонкоматериального миров

| Мир | |
|---|---|
| Плотных форм (материальный) | проницаемых форм (тонкоматериальный) |
| В подавляющем большинстве случаев размеры, форма и границы объектов фиксированы | Размеры и форма объектов могут меняться, границы размыты |
| Фиксированные диапазоны электромагнитных, акустических и других полей | Суперпозиция различных видов полей |
| Пять органов чувств | Органом восприятия и переработки информации является весь мозг (нелокальное взаимодействие) |
| Бодрствование | Измененные состояния сознания |

*Таблица 2*

Сравнительные характеристики субъективного и физического ньютонова пространства

| Физическое пространство Ньютоновой механики | Внутреннее пространство, воспринимаемое в ИСС |
|---|---|
| Инвариантность размеров и формы при перемещении объекта | Отсутствие неизменных размеров и формы одного и того же объекта при его перемещении в пространстве и времени |
| Однородность и изотропность, отсутствие точек сингулярности | Анизотропия, неоднородность внутрен-него пространства, наличие отдельных изолированных областей с разными законами, геометрией и размерностью. Существование точек сингулярности (тоннелей), связывающих такие области внутреннего пространства. Возможность одновременного проецирования одного и того же объекта в разные зоны внутреннего пространства. Частая ин-версия свойств объекта при перене-сении из одной области внутреннего пространства в другую (изменение левого на правое, внешнего на внутреннее, женского на мужское и т.д. |

**The Phenomenology of the altered state of consciousness in shamanism**

Phenomenology of the altered states of consciousness in shamanic traditions This is the study of the specific characteristics of perceiving space-time continuum and various archetypal beings in shamanic states of consciousness.

The article describes the difference between perception of the ordinary mundane world and perception of the altered states worlds and gives their phenomenology. The author emphasizes on the strong influence of this aspect of information reality on human psyche, creative abilities. The article explains that space-time characteristics as experienced in shamanic altered states of consciousness are very similar to those that are perceived in computer virtual reality. The author speaks about importance of deep understanding of archetypal symbols for building effective virtual reality systems and significance of a special research for translating ancient archetypal images into the language of the modern science.





Joan B. Townsend

## A WORKING DEFINITION OF SHAMANISM

This complex of criteria sets the phenomenon I define as "shamanism" apart from other similar phenomena which may have developed from or alongside of shamanism. The criteria are:

ESSENTIAL CRITERIA:

1. direct contact (communication) with spirits. A corollary is the belief in the existence of spirits and/or transcendent "energy" and their ability to affect the material world. The shaman will have one or more special helping spirits for assistance and protection.
2. control of spirits. As a "master of spirits", the shaman controls one or more spirits; they do not control him.
3. control of shamanic states of consciousness (SSC). The SSC is the usual method through which spirits are dealt with. (also called altered state of consciousness, trance, or ecstasy)
4. a "this wordly" [or material world] focus: The SSC is used for the benefit of individuals and the community rather than for the shaman's personal enlightenment or the progression of his soul.
5. soul flight. (magical flight): The shaman has the ability to separate his soul from his body while living and travel in the spirit world. He may also use a tutelary spirit or a "familiar" for that purpose.

RELATED CRITERIA WHICH *MAY* BE PRESENT:

6. introduction of spirits into the shaman' body. Spirits may speak through the shaman

and/or

7. The shaman has the ability to call in spirits to be present at a seance or counsel him without necessarily possessing him.
8. memory: The shaman remembers at least some aspects of the SSC
9. healing: The healing of physical, psychological or emotional illness is a major focus.

A.M.Ivanov

# SHAMAN TRADITION AND NEO-SHAMANISM: THE PROBLEM OF GLOBALISATION OF ETHNO-LOCAL KNOWLEDGE

The process of globalisation of the ethnic knowledge is an important constituent of a more general tendency - appropriation of ethnic cultural content by the European culture in its global dimension. Traditional shamanism, that represents a particularly esoteric kind of ethnic knowledge, is also being transformed into a qualitatively new form. This is not only an epistemological problem.

Three main aspects of the globalisation and appropriation process in regard to shamanism are singled out:

- Cultural - Shamanism always presents a part of an essentially local culture inseparably connected with a certain ethnic landscape, despite the fact that forms of shamanism are similar throughout the world. In the process of appropriation this cultural content loses its specific ethnic features and nurturing ties with ethnic landscape - a geographic and also "imagined" spiritual environment "spirits" of which inhabit the world of a traditional shaman.

- Political - Shamanism as a system of beliefs and practices that is borrowed and applied in the alien cultural context may be used as a technique of manipulation due to its strong psychological influence and paranormal elements. The practitioners can neither account for the results of their interference in day-to-day life of a non-shamanic culture, nor can they be blamed for any harmful effects since no verification of harm and risks involved is reliable enough. The monitoring of exclusively positive effects of shamanic practices, as well as of purely cognitive aspect of shamanism is not sufficient for an in-depth understanding of this phenomenon in its societal dimension.

- Ethical (Continuity of knowledge and preservation of the cultural heritage) - Shamanism in its ethno-local authentic form is a unique heritage of the humankind, not least because it involves complex self-regulation psychology, profound participation with the natural environment and many other most interesting features. It appears to be equally useless to document the external shamanic rituals without penetrating into its spiritual contents, and to propagate the esoteric side of it without gaining relevant practical experience. The problem is severely aggravated by the hereditary nature of shaman's vocation and its esoterism proper.

Conceptual frameworks and preliminary research findings

The study of globalisation of ethnic knowledge is limited by the initial precepts of the researcher, the dominant paradigms and values, as well as by the extent to which the researcher is prepared to accept a large amount of unverifiable material. To theorise the value-laden nature of neo-shamanic



world-view is just as hard as to enter the realm of highly esoteric symbols characteristic to the traditional ethnic shamanism.

A combination of audio-visual anthropological methods (both observational and reflexive styles) participatory observation and post-factum mythological reconstruction on the basis of the previously collected material can possibly bring in some added value. It may at least help to document the world's last remaining traditional shamanic practices.

Methodology:

- Visual anthropology - fieldwork of a professional film crew in cooperation with the shamans in their traditional environment (common language with an advisor-anthropologist)

- Comparative analysis and mythological reconstruction (an interdisciplinary retrospective research that allows to corroborate the presently observed cultural content with the ethnographic material). Hermeneutical analysis of neo-shamanic cultural content. Identification of the indicators and mechanisms of appropriation and borrowing. Identifying transformations. Identification and analysis of the shift of values and re-valuation stages.

- Categorisation and theorising of the appropriation process.

Preliminary outcomes:

- Sample audio-visual research and retrospective analysis of the Yukaghir, Yakut and Tuvinian neo-shamanism (North-east and South Siberia, RF) as well as the example of a well-preserved tradition among Marubo and Matis (valley of the Javary river, the Brazilian Amazon) shows that appropriation processes tend to be based upon the borrowing and development of external attributes of a shaman and degradation of esoteric component. Traditional secrecy and unwillingness to share sensitive knowledge gives way to demonstrative behaviour and lack of responsibility in relation to the effects produced by shamanic practices. At the same time, even in isolated cases tackled by the survey, the significance of the local environment for the success of shamanising has been noted. The remaining esoteric components in the cultural content have always been connected either with paranormal perception of the natural environment or with the surviving participatory initiation-like rituals.

- Political analysis of neo-shamanism in relation to the traditional shamanism reveals a tendency toward an increased psychological domination over non-initiated human subjects on the part of the neo-shamans.

- The process of appropriation of the ethno-local knowledge in regard to the shamanism, is based upon the reframing the of magial original content and injection of new poetic formulas into the old patterns of beliefs. The new formulas are adjusted to the present-day perceptions including the market considerations and are devoid of magical content.

Д.А.Функ, В.И.Харитонова

# "ШАМАНСТВО" И "ШАМАНИЗМ": К ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ ПОНЯТИЙ

Непоследовательность использования научных терминов "шаманство" и "шаманизм" (речь идет не просто о словах, а о специальных терминах!) неудобна не потому, что они, как считал В.Н.Басилов, дублируют друг друга ("Как и Л.П.Потапов, я не вижу смысла в наделении этих терминов разным содержанием. Шаманство - русское слово, шаманизм - то же самое слово в западноевропейском звучании, вот и вся разница" // ЭО, 1997, N 5, с.3), а в силу того, что исследователи часто наполняют их специфическим содержанием, пытаясь анализировать явление в различном объеме. И это естественно, поскольку до настоящего времени у антропологов есть возможность на примере, как минимум, материала Сибири и Крайнего Севера изучать данный сложный и емкий феномен не только как сложившийся институт, жреческий или религиозный (в зависимости от исследовательской установки автора) культ в различных его проявлениях, но и гораздо более широко - как составляющую культуры шаманствующих этносов, обладающих особыми "психоментальными комплексами". При таком подходе наличие разных терминов необходимо.

Однако исходно попытаемся ограничить само явление, поскольку существует тенденция как к его расширительному толкованию, так и к зауженному. М.Харнер (см. "Путь шамана") относит к "шаманизму"* расширенный круг явлений, опирающихся на различные техники работы с "психической реальностью". И неслучайно поэтому исследователь не разграничивает четко шаманских и колдовских/знахарских методов. Представляется, что в отношении шаманизма в первую очередь необходимо учитывать то, ***как шаман погружается в ИСС*** и то, ***каким образом он работает в этом состоянии***, в том числе, ***какой он воспринимает/конструирует "тонкоматериальную реальность"***. При таком подходе, например, колдуна – а у него также есть духи-помощники и он тоже погружается в ИСС - нельзя спутать с шаманом. Это же позволит в современной ситуации "ренессанса" шаманства разграничивать продолжателей традиции и "неошаманов". Однако вернемся к "шаманизму" в целом.

В отечественной науке известны попытки разделить термины "шаманство" и "шаманизм" по объему понятий. Наиболее четко такая идея была изложена в сборнике статей "Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX - начала XX в.)" (Л.,1981). Обоснование ее и определение понятий были предложены, например, Л.В.Хомич. В ее



"шаманством". Теоретическая разработка авторского коллектива названого сборника не была воспринята, и по-прежнему каждый исследователь пользуется чаще всего двумя словами как синонимами, не утруждая себя объяснением, что стоит для него за каждым термином.

Явление, которое мы предлагаем рассматривать в рамках исследования "шаманизма", 1)сформировалось в пределах традиционных культур, 2)опирается на аффективный тип погружения в ИСС как основной, 3)используя в качестве вспомогательного химический тип (галлюциногенные и алколоидные средства); 4)в рамках этого явления исходным было анимистическое мировосприятие, 5)которое позволило создать особый вариант работы в ИСС - длительное, "эпическое" путешествие шамана в мире духов - и 6)специфическую разновидность действа шамана в процессе рабочего сеанса - камлания.

Но в пределах традиционных культур "шаманствующих этносов" обычно имеются группы людей, использующих иные варианты погружения в ИСС и работы в них, а также те, кто, принадлежа к "шаманствующему этносу" и относясь по своему мировоззрению к его культуре, не имеют реального представления о технике погружения в ИСС и, соответственно, с "психической Вселенной" знакомы только по рассказам о ней, в том числе фольклорным.

Для того, чтобы работать с таким многослойным материалом необходимо разграничение уже существующих и введение дополнительных терминов в свете изучения глубинной специфики явления. Подчеркнём, что наименование должно учитывать не только стихийно сложившиеся в науке правила (вернее, привычки), но и лингвистическую сторону терминов.

Сначала о лингвистическом аспекте. В данном случае довольно сложно по морфологическим и семантическим особенностям указать возможные значения и наполнение понятий. "Шаманство" может быть в равной степени соотносимо, с одной стороны, с аналогично образованными терминами "язычество", "христианство", а с другой - с терминами типа "духовенство". Таким образом, термин "шаманство" мог бы равнозначно обозначать широчайшее явление, связанное с особым типом мировоззрения, верований, ритуальной практики и т.д., и именовать круг лиц, имеющих отношение в данном случае к конкретному культу. "Шаманизм", как большинство лексических новообразований с суффиксом -изм, может распространяться на некую весьма конкретно выраженную систему верований и представлений (аналогично теоретическому аспекту таких понятий как "коммунизм", например).

Судя по всему, не стоит пояснять, что вопрос об "исконности" и "русскости" этих терминов ставиться просто не может: терминологический аппарат любой науки стремится к интернациональности, универсальности, поскольку это не явление "русского языка", о засорении которого часто любят рассуждать некоторые специалисты, а сфера "языка профессионального", понятийного аппарата конкретной науки. О приоритетности "шаманства" как чаще употребляемого слова-термина вряд ли стоит говорить: частотность использования названных терминов, насколько нам известно, никем не просчитывалась. Исконность термина "шаманство" также не критерий для его приоритетности. В западной научной традиции, например, очевиден переход к повсеместному использованию англоязычного термина "шаманизм" ("Shamanism", "Schamanism"), при наличии, как известно, иных исходных обозначений, близких нашему "шаманству" ("Shamanhood", "Schamanentum").

Повторим, что наиболее важным моментом в дифференциации понятий и их обозначении являются теоретические предпосылки работы с поименованным феноменом. С нашей точки зрения, исследование шаманской деятельности разного рода должно базироваться на осмыслении практико-психологических причин ее существования. В основе этого достаточно необычного феномена - способность человеческой психики и сознания достигать таких состояний, при которых появляется возможность сенситивно (в эниологическом понимании) воспринимать окружающий мир в непривычных вариантах и экстрасенсорно воздействовать на него, достигая порой весьма ощутимых результатов. Это, с одной стороны, роднит "шаманизм" с иными ритуально-магическими, религиозно-мистическими практиками, а с другой, выделяет из их круга, поскольку специфичным оказывается первоосновное в этой практике - аффективный принцип достижения и работы в измененном состоянии сознания (ИСС) с особым мировоззренческим контекстом, порождающим характерную для шаманства "психическую реальность".

Такая оценка основного ядра явления предполагает разделение знания о нем на эзотерическое и экзотерическое (ср.: Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. М., 1996), что хорошо отражается в конкретных традициях. Здесь делается опора на необычность фигуры шамана, каковой определяется как суперсенситив/экстрасенс, использующий аффективный тип погружения в ИСС, охраняющий и сохраняющий свой коллектив во взаимоотношениях его с Природой и Космосом; как правило, знаток обрядово-ритуальной практики и фольклорного наследия, имеющий возможность творчески относиться к нему. В свете этого требуется дифференцировать само явление в



диахронном и синхронном планах, а также с учетом качественных характеристик его, для чего предлагается не только использовать два известных термина, но и применять дополнительный - "бытовое шаманство". Разграничиваются и определяются понятия таким образом:

**ШАМАНСТВО** - довольно четко оформленная и широко распространенная в конкретных этнокультурных вариантах система представлений мифолого-религиозного характера, сформировавшаяся и эволюционирующая на основе знаний об энергоин-формационной природе Вселенной и Человека, имеющая свое многообразное ритуально-практическое выражение с использованием аффективной техники достижения измененных (шаманских) состояний сознания и работы в них (камлания);

**ШАМАНИЗМ** - это сумма эзотерических и экзотерических (практических) знаний об энерго-информационном в природе и психическом в человеке плюс комплекс навыков корректировки состояния universum'a и homo sapiens'a с помощью воздействия на энерго-информационное и психическое (через них на эмоциональное и физическое) путем использования особой (обычно аффективного типа) техники достижения ИСС; все указанное продуцирует и обновляет допускающую частичные изменения многослойную систему верований и представлений, обусловленных этими знаниями и навыками (теоретическое осмысление практикума), которые отображаются в духовной и материальной культуре человечества, обретая в каждом конкретном обществе (с учетом как пространственных, так и временых констант - географических и исторических параметров) свою этносоциокультурную окраску;

**БЫТОВОЕ ШАМАНСТВО** - магико-мистическая и ритуальная сторона жизни шаманствующего социума, определяемая системой верований и представлений, сформировавшихся на основе сведений о шаманском знании и практике с включением в эту вторичную (по отношению к шаманизму) систему более ранних собственных и заимствованных верований и представлений.

Эта рабочая дифференциальная схема предполагает, что "шаманство" используется не просто как общий термин, который в синхронном плане позволяет подразделить "шаманизм" и "бытовое шаманство", но и может учитывать историческую перспективу - поскольку "шаманизм" с его особой практикой, стремлением к формированию культа должен был выделиться лишь со временем и, соответственно, отделение его от сферы "бытового шаманства" произошло не сразу.

Предлагаемый подход позволяет неким образом дифференцировать различные варианты практики шаманствующих. Например, широко распространенный тип химического погружения в

ИСС (с помощью мухомора, пейота, аяуаски и др. средств), если он является основным и важнейшим, а не просто химическое средство выступает в роли допинга для улучшения практики камлания, имеет отношение к бытовому шаманству, но не к сложившейся практике шаманизма с его стремлением к оформленности обрядово-ритуальной стороны, с тенденцией формирования жреческого (?религиозного) культа и соответствующей касты, обслуживающей его.

В этом смысле предположительно можно выделить такие разновидности шаманства как 1)бытовое шаманство, в рамках которого любой может использовать химическое средство для достижения ИСС и решения своих проблем, но может и обращаться к наиболее опытным в таком деле людям - в некоторых случаях их могут, видимо, именовать "шаманами"; 2)собственно шаманизм как обрядово-ритуальная практика определенного круга людей ("посвященных") ради решения частных или групповых проблем; 3)шаманский культ в пределах системы шаманизма, предполагающий концентрацию в руках шаманов-жрецов как решение личностных и групповых проблем, так и руководство общественной жизнью социума. Кажется, с таким типом шаманизма было связано расслоение шаманов с учетом их статуса и специализации, в том числе разделение на "белых" шаманов-жрецов и "черных" шаманов, сохраняющих за собой исконные позиции в оказании помощи конкретному лицу или группе лиц. Отсюда уже один шаг до культа религиозного и оформления шаманизма в религиозную систему.

Сведения о практике шаманствующих этносов Сибири и Крайнего Севера позволяют говорить о наличии различных модификаций шаманства на этой территории. Мы ни в коей мере не настаиваем на идее обязательного стадиального развития явления, но подчеркиваем его многообразие.

При всей сложности вербального отображения различных аспектов явления такая интерпретация позволяет достаточно четко определять уровень и характер работы исследователя и - главное - учитывать при этом эзотерическую первооснову феномена, на что порой антропологи не обращают должного внимания.

---

* Далее, до специального определения явления, термин "шаманизм" употребляется условно в варианте общего понятия.

**On Distinction Between Concepts of "Shamanhood" and "Shamanism".**
In this paper, we discuss how Russian ethnographic tradition distinguishes two closely associated yet not entirely overlapping concepts – the ones of "shamanhood" and "shamanism". We also intend to propose a new concept, "everyday shamanhood", which we find useful for the purposes of research. We argue that these categorical distinctions are adequate in the context of current understanding of such phenomena as "shaman", "shamanizing ethnos" and "culture of a shamanizing ethnos". We submit that these terms allow us to distinguish a variety of practices that are brought together under the rubric "shamanism", as well as to account for its specific historical forms in a given time and space.
(translated by Nikolai Ssorine-Tchaikov)



И.Н.Макарова, М.И.Гомбоева

# ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ В ШАМАНСКОЙ ПРАКТИКЕ АГИНСКИХ БУРЯТ

Возрождение интереса к шаманству и шаманизму с конца 80-х годов сопровождается оживлением традиционных поклонений малым природно-культовым ландшафтам (обо), погребальных и поминальных, семейно-родовых обрядов, культа предков. Легализация интереса к шаманству была обусловлена глубокими изменениями в социальной и экономической ситуации начала 90-х годов, потребностью общественного и индивидуального оздоровления, как в физиологическом, так и в психотерапевтическом смысле. Общеизвестно, что спрос на психотерапевтические услуги возрастает при социально детерминированных ситуациях. Вызывает сожаление, что государственной программы по организации психотерапевтической помощи населению с учетом специфики этнической идентичности личности и общества в округе нет и создание ее не планируется. Между тем, процессы самоопределения личности и малой социальной общности интуитивно и подсознательно связаны с механизмами этнической идентификации, закодированными в обрядах, традициях, этнопсихологических символах. Эти процессы и определили интегративные в целом функции шаманства. Шаман, как психолечебная личность, взял на себя культурологические функции обеспечения преемственной связи поколений, родов, актуализируя родовое сознание индивида. Культивируя трансперсональную природу индивида – принадлежность к роду, его связь с природными особенностями одухотворенного ландшафта, боо и удган по мере своих сил способствовали гармонизации человека с самим собой, равно как и с другими людьми.

За последние 12-14 лет отношение жителей Агинского бурятского автономного округа к боо и удганам существенно изменилось. Если в конце 80-х годов наблюдался оживленный интерес к психолечебным свойствам боо и удганов, то в последние годы наблюдается тенденция к успокоению. Стабилизируется численность боо (22 человека по данным социологического опроса), проявляется устойчивая иерархия в самой среде шаманствующих личностей.

Мы хотели бы продемонстрировать этнопсихологические особенности деятельности боо и удганов, соответственно шаманов мужского и женского пола. Что касается мэделшэн (предсказатели, экстрасенсы), то отношение к ним анкетируемых неоднозначное. Прослеживается устойчивое мнение, что они способны «определить заболевание», «причину неблагополучия», но бессильны в лечении их.

Представляется, что способности этих людей ограничены владением механизмами социального общения и влияния.

Шаман помогает решать вопросы социальной, родовой, этнической идентификации бурят средствами трансперсональной психологии. Одним из проявлений трансперсонального в психике бурята является привязанность его к семейным, родовым отношениям – семейно-родовой культ. Кроме родовой принадлежности, каждый бурят связан с семейным образом жизни, стилем поведения, связывающим актуальные проблемы человека с опытом персонифицированных предков. Именно к этим слоям наследия человека обращается психолечебная личность. Причину многих проблем пациента она усматривает в поведении далекого предка к его проступку, который отягощает жизнь ныне живущего человека, или его заслугам, о которых потомок забыл. И тогда боо рекомендует совершить обряд «угай hундуулулхэ», т.е. собрать людей своего рода, большой семьи и отдать дань уважения предкам своего рода, высказать им благодарность.

Родовые, семейные, личностные проявления человека интегрируются сложно, требуют постоянной гармонизации в процессе социального становления и этнической идентификации. В этом случае традиции и обычаи являются механизмами этнической идентификации и средствами исцеления одновременно.

Е.А.Мещерякова

## «СВЕРХВОЗМОЖНОСТИ ПОСВЯЩЕННЫХ»: РЕЗУЛЬТАТЫ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ

В популярной и околонаучной литературе за последнее время получили широкое освещение такие понятия как "биоэнергетическое", "биоэнергоинформационное" и "экстрасенсорное" воздействие на личность и /или/ организм человека. Однако первые сведения о подобных воздействиях на живые объекты принадлежат не современности, а уходят в глубину веков. Например, еще древнейшие из известных нам цивилизаций - шумерская, древнеегипетская, протоиндийская - обладали знаниями в области целительства, о чем свидетельствуют рукописные и художественные источники, дошедшие до наших дней. Можно сказать, что возраст целительства сравним с возрастом самого человечества. Разнообразные методы лечения помогали пациентам: вылечивали их от болезней или облегчали страдания. Почти все методы лечения в то время сопровождались магическими, эзотерическими приемами, зачастую имели характер мистерий. Можно предположить, что используемые в то время



принципы лечения по сути своей основывались на методиках, которые в настоящий момент относятся к так называемой народной медицине.

Развитие медицины, химии, техники и других наук оттеснило внимательное отношение к изучению подобных воздействий и способов лечения, их даже не всегда принимали всерьез, считая областью деятельности знахарей, колдунов, ворожей и тому подобных часто малограмотных и невежественных людей.

Выражение: "Новое - это хорошо забытое старое". - наиболее образно определяет современный интерес к изучению этих феноменов.

Совренные подходы к изучению этого хорошо забытого старого требуют разграничивать такие понятия как "экстрасенсорные способности" и "биоэнергетические возможности".

"Экстрасенсорными способностями" я называю способности к сверхчувствительности, возможности ощущать и осознавать то, что большинство людей не чувствует и не осознает; наличие "биоэнергетических возможностей" у человека означает, что он может манипулировать биологической энергией.

Совсем не обязательно, что степень выраженности этих способностей у одного и того же субъекта одинакова. Вполне реально, что при значительном проявлении экстрасенсорных способностей, биоэнергетические возможности будут развиты у конкретного индивида в слабой, не выходящей за общераспространенные рамки, степени. И наоборот. Людей, у которых те и другие способности ярко выражены, чрезвычайно мало. Их называют "экстрасенсами" и, если они ведут лечебную практику, стараются попасть к ним на прием. В своей лечебной деятельности они нередко получают положительные результаты, которых нельзя ожидать при обращении к представителям ортодоксальной медицины.

Наблюдениями отмечено, что экстрасенсорными способностями и биоэнергетическими возможностями обладают все люди, правда у большинства из них они не развиты и находятся в потенции. Соответственно, степень их выраженности разная. Однако, специальными упражнениями эти способности можно значительно развить и использовать с целью облегчения себе и своим близким некоторых, ставших уже привычными, страданий.

Подавляющее большинство людей с уже проявленными способностями к биоэнергоинформационному воздействию реализуют себя в различных областях народной медицины.

В древнем мире наука зачастую шла рука об руку с медициной, причем последняя считалась одним из благороднейших искусств. В то время господствовало убеждение, что тело невозможно вылечить без исцеления духа. Таким образом задачей медицины, с точки зрения

лекарей, являлись гармонизация тела и духа человека с природой, микрокосмоса с макрокосмосом.

Знания о естественном здоровье и резервных возможностях человека должны принадлежать всем людям. Мы должны знать не только химические, растительные и животные лечебные средства, но и уметь использовать адаптационные возможности и резервные способности организма, психотерапию и трудолечение, тренинг и гипноз, физкультуру и лечебную гимнастику, профилактику и экстрасенсорное лечение. Вместе с названными методами биоэнергетический метод, как способ лечения экстрасенсами, пробивает себе все более широкий путь в медицине разных стран мира.

Многовековой опыт культуры здоровья, применяемый народными целителями в настоящее время, включает в себя контактный и бесконтактный массажи, фито-, дието-, урино- и мануальную терапии, суггестию и гипноз, заговоры и молитвы, лечение мыслью и различные гимнастики, лечение пациента как непосредственно, так и дистантно (т.е. при отсутствии визуального и вербального контакта, по фотографии и фантому), с применением ясновидения и телепатии. Каждый целитель имеет свой метод работы, свой набор отработанных приемов, которым он отдает предпочтение, потому что в его руках они наиболее эффективны. Часто эти приемы им самим разработаны или модернизированы.

Целительское воздействие нередко позволяет больному человеку справляться с заболеваниями, которые официальная медицина признает неизлечимыми. Это говорит о необозримых возможностях биоэнерготерапии как метода.

Целители, приносящие своим пациентам избавление от страданий при помощи манипуляций с биологической энергией, называются биоэнерготерапевтами (БЭТ). В арсенале БЭТ имеется колоссальный набор средств, облегчающих страдания больных людей, средств, которые были испытаны человечеством испокон веков и, к сожалению, начисто отвергаемых еще в недавнем прошлом. Биоэнергетический метод лечения резко отличается от всех методов, применяемых в официальной медицине, хотя внешне по многим параметрам он близок к психотерапии. В связи с этим официальная медицина отказывает ему в самостоятельном существовании. Однако существуют факты, показывающие, что сведение лечебных эффектов только к психотерапии было бы сужением проблемы. Так, проводимые в настоящее время исследования на биологических объектах, лишенных сознания: растениях, простейших, отдельных клетках, животных, младенцах, взрослых людях, находящихся в коматозном состоянии - подтвердили, что биоэнерготерапевт способен воздействовать и на них.



Наличие такой способности отличает последних от психотерапевтов, признаваемых ортодоксальной медициной.

В связи с этим актуальным становится вопрос изучения личности биоэнерготерапевта как носителя экстраординарных сенситивных способностей, ибо установление их типичных характерологических особенностей может способствовать разгадке данного феномена, до сих пор не признаваемого классической наукой.

Организация и методическое обеспечение исследования

На базе Всероссийского научно-исследовательского центра традиционной народной медицины (ВНИЦТНМ) в Москве было проведено социально-психологическое исследование лиц, занимающихся целительской деятельностью.

В исследовании приняли участие 1272 человека. Из них 256 в разное время работали консультантами народной медицины во ВНИЦТНМ, а остальные приезжали из других регионов страны и ближнего зарубежья с целью продления срока действия сертификатов на право заниматься народным целительством, полученных ими ранее на курсах обучения при ВНИЦТНМ.

Все обследуемые обладали достаточно большим опытом в области биоэнерготерапии, имели в своих регионах репутацию целителя и соответственную созданному имиджу клиентуру, кроме того, все они были твердо убеждены в наличии у них экстраординарных способностей.

Из статистической обработки результатов эксперимента были исключены лица, имеющие явную психопатологическую отягощенность, наблюдаемую в повседневном поведении, или имеющие справки из психоневрологического диспансера о том, что субъект находится на учете.

Целью исследования являлось описание и анализ психологического портрета биоэнерготерапевта, выявление и описание основных факторов, определяющих его психологические особенности. Дело в том, что сознательный выбор человеком целительства - это выбор особого образа жизни и деятельности, что должно реализовать некие определенные личностные стратегии и механизмы.

В качестве методического материала были использованы следующие методики:

1. Тест Люшера. Цветодиагностическая методика исследования мотивационно-побудительной сферы методом ранжирования цветового ряда. Использовался сокращенный восьмицветовой вариант теста, отражающий психологические аспекты актуального состояния биоэнерготерапевта: фон настроения, общую психологическую активность, побудительную силу мотивационной сферы и ее ситуационные изменения, напряженность потребностей.

2. Методика "Несуществующее животное". Проективная методика исследования бессознательных механизмов самоотношения и образа рисунку человека.

3. Тест MP1 (Айзенка). Личностный опросник, выявляет индивидуальные личностные характеристики: экстра- и интравертированность, нейротизм, тип темперамента и связанные с ним особенности поведения человека.

4. Тест 1О (Айзенка). Методика определения условного коэффициента интеллектуальности, общего уровня развития и развития специальных способностей.

5. Тест Кеттела. 16-ти факторный личностный опросник, предназначенный для оценки степени выраженности основных факторов личности: общительности, эмоциональной устойчивости, доминантности, рассудительности, морального облика, реалистичности, зависимости, практичности, социальной опосредованности, тревожности, консервативности, самостоятельности, самоконтроля, фрустрированности, уровня интеллекта.

6. Тест РТС. Методика исследования способов эмоциональной разрядки и способов реагирования на эмоционально значимые ситуации, одновременно выявляет агрессивное поведение и потребность в достижении.

7. Тест Лири. Методика направлена на изучение межличностных отношений, ведущих форм социального поведения человека, а также внутриличностной конгруэнтности индивида.

8. Тест Леонгарда-Шмишека. Методика выявления акцентуаций, т.е. черт характера, определяющих поведение, особенности мотивационной и эмоционально-волевой сферы.

9. Тест Столина. Методика определяет структурно-функциональные компоненты самооценки и саморегуляции личности.

10. Тест УСК. Тест является вариантом "Локуса контроля". Направлен на определение экстер- и интернальности человека в различных областях межличностных и внутриличностных отношений, являющихся одной из интегральных характеристик самопознания, связывающих чувство ответственности, готовности к активности и переживание собственного "Я".

11. Тест Тейлора-Норакидзе. Определение уровня ситуационной и конституционной тревожности.

Необходимо отметить, что не все респонденты обследовались по всему блоку методик в связи с тем, что это довольно продолжительно по времени. Подробному обследованию подвергались лишь биоэнерготерапевты, работающие во ВНИЦТНМ. Остальные участвовали в обследовании при помощи обязательных методик 1, 2, 3,



а так же еще не менее, чем по трем методикам, на выбор экспериментатора.

**Социально-психологический портрет биоэнерготерапевта**

Для исследуемого контингента лиц характерна тенденция к демонстративному поведению, поэтому прежде всего необходимо отметить повышенную ложность их ответов.

В результате проведенного исследования выяснилось, что для личности биоэнерготерапевта (БЭТ) характерным является проявляющаяся в следующих поведенческих особенностях мотивированность на достижение успеха: у них ярко выражены показатели уверенности в себе. Для них характерен поиск информации для суждения о своих успехах, готовность принять ответственность на себя, решительность в неопределенных ситуациях, большая настойчивость при стремлении к цели, проявление большого упорства при столкновении с препятствиями. Высоки показатели оптимизма, они более привержены морально-нравственным нормам, проявляют явно выраженную душевную мягкость. Они, как правило, доверчивы, самоактуализация носит у них более естественный характер. Их суждения прямолинейны, их поведение непосредственно. БЭТ отличаются большей выраженностью таких черт, как эмоциональная чувствительность, целеустремленность, стеничность поведенческих реакций и жизнерадостность, эмоциональность, артистичность и оригинальность мироощущения, социальная отгороженность от того мира, который не является сферой его деятельности, уход в некую "социальную нишу". Для личности БЭТ типичным является высокоактивное поведение, в основе которого лежит потребность в самоутверждении, в достижении признания, желание играть социально значимую роль. Они охотно участвуют в деятельности, обещающей ощущение полноты жизни.

Выяснилось, что для БЭТ характерно выраженное стремление к независимости. Они часто испытывают подозрение, что их ограничивают, мешают их развитию. Отрицательно относятся к запретам, добиваются возможности свободно следовать своим убеждениям и принципам, самостоятельно определяют свои цели и способы их достижения. Одновременно с этим они конформисты, обладают устойчиво развитой системой социальной адаптации. Это обусловлено всей их системой мировосприятия, ценностных ориентаций и нравственных позиций.

У них довольно сильно выражена "агрессивность, направленная на себя", при менее развитой "внешненаправленной", что позволяет формировать довольно доверительные отношения с людьми. Они стремятся к спокойному, деловому разрешению межличностных затруднений, проявляя готовность к деловому урегулированию

фрустрирующего фактора в коммуникациях. Вообще же коммуникативные свойства и качества у них развиты хорошо. В общении они проявляют терпение, настойчивость, выдержку, лабильность установок во избежание и предупреждение возможного развития межличностных отношений по конфликтному типу. У них высоки показатели удовлетворенности складывающейся ситуацией и попыток игнорирования затруднений. Они очень чутко реагируют на отношение к ним окружающих, стремятся улучшить представление о себе, расположить к себе людей, чтобы иметь возможность заручиться их поддержкой для выполнения своих желаний и требований. Если же они ощущают отстраненность или отчужденность окружающих, то испытывают ярко выраженное ощущение тревоги, неуверенности, в них нарастает состояние внутреннего дискомфорта.

В сексуальных отношениях они не склонны к глубоким эмоциональным переживаниям и контактам, получая от них в основном лишь физическое удовлетворение. Они часто увлекаются, не испытывая при этом чувства глубокой привязанности, что приводит к большому количеству связей. Взаимоотношения с близкими строятся на принципе доминирования личных интересов. Так как они эгоцентричны, их семейная жизнь протекает сложно. Как правило, после того, как человек стал заниматься биоэнергетикой, его прежний брак распадается, причем в следующий брак он вступает с партнером, младше себя по возрасту.

Из ответов БЭТов на приведенный выше блок тестов можно составить характеристику, которую они могли бы дать себе сами:

БЭТ видит себя эмоционально уравновешенной личностью, и в то же время у него повышена ранимость в отношении критики со стороны своей референтной группы. Он стремиться к бесконфликтному общению и одновременно испытывает потребность к упорному отстаиванию своих позиций. Стремясь к независимости, к положению лидера в социуме, он нуждается в уважении и одобрении окружающих; он хорошо контролируем. Он способен на борьбу с внешними обстоятельствами, мешающими ему в достижении столь необходимого физиологического комфорта. Он практичен и трезв, считает себя рационалистом, при этом отмечает у себя богатое воображение, яркость чувств и потребность в необычных приключениях, в интересных и значительных знакомствах. Он считает себя серьезным и социально зрелым человеком.

Если учесть, что данное описание дается без поправок на неискренность, то можно заметить, что приведенный портрет значительно отличается от объективного анализа личности БЭТ, приведенного выше. На этом примере видно, что они не замечают противоречий ни при анализе собственной личности, ни в своем поведении.



В последние годы появилась возможность, закончив какие-нибудь из многочисленных курсов народных целителей, экстрасенсов, колдунов и т.п., получить "медицинскую" специальность за короткий срок. Возможность бесконтрольной и безответственной практики, реклама в средствах массовой информации, привлекают в среду биоэнергетиков массу лиц, обуреваемых меркантильными соображениями или же психически неустойчивых (если не сказать больше - больных), утверждающих, что они призваны спасти все человечество. В связи с этим появилась необходимость в установлении психологических нормативов структуры личности для лиц, занимающихся биоэнергетическим воздействием, как то: определение иерархии ценностей, адекватности системы самооценок, характера нейродинамики. Также остро встал вопрос о психопатологической отягощенности носителей изучаемого феномена.

Исследовательский интерес к биоэнергетике, ранее считавшейся оккультной и антинаучной, подогревается еще и тем, что не определена природа действующего фактора, о котором только и известно, что главной, а может быть, и единственной движущей силой воздействия, является мысль, слово или желание биоэнергетика.

Поэтому в настоящее время необходимо углубленное, системное и комплексное изучение этих загадочных, но абсолютно реальных явлений и феноменов.

И.К. Лежава

## "СВЕРХВОЗМОЖНОСТИ" - ИХ ИСТОЧНИКИ И МЕСТО В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Так называемые "посвященные", имеющие свою особую форму мышления, обладают особым, тайным знанием. Они не удовлетворены современным научным аппаратом, т.к. он не отвечает на важнейшие с их точки зрения жизненные вопросы.

Эти вопросы: что есть жизнь и смерть? что есть Бог? - по сути своей философские. Ответы на них остальное человечество получило в форме аксиомы - хочешь верь, не хочешь - строй собственную модель.

"Посвященные" - люди изначально талантливые, творческие, дерзкие, верящие в себя больше, чем во всех остальных вместе взятых. Но большинство из них не нашло "нормального" приложения своим способностям, а часто - и положительной оценки своей личности обществом. Конфликт с внешним заставляет их уходить вглубь себя и именно там искать абсолютное знание. Следующий этап - пользуясь этим знанием, занять то положение в обществе, в котором ранее им было отказано.

Я не считаю "посвященными" тех, кто получил какие-либо "эзотерические" знания по наследству, потому что таким образом может быть передана форма, но не содержание. Умение энергетически работать заклинаниями, ритмами, прикосновениями в этом случае может быть передана так, как если бы нас учили индийскому танцу, не поясняя смысла поз.

Все "посвященные" имеют интуитивную форму мышления и поэтому не могут формулировать имеющиеся у них знания в терминах, привычных научному сообществу. Но можно ли иначе?

Развитое логическое мышление - краеугольный камень научного подхода - позволяет человеку построить картину мира, не содержащую особых внутренних противоречий и формально законченную из тех блоков, которые собрал его разум. А если блоки никак не подгоняются друг к другу и то там, то здесь возникает брешь? Люди, обладающие только логическим, но не интуитивным мышлением не способны выйти за рамки этой проблемы. Поэтому интуитивное мышление вынуждено постоянно создавать свою мифологию (т.е. образный язык описания чего-то выше собственного понимания).

Любая мифология содержит знания, понятные лишь тому, кто обладает этой формой видения. Современное состояние сознания таково, что научная (т. е. логическая) мысль оказалась на стыке с мифологической (т. е. интуитивной). Любая логика требует существования у описываемого объекта определенных черт, поддающихся описанию. Объект должен находиться в определенного рода "статическом" пространстве с постоянными законами. Но интуитивное (мифологическое) мышление способно описывать и то, что кажется абсолютно непостижимым (неразложимым на привычные составляющие). Мифологический образ на разных уровнях сознания можно понимать по-разному, однако это только глубина видения, но никак не разное видение одного и того же объекта. Это вхождение в глубь, но не отрицание предыдущего видения.

Каждый из "посвященных" создает своеобразную легенду, наиболее близкую к его глубинному пониманию мира. Именно через эту легенду мы и пытаемся его понять. И если его и наше мифологическое мышление в каких-то точках соприкасается, мы, возбужденные этим касанием, строим свою собственную легенду и считаем, что обрели знание.

По моему мнению, мы, как форма общественной мысли, рано или поздно вынуждены будем прийти к компилятивным формам описания знания, где логический и интуитивный компоненты будут представлены равноценно. Как показывает опыт, развивать одновременное двухполюсное видение возможно. Такое развитие дает резкий скачок творческого потенциала человека.



**Superabilities' - their sourses and their place in the modern world**

So called 'Initiate' people besides of the mysterious knowledge possess the particular, special current of thought. Usually they are not able to be satisfied by the modern apparatus criticus. From their point of view modern scientifical system of knowledge is not enough capable to explain the questions of vital importance: "What is the God?", "What is the life the death?".

Recently the test of mankind is limited with the completed and axiomatic answers. And there is no choice - you may believe or build your own model.

The 'Initiates' are originally very smart daring gifted and talent people. They trust themselves more than the rest of Humanity altogether. But most of them usually are not able to find the 'normal' way of selfmanifestation. Frequently they are not appreciated positively by society. The conflict with the outer world obliges them to go in the inner one for seeking the absolute knowledge, which helped to find the own place in society.

'Initiates' do not acquired hereditary their knowledge because of getting only forms in this way not content.

All the 'Initiates' possess intuitive type of thinking and can not allow to formulate their knowledge in logical terms.

The intuitive type of thinking permanently has to create its own myphology - the set of special symbols for description the events and things beyond our comprehension.

Any myphology consists of the sort of knowledge understandable for the person with the similar type of vision. The modern level of conscious presents the spot where the scientifical (logical) and mythological (intuitive) thinking are situated in a very close state. The intuitive thinking can very deeply intern, understand and describe unseparatable matters.

Every 'Initiate' creates his own special legend, which more or less has to correspond his interpretation of the world. The legend serves us to recognise his personality. Sometimes the 'Initiates' and our mythological thought touch each other. In this very moment we feel the greatest excitement, begin to build our own legend thinking that we also acquire the knowledge.

Our society, as the certain form of public thought, soon or late, will recognise the necessity to come to compilative forms of description the 'knowledge. Exactly this is the very spot where the logical and intuitive elements will be presented equally.

As the experiences show, it is possible to develop the bipolar vision at the same time which can give the great liep of the creative potential of mankind.

О.А. Мурашко

# СОВРЕМЕННАЯ МАГИКО-МИСТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА У ИТЕЛЬМЕНОВ

Ительмены Камчатки живут в местах отдаленных от сибирских шаманских центров и столичных школ "традиционной народной медицины". Тем не менее целительская практика и личная история обретения магико-мистических свойств современной ительменской шаманки-целительницы имеет много общего с описаниями магико-мистической практики ее коллег[1].

Наблюдения за лечебной практикой и беседы с Ольгой Филимоновной Запороцкой (далее О.Ф.) производились с 1993 по 1998 год, сначала в ее родном поселке Ковран (единственном ительменском поселке Камчатки), затем, после ее переезда, в поселке Усть-Хайрюзово, рыболовецком и рыбоперерабатывающем центре, где проживает около двух тысяч приезжего населения, преимущественно русских, и около двухсот ительменов и коряков.

За эти пять лет популярность О.Ф. значительно возросла. В 1993 г. она лечила пассами и травами своих односельчан. Сейчас к ней обращаются местные жители всех национальностей, со всеми проблемами, не только заболеваниями, но и по поводу пропажи вещей, исчезновения родственников. К ней за помощью обращается милиция, с просьбой помочь отыскать без вести пропавших или преступников. Ее вызывают в другие районы Камчатки и даже в Петропавловск. Ее популярность столь велика, что целые экипажи рыболовных судов, прибывшие в местный грузовой порт из Владивостока и других отдаленных мест, выстраиваются в очередь к ней на прием.

О. Ф. закончила десятилетку в Ковране и строительный техникум в Петропавловске. Но вернувшись после нескольких лет работы в городе в свой родной поселок, работала санитаркой в больнице, из которой была уволена за "недозволенную" лечебную практику. Затем работала сторожем и техничкой в школе. В это время (1995г.) ей предложили переселиться в Усть-Хайрюзово, где она и поныне занимается неофициальной целительской практикой.

Она лечит, по ее терминологии, "пассами", "биополем", без контакта, лекарственными травами, но также использует разные методики точечного массажа, о которых прочла в книжках, диагнозы ставит "по наблюдению за аурой". Она говорит, что "видит больные органы", и в этом я имела возможность убедиться в самую первую нашу встречу.

За лечение не берет денег, ей несут продукты и одежду. Сейчас ей 42 года, живет очень скромно: в двухкомнатной квартире в



Ольга Филимоновна Запороцкая необычайно искренний и ищущий человек. Записи бесед с ней очень трудно воспроизвести в нарративном тексте, так как каждый ее рассказ - это попытка вербализации тех образов, которые она пытается постичь. Ее язык - это язык популярной литературы по парапсихологии, смешанный с языком популярной медицинской и православной литературы.

Источники ее "сверхвозможностей", судя по ее рассказам, разнообразны.

Отвечая на мой вопрос об ительменских шаманах она сообщила, что "слово шаман не ительменское, у нас такого слова нет...Рассказывали, что в конце прошлого века был такой Сысоев. Его коряки называли шаманом. А как наши называли - не знаю". О.Ф. рассказала о своем дедушке со стороны матери: "Дед наш Алексей был... он влиял на то, что мог без всякого труда, например, сделать, что к утру лодка пристанет сама по себе к тому берегу, где его ждали". О своей бабушке, которая могла лечить, но могла и наводить порчу: "У нее были куклы эти, потому ее побаивались". Рассказывала о своей матери, которая "владела магнетизмом, она как бы повитуха была, нас сама лечила травами и мочой... к ней обращались как к врачихе... изгоняла духов из дома, раскладывая на печи можжевельник". "И Сысоев, когда выводил больных из их состояния, тоже их окуривал можжевельником, это у нас, ительменов, принято". "И еще я помню, как мама над больными трясла тальниковым веником. И тоже самое, потом я увидела по телевизору, делала Ванга. И мама также, только с выкриком: "Х-хах".

Способности к "ясновидению" она чувствовала в себе с детства, но боялась их, потому что поняла, "как начинаю кого-то сильно жалеть, или щеночка, или человека какого-нибудь, то он скоро или заболевает или умирает". В детстве очень любила выдумывать, подражать увиденному и услышанному: "Меня в детстве лгуньей называли...я спать не ложилась, чтобы что-нибудь не выдумать, говорила... что знаю, например, Зыкину или Пьеху... пела как они."

Лечить начала после того как тяжело заболела (туберкулезом?) и "лежала в больнице с корячками... голова сильно болела ...одна корячка посмотрела на меня и говорит: "Тебе начинать шаманить надо, а то умрешь". "Когда стала работать в больнице санитаркой, вижу, что диагнозы не те людям ставят..., а потом УЗИ приезжают, и мои диагнозы правильные... люди ко мне стали обращаться". Начала распрашивать у бабушек, как раньше лечили, медицинскую энциклопедию читала.

"Третий глаз у меня открылся, когда меня крестил отец Ярослав в 1991 г. В городе. Я хотела узнать у отца Ярослава, как он смотрит на то, что я занимаюсь лечением. Он сказал, что это лечение

тела, а не духа. И здесь могут перевешивать деньги. Если после крещения мои способности пропадут, то это дар не от Бога. А у меня, наоборот, открылось ясновидение. Я убираю это из себя, не хочу этим заниматься. А оно само появляется".

По ее рассказам, часто ей в диагностике и лечении помогают встречи с душами уже умерших людей, как ее родственников, так и незнакомых. Таких рассказов у нее множество и они очень плавно и естественно вплетены в ее повествования. Вот один из примеров. " В Ковране я, когда в том доме жила, видела вот такое. Я как раз отпустила человека и подумывала на тромбофлебит. И вдруг открывается занавеска, заходит бабушка и говорит..., что он должен двигаться больше, что это болезнь так и так лечится... Я не слышала, как она хлопнула дверью. Это, было днем, два часа дня. Я говорю: "А кто это Вы?" И вот она мне сказала: " Мы здесь живем, у нас здесь балаган..." Я говорю: "Я чего-то Вас никогда не видела." И, в общем, с этой болезнью она мне как бы подсказала. Но когда она исчезла, ой, не исчезла, она просто занавески вот так закрыла и ушла. И опять я не слышала, чтобы она хлопнула дверью. А тогда бабушка моя жила, ей девяносто шесть лет, бабушке. Я смекнула, я поеду...А, еще ... эта женщина сказала о большой воде. И когда я приехала к бабушке и начала рассказывать... А бабушка такая старая-старая, и так на меня смотрит и ножкой вот так вот делает...водит, водит.. И вдруг бабушка говорит:" Это сестра моя Ольга. У нее муж был дурак, шибко ее ревновал, и поэтому он ее увез туда, где Ковран стоит. Там у них и балаган был." Я говорю: "Бабушка, а почему она сказала мне про большую воду?" А бабушка моя говорит: " Сестра там утонула, где-то в сторону Коврана... ее потом, когда вода уже отошла, мы ее нашли там. Там мы ее и похоронили." Оказывается, я видела сестру вот этой своей бабушки".

По рассказам О. Ф., очень многие окрестные "бабушки" и "дедушки" оказались причастными к разным магическим действиям. Но Ольга Филимоновна склонна называть их не "шаманами", а колдунами, экстрасенсами, целителями.

После крещения она стала использовать в лечении молитву. "Интересно, все-таки, происходит в жизни. Вот смотрите, я в Тигиле лечила женщину, она в коме была уже. Ну, и тут уже родителей, всех вызвали... Меня привела ее сестра. Я лишь только прочитала "Отче наш", и та женщина (в коме) стала читать вместе со мной на старославянском... На следующий год мы с ней встретились... У нее нога болит, и я ей говорю: "Откуда Вы знаете старославянский?" Она говорит: "Я вообще не знаю его." ...Японцы потом ее проверяли, кору головного мозга каким-то аппаратом, и посмотрели, что у нее были микроинсульты, и они ей говорили: "Как Вы жили?! Как Вы выжили?!"



Вот, почему? Она должна была тогда умереть, а вот эта вот молитва, всесильная, кстати, ее подняла. Тут не я, я просто ее (молитву) начала. Давай почитаем молитву и все. А, ну и еще понажимала некоторые точки на пальцах ног. Ей было ужасно больно, она закричала. Я говорю: "Дак ты, девушка, жива. Ты просто, говорю, - ленишься." А там родители плачут, ну, их же вызвали с материка проститься. Ну и сына с армии вызвали. Вот."

Крещение, появление в 1995 г. в Усть-Хайрюзове церкви и священника, а также чтение в 1995 г. книг Лазарева привело О.Ф. к мучительным сомнениям в чистоте своего дара. Она пережила сильный психологический кризис. "Позапрошлый год я сильно тогда Лазарева в голову взяла. Хорошо, что ты приехала и вывела меня тогда из этого состояния... Я под Лазарева уже не подставляюсь, я просто взяла оттуда основу...Лазарев немножечко иногда ...Я давлю в себе вот это вот все, а оно все равно проявляется... Я ж книжки-то все сожгла, которые у меня по учениям по всяким были... биоэнергетика, телепатия. Батюшка сказал сжечь, зачем эта ересь...А уезжала женщина, и мне те же книги вернулись, да еще по три...как продолжение. И тот же "Спутник экстрасенса". Опять они у меня оказались".

Для обретения душевного равновесия О.Ф. часто уходит пешком за 20 км в свой родной Ковран. Или совершает еще более дальние пешие походы. В этих походах она обретает новый опыт. Собственные ощущения и наблюдения она переплетает со случайно услышанной информацией и постоянно стремиться построить некую собственную целостную картину мира.

Большое внимание О.Ф. уделяет толкованию сновидений, как собственных, так и своих близких, знакомых и пациентов.

О.Ф. в своих рассказах уделяет много времени размышлениям вслух и "наблюдениям" о влиянии разных мест с "геопатологией" и геофизических процессов на состояние людей. "Когда этот нарыв в земле нарывает, люди это чувствуют. У людей то ли упадок сил, то ли это вот... когда там что-то происходит, типа ветра, то жутко становится, это как ... рот закрыт и нос закрыт и не дышать.. ." "Когда Карымский вулкан извергался... за неделю, вдруг ни с того ни с сего, у Запороцких я сидела... А у них карта Камчатки. И я посмотрела и говорю: "О, а там чего?" И отыскала это место, и смотрю - Карымский. О вот он тогда заработал через неделю. Это, знаете, у меня просто так наблюдение... это как будто бы у земли чирий, что ли. Может быть, это все мои россказни... Но, действительно, когда происходит землетрясение...вот это вот, когда рот закрывается и ...вот мне нужно куда-то бежать и...А потом - раз, и это появляется ( я узнаю). Я географией чисто так интересуюсь."

О.Ф. много размышляет о судьбе своего маленького народа. Считает для ительменов самым большим злом алкоголизм. Но отрицательно относится к кодированию, которое иногда в массовом порядке предпринимает камчатская администрация. "Кодированные, они больные...черные... как зомби". "От пьянства, почему-то мне кажется, сила духа должна быть... Я пробовала эту сферу одолеть...с некоторыми разговаривала людьми. Многие прекратили....Но все равно иногда срываются. Я так понемножку воздействую, духовно поддерживаю. И правда люди перестают пить... Я знаю, что происходит с человеком, вот когда человек пьет, у него насаждения над головой. И человек, когда уже пьет, он сгибается под тяжестью. На вид они очень легкие. Я не знаю, что это такое. Но когда они шевелятся, то человек делает совсем не то, что он делал бы трезвый... Недавно сидел передо мной человек, его жена меня позвала, потому что испугалась, потому что он чудной какой-то становится. И я на него посмотрела, а его-то там нет, того, кто там был раньше. Там совершенно другой человек. Это какие-то...Вот, например, я зомби видела по телевизору. Или вот, например, иногда бывают такие вот кодированные, они точно такие же становятся."

О.Ф. постоянно одолевают сомнения. "Я хочу это (лечение) забросить ... раньше я столько изучала, а теперь мне не интересно... по-моему, я чего-то не то делаю, надо чего-то другое узнать или изучить. Я сейчас, знаешь, когда люди приходят, просто вот так вот просмотрю, а уже лечиться они идут в больницу. Я лечить сильно-то сейчас уже не хочу ...Этот год я уже...Просмотрела я... Я ж далеко-то нигде не была ... А тут прошла своей дорогой... и вот это вот чегой-то продумала и поняла, что дух надо лечить. А когда дух будет крепкий... органы сами по себе излечиваются."

Но бросить лечение не получается. Пациенты О.Ф. , старые и новые, не дают этого сделать. .

Сама она не называет себя шаманкой, предпочитая название "целительница", но окружающие, в особенности приезжие, в отношении ее часто используют термин "шаманка".

На первый взгляд О.Ф. представляется достаточно типичной современной целительницей, лишенной каких-либо признаков связи с традиционным ительменским мировоззрением, шаманскими традициями, опирающейся на собственный мистический опыт и сведения, почерпнутые из разнообразных источников, в том числе популярной литературы и средств массовой информации.

Ее "сверхвозможности" опираются на генетическую психическую предрасположенность к переходу в особое состояние психики. Обращение к магико-мистической практике произошло без особых процедур, после длительной болезни, а по времени совпало с



перестройкой и началом движения за возрождение ительменской культуры в Ковране. У нее нет представлений о духах-помощниках, только в снах и наяву ей сопутствуют иногда "уже умершие бабушки и дедушки". В своей целительской и ясновидческой практике она не пользуется никакими атрибутами и ритуалами. Не видит большой разницы между шаманами, колдунами, экстрасенсами. Все это подтверждает мнение о единой основе магико-мистических свойств и практики у одаренных суперсенситивов и экстрасенсов.

В то же время, некоторые особенности магико-мистической практики О.Ф. обнаруживают генетические связи с традиционным ительменским мировоззрением и обрядами, описанными в XYIII веке. Неинституализованное ительменское шаманство не имело специальных атрибутов, обрядов камлания, неизвестны описания случаев посвящения или передачи дара. Именно женщины исполняли роль целительниц и гадателей. Важное значение ительмены предавали толкованию снов. И, наконец, отличительной чертой ительменского шаманства являлась особая роль женщин во время обрядов, в состоянии транса осуществлявших связь людей с другими мирами.

**Примечание**

[1] Харитонова В.И. "Избранники духов", "преемники колдунов", "посвященные учителями": обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков//ЭО, 1997, N 5. С.16-35.

Б.А.Фролов

## ПРЕДЫСТОРИЯ ШАМАНИЗМА И ПСИХОЛОГИЯ ТВОРЧЕСТВА

Истоки символики шаманизма относятся к палеолиту. Именно тогда разными техническими средствами, включая используемые в различных жанрах искусства, намечались некоторые ранние её формы, связанные, в частности, с космологическими, математическими, биологическими представлениями первобытности. Каковы соотношения этой символики с человеческой деятельностью и психикой? Обсуждая возможности реконструировать в какой-то мере психологические предпосылки шаманизма и иных архаических духовных традиций, естественно обратить внимание на соответствующие констатации в современных экспериментальных исследованиях психологии творчества (технического, художественного, научного).

Большой интерес в 50-е и 60-е годы вызывала работа Дж. Миллера (США) о пределах пропускной способности человеческой психики в условиях современных сложных систем с обширными потоками

информации: «Магическое число 7±2». Такой экспериментально доказанной формулой Миллер выразил чётко ограниченные возможности психики в столь важных сферах её активности, как память и внимание, отрицая при этом какую-либо связь своих результатов с выдающейся ролью того же магического числа в мировой истории искусств, религий, обычаев («всего лишь случайные совпадения»).

Между тем с момента основания первой психологической лаборатории В.Вундтом в Лейпциге (1879) в разных странах эксперименты показывали те же предельные величины, что и опыты Миллера. Социальные, технические, культурные изменения не меняли границ пропускной способности человеческой психики. Смысл «магической семёрки» как предела, присущ и шаманизму, и другим архаическим религиозным системам, и мировым религиям.

Президент XVIII Всемирного конгресса психологов (1966), глава Международного центра эпистемологии в Женеве Жан Пиаже в президентской речи сделал акцент на проблеме формирования математических структур и отсутствии ранних исторических свидетельств, без коих эта проблема не решается. Между тем с XIX века такие свидетельства накоплены в археологии палеолита и в этнологии архаических когнитивных и религиозных традиций.

Президент XXII Всемирного конгресса психологов (1980) Ф.Кликс в своей речи своеобразно ответил на сожаление Пиаже, рассматривая развитие познания и творчества с археологических памятников нижнего палеолита, и заключил, что проявления творческих возможностей инвариантны от древнейших изображений до математики и физики XXв. Этот вывод немецкого психолога представляется автору перспективным, том числе применительно к предыстории шаманизма и иных ранних ритуальных практик. Опыт работа в таком направлении частично отражён авторов в ряде публикаций 1965-1998 гг. Продолжая анализ, интересно обратиться к двум обстоятельствам.

В психологии творчества принята 4-этапная схема динамики творческого процесса: препарация, инкубация, иллюминация, верификация. Кульминация на третьем этапе бессознательно-интуитивного акта (часто называемого откровением, озарением и т.п.) экспериментально исследовалась около 40 лет известным психологом Я.А.Пономарёвым. В его выводах мы находим определённое соответствие с хронологически последовательными стадиями формирования первобытной символики (кстати, с нижнего палеолита акцентирующей семёрку), а поскольку её сопричастность с предысторией шаманизма получает всё более широкую аргументацию, мы всё увереннее можем полагать не только наличие в традициях шаманизма первозданных фундаментальных черт психологии творчества, но также и перспективность их детального изучения.



Сближение психологического, этнологического и археологического подходов к проблеме на современном уровне научных знаний стимулирует обращение к общей теории систем, доказывающей, в частности, что новые объекты в природе могут возникать лишь семью различными способами. Можно предположить, что становление шаманизма было сопряжено со своеобразным сотворчеством человека и природы, обнаруживавшим сходство его и её пределов.

Е.А.Файдыш

## ОСОБЕННОСТИ АРХЕТИПИЧЕСКОЙ СИМВОЛИКИ, ВОСПРИНИМАЕМОЙ В ШАМАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Как показывают современные исследования, образы воспринимаемые в изменных состояниях сознания (ИСС), в частности, шаманом во время транса, имеют архетипическую природу, то есть, принципиально не могут быть полностью описаны в привычном нам логически упорядоченном и структурированном виде. Каждый архетип характеризуется бесконечной изменчивостью связанных с ним образов, и в то же время содержит нечто неуловимое, позволяющее во всем этом чувствовать единое начало, не выразимое словами и определениями. Это значит, архетип невозможно задать простым перечислением связанных с ним образов, как мы делаем в привычном нам мире. Скажем, человека можно достаточно детально характеризовать, дав его фотографию с разных сторон, описав его привычки и особенности поведения. Такой подход не сработает, если мы захотим передать образ Бога, любви, зла и т.д. Может быть поэтому во многих религиях запрещается изображать лицо Бога, чтобы верующие не сводили его бесконечное разнообразие к единому образу.

Следующее важное свойство архетипа - невозможность провести четкую границу между разными архетипическими образами, которые как бы взаимопроникают, плавно переходят друг в друга.

Если внимательно посмотреть на все эти свойства, то становится очевидно, что архетип удивительно напоминает многомерный объект, который мы видим только как его отдельные проекции. Отсюда и бесконечное множество описаний, образов, ликов, и невозможность сведения архетипа к простому их перечислению, и размытые границы между разными архетипическими образами.

Очень важным свойством архетипа является его проявленность в нашем мире на самых различных понятийных, смысловых, семантических и символических срезах. Он может представать как текст-описание, понятие, принцип, визуальный или

цифровой символ и т.д. При этом на каждом срезе или проекции архетипа, в силу его многомерной природы, ему может соответствовать целое множество внешне различных символов.

Наличие таких геометрических, цветовых, звуковых и т.п. инвариантов архетипа является не только одним из его необычных свойств, но и служит основой разнообразных методик и практик, связанных с проработкой того или иного архетипа. Например, соответствующие магические знаки (геометрические инварианты) и мантры исползуются для активизации связанного с ними архетипа. Что самое интересно - те же символы, будучи связанными с глубинным архетипическим значением, продолжают действовать и на современного человека, живущего в совершенно иной культуре.

Очень хорошую метафору для понимания природы архетипа дают понятия странного аттрактора и фрактала, широко используемые в синергетике при исследовании неравновесных систем. «Аттрактор» означает «притягивающий». Его странность заключается в том, что он образует бесконечное множество совершенно непохожих траекторий. В то же время все эти траектории лежат внутри достаточно компактного геометрического множества, ограниченного характерной для данного аттрактора поверхностью. Форма этой поверхности и образует характерный для данного аттрактора геометрический инвариант.

Примерно также бесконечное множество смыслов и образов архетипа образуют внутреннее единство и определяющую его целостность.

Странный аттрактор обладает обычно и таким свойством как фрактальность, то есть, каждая его часть имеет не меньшую сложность, чем целое; аналогично - любая частица данной части, и так до бесконечности. Это же свойство мы видим и в архетипе, каждый элемент которого столь же сложен, как целое.

И, наконец, геометрическая форма фрактальных множеств удивительно похожа на древние янтры, мандалы, магические знаки и символы, которые во всех мистических учениях рассматривались как высшие проявления вечных архетипов.

Таким образом фрактальные множества и странные аттракторы могут послужить основой символического языка, описывающего архетипические образы. Это позволит, с одной стороны, создавать базы данных, ориентированные на специфику архетипической информации, с другой - более адекватно распознавать и интерпретировать информацию, получаемую человеком в ИСС.

Помимо фракталов, нелинейная физика помогает объяснять и то, как невидимые глазу поля образуют устойчивые вихри, которые могут иметь форму воронки (смерча), торроида или еще более сложной фрактальной структуры, напоминающей устройство головного мозга. Более того, информационная сложность таких вихревых структур в



принципе может намного превосходить сложность нервной системы человека.

О существовании подобных вихревых центров в теле человека, о тесной связи духов и вихрей есть сведения практически во всех шаманистических традициях. У древних бурят существовало представление о том, что пара вихрей, движущихся в степи – это сражающиеся шаманы. Духи, с которыми общаются шаманы, и есть невидимые полевые вихри. Говоря о них, шаманы утверждают, что духи имеют облик сказочных существ, невиданных химер, людей, животных, способных мгновенно изменять размеры, форму, исчезать и тут же появляться, перемещаясь с невиданной скоростью.

Ничего удивительного и невозможного в этом нет. Ведь, видя на экране телевизора красивую девушку, мы не думаем, что электромагнитная волна, принесшая ее изображение, похожа на эту девушку. Точно так и видимый шаманом облик духа является проекцией изображения духа, сформированной в сознании при информационном взаимодействии полевого вихря и шамана. Очень важно отметить, что взаимодействие шамана и духа возможно лишь в особом, трансовом состоянии (ИСС).

"Картография" миров шамана выглядит так. Местом обитания людей является средний мир, состоящий из плотной компоненты — привычного нам материального мира, заселенного существами с телами из вещества. Помимо этого в среднем мире есть невидимые глазу полевые вихревые сущности — духи, фантомы. Реальные люди и полевые сущности находятся в одном и том же трехмерном физическом пространстве и тесно взаимодействуют друг с другом.

Однако для обычного человека тонкоматериальные миры так же неощутимы, как и радиоволны, радиация. И с этой точки зрения современный человек, не подозревающий о существовании духов, оказывается в гораздо худшем положении, чем самый отсталый кочевник или охотник древности.

Настоящий шаман чувствует и воспринимает обе компоненты среднего мира. Для начинающего шамана контакт с духами требует полного вхождения в трансовое состояние, и только потом он может научиться воспринимать обе компоненты одновременно, переходя в транс одной частью сознания, а другой оставаясь в обычном состоянии.

Опытный шаман легко вводит обычного человека в транс, причем тот может даже не заметить этого. Именно на таком переключении сознания человека на контакт с тонкоматериальным миром и построен так называемый магический гипноз, когда шаман превращается в то или иное животное. Участники камлания совершенно ясно видят, как шаман превращается в волка, медведя или птицу, чувствуют запахи, слышат звуки. Однако если к участникам камлания

превращается в то или иное животное. Участники камлания совершенно ясно видят, как шаман превращается в волка, медведя или птицу, чувствуют запахи, слышат звуки. Однако если к участникам камлания приблизится человек, не присутствовавший при начале сеанса, он увидит шамана в обычном облике. То же самое будет и на фотографиях, сделанных во время камлания. В трансовом состоянии обычные пять органов чувств отключены, и мозг непосредственно воспринимает невидимые поля тонкоматериального мира, но не в их реальной физической форме, а только как информационные сигналы, формирующие иллюзорную реальность внутри сознания, подобно тому как радиоволны формируют изображение на экране телевизора.

Таким образом, шаман сначала незаметно переключает сознание участников камлания (как и эпический певец сознание слушателей) на контакт с полевым планом реальности, формируя в их сознании точную копию обычного мира, а затем начинает создавать в нем любые иллюзорные образы. При этом все участники остаются в полной уверенности, что все происходит на самом деле в реальном мире.

Итак, каждый архетип характеризуется бесконечной изменчивостью связанных с ним образов, и в то же время содержит нечто неуловимое, позволяющее во всем этом чувствовать единое начало, невыразимое словами и определениями. Таким образом, чтобы научиться работать с архетипами, надо, во-первых, получить внутренний опыт их переживания в измененных состояниях сознания, во-вторых, овладеть как можно более широким спектром символов, связанных с основными архетипами.

Важно подчеркнуть, что один и тот же символ крайне многозначен и имеет множество смыслов. Поэтому ни в коем случае нельзя обучаться по такой упрощенной схеме: символ - значение. К сожалению, подобный подход предлагается во многих примитивных руководствах по экстрасенсорике и психоанализу, часто применяющихся специалистами низкой квалификации при толковании снов и видений.

Только глубокое знание мифологии и религии может дать действительное понимание символов тонкоматериального мира, проникновение в их глубинную суть.

**The specific features of archetypal symbols as they are perceived in shamanic traditions**

This report analyses the specific features of archetypal images perceived in shamanic states of consciousness. The emphasis is made on the modern ways of presenting archetypal information, in particular on the theory of fractal sets and strange attractors, that allow to describe the shamanic visions in a more adequate way. The author describes the mechanisms of producing mass hallucinations when a shaman uses the techniques of a magical hypnosis.



В.И.Харитонова

## МАГИЯ ПРЕРВАННОГО ПОВЕСТВОВАНИЯ

Исследователям традиционной культуры хорошо известны установки на невозможность прерывания сакрализованных действ и повествований. Трудно представить ситуацию, в которой мог быть остановленным ритуал: это равносильно катастрофе. Не может быть прерван обряд - известны только отдельные случаи свертывания обрядового действа по самым серьезным причинам, однако и это видоизменение обрядового сценария обычно программируется (например, резкое прекращение свадебного веселья при оповещении публики о нецеломудренности невесты или половом бессилии жениха). Непрерывность обрядово-ритуальных действ, их правильное ведение во времени и пространстве до сих пор считается одной из неоспоримых установок в традиционной культуре.

Как известно, требование непрерывности или, по меньшей мере, обязательного завершения процесса действовало в отношении эпических повествований. Этим отличалась традиция рассказывания сказок (Зеленин Д.К. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // Сергею Федоровичу Ольденбургу к 50-летию научно-общественной деятельности. 1882 - 1932. Л., 1934), исполнение былин у восточных славян. Еще более четко идея непрерывности повествования прослеживается в регламентации обрядовой культуры народов Сибири. Одно из наиболее впечатляющих описаний о "санкциях" по отношению к сказочнику вследствие прерывания повествования привел в своей статье "Промысловая и магическая функция сказывания сказок" П.А.Трояков ("Советская этнография", 1969, N 2, с. 34). Он, сообщая о том, что у хакасов было принято рассказывать сказки, следуя закону непрерывности повествования, передал широко распространенный образец устной прозы, где говорится, как некогда один сказитель, не соблюдавший эту рекомендацию и нарушивший правило в очередной раз, был встречен по дороге домой богатырем - героем его последнего сказительского сеанса, который предъявил незадачливому рассказчику свои претензии: "Меня почему так оставил, почему в горе оставил?" Напуганный сказитель после этого случая тяжело заболел и умер.

Хакасская традиция четко высвечивает представления о возможной материализации того, что создавалось в творческом процессе путем активной работы мыслью. На эту проблему в 70-е годы обратил серьезное внимание С.В.Иванов (Древние представления

мыслимого/говоримого (особенно вербализованного при определенных обстоятельствах специальным образом). Разумеется, комментарии к приведенным примерам соответствовали духу времени. Ученый подчеркнул: "Подобные представления легко могут быть истолкованы как магические, хотя в действительности они ими не являются. Марксистская философская мысль рассматривает их как наивно-материалистические" (с.125).

Так называемое наивно-материалистическое мировоззрение, истоки которого исследователи видели не только в традиционном народознании, но и в теоретических рассуждениях Демокрита (теория истечения), отнесены С.В.Ивановым и его предшественником в анализе данного вопроса А.А.Поповым (рукопись "Религиозные представления долган") не только к немагическим, но и к нерелигиозным. Впрочем, в данном случае мне важно не отметить, как именно определялись эти взгляды – важно подчеркнуть, что они существуют, широко распространены и связаны с идеей материализации мысле-образов, к которой современная наука, кстати, не только эниология (парапсихология), относится вполне серьезно, а биополевая электроника уже использует биополе человека в своих разработках, создавая на основе экспериментального знания о нем различные приборы.

В случае с запретами на прерывание повествования речь должна идти не о возможных единичных воплощениях неких мысле-образов в фантомную (полевую) реальность, но о порождении в "тонкоматериальном" варианте всего воспроизводимого и переживаемого сказителем. Психическая материализация воспроизводимого мысленно (в том числе мысленно/вербально) может быть весьма яркой и явственной. Сошлюсь на примеры, которые кому-то могут показаться недостоверными – на описания материализации заданных фантомов и их последующее "овеществление", имеющиеся в популярной книге А.Давид-Неэль "Мистики и маги Тибета" (М., 1991), а также на примеры научных экспериментов по созданию и фотографированию фантомов (Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. М., 1989). Если рассматривать явление "визуализации" и "материализации" широко, то надо отметить, что такие проявления "психической реальности" фиксируются по-разному: от простых мыслеобразных картин до визуализации и даже ощущения прямого контакта, галлюцинации. Все это происходит в различных ситуациях и напрямую связано с тем, что может определяться как творческий процесс в широком смысле слова.

Широта этой дефиниции станет очевидной, если я приведу некоторые примеры, в научных трактовках предстающие как некая бытовая практика в ее ритуализованном варианте. Обратим внимание на хорошо известный фольклористам феномен "потери памяти"



информаторами при попытках воспроизвести что-либо в так называемой "искусственной ситуации". Обычно даже самые талантливые исполнители фольклора бывают не в состоянии правильно продиктовать текст песни без его мелодического воспроизведения, хореографических и пантомимических элементов. Считается, что в этом сказывается синкретизм фольклора как особого типа творчества, некоторые элементы которого сохраняются до наших дней.

Однако аналогичные моменты возникают в ситуациях, где о синкретизме говорить не приходится, и тогда их объясняют совсем иными причинами, по крайней мере, сами информаторы: речь идет о заклинательных текстах. Невозможность воспроизвести заговорно-заклинательный текст, с которым профессионал работает почти ежедневно, кажется более чем странной. Этнограф или фольклорист мог бы это интерпретировать с учетом, условно говоря, синкретичности заговорно-заклинательного акта, но утверждение становится абсурдным, если речь идет о привычном чтении только вербального текста, который знахарь или колдун никогда не сопровождает какими-либо реально-акциональными элементами. Приведу пример такой работы из собственных лабораторных экспериментов:

*"(Колдун по моей просьбе просто пытается прочитать молитву, которую использует для снятия порчи, через некоторое время начинает путать текст.)*

*- Ой, куда я ушел-то? Ой, это - то самое! Никогда не могу. Пытался сто раз переписать - не могу! Не могу! Не могу! Чуть помедленнее - я не смогу, я Вам ее тогда не расскажу вообще... Чуть быстрее будет. Что-то я куда-то уплыл вообще... Все! Поплыл: канал стоит! Та-ак, ладно! А я ведь Вам все прочитал, только что-то я там еще зацепил - непонятно... Какую-то другую начал читать следом... Ладно, Заново.*

*(Пытается снова воспроизвести текст.) - Гм-м! Я Вам не прочитаю! Она в никуда идет! Давайте мне фотографию... (Даю фотографию возможного пациента.)*

*- Ой, чтоб хоть куда-то она пошла. А то она - в никуда и идет непонятно как.*

*(Работает на фотографию; молитву читает безошибочно до конца.)"*

Как только колдун, получивший фото, начал реальную работу на конкретного человека, проблема "потери памяти" исчезла. Таких примеров множество; они имеют отношение к самым разным жанрам фольклора и, гораздо шире, к творческому процессу вообще. Ситуация с магико-мистической практикой в данном случае особо показательна не только в силу ее более чем условной синкретичности; здесь важнее то, что заклинатель для реальной работы должен войти в одну из стадий ИСС (измененного состояния сознания), ср.:

*"Ну вот я закрыл глаза - я знаю, что Вы сидите здесь, но во время чтения - я уже не знаю, где Вы сидите. Мне уже кажется, что там или там... А открываю глаза - вижу Вас здесь. И вообще у меня такое впечатление, что как только я закрываю глаза, я начинаю крутиться: мне то кажется, что я дышу уже в эту стенку... По крайней мере сейчас когда читал, мне на какой-то момент показалось, что я дышу в эту стенку (стена за спиной, - В.Я.), но я же не двигаюсь... То есть, как будто пошло какое-то вращение. Не знаю, я куда-то проваливаюсь - не знаю, что здесь начинает происходить."*

По отношению к фольклору в целом это утверждение чрезвычайно непривычно, но также актуально: даже исполнение лирической песни в традиционном искусстве требует определенного выхода из ОСС (обычного состояния сознания).

Попробуем посмотреть на эту проблему с другой стороны. Искусственное прерывание действа или повествования, о чем шла речь изначально, в мифологизированном варианте восприятия чревата самыми печальными последствиями. Однако утверждения о негативном исходе прерванного действа относятся не только к легендарным временам и сказительству. Приведу такой пример работы российского колдуна:

*"Ну у меня были, например, вот такие вещи, когда - не идет (работа с человеком, - В.Х.). То есть, и мыслеформы идут плохие... Ну, один раз вот работал с бандюком. Кровожадный товарищ, таких вот называют беспредельщиками - у него ни совести, ничего... Ну вот, посреди обряда я просто понял, что дальше читать уже нет смысла, иначе что-то случиться такое ... Ну, я где-то на каком-то этапе прекратил. Ему сказал, что это - все. Я не доделал обряд даже до середины. Но из-за того, что я остановился на середине - мне было так плохо! Меня крутило, меня мотало целую неделю. То есть, вот то, что я не дочитал, я как бы на себе все это испытал. Меня, конечно, очень здорово перетрясло. Во-первых, и неприятности начались - и ссоры, и скандалы в доме, и непонятно что... Все кувырком; плюс настроение гадкое, просыпаешься - а сил нету... Ну как при порче при самой настоящей. Ужасное чувство.*

*И вот так вот я, наверное, раза два или три бросал обряд. Один раз бросил - женщина убежала посреди обряда и не захотела его продолжать (...). И каждый раз мне после такого было очень плохо. Потому я всегда стараюсь закрыть дверь на ключ, чтобы не помешали."*

Итак, совершенно очевидно даже по описанию, что колдун в процессе заговорно-заклинательного акта находится в одной из стадий ИСС: он "видит картины жизни" перципиента, контактирует с ирреальностью (что в приведенном отрывке не подчеркивается, однако отмечалось не единожды в других интервью), проделывает необходимую психоэнергоинформационную работу. И если в такой ситуации его прерывают, либо он сам вынужден остановить процесс, то за этим следует своеобразное "наказание".

Причины плохого состояния в ситуациях после прерывания заговорно-заклинательного акта интерпретируются информаторами в соответствии с их мировоззрением, например: 1)"Они (существа, помогающие в "тонком мире") на меня за это обидятся, я же их попросила"; 2)"Не знаю, почему: процесс же шел, а тут все оборвалось, не доделал, хоть и взялся - вот и наказание"; 3)"Я не должна рывком выходить из поля Силы" и т.д.

Последнее соображение максимально реалистично. На самом деле, любое прерывание магико-мистического действа чревато некими последствиями (независимо от их мифологизированности), которые провоцируются резким выходом из ИСС. Вспомним важнейшее правило йоги: не допускать резкого выхода из медитации. Поскольку ИСС



связано напрямую с перестройкой работы мозга, то естественно предположить, что только наиболее опытные операторы имеют возможность переходить очень быстро из одного состояния в другое или, как показывает практика работы с современными экстрасенсами, не "отключать" сознание при углублении в ИСС, имея возможность параллельного действа.

Однако для тех, кто не специализируется на достижении уровня работы аса в этом направлении, любая прерывность сложна и вызывает негативные последствия. Это распространяется даже на ситуации не очень глубокого погружения в ИСС, что бывает обычно при сказывании в отличие от собственно заклинательного действа типа восточнославянского ЗЗА или шаманского камлания. И в данном случае законы магико-мистической практики распространяются на широкий круг не только фольклорного творчества.

Очевидно, везде, где имеет место переход в самые разные стадии ИСС, сопровождающийся (с точки зрения нейрофизиологии) активизацией правого полушария мозга - мысле-образной работой, есть смысл говорить о творческом состоянии (в широком смысле слова-термина) личности. Находясь в творческом состоянии, в состоянии вдохновения, человек значительно отдаляется от ОСС и чем глубже он погружается (а степень погружения зависит в первую очередь от индивидуальных психо-физических особенностей личности), тем сложнее ему выйти из ИСС, не завершив запланированного, тем более если это "планируется" существующим сюжетом повествования, структурно-композиционной основой действа. Если вернуться к исходному тексту П.Я.Троякова, то можно сказать, что упомянутый незадачливый рассказчик, по всей вероятности, легко входивший в достаточно глубокие стадии ИСС (что, как известно, свойственно представителям аборигенных народов), не смог должным образом вернуться к обычному варианту работы мозга, в ОСС. И именно это спровоцировало на первый взгляд спонтанную, а на самом деле вполне закономерную визуализацию эпического персонажа, равно как само состояние, а не видение, явилось основной причиной болезни.

Итак, если мы воспринимаем творчество как созидательный процесс, осеняемый вдохновением, то, естественно, не особо задумываясь над этим, мы уже соотносим его с ИСС. Работа в ИСС и есть творчество, связанное с угнетением логического и активизацией абстрактно-образного ("правополушарного") мышления. Известные истины не только объясняют "магию прерванного повествования", но и вполне очевидно указывают на закономерность развития творческого начала в деятельности тех, кто занимается самоусовершенствованием, используя любые техники перехода в ИСС, углубления и работы в них. Отсюда - неожиданное пробуждение способностей к живописи, музыке,

созданию стихов, сценической работе, творческому фантазированию у так называемых "экстрасенсов". С этим связаны повышенные суперсенситивно-экстрасенсорные свойства выдающихся художников, музыкантов, поэтов и писателей.

Ответ на вопрос, почему сказитель, нарушивший один из важнейших запретов, не только встретил наяву персонаж собственного повествования, но заболел и умер, кажется, достаточно очевиден: неумение организовать "параллельную работу мозга", то есть, находясь в ИСС, оставаться одновременно в ОСС (это способны делать некоторые современные экстрасенсы) приводит к тому, что при резком прерывании творческого процесса не успевает осуществиться полная перестройка работы мозга, возникает некое наслоение, сшибка двух вариантов работы в ОСС и ИСС одновременно, результатом чего является галлюцинирование наяву, тяжелые психо-физические страдания и, как утверждает фольклор, даже смерть.

Добавлю три "постскриптума": 1) творчество может быть не только созидательным, но и разрушительным (если мы говорим о творчестве как работе в ИСС - ср.: "белая" и "черная" магия); 2) любой творческий акт - в том числе, естественно, сказывание сказок - в плане оценки состояния его деятеля есть момент пребывания творящего в ИСС, следовательно, это в определенном смысле акт "магико-мистический"; 3) есть смысл рассматривать в данном контексте магические акты в соотношении с актами творения в высшем смысле - в конце концов, не стоит забывать, что мир создан по Слову (замыслу/мысли) Божьему...

А.Л.Слободова

## ИСКУССТВО ШАМАНА КАК МАСТЕРА ИСС

Как писал в своей книге «Шаманизм: архаические техники экстаза» М.Элиаде, шаманизм отличается от других духовных практик тем, что шаман способен путешествовать в другие миры в измененном состоянии сознания. Продолжая эту мысль, можно сказать о том, что шаман является своего рода мастером измененных состояний сознания, потому что ему приходится во время работы неоднократно совершать шаманские путешествия или переходить из обычного состояния сознания (ОСС) в необычное, шаманское состояние сознания (ШСС).

Шаман получает знания “из первых рук”, так как именно в шаманских путешествиях он путем прямого открытого видения обретает свой опыт познания мира, людей, ситуаций жизни, а также получает ответы на все вопросы, которые входят в сферу его компетенции.



Окружающее нас пространство полно загадок и тайн, но в обычном состоянии сознания мы замечаем только то, к чему привыкли: мы видим обычный пейзаж, обычные очертания деревьев и форм, и только смещая свое видение в ШСС мы становимся способны к восприятию иного мира, иной реальности и иных возможностей внутри себя и вокруг. В ШСС человек начинает видеть окружающие его энергии или Духов и общаться с ними, он получает сакральный опыт, который невозможно приобрести никаким иным путем. Духи гор, лесов, рек, озер - целый мир открывается перед человеком, прошедшим через “врата” другой реальности.

Вхождение в измененное состояние сознания часто воспринимается как новое рождение, потому что, действительно, старое “Я” распадается и человек как бы рождается заново. Распадается старое, ограниченное обыденной реальностью восприятие, и человек, становясь шаманом, обретает другой мир – мир бесконечных возможностей и Силы. Шаман путешествует между мирами, перенося Силу из одного мира в другой. Как говорит Майкл Харнер, шаман способен передвигать Силу из одного мира в другой, и это есть то, что люди называют чудом.

В шаманском путешествии происходит переключение сознания человека, и тогда он способен взаимодействовать с реальностями, которые в обычном состоянии сознания для него закрыты. Если описывать процесс переключения состояния сознания с **психологической** точки зрения, то шаманское путешествие можно условно подразделить на несколько стадий. **Первая стадия** - это отключение от внешней реальности, когда внимание переключается с внешних раздражителей, внешнего общения на систему внутреннего видения. Звук бубна помогает остановить внутренний диалог и настроиться на те цели и задачи, которые необходимо реализовать в путешествии. В измененном состоянии сознания выстраивается цель и структура самого путешествия, как будто внутри рождается голос, который говорит и диктует, что нужно сделать, и ориентирует нас в измененной реальности.

Итак, после фазы настройки, наступает **вторая стадия** шаманского путешествия - фаза общения с Духами. Шаману являются Духи, которых он намеревался встретить, и сознание в ШСС выдает внутреннюю киноленту происходящих в шаманском путешествии событий. Эта фаза является еще пока программируемой фазой шаманского путешествия, так как шаман обычно знает, в какой мир он путешествует, каких Духов он там может встретить и какую работу они или он вместе с ними должны произвести. Данный этап путешествия сопровождается яркими образными картинами пространств, где обитают нужные шаману Духи. Если это Духи нижнего мира, обычно

Животные Силы, то состояние ШСС часто сопровождается вибрациями и подергиваниями в теле, так как в это время в самом путешествии может происходить танец у костра вместе с животным или бешенная скачка по просторам необычной реальности. Может испытываться и состояние невесомости, если в самом путешествии приходится летать.

Степень **глубины транса** в путешествии может быть различной – от очень легкой формы погружения до глубокого состояния, когда частично теряется контроль над телом и осознаванием наличия обычной реальности. Хотя шаманское путешествие и напоминает сновидение - это не сон, так как шаман сохраняет контроль за ходом происходящих событий. Искусство шамана как мастера ИСС и состоит в том, чтобы **одновременно** находиться в двух реальностях – в мире Духов и их необычных возможностей или в мире своей сверхсилы и в мире нашей физической реальности, с реальными людьми (например, пациентом), реальным физическим окружением и пространством.

**Третья стадия** шаманского путешествия – самая интересная и непредсказуемая. На этой стадии возникает ощущение внутреннего скачка в сознании - такого, когда события в путешествии начинают разворачиваться по своему собственному сценарию, предугадать который до путешествия было невозможно. Именно на этой стадии происходят открытия и полностью меняется восприятие: становясь объемным и глубинным, оно обретает такое качество, достичь которого в ОСС в принципе невозможно. В философии этот уровень восприятия называют состоянием **просветления**.

Восприятие **времени** в шаманском путешествии также отлично от обычного. За 15 минут путешествия можно прожить в ИСС огромный кусок жизни, попасть в дальние запредельные пространства и обрести там самые невероятные знания, на которые ученому или исследователю в обычной реальности могут потребоваться годы.

Измененные состояния сознания бывают как у практикующих шаманов (они отличаются глубиной погружения и вхождения в иную реальность), так и у их пациентов (смещение сознания может быть неглубоким, однако, сам факт общения с Духами дает и не-шаману способность получать и удерживать их Силу). Последнее особенно актуально в полной стрессов городской жизни, где без определенного набора Духов-защитников прожить иногда бывает весьма проблематично.

Таким образом, доступ в ИСС через практику шаманских путешествий дает человеку огромные преимущества и обладает мощным психотерапевтическим эффектом, что необычайно важно в наш век сверхскоростей, век информационных перегрузок и чрезмерного социального давления.



Каким бы не был зыбким, ускользающим, трудно поддающимся описанию, невыразимым словами мир ШСС или необычной реальности, однако именно в нем обретаются ключи к наинасущностным аспектам нашего человеческого существования.

Сафтуф А.А., Харитонова В.И.

## ВИЗИОНЕРСКИЙ ОПЫТ В "ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОМ ШАМАНИЗМЕ" И ЛИЧНЫЙ ОПЫТ КОЛДУНА

Практика работы русского колдуна и "народного целителя" позволяет человеку, обладающему хорошо развитыми способностями к ясновидению, ретро- и проскопии, биоинтероскопии и т.п., сопоставить характер видения и специфику образности в исходной системе работы (колдовской, экстрасенсорной) с визионерскими наблюдениями во время пробных сеансов "экспериментального шаманизма". Исходная система работы обеспечивала поэтапное развитие особенностей видения[1]. Можно отметить спонтанное явление персонажей видений и их устойчивое присутствие на протяжении длительного времени с последующей сменой очередным образом-персонажем. Не исключено, что появление первого образа-персонажа (старая цыганка, являлась единственный раз) было спровоцировано настойчивыми упражнениями кандидата, с детства обладавшего "необычными свойствами".

"...во сне (а все это было как бы наяву) ко мне пришла цыганка, мы с ней общались. И там прозвучала такая фраза, что "Ты проснешься и будешь видеть". Я не понял, что значит "видеть", что значит "проснешься". (...) А она мне во сне представилась родственницей. Она говорит: "Я твоя бабушка". А я ей говорю: "Какая ты моя бабушка - у меня цыганей в родне не было!" Я прекрасно знал, что у меня просто их нету и быть не может.

А потом получилось так. Когда я проснулся - у меня какое-то ясновидение появилось... или не ясновидение... Я не знаю, как это назвать."

Через некоторое время появился новый образ-персонаж, устойчиво присутствовавший в видениях на протяжении длительного времени.

"В один из моментов этих медитаций я обратил внимание, что постоянно вижу с правой стороны от себя, где-то здесь немножко сбоку (...) мужчину. В принципе - нормальное лицо, то есть, никаких бород, никаких усов, совершенно русское лицо, типичное.... Уж кем он там считается - понятия не имею. Единственное: одежда его из кожи, то есть, доспехи: половина из кожи, половина какие-то бляшки железные, то есть, эти бляшки на ремнях каких-то. Штаны - ну, по-моему, тоже из кожи из грубой. Вот, видел я его на кресле на простом, из дерева. И постоянно у него (...), на правом плече сокола видел. Вот. И не знаю, почему, но меня с ним потянуло пообщаться. Я с ним говорю - он

открывает рот, я ничего не слышу: что он там говорит? что он хочет? Какой-то разговор глухонемых получился. Единственное, со временем я начал втягиваться в это (общение). Иногда приходил и видел, что он, например, улыбается - у меня прекрасный период жизни был сразу, а день был - великолепный! Когда приходил - он грустный, то это все: можно на работу не ходить, толку от этого не будет - семью не накормишь.

Вот такие вот вещи. И я начал в это втягиваться, то есть, просыпаясь утром, я смотрел, что я увижу... Таким образом я с ним общался довольно-таки долго. Проходили ряд каких-то медитаций. В одну из них я просто провалился как бы, но это, правда, наверх был провал, я провалился как бы в яркий-яркий свет. Он теплый сам... То есть, живой свет. Другого слова я просто найти не могу, потому что это что-то такое, что светит, что думает, что отвечает, что узнает мысли... Находясь в этом свете, ты знаешь на тот момент все. Любой вопрос - его даже задавать не надо, поскольку ты уже знаешь ответ. Это как бы всезнайство какое-то...

А самое главное (при попадании в этот свет) - это какая-то эйфория, то есть, состояние души: ты купаешься в этом, тебе хочется любить все на свете, плакать, смеяться, кричать - там были выбросы, вспышки какой-то радости неземной просто, непонятной.

И вот я возвращаюсь из этих медитаций, глазки открыл - все, эта задумчивость как бы проходит, а свет остается! И я чувствовал его присутствие вокруг себя, как-то пытался любить все вокруг себя... Приходили какие-то люди со своими проблемами - просто мы с ними сидели и общались; вдруг кто-то говорил: "Ты знаешь, мне стало легче". Он решил свою проблему."

Далее в видениях появлялись другие устойчивые образы-персонажи ("Воин" исчез после провала в поток "живого света"), качественно различные и выполняющие разные функции. Следующий персонаж - старичок-лекарь - являлся длительное время при попытках лечить тех, жаловавшихся на недомогания. Он был своеобразным Наставником, демонстрирующим способы работы (навыки знахарско-колдовской практики); он же сообщил о том, что несколько позже кандидат получит тексты заклинаний, но уже от реального лица.

"Потом на каком-то этапе, когда я провалился в этот свет, когда искупался в нем, мужчину я видеть с тех пор перестал, а стал видеть старца. Старого, старого дедушку - с бородкой, сгорбленного, но с довольно-таки светлым лицом - как бы какой-то свет наполнял вот это лицо. Приходили люди (лечиться) и у меня сразу шла вот эта картинка. Мы с человеком разговариваем, а я при этом вижу картинку, как дед сажал на стульчик, брал веничек, начинал по макушке бить веничком, потом по попе (вот этим уже, за что держат веник). При этом он набирал в рот воды и прыскал, как при глажке белья. То есть, я видел какие-то определенные методы. И я говорю: "Знаешь что, давай я вот сейчас попробую тебе ради интереса... Вот что-то я такое вижу - непонятно что, - давай попробую..." И я начал во все это входить: повторять то, что я видел вот на этих картинках, на тонком плане, ну как это все называется - в полумедитации, полугаллюцинации, полу- каком-то отключении. Я повторял все, что делал дед, и человек мне говорил: "Ты знаешь, стало легко! С меня как будто груз упал!"



"Все-таки были какие-то довольно глубокие медитации, доходящие до общения. И при этом общении я довольно часто у этого старичка спрашивал: "Ты мне дай какую-нибудь молитву, ты же чего-то там шепчешь, чего-то читаешь?" На что этот дедуля всегда добродушно улыбался и говорил: "Да ничего, сынок, еще дадим! Только не я, а бабка даст". Я думаю: какая бабка? Все время меня это мучало."

Через некоторое время кандидату, действительно, одна из местных колдуний передала свои тексты.

После этого появился дух-трансформер (способный менять размеры и форму), пытавшийся завладеть кандидатом (его силой?), с которым пришлось «сражаться»: как только кандидат понял, что принцип борьбы и победы в отсутствии страха и осознании собственной силы, воинствующий дух был подчинен и превратился в могущественного помощника, которого можно было вызывать в любой момент, давать ему различные задания - он выполнял их быстро, легко и качественно.

"Была у меня хорошая медитация. Ну, сидел, расслабился и вдруг - чувствую: все, пошел! Пошел наверх. Не могу сказать, что там звезды - я там никаких звезд не видел. Просто ощущение неба. И на этот момент появился, действительно, какой-то объект - я не знаю, как назвать даже - дух, довольно-таки огромный и красного цвета. Причем начал кружить надо мной очень быстро, и я, по сути дела, начал в этом вихре вращаться. Я неуютно себя почувствовал: у меня тут же закружилась голова; не то что потерял сознание, но было близко к тому и испуг какой-то был. Во время этого испуга - чувствую - он в меня входит: меня начинает ломать, распирать как-то. Но я на этом моменте очнулся немножечко: в себя пришел, хотя из медитации не вышел; вспомнил, как я ходил по кладбищу ночью, как было страшно, как я это перебарывал в себе. Когда этот момент (перебарывание страха) происходил - спина становилась очень жесткой, как будто щит на спине; прямо чувствуешь, как в спину идут какие-то силы, вся спина вот впитывает, а грудь и передняя часть человека не действует.

Ну и тут началась, по сути дела, астральная бойня у меня с ним. Довольно-таки все странно это, на шизофрению смахивает... Ну ладно. Так я играл где-то, наверное, около года. Одержал победу над ним. А победа - это, по сути дела, сила воли; там даже никакой бойни нет: надо быть уверенным в себе, и он тут же идет на подчинение. И дальше я даже вообще его называл своим хранителем, телохранителем.

Ну доходило, допустим, до такого: иду, темно - пьяная компания стоит. Ну и от всяких неприятностей - даешь просто команду, выставляешь его перед собой. Он - огромный. Даешь команду, охранять дорогу или охранять тебя. И вдруг пьяные куда-то разбегаются. Потом пытался лечить. Но лечил-то опять же не я - просто его просил, чтобы он помог этому человеку. Человек, действительно, сразу же начинал себя бодро чувствовать. Результаты были и мгновенные причем".

В последующей практике кандидат, осознавший свою собственную силу и научившийся качественно работать, отказался от помощи духа. Это было взаимосвязано с обучением различным

Народы Нижнего Амура были восприимчивы к внешним влияниям в отношении идеологии. Так во многих нанайских и ульчских семьях хранились своеобразные „иконы" на бумаге с нарисованными на них антропоморфными и зооморфными фигурками. Их аборигены Амура покупали при общении с маньчжурскими и китайскими торговцами (когда приобретали предметы одежды, пищи, утвари и т.п.) – до середины XIX века. У себя дома, свои шаманы „одухотворяли" каждую фигуру, вселяя в них своих духов. Но и некоторые „иноземные" боги появлялись в пантеоне этих народов, или запоминались их имена, но не их истинный, исконный смысл. (Лаоя – Лаои, Саньси, и др.) Все „иконы" держали обычно в свернутом виде дома в шкафах и доставали во время больших молений. Но некоторые строили для них близ жилища своеобразные маленькие „домики" мио. Перед этими сооружениями в виде маленьких шкафчиков на ножках молились во время обычных больших молений главным небесным и прочим духам, икону так же кормили, как и других местных духов. Указанный термин мио применяли нанайцы и ульчи в отношении церквей, сооружавшихся русской духовной миссией с конца XIX века. В церкви ходили многие из коренных жителей. Крестились сами, крестили детей, приобретали русские иконы, некоторые запоминали имена русских святых. Русская миссия сооружала, помимо церквей, также немало школ с интернатами для детей народов Севера на Нижнем Амуре, сыгравших немалую роль в жизни этих людей. Традиционные верования, однако, оставались в сознании очень прочно, - наряду с новациями разного рода. В 1950-70-х гг. во всех селениях еще жило немало носителей различных традиций, в том числе в области шаманства. Но жизнь вносила в них множество нового, входившего прочно и в идеологию лиц старшего поколения. С уходом их - из жизни семей уходит много ценного и необходимого для традиционной культуры.

Традиционные верования нанайцев и ульчей, рассмотренные выше, были свойственны как не шаманам, так и шаманам и в шаманизм вошли, будучи преломленными по своему многими поколениями шаманов в соответствии с сознанием и личными особенностями каждого. В практике местного шаманизма возможности использования исконных традиционных верований (магия, амулеты, фетиши и т.п. были весьма многообразны и в значительной степени носили индивидуальный характер (как и возможности обращения к культам верховных сил природы и др.).

В разработке проблем шаманизма закономерно обращение к изучению различных вопросов, связанных с представлениями о душе человека как в данном регионе, та и у народов, живущих на обширных землях Сибири, Севера, у обитателей регионов к югу от Амура.



"Все-таки были какие-то довольно глубокие медитации, доходящие до общения. И при этом общении я довольно часто у этого старичка спрашивал: "Ты мне дай какую-нибудь молитву, ты же чего-то там шепчешь, чего-то читаешь?" На что этот дедуля всегда добродушно улыбался и говорил: "Да ничего, сынок, еще дадим! Только не я, а бабка даст". Я думаю: какая бабка? Все время меня это мучало."

Через некоторое время кандидату, действительно, одна из местных колдуний передала свои тексты.

После этого появился дух-трансформер (способный менять размеры и форму), пытавшийся завладеть кандидатом (его силой?), с которым пришлось «сражаться»: как только кандидат понял, что принцип борьбы и победы в отсутствии страха и осознании собственной силы, воинствующий дух был подчинен и превратился в могущественного помощника, которого можно было вызывать в любой момент, давать ему различные задания - он выполнял их быстро, легко и качественно.

"Была у меня хорошая медитация. Ну, сидел, расслабился и вдруг - чувствую: все, пошел! Пошел наверх. Не могу сказать, что там звезды - я там никаких звезд не видел. Просто ощущение неба. И на этот момент появился, действительно, какой-то объект - я не знаю, как назвать даже - дух, довольно-таки огромный и красного цвета. Причем начал кружить надо мной очень быстро, и я, по сути дела, начал в этом вихре вращаться. Я неуютно себя почувствовал: у меня тут же закружилась голова; не то что потерял сознание, но было близко к тому и испуг какой-то был. Во время этого испуга - чувствую - он в меня входит: меня начинает ломать, распирать как-то. Но я на этом моменте очнулся немножечко: в себя пришел, хотя из медитации не вышел; вспомнил, как я ходил по кладбищу ночью, как было страшно, как я это перебарывал в себе. Когда этот момент (перебарывание страха) происходил - спина становилась очень жесткой, как будто щит на спине; прямо чувствуешь, как в спину идут какие-то силы, вся спина вот впитывает, а грудь и передняя часть человека не действует.

Ну и тут началась, по сути дела, астральная бойня у меня с ним. Довольно-таки все странно это, на шизофрению смахивает... Ну ладно. Так я играл где-то, наверное, около года. Одержал победу над ним. А победа - это, по сути дела, сила воли; там даже никакой бойни нет: надо быть уверенным в себе, и он тут же идет на подчинение. И дальше я даже вообще его называл своим хранителем, телохранителем.

Ну доходило, допустим, до такого: иду, темно - пьяная компания стоит. Ну и от всяких неприятностей - даешь просто команду, выставляешь его перед собой. Он - огромный. Даешь команду, охранять дорогу или охранять тебя. И вдруг пьяные куда-то разбегаются. Потом пытался лечить. Но лечил-то опять же не я - просто его просил, чтобы он помог этому человеку. Человек, действительно, сразу же начинал себя бодро чувствовать. Результаты были и мгновенные причем".

В последующей практике кандидат, осознавший свою собственную силу и научившийся качественно работать, отказался от помощи духа. Это было взаимосвязано с обучением различным

Народы Нижнего Амура были восприимчивы к внешним влияниям в отношении идеологии. Так во многих нанайских и ульчских семьях хранились своеобразные „иконы" на бумаге с нарисованными на них антропоморфными и зооморфными фигурками. Их аборигены Амура покупали при общении с маньчжурскими и китайскими торговцами (когда приобретали предметы одежды, пищи, утвари и т.п.) – до середины XIX века. У себя дома, свои шаманы „одухотворяли" каждую фигуру, вселяя в них своих духов. Но и некоторые „иноземные" боги появлялись в пантеоне этих народов, или запоминались их имена, но не их истинный, исконный смысл. (Лаоя – Лаои, Саньси, и др.) Все „иконы" держали обычно в свернутом виде дома в шкафах и доставали во время больших молений. Но некоторые строили для них близ жилища своеобразные маленькие „домики" мио. Перед этими сооружениями в виде маленьких шкафчиков на ножках молились во время обычных больших молений главным небесным и прочим духам, икону так же кормили, как и других местных духов. Указанный термин мио применяли нанайцы и ульчи в отношении церквей, сооружавшихся русской духовной миссией с конца XIX века. В церкви ходили многие из коренных жителей. Крестились сами, крестили детей, приобретали русские иконы, некоторые запоминали имена русских святых. Русская миссия сооружала, помимо церквей, также немало школ с интернатами для детей народов Севера на Нижнем Амуре, сыгравших немалую роль в жизни этих людей. Традиционные верования, однако, оставались в сознании очень прочно, - наряду с новациями разного рода. В 1950-70-х гг. во всех селениях еще жило немало носителей различных традиций, в том числе в области шаманства. Но жизнь вносила в них множество нового, входившего прочно и в идеологию лиц старшего поколения. С уходом их - из жизни семей уходит много ценного и необходимого для традиционной культуры.

Традиционные верования нанайцев и ульчей, рассмотренные выше, были свойственны как не шаманам, так и шаманам и в шаманизм вошли, будучи преломленными по своему многими поколениями шаманов в соответствии с сознанием и личными особенностями каждого. В практике местного шаманизма возможности использования исконных традиционных верований (магия, амулеты, фетиши и т.п. были весьма многообразны и в значительной степени носили индивидуальный характер (как и возможности обращения к культам верховных сил природы и др.).

В разработке проблем шаманизма закономерно обращение к изучению различных вопросов, связанных с представлениями о душе человека как в данном регионе, та и у народов, живущих на обширных землях Сибири, Севера, у обитателей регионов к югу от Амура.



Знакомство с этими материалами позволяет видеть достаточную сложность этих проблем.

Материалы, обнаруженные у нанайцев и ульчей, позволяют говорить, что в интересующем нас регионе проявляются черты различного этнического происхождения, параллели ведущие к сибирским корням - алтайским, эвенкийским, северо-восточные и др. (это сделано в монографии автора „Шаман", опубликованной в 1991г.). Здесь можно указать на отдельные стороны, оставшиеся в тени.

Большой интерес, естественно, представляют все важные аспекты местного. амурского шаманизма. Здесь остановимся на так называемых аборигенных корнях. Известно что шаманы у этих народов разделялись по степени своей силы и „могущества" на определенные „ранги", высшими среди них были та называемые касаты - шаманы, отличающиеся от других своими способностями отвозить души усопших в загробный мир. Для реализации их шаман обладал определенными материальными возможностями (особенности костюма, посох, необходимые духи собаки, птицы, особая птица *коори* и т.п.). Главное же, в результате процесса посвящения шамана происходил - сложный процесс - трансформировалась душа его *панян* (*ногда, диулэмди*), превратившись в душу *нёукта* - духа с иными, чем ранее качествами: это уже была не душа, а дух, со свойствами быстрого автономного перемещения в пространстве, способностью трансформироваться из одного состояния в другое (в зависимости от обстоятельств камлания он мог превращаться в любое существо - в животное, в птицу, насекомое и т.п.). Кандидаты в большие шаманы - прежде, чем стать большими - касаты - испытывали своеобразные „приступы рождения" частей своего шаманского снаряжения, выходившего изо рта в обстановке „таинственной", эти предметы в дальнейшем почитали как своего рода „святыни".

В зависимости от своего ранга шаманы могли ходить по разным небесным сферам с целью вылечивания больных - в поисках душ заболевших.

Важной особенностью деятельности шаманов указанных двух народов было сохранение душ детей из семей особенно „неблагополучных" - в течение 10, 15 лет, - черта, отсутствующая у шаманов других народов региона и даже Сибири.

Исследование шаманизма на Амуре показало, что в данной области проявляются элементы очень пестрые по происхождению. Нанайцы и ульчи - тунгусоманьчжуроязычные народы (как и большинство народов, живущих здесь) и соответствующие по происхождению элементы культуры вместе с терминологией несут на себе явные следы указанной языковой группы. Это - название бубнов и колотушек, многих духов, шаманских действий (*гэйэ, саманда, яя,*

*нингманта* и др.), для понятия душа (*панян*). Однако религиозный мир эвенков, в том числе и шаманизм - имеет свой собственный облик, во многом отличный от нижнеамурского. К сожалению, пока еще проведено недостаточно работ по восточным группам эвенков.

Проведены исследования западных связей культуры народов нижнего Амура; в некоторых элементах здесь проступают черты близости с алтайским миром: образ и термин духа - покровительницы детей Майдя - Мама, Май-энэ, Умай и др. У хакасов очень близки к нанайским представления о потусторонних хранилищах душ детей (Бутанаев В.Я. Культ богини Умай у хакасов). Проявляются и южные элементы (сходство с корейским культом предсттавления о множественности душ - о форме бубна, наличие у шаманов камешков для лечения души умершего).

Множество аналогий в местном шаманизме обнаруживается и с культами южных групп жителей сходство с маньчжурами, даурами (проявляется вдали от центра.). К южным элементам можно отнести понятия о Лаои (Лаоя), Саньси, Нянгня. Напомним о герое Хадау, имевшем южные корни, уводящие в Корею и Китай, о котором шаманы нанайцев в 1910г. вспоминали как о „создателе" у них шаманства. Они же полагали, что до сих пор нанайские касаты - шаманы пользуются его, Хадау услугами; вызывают его с женой для помощи в проведении обряда каса и они являются каждый раз, возвращаясь потом обратно, в *доркин* - свой подземный мир.

В верованиях и шаманизме этих народов выделяется терминология, не имеющая никаких параллелей, это *Подя* (*Пудя*) - дух огня, воды - *Тэму*, неба *Сангия*, наименования территорий, получавшихся большим шаманом в наследство от своих предков - *дёргиль*, гора, погремушки *дёорпу*, названия многих духов, названия культов *чэу, чэу чэури* - поклонение духам воды и т.п.

Таким образом в сфере религии и в частности - в шаманизме, как и в культурах в целом у этих народов проявляются черты, сохранившиеся от предков различного происхождения, появлявшихся на этой территории в различные исторические эпохи. Определенный вклад внесли непосредственные соседи нанайцев - маньчжуры, в первую очередь своим культом *мио* - бумажных икон; в изображенные на них „персонажи" нанайские шаманы поселяли своих, нанайских духов.

Русскую христианизацию с сер. XIX в. эти народы воспринимали „безропотно", сохраняя при этом свои исконные верования до сер.-конца XX в.



**Примечания**

1. Третьим „видом" религиозных обрядов – своеобразных „праздников" на Амуре можно назвать „медвежьи праздники" - по признаку их „многолюдности". Правда, эти „праздники" не у всех нанайцев были, вероятно, столь же многочисленными, как, например, у ульчей и нивхов; известно, что у этих последних бытовали два типа этих обрядов, в том числе по поводу животных, выращенных в неволе. У нанайцев по подобному образцу устраивались обряды только у низовой группы, жившей по Амуру, у остальных – только по убитому зверю в тайге. Однако в целом медвежьи праздники с их особенным регулированием религиозных действ в обрядах с множеством других разнообразных запретов и правил и т.п. – подобные праздники хотя и многолюдные – в значительной степени сковывали людей, тогда как на обрядах уни ограничений не было.

Bo Sommarström

## THE SPARK-RED LIGHTS ON SAAMI SHAMANS' DRUMS

(The following text I wrote down on the train when I left our mountain dairy house at Lingbo in Southern Hälsingland the day after what happened there one of the days in the autumn 1998).

«I pulled up a thin tree from the humid mould near a small lake at our house's yard. Then I sawed the tree in the right sizes for the fireplace and took them into the kitchen.

In the middle of the night I waked tip and caught sight of that one of the tree-parts was *glowing*! I became terrified to begin with and thought that the tree-part had falled out of the still warm fireplace ... I called out to my wife: „It sparkles, or glows, there is something dangerous!„ When she came forward she saw that the glowing or sparkling was curious, and she pointed carefully with one finger to it. „It is cold, it is phosphorus!" she then said.

I became again calm, growed again as a researcher and began to think.

Several times under the night after that I waked up under short periods and looked towards the part of tree which was „glowing" the whole time - it was really *fascinating*! I began to be still more fascinated and thought of how *Saami shamans* during the 17th and 18th centuries all *chewed* their *alder-bark* so the red colour of the saliva could be used to paint the figures on the new shaman drumskins - like red blood!

Has my tree-part been from an *alder*? It grows preferably near as possible to water. And if the *alder-bark* can suck up for instance some

phosphorus, and through the chewing process become the paint which was put to the drumhead by a wooden stick?! The drums have perhaps some figures *illuminated* because of the phosphorus, at least under the first night time - this should be a new discovery».

We only gives the funny detail, which a countrywoman at Lingbo told me this: When the horses urinated on an *alder*-tree the urine became like the blood-red on the bark.

Now I wanted to find out if the *alder*-wood and –bark possibly was in common as for instance 1) sparks, glows, fire, and 2) red drum-figures like the Sun-centre, tree, *Alder*-man, etc. So I started in September and, more or less, finished now, in April.

The Sun's Shine

So, when I had returned to Lidingö after the time in the dairy house, I started to make researches about drum-figures in respect to sparks, etc. And natural methods and rires in regard to the *alder* (Swed. *al*) trees in olden times. In fact, *alder* was one of the first trees to come to Scandinavia about 7000 BC, when the ice-mass had begun to melt.

I went to the *Nordic Museeum* in Stockholm, where I almost 40 years ago had been Saami curator, and now wanted to get some help to investigate the about 30 Saami drums there (of about 75 numbers all in Europe from the 17th and 18th centuries). Curator Elisabeth Brundin, Saami specialist, and Krstin Jonsson, textilspecialist, investigated the drums with their skins tested by a UV-lamp to see if some biochemical things could be seen there. On one drum skin we could see 3 »glowing" dots like phosphorescent light, not among the painted pictures but in the burnt part of the skin in the article by *Rolf Kristoffersson*, as he had shown how the Saami shamans used to place their drums with the skin down near to the tent fire, so that the skin should become stretched and the sound stronger.

Interesting for my new research became what *Kristoffersson* told me in a telephone from Uppsala, where he lived. I told him about my »glowing" part of tree and asked if he knew something about the *alder* or similar trees with shine or glows, etc, if he had seen something ? „Oh, yes", he answered, „when I was a child I lived in Dalarna (middle of Sweden), and when I was a teenager I and some of my comrades did go out to the forest to a part of it which had some narrow trees (*alder*?) with *shining bark*, and we cut off some of them in proper pieces, and we went back to make a „show" for e.g. adults, not like torches but almost similar."

Under this last autumn I got several serious informations by e.g. botanic academical doctors, etc, that there exists *shining trees* in both the north and the south Sweden. But most people have not seen any *shining trees*, at least when they live in towns ... An elder man in the town of Malmö had in October carried some pieces of tree into his house, and became liked me (!) very frightened when he saw that tbe tree-pieces sparkled and



glowed! He wrote a letter to his brother in Stockholm who had a bookshop and could in valuable literature find descriptions of how the phenomena could be.

And descriptions of *shining organisms* were often found in the scriptures. E.g. in „Svensk Uppslagsbok" /Swedish Encyclopedia/ stands for instance the following texts:

„*Light wood*, Owl's wood, rotten wood, which is through full grown by a light-developing mushroom-mycelium. The phosphorescens in Light-wood comes from a „hat-mushroom", called the honey-agaric."

*Bo Nylén* has in his beautiful and careful „Funguses in Forests described the honey-agaric, *Armillaria mellea*, as follows: „This sort is one of our most general and most known „stubble-mushrooms" with hilloks way of vegetation ... it grows richly in large hillocks on stubbles, roots and stems ... the mushrooms dark flat mycelium strings which grows into rotten and living tree, whose root can shine in a phosphoric way in darkness."

The Ethnologic investigator *Gunnar Olof Hyltén-Cavallius* (1818-1889) was probably the first large book about peasant culture in Sweden, namely in Småland, South Sweden. He described ogres or nature spirits with *lights* which I became interested in my present research. „Wärend" was the name of the ditrict which be had studied so much:

„Still today the Wärend farmer observes certain custom in order to win the earth ogres' approval, when he wants to build a house on a new site. For the site to be lucky he must therefore ask the ogres to accept him. He must in a high voice make known his intention to build the house ... The earth ogres sometimes collect in the nights outside on the ground to dance and play. They keep in there hands a light, similar as to a small waxlight, burning with a clear bluish or greenish flame. These lights they put down in the earth a ring, grasp each other in the hands and dance around the small burning lights. They could dance and play several hours in the night. The lights which the ogres carry are given the name in Wärend »Vätta-light", and they have been found in the earth at rare occasions. Then they was shaped as a small greyish waxlight, but they are always of stone. why they are named »Vätta-stones" ... Learned persons say that these lights are fossiles, called *Belemnites*, which was an inkfrish which factually was also called »Vätta-light" in Swedish.

We find some trays of the earth-ogres or earth-people which in Wärend was known under the name of *Dvarfs*. These were mentioned formerly as small boys, all with hats on their heads". - This story reminds us directly of the corresponding *hat-mushrooms*, especially the honey-agarics, which were *shining* in e.g. *lightwood* as mentioned before.

And *Hyllén-Cavallius* mentioned after the folluwing:

„The ogres who stay on a site where a farm has been placed by a

farmer are in Wärend called »Vättar" but are sometimes also called „Bol-Vättar" (Resident-ogre) . They are basically the same as the ordinary nature ogres, but are often described in a different way. They are not larger than a doll or three years old child ... Their dress is a short white celt ... Besides they do the same things as the human beings, such as for instance they both marry and babtize their children, and have their homes made as people's dwellings.

Like the nature ogres, the resident ogres live under the ground, but more under the houses or the farm-houses. Under the ancient people's home with a hearth, they mostly keep in the neighbourhood of the *fireside*. Sometimes in the nights one may see the ogres make a glimpse in the darkness, almost as in the moon-shine. At times you can see as if it was something shining between the seams of the floor; the people then used to say after old speech that it is the *ogre who burn the light*. Often it happens that the fire in the fireplace, which the ogre has been attached to, again has been *glowing under the ashes*; the old ones do believe that it is the ogres that that lie and *blow the fire*. The most common way of meet the ogre is to see him nightly to walk backwards and forwards, always with his little bluish »vätta-ljus" /ogre-light in his hand. Sometimes it happens that many ogres collect themselves in a house in order to play and dance under the night. All do they carry small *burning lights* in their bands; these lights they place in a ring on the floor and then dance around them, in the same way as we have mentioned about the nature ogres outside on the bare heaven". - This we can compare with our own glowing wood!

There are naturally things to treat with, as for instance, sun, fire, torches, fire-offering, lights, visuality, etc., but we leave it now, to treat more of wood , namely *al(der)*.

Sun and alder

The combination of these two is my purpose to investigate. They are the main part of the Saami drum' painted figures. Best idea is certainly *Ernst Manker's* beautiful, both poetic und scientific book »Nåidkonst"/Shaman Art (1965) which has the following long notice, so wonderful combination:

»The most important then remains. The rounded drum with its pale skin is like a lifeless face without feature. But in the *nåid*'s skull swarms of all the figures which shall make the drum as living: the gods, the spirits and the things temporal - all - above, on and below the earth.

The *näid*/Shaman walks down to a marsh, where this strange tree grows and bleeds when one cuts into it. The *alder* has blood in its sap and in its bark. It is the tree of *Leibolmais*, Bloodman's and Huntergod's tree, and uts blood gives a colour which never goes away.

With his hands full of *alder-bark* then the *nåid* returns. He places pieces of the bark into his mouth and chews, and his saliva makes his mouth red, while he cuts a fine peg to draw the figures Now can all the figures in his



skull inhereted from father and grandfather leave holds of over the drum-skin.

The *nåid* dips his peg into his mouths colour-bucket, turns it round, get the red colour and directs it towards the middle of the drum. There he places *Peive*, the Sun, the Sungod's sign in the square form, like a rhomb, with a beam or ray out from the four corners - the radiant sunshine out over the whole world in East and West, North and South. Life and warmth is spread already over the drum's pale skin. And in the middle of the sun-rhomb comes a reindeer, the Sungod's, one of the beloved.

On the sun-beams also come otber gods, on the Western beams *Horagalles*, the Thunder-oldman, a straddle male with a wedge in one hand. He can put life and death, and makes holes in the sky and so put rain down to drying plants and thirsty animals. On the right beam comes *Bieggolmai*, the Windman, with a shovel in both hands, and for the incoming wind, and the other for the outgoing wind. On the beam at the upper part the *nåid* places here *Leibolmai*, the Bloodman and the Huntinggod, which has lent the red colour through the bleeding tree. *Leibolmai* directs his bow towards an elk who stands and eats from the top of a pine. This sign will give the *nåid* hunting luck.

New *alder-bark* is chewed every time when the pegs is put into the red mouth, and from the corners of his mouth goes red lines along the chin. When the *nåid* has placed the three Ailekes-olmai, »Holydaymen" or »Sundaymen" , on the sun's downputting beam, then he takes his colour-peg around the drum's outside edge. Between them many gods and temporal things will also be placed.

In *Edgar Reuterskiöld's* scripture of the Nordic Saamis religion (1912) he in detail discussed the *alder-bark* in the „Bearfestival", among this for instance the following texts, first the bear –hunters:

»They came into the tent behind a small entrance opposite the large one, The women have their heads covered by cups. Then they saw themselves through a brass ring at the man and thereafter they spurted all over the men's faces so they become red with a blood-like liquid which was wade by chewing *alder-bark*. What was the meaning with this? The nearmost way to think is that the men who returned from the hunting, were so filled of the magic power of the bear; therefore must the women neutralize this through the spurting of *alder-bark* liquid.

*Tuderus* mentions that „when the lapp comes through the small entrance of the tent, drafting with bloody reindeer-meat, his wife must have *alder-bark*-liquid ready, so after his wife's spurting he can wash his eyes, so will he be better luck to catch other reindeers - a compensation for the blood. This then became *alder-bark*'s liquid.

A vary curious employment about *alder-bark* is mentioned by *Lundius*. He says that women, who is born in winter often are used to

produce coldness. They make by snow a small man or a picture of a human being. Then after a woman chews *alder-bark* and strokes on her pictures head, arms and feet and spurts always the liquid. It is not sure how this effect has samething to do with the *alder bark* chewing at the „Bear-festival" (Pages36 and 37).

*Edgar Reuterskiöld* also mentioned about the *alder* tree: »Every sort of tree has its »vätte" (or ogre or spirit). The *alder*'s ogre has later developed to a forest gnome or fairy, and finally as a *fairy* par préférence". That is a way of Forest God, like as *Leibolmai*.

*Ingvar Svanberg* writes in his book about plants: »When the *alder* could speak, she said: Do you cut me, then I bleed! Yet one do cut down the *alder* tree, but after that the *alder* always has been *red* - one of the same kind of stories.

The wood is soft and light and very holder in water. It does not crack when it becomes dry. Therefore this *alder*-wood is very much used as domestic industry, especially for wooden shoes and bottoms for slippers. Does the *alder*-wood be boiled it becomes white and very hard. Sometimes one makes wooden spoons of it and ladles and after having cut them, they were boiled. Through this process they will never be worn out (Page 46).

Formerly musical *lures* were made of *alder*-wood. A stem of proper size was cut, was ferruled and rolled with birch-bark strips ... The bear are sid not to like the sound from such *alder*-lures. (Page 47)

The *alder* as colour plant is described by *Carl von Linné* in his *Saami Flora*: „The sittle which gets through chewing the inner bark becomes like *red*, is one of the lapps colour medium, with which spittle can quickly colour *red* on nude hides and skins when they coat with their saliva. Because of that one can see their shoes, trousers, belts, necklaces etc, yes, all things made of nude skins are *red*." And *Linné* mentioned too that *alder-bark* of chewing or boiling were made for *medicines*.

*J.C. Cooper* tell about the *alder* in his book about „Symbols. An Encyclopedia" : »The *Alder* (Swed. *al*) is connected with the death, and with the blacksmith's fire, and with the power of steam. *Greek*: Pan's symbol, used as musical instrument at the spring- and fire rites. *Celt*: legendary tree, prophesy, resurrection. The celtic calendar one month of 13, namely the time *18/3-14/4;* it was called »*Al*", or Fearn.

From this quite old time we can immediately jump to the oldest period, that is the *glacial period*. It is the remarkable work of *Gunnel* and *Göran Liljenroth* who have published »Hel", the hiding-place of the Goddess in the Nordic Mythology (1995, a Swed. edition). The book has starting with ice paleonthologic human inhabitants who at least 15 000 years lived captured in the Norwegian narrow rocky coast-strip between the Atlantic water, with its warm Gulf Stream, and the mass of ice which we know as the



impressive *Inland-ice*. The important method of the Liljenroths has been to find the archetype of the original *matriarchatic* structure in the North Europe, like for instance the important ways of professor *Marija Gimbutas'* „The Goddesses and Gods of Old Europe. Myths and Cult Images. 6500 - 3500 BC" (London, 1996). This combination of matriarchat and patriarchat was also discussed by Liljenroths, after the ice-mass started melt and the peoples wander south- and eastwards and meet other speech and cultures.

Liljenroths base was as this: »The only protection which the people has against the ice-masses and the sea it was the solid *rock*, This becomes also the symbol for spiritual and bodily surviving. When the speech was being developed, the unsought protected power was called the »*(w)hol(e)*"-rock (in Swed. *hel*-berget=*hälle*-berget), that means the *solid* rock

So the original maternal Goddess *Hel* created. She was partly a woman, partly a rock. The caves of rocks, in English *holes* of rocks, are protected against cold and exterior dangers, then this was shaped as of the world, the rock's safe inside, it belongs to a reality with light, warmth, abundance of food and total liberty every day ... In the bosom (cave) of *Hel* all wounds are cured, the mutilations get back what they had missed.

Liljenroths' fascinating technology was partly professional archaeology, in nordic language well known. They have now wade a completely new translation of the poetic part of the *Eddan*; this *Eddan* describes is the basic knowledge of our oldest history as written down in Island in between the years 900 - 1300 AD. The most remarkable and perhaps oldest posem in this *Eddan* is »The Völvan's Prophesy" (Voluspa) , which beguins with the creation ceremony and ends with the »Ragnarök", the final world's destruction. The 4th verse of Voluspa was visualized by the sibyl, *Völva*:

In the beginning was (H)Alda
neither sand nor sea
no cool roller.
Earth exists not
not high as heaven.
Ginnungagap was
but grass nowhere.

*(H)Alda* is synonymous for *Hel* (El-, Al(der), Al-, etc). The meaning of these words being more or less perfection. If you consider that this name have existed perhaps in almost 30 000 years backward you knew that during this long time the vocal glides and changes with for instance the H-sound. The synonymous *Hel* or *Al(der)* is a name which also does mean *holy, holiness, health, etc*, also maybe hell ... *Hel* is the original mother, she herself born from the original womb - the Ginnungagap.

The *Goths* returned to Scandinavia about 200 AD, after they had went out and wandering around south of Europe and learned a lot of cultures,

for instance the *Asa-worship* with Oden as the foremost God, and Thor mentioned as the Thunder-god. A diviner (like the Völva), or Shaman, was called Allvis (All=perfected, -vis=wise), and he was in the poetic *Eddan* one of the poems known as born of a giantess and a dvarf:

*Thor* chanted:

Tell me then, *Allvis* dvarf
yon who knows all fates.
What is the fire called.
which burns at the *(H)Alda's* child
in every worlds ?

*Allvis* chanted:

Fire is called so by the people
but with the Asa-deitys there are flames.
The Van-people called in the flutter
Giants say it is the gluttonous
Dvarfs the consuming
and by the *Hel* is the horror.

From the poems in *Edda* another verse of the holy Fire bas been made of an illustration by *Ossian Elgström*, who studied the Vikings, Saamis, Siberian, and Eskimoan myths and legends. Here I show in Fig. 5 the similar way as in the heard chants of Fire, and in the text of Elgström's book of *Edda* (1938) the verse for the picture is the following:

So the Gods light spark of Life
Mimer supports the fire-rub's pillar
Vile and Ve turn the fire-bow
Odin blows on this producing flame

So late as in the 18th century the Saamis did put worships for the Earth Goddess, named as *(H)Alda*, that is *Hel*, The Original Mother.

As a comprehension consider the rich presence of *Hel*-names in Sweden. We can take the county of Älvsborg in South-West where they are more than 1000 in number. Inside there are also nature names. Especially when there are small lakes and marches the *Hel'* name dominate. The *alder* which is a special kind of tree for the Mother Goddess in there moist marks. carries after her the old Nordic name – *Al=Al(der)*=original *Hel*.

The Spark-red Lights?

We have now seen that botanists, other specialists and ordinary people told about some *light-trees* or *light-wood*, phosphorescense, bioluscense or certain mushrooms. And that some legends and traditions about shining tree in the reality have to du with musbrooms' myecelium, etc.

Then when we study the Saami drurns' centrally painted figure, a *Peive*, Sun. like a tree or cross (see the 51 centra in Fig.5), we become quite



surprised that on the Sun's downward „beam , or stem, three human beings are placed. They are mentioned as the 3 *Ailekes*, Holymen, or *Passe-olmak*, Sunday-men. These informations mean that they stand for the respect of the holidays, or the Sundays, a sign of Christian influence?

We can too think that this tree had been formed in the Viking time, Yggdrasil's ancient time, by some tradition for the Saamis. For the stem downward they had 3 springs, namely *Mimer's* Wisdom, *Urd's* Warmth, and *Vergelmer's* Coldness.

On the other side, we can look at the Sun with 4 beams, and with the 3 *Sun-day-men* at the down-beam, because they were really »lights-ogres" (ljus-vättar) or simply such hat-mushrooms who shine on the tree.

The alternative form was perhaps that the *Sun-tree's* down-stem is marked by the *alder-bark*, which was given from the 3 *Ailekes* to the men and women who wanted to chew the bark ... This idea is partly because the *Alderman* = Leibolmai is there on the upper tree-stem, and in a way gives he the whole tree the name »Aldertree". And in the Sun's square middle some of several central figures have double lines, which gives us reason to guess that they are symbolically *alder-bark*, because the tree can be seen from above with the 4 directions = geographical map, or when the drum is lifted up = an astrological map.

The Original Mother *Hel* is from the oldest ice time, the witch *Völva* is later, then we meet the *Asa* faith's diviner *Allvis* and after the Hunter-god *Alder-man*, we see that the feminine was firs and the masculine later - they were natural developing among the Shamans.

After *David Fontana's* part of light dreams about „Religion and Spirituality" , we could take *Freud's* psychoanalytic incarnation in *conscious* way, or on the other side we take *Jung's* psychoanalytic creation instead of an *unconscious* part - but both are also natural ideas when they are used by a true Shaman.

The being of light is an *archetypal* image that embodies a universal spiritual principle, relevant to all cultures and to all religions. A figure is often shown bathed in *light*, or surrounded by a *brilliant halo*, in life and death - a generalized symbol of divine energy, readily acceptable both to the *Conscious* and the Unconscious parts of the ego.

I have so far not found any *sparks* or lights of the drum-figures, ecept the usual known red paint.

But, if I entered into the trance to meet every thing that has to du with this special research, then after that I should *know*.

**Bibliography**

Cooper, J.C. 1978 Swed. Edition 1995. Symboler. En uppslagsbok. London.

Fontana, David 1994 (New. Ed.) The Secret Lynguage of dreams. A Visual Key to Dreams and their Meanings, with Paintings by Peter Malone. Piatkus, London

Harner, Michael 1980. The Way of Shaman. A Guide to Power and Healing. Harper & Row, San Francisco

Harner, Michael 1997. A Different Drummer, in »Worlds of the Shaman" , section in The Magazine of the American Museum of Natural History, 3/97. New York

Hylten-Cavallius, Gunnar Olof 1863, 1868 (2 Bands, Second Edition 1921, 1922). Wärend och Wirdarne. Ett försök i Svensk Ethnologi. Stockholm

Kjellström, Rolf & Rydving, Håkan 1988. Den samiska trumman. Sameutställningens småskrifter, 2. Nordiska Museet , Stockholm

Kristoffersson, Rolf 1991 The Sound Picture of the Saami Shamanic Drum. Scripta Instituti Donneriani Aboensis, XIV. Åbo

Liljenroth, Gunnel & Göran 1995. HEL, Den gömda Gudinnan i Nordisk Mytologi. Lidköping

Manker, Ernst 1950. Die lappische Zaubertrommel, II. Nordiska Museet - Acta Lapponica, 6. Stockholm

Manker, Ernst 1955. Ossian Elgströms »Björnfesten". Norrbotten, Luleå

Manker, Ernst 1965. Nåidkonst. Trolltrummans bildvärld. LTs förlag, Halmstad

Nylen, Bo 1995. Svampar i skog. Norstedts, Stockholm

Reuterskiöld, Edgar 1912. De nordiska lapparnas religion. Stockholm

Sommarström, So 1991. The Saami Shaman's Drum and the Star Horizons. Scripta Instituti Donneriani Aboensis, XIV. Åbo

Svanberg, Ingvar 1998. Människor och växter. Svensk folklig botanik. Bokförlaget Arena, Stockholm

Westman, Anna & Utsi, John E. 1998. Trumtid. Om samernas trummor och religion. Ajtte, Jokkmokk and Nordiska Museet, Stockholm

**Искры красного света на шаманских бубнах саамов**

Пятьдесят из примерно семидесяти пяти саамских бубнов, в основном из Южной Лапландии, с «солнечным древом» в качестве генеральной центральной фигуры, разрисованы различными изображениями красного цвета. Эти бубны датируются XVII и XVIII вв.; они стали поводом к моим размышлениям о значении фигур и цвета на саамских бубнах.

Простые фигуры в большинстве своем почти одни и те же на различных бубнах: 1) Солнце, часто с оленем, 2) ольховая кора ? (alder – ольха чёрная), 3) Гром, среди изображений молний, или »старик Тор", 4) дух дерева или леса, вероятно *Ольха-человек* (Leibolmai), 5) бог охоты, или крови, или Leibolmai (*Ольха-человек*), обращенный в игре к оленю или лосю, 6) Ветер с бурей, 7) 3 Ailekes, святой.

Весь дизайн обтяжки бубна удобно рассматривать как географическую карту, однако, если вы поднимете звездную карту, а лучше один из наших южных бубнов, над головой, то восток станет западом и наоборот, и карта превратится в звездную карту.

(Следующий далее текст я написал осенью 1998 г. в поезде, когда я возвращался из нашего дома в горах в Лингбо, в Южном Хельсингланде, день спустя после того, как это произошло).

«Я принёс тонкое дерево от маленького озерца ко двору. Затем я распилил его на части, подходящие для нашего очага, и внес их в кухню.



В полночь я внезапно проснулся и увидел, что одна деревяшка пылала! Я с ужасом подумал, что этот кусок дерева выпал из все еще тлевшего очага ... Позвал жену: «Что-то искрится, или горит, это опасно!» Когда она подошла поближе, то увидела, что полыхание или искры были какими-то странными, и она осторожно потрогала дерево пальцем. «Оно холодное, это фосфор!» – сказала она.

Я вновь успокоился, стал опять исследователем и начал думать.

После этого я просыпался несколько раз среди ночи через короткие промежутки времени и смотрел на ту часть дерева, которая «полыхала» все время – это, действительно, было чарующе! Я, очаровываясь все более, подумал о том, что саамские шаманы XVII-XVIII вв. жевали кору ольхи, так что слюна красного цвета могла быть использована для изображения фигур на новых обтяжках шаманских бубнов!

Был ли мой кусок дерева куском ольхи? Оно растет примущественно максимально близко к воде. И если его кора может впитывать, например, фосфор, а краску, каковая наносилась на обтяжку бубна деревянной палочкой, получали посредством ее пережевывания?! На бубнах некоторые фигуры, вероятно, светились, благодаря фосфору, как минимум в первую ночь – это, пожалуй, новое открытие» (Пер. Д.А.Функа).

Daniel A. Kister

## DEFILEMENT AND EVIL IN THE WORLD VIEW OF KOREAN SHAMANISM

Most present-day Korean shamanistic rituals are family centered rites held at a time of family crisis such as birth, sickness, financial troubles, or death. Some, too, are village rites held periodically as communal events, especially in coastal areas, where fishing remains a risky enterprise. The encounter with gods and spirits that constitutes a shamanistic ritual, or kut, can be a simple, relatively brief event that takes place at the home of the shaman or kut sponsor or in a natural setting before a strangely shaped rock, old tree, or spring. It may also be a highly theatrical event consisting of numerous episodes, lasting several hours or even days, and include the whole neighborhood or village as the worshiping community. In each episode, the shaman, or mudang, who is commonly a woman, takes the role of one or more gods or spirits, displays signs of the god's presence, addresses the god's words to participants, and manipulates dramatic symbols. Some mudang acquire their powers by heredity as members of a shaman family; but most become shamans through an initiatory experience of social alienation and the "spirit-illness."

Ties with nature do not dominate the Korean religious imagination to the degree they do in other shamanistic cultures. Though rooted in nature and the seasonal rhythms of traditional farm life, Korean Shamanism continues to thrive in the apartment complexes of the metropolis of Seoul,

detached from its rural roots. Ingrained though natural phenomena and the seasonal rhythms of the farm are in kut worship, it is primarily in the rhythms and crises of human life--birth, illness, family setbacks, and death--that kut seek contact with the gods and spirits.

In the world view of Korean Shamanism, as in that of other religions, worship of supernatural powers goes part and parcel with a preoccupation with the limitations, frustrations, and evil that cloud human life and that make times of crisis dangerous and threatening. It is probably no exaggeration to say that if it were just a matter of achieving oneness with the gods and spirits, there would be no kut. Kut are the actions of persons who turn to the gods in times of crisis and risk because they are so clearly aware of the danger inherent in such times. In this paper, I shall show how kut reflect the preoccupation of the kut community with the limitations and dangers of life and embody their notions of evil and aspects of their total world view.

Defilement

Korean kut present the evil of life in terms of defilement, or pujong, on the one hand and the frustration and resentment termed han on the other. The philosopher Paul Ricoeur, in The Symbolism of Evil, finds that at the most primal level, human beings have commonly perceived evil in terms of a defiling physical stain, a "quasi-material something" that infects oppressively from without (1967:25). This perception manifests itself in Korean Shamanism in taboos concerning freedom from sexual activity, menstruation, or the eating of dog meat or pork before participating in a kut. An initial rite of purification by water or fire commonly precedes the main action of a kut; and mudang initiates may bathe as a part of the ritual procedures of an initiation kut and village representatives as a part of the procedures of a village kut. Village representatives are chosen from healthy, married men of households with "no recent birth, no menstruation, no bloody wounds, and no recent death" (Ch'oe K. 1989:375). The cleansing of the road to the other world in Chejudo or Southwest kut for the dead is thought to purify the deceased automatically by the mere physical performance of magical, symbolic rites.

Initial purification rites commonly present pujong as the kind of "quasi-material something" that infects from without that Ricoeur speaks of. One chant from a Seoul-area kut speaks of:

> Defilement got while sitting, defilement got standing,
> Defilement got into the eyes, defilement in the ears,
> Defilement by touch, defilement of the lips,
> Defilement that hovers at the back of the head
> like a powerful white butterfly. (Kim 1971:I.13)



As the chant continues, it implies a specific source of pollution:

> There's defilement when mourners let down their hair at a
> funeral,
> Defilement when wailing pours out like the Milky Way,
> Up on the mountain, a mountain stream, down in the fields,
> an earth-flowing stream,
> Defilement with the slaughter of four-footed animals.
> (Kim 1971:I.13)

The chant goes on to associate defilement with unsettled spirits and ends with an invocation to get rid of defilement in language which suggests that pollution itself is some sort of spirit:

> There are unsettled ghosts (yongjong), besmirched with
> defilement, in the train of persons frequenting the
> XX household on shady dealings.
> Please clear away the defilement left on the floor, all that
> remains, with firm dispatch. (Kim 1971:I.13-14)

Another such chant from around Seoul speaks of pujong as arising from childbirth, menstruation, and burns suffered in the kitchen (Kim 1979:III.155). Still another specifies who the unsettled ghosts are that must be cleared out:

> The disturbed spirits (yongsan) of those who suffered sudden
> death down in the fields,
>
> The spirits of those who fell into water and drowned,
> . . . . . .
> The spirits of those killed by gunfire,
> . . . . . .
> Disturbed spirits hovering around dead shamans, deceased blind
> persons, dead physicians(?). (Kim 1976:II.259-260)

Also to be cleared away or kept at a distance are:

> The bane (sangmun) emanating from boys who died as children,
> Bane from the bloom of youth cut off by early death,
> Bane from the dotage of those who die in old age.
> (Kim 1976:II.260)

A chant from the Northern Korean Province of Hwanghaedo gives pollution cosmic associations:

> North, south, east, west, the Southwest Pujong,

The Dragon King of the Four Seas, the Dragon King Pujong.
(Kim 1976:II.290)

Purification rites aim to get rid of pollution, but this last chant invites "myriad Honored Pollution Spirits (Pujongnim ) to come and play around" (Kim 1976:II.290). This chant initially address these spirits with the grammatical honorific "-nim"; but at the end, it uses an ambiguous grammatical combination that is honorific and derogatory at the same time: "Honored Pujongnim, pack off (ga)!" (Kim 1976:II. 292)

It may seem incomprehensible that defilement can be regarded as a spirit, even an honored spirit, and that defiling spirits can be invited to enjoy themselves while at the same time being chased away. In the kut world view, however, in which gods and spirits are everywhere, in which the spirits of the dead are given more attention than the gods, and in which neither gods nor spirits are completely good or evil, it is understandable that even defilement has its myriad spirits and that these spirits, too, have an ambiguity about them. In daily affairs, moreover, Koreans, ingrained though they are in Confucian respect, may honor and entertain a person in authority to get in his good graces while inwardly desiring to get rid of him.

Much of the kut community's preoccupation with defilement can be elucidated in terms of ideas expounded by Mary Douglas in Purity and Danger about the relationship between defilement and disintegration on the one hand and between holiness and wholeness on the other (1966:53, 58-72, 95-96; Ch'oe K. 1989: 371-383). Fear marks many persons' childhood memories of kut, and it is possible to see the community's preoccupation with pollution as rising out of the fear that Douglas stresses of disintegration through contact with ambiguous transitional states such as birth and death. In the Korean shamanistic mentality, birth defiles; and so does death, the Southwest kut for the dead itself being called Ssitkim-kut, or Rite of Cleansing. The community's preoccupation with birth, death, and illness may well spring from a recognition of the danger that contact with these risky, unpredictable states of family crisis brings; and the community's ambiguous attitude toward the Pujong Spirits may reflect the ambiguity of the states that spawn them.

If contact with unpredictable states of crisis threatens disintegration, contact with what is holy necessitates personal wholeness. Thus, as Douglas recognizes, even the primal concern with evil as physical pollution can have an ethical thrust toward human wholeness. In this light, the kut community's preoccupation with uncleanness can be seen as giving evidence of its desire to enter into the sacred kut rites with a purity of body and heart that is marked by wholeness and harmony. Mudang speak of the primary necessity of interior purity of heart; and when village representatives bathe in the course of a village kut or a mudang initiate in the course of an initiatory kut, they no



doubt do so to present themselves before the holy gods in a state of inner wholeness. In the town kut of Unsan, the solemn procession of those carrying food to the Village Shrine, all with pieces of paper held in their mouths to insure the food's cleanliness (Im 1983:105), may well constitute the sign of a desire for inner purity and wholehearted devotion as they enter the holy realm of contact with the Village Spirit. On an individual level, so does the solemn dance of the mudang in a white Buddhist garment with a piece of paper held in her mouth as she honors the Big Dipper Spirit in an initiatory kut.

Douglas' schema illuminates much kut activity, but it does not explain all the ambiguities of this activity and of the world view that it embodies. It does not explain the fact that in Korean Shamanism defilement is itself sometimes referred to as a god or spirit. It may lead us, moreover, to overlook the fact that it is precisely in unpredictable times of crisis, prone as they are to the danger of defilement, that the Korean kut community most actively seeks the aid of the gods and spirits and finds itself closest to them. Indeed, as Kim Taegon has stressed, kut seek contact with the gods precisely in states of chaos (1981:150 ff.). At the opposite pole from Confucianism, with its reverence for hierarchically order and reasoned harmony, Korean Shamanism revels in the dangers and risks of life that Douglas says spawns pollution and there seeks harmony, wholeness, and its own particular brand of holiness.

The Release of Han

Ricoeur, for his part, finds that as mankind's perceptions of evil evolve, the ethical thrust implicit in avoiding defilement takes on specific forms and manifests itself in specific images. He finds that our perceptions of evil become interiorized and we become aware of evil as a sinfulness that binds from within. At this stage, the primal fear of pollution does not disappear; but evil comes to be associated with "a violated relation" and finds expression in symbols of "seizure, possession, enslavement" (1967:74, 48). Kut concretize this awareness of evil as something that binds from within in two forms of kut activity, the one mimetic and the other symbolic.

In the mimetic interaction between the living and ancestral spirits of the dead that occupies a large part of the activity of a Seoul area kut, defilement consists in violated family relationships. Natural affection has become tainted with the bitterness of tangled frustrations and regrets known as han, and bonds of love have become a form of fearful enslavement for both the living and the dead. The purifying thrust that begins a kut gets concretized as interaction between the living and the dead through the mudang's dramatization and believed mediumship provides an opportunity for the cleansing of bitter frustrations and regrets, release from the bonds of tangled personal relationships, and the restoration of family wholeness. The

psycho-dramatic confrontation between the tainted parties, living and dead, thus imbues the thrust toward purification that begins a kut with specific content. It brings out in the open the source of pollution in tainted relationships and provides concrete means of cathartic release.

Release from the bondage of deeply rooted feelings of bitterness was the object of a dramatic ritual encounter held in a Seoul-area kut for the deceased mother of six offspring, ranging in age from their mid-thirties to the mid-fifties. The mother had died less than a month before; and at the beginning of the kut, she embraced her offspring through the mudang and exchange words of greetings. In life, the relations between the mother and the first daughter-in-law had been strained; so the mother had ceased living in the first son's household, as is the traditional custom. In the course of the kut, the mother's spirit was thought to speak through the mediumship of the daughter-in-law as she held a branch of oak standing in water that symbolized the deceased. The branch began to shake, and the daughter-in-law shrieked out.

The daughter-in-law then went on for a quarter of an hour in a trance, speaking sometimes in the mother's voice, sometimes in her own. At one point, referring to the first son's bad health, the mother cried out, again and again, "What's to be done?" The words were believed to be those of the mother, but they seemed colored by the daughter-in-law's own intense feelings of grief, regret, anxiety, and han. In the end, the daughter-in-law confessed to the mother that she was sorry; and the mother promised to give assistance from the grave. The daughter-in-law came out of her trance; and the purifying ritual-drama was finished. The whole experience was traumatic for the daughter-in-law and rather frightening for all present, but it gave her a unique opportunity to seek needed reconciliation with her mother-in-law and free herself and her family from a long-standing burden of family ill-feelings.

Essential to the cathartic dynamics- of such a kut is belief in the concrete immediate presence of the dead person's soul. In the world view of a culture like that of Korea, in which human relationships depend greatly on physical presence and on the affirmation provided by concrete physical signs, any expression of concern between the living and the dead, or men and the gods, would seem to demand physical contact. In the Seoul rite in question, it would seem psychologically impossible for the daughter-in-law ever to free herself from the han that had been burdening her life without a concrete sign of reconciliation on the part of the deceased mother; and if the dead are governed by the same modes of action as the living, it would seem impossible for the mother ever to be at peace if the daughter-in-law did not concretely express her desire for reconciliation.

It is commonly thought that the dynamics of shamanistic ritual are rooted in the officiating shaman's trance or in entranced possession by a god or spirit. Sometimes, as in the dramatic activity just seen, the shaman or a



member of the family sponsoring the kut is indeed believed to serve as a possessed spirit-medium. But even in such a case, it seems truer to say that the dynamics of a Korean kut are rooted rather in the mudang's performance and in the expectancies of the kut community. It is not actual experiences of possession or ecstatic trance on the part of the mudang, but the imaginative force and dramatic vividness of her representation of the gods and ancestral spirits that move those present to accept what they see or hear in the person of the mudang as a god or spirit. A shaman is said to be one who can control and manipulate the spirits (Eliade 1964:8, 16); but in the case of the Korean mudang, it seems closer to the truth to say that she manipulates the imagination and expectations of the kut participants.

As was noted above, kut concretize an awareness of evil as something that binds from within in symbolic as well as mimetic activity. Turning from the kind of dramatic mimetic activity just seen to imaginative manipulation of a more purely symbolic nature, we find that mudang commonly have kut participants imagine evil symbolically as loop knots that she ritually shakes free from a long white cloth. In the Kop'uri (Knot-loosening Rite) of a Southwest Ssitkim-kut for the dead, the loop knots (ko) symbolize the bitterness (ko) that life leaves knotted in a person's heart. They represent the knotted frustrations and tangled personal relationships that constitute han. Dressed in pure-white mourning garments, the mudang releases the loop knots in slow, graceful, dance-like movements that, enhanced by the sorrow of the accompanying chant, create a ritual image charged with awe, grief, and a sense of peaceful release. Defilement reveals itself as sinful binding, and cleansing as cleansing release. Unritualized, death would merely tie the final knot of han; but ritualy transformed by the Kop'uri, death becomes hoped-for release.

According to Ricoeur, mankind's most fully developed sense of evil entails an awareness that we ourselves bind ourselves in sin, that we are indeed guilty. At this stage, people continue to use symbols of infection and binding to express an awareness of evil, but supplement them with juridical and penal symbols (1967:101 ff.). Kut for the dead employ juridical and penal symbols, but they borrow these from Buddhism and do not always take them seriously. There is a suggestion of punishment for wickedness or reward for a life of good deeds when a kut includes the divination of the soul's rebirth in the next life as a snake or beast of burden in the one case or as a butterfly or bird in the other. But this ritual lacks the gut-level appeal of the Kop'uri. In the course of a Seoul kut, the Emissary from the Ten Kings of the Buddhist World of Darkness comes to snatch away the soul of the deceased to a realm of judgment and punishment for sin where all fears of what lies beyond the grave seem eminently realizable. Frightening though he is, however, the Emissary Spirit may appear as quite a clown. Mouth grotesquely stuffed with rice cake and arms flailing a long white cloth, he

tries to lasso the soul of the deceased, symbolized by white papers attached to paper-craft flowers on the table of offerings. As family members fend him off in mock battle, the episode temporarily shatters sorrow and solemnity with farcical banter and gleeful laughter. The humor helps objectify and heal the grief of the family; but it dissipates serious fears about sin, punishment, or the judgment of the gods.

On the whole, anxiety about guilt and punishment is much less integral to the kut community's understanding of the evil of life than anxiety about pollution or han. In the view of life embodied in Korean shamanistic rituals, han binds, whether or not one is guilty; the Kop'uri achieves release, whether or not one repents; and, as one mudang has explained, properly performed rites eventually free all but the most notorious sinners from the danger of lasting punishment.

Death Rites and Wholeness

Kut reflect a Korean cultural tendency to shy away from clear distinctions about areas of human experience that are perhaps better respected for their mystery. As we have just seen, kut for the dead offer no clear fear of what might await the soul in the beyond. They also promise no well-defined vision of hope. Nonetheless, the vision of evil and suffering embodied in Korean kut for the dead is positive; it is open to the possibility of purifying freedom from evil and to the "happy ending" that traditional Korean literature is commonly said to demand.

Ricoeur singles out the myth of the fall from paradise among the various mythic explanations of the origin of evil as that which best expresses the ultimate thrust of the notion of defilement. According to the implications of this symbolic notion, infection presumes a more fundamental soundness, and a blemish presupposes original purity. Likewise, according to the terms of the lost paradise myth,

> evil is not symmetrical with the good, wickedness is not something that replaces the goodness of a man: it is the staining, the darkening, the disfiguring of an innocence, a light, and a beauty that remain. However radical evil may be, it cannot be as primordial as goodness" (1967:156).

Although Korean kut do not, to my knowledge, make reference to myths of paradise and its loss, they imply a world view that sees human existence as subject to the full terms of such myths. No matter how deeply entangled one's pujong and han may be, the Kop'uri releases it. In the kut community's world, life is impure, dangerous, and a tangled burden; but it is open to purification, release, wholeness, and harmony. Kut are rooted in a keen Korean sense that life is ever haunted by han, but joyous, nonetheless, and indisputably worth living.



Kut for the dead achieve their climax in moving rituals that reinforce this world view. These rituals have very little to do with controlling the spirits, but much to do with manipulating the imagination of those present. As I have described them elsewhere (Kister 1997:107 ff.),] they do so by a combination of simple mimetic imitation and memorable, often sublime, symbolic gestures. Varying from region to region, these climactic rituals celebrate the final event in the life of a deceased family member in the achievement of freedom and peace, and they transform the pollution of life's ultimate threat of disintegration in death into an event of wholeness and beauty.

Following the Kop'uri in a Southwest Ssitkim-kut is a rite called Chiltakkum, or "Cleansing of the Road." In this rite, a long white cloth is stretched out lengthwise to become the watery path to the "other shore" (p'ian, or nirvana); and several white-clothed mudang send the deceased to the other world, rhythmically chanting as they slowly pass along the cloth white paper symbols of the deceased in a graceful ritual dance. This rite, together with the Kop'uri, transforms the pollution of death, with all its uncertainties and fears, into a moment of wholeness, beauty, and peace.

The final rite of a Seoul kut for the dead does the same. A full account of this kut can be found in Guillemoz 1992. The movement of the deceased to his or her final end is prefigured from the very beginning by symbolic props in the background in the form of a paper-crafted flower-bedecked "gate of thorns" to the other world and pictures of the Ten Kings of the World of Darkness. As the climax of the kut approaches, the mudang chants the myth of the archetypical mudang god, the Abandoned Princess (Pari-Kongju), seated at her hour-glass drum and dressed in the Princess' elegant robes. Once she has concluded the tale, she ritually fulfills the Princess' role of psychopomp. Still dressed in her royal robes, she activates the ambivalent symbol of the flower-covered gate of thorns in the background, leading the deceased to the "good place" in a slow-paced dance around the tables of offerings and before the flower-covered gate. To the purifying power of the dramatic interaction with the deceased played out earlier in the kut, she now adds that of this aesthetically moving symbolic action, thus transforming death, in all its ambiguity and unpredictablity into an event of dignity and peace.

In an East Coast Ogwi-kut for one who has drowned at sea, the symbolic props prefiguring the deceased's destined end are colorful Buddhistic paper lanterns, a paper boat that the deceased takes to reach the "other shore," and a long white cloth that symbolizes the watery path or bridge to the other shore. The climax of this kut consists in two ritual actions that activate the symbolic props in the background. The first action centers on a large, colored paper lantern that appears to symbolize a heavenly mansion for the dead man's soul. The shaman raises the lantern high above

the altar and, dancing a slow, mournful dance, tells the deceased, "Now ride the lantern and ascend to the skies." The second action focuses on the cloth symbolizing the path over water to the other shore and on a staff tipped with paper flowers which represents the deceased. The mudang stretches out the cloth and sadly tells the deceased, "Now we must load the boat and you must go." As an assistant takes down the paper flowers, lanterns, and decorations from the table of offerings, the mudang does a slow-motion dance with two of the small paper lanterns, imaginatively loading them onto the boat. An assistant then passes the paper boat and small paper lanterns slowly over the length of the cloth. Saying for the final time, "Now let's go," the shaman uses the staff to slowly, but firmly and with dignified grace, split the cloth. Fusing the searing pain of absolute separation in death with an image of the flowering of existence, this technically simple, but aesthetically moving, ambivalent dramatic image invites those present to experience the painful separa-tion of death as the beautiful flourishing of life's fulfillment.

Douglas cites the customary self-sacrificial death of an aged priestly "spearmaster" of the African Dinka as an example of death pollution transformed into something good. When an old spearmaster asks that his death be prepared,

> he is reverently carried to his grave, and lying in it says his last words to his grieving sons before his natural death is anticipated. By his free, deliberate decision he robs death of the uncertainty of its time and place of coming. His own willing death, ritually framed by the grave itself, is a communal victory for all his people. (1966:178)

What the ritualized moral stance of the Dinka spearmaster achieves for his community, the ritual aesthetics of kut for the dead accomplish for the kut community. Depending more on dramatic and aesthetic means than on ecstatic trance or mediumship, Korean mudang ritually transform the ambiguity, uncertainty, danger, and defilement of death into an event of beauty, peace, wholeness, and freedom made holy by contact with the gods.

Eliade maintains that spring rites celebrated in various parts of the world do not simply mark the beginning of a new yearly cycle. They embody an archetypal endeavor of the community to start the year off by returning ritually to a state of harmony with self, nature, and the gods (1964:99, 117), an endeavor to recover what he calls a paradisiacal state of wholeness, harmony, and freedom "uncontaminated by time and becoming" (1954:89). The Southwest Kop'uri, the dance before the flower-covered "gate of thorns" in the Seoul kut, and the splitting of the cloth with the flower-tipped staff in the East Coast Ogwi-kut all have a dramatic and aesthetic vitality that imbues death itself with something of the paradisaic wholeness that Eliade finds in spring rites.



**Bibliography**

Ch'oe, Kil-song 1989. Hanguk Min-gan Shinang-ui Yon-gu (Studies in Korean Folk Beliefs). Taegu: Kyemyong Univ.

Douglas, Mary 1966. Purity and Danger. New York: Praeger.

Eliade, Mircea 1954. Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return. Original title: The Myth of the Eternal Return. Tr. Willard Trask. Rpt. New York: Harper, 1959.

_____ 1964. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Tr. Willard R. Trask. Bollingen Series, 76. 1st ed., rev. Princeton: Princeton Univ.

-Guillemoz, Alexandre 1992a. "En chamanisme coreen Kut pour le mort? pour les vivants?" BEFEO 79/2:317-358.

Im, Tong-gwon 1983. "Pyolsin Exorcism of Unsan." Korean Folklore. Ed. The Korean National Commission for UNESCO. Seoul: Sisa Yongosa.

Kim, Tae-gon , ed. 1971. Hanguk Mugajip (Collected Mudang Songs), I. Iri: Wongwang Univ.

_____, ed. 1976. Hanguk Mugajip (Collected Mudang Songs), II. Iri: Wongwang Univ.

_____, ed. 1979. Hanguk Mugajip (Collected Mudang Songs), III. Seoul: Chipmundang.

_____ 1981. Hankuk Musok Yon-gu (Studies in Korean Shamanism). Seoul: Chipmundang.

Kister, Daniel A. 1997. Korean Shmanist Ritual: Symbols and Dramas of Transformation. Budapest: Akademiai Kiado.

Ricoeur, Paul 1967. The Symbolism of Evil. Tr. Emerson Buchanan. Boston: Beacon.

**Осквернение и зло в мировоззрении корейского шаманизма**

В докладе анализируется корейский шаманский обряд *kut*, который предполагает ритуальное очищение, осуществляемое после чьей-либо смерти, с одной стороны, и гармонизацию эмоционального состояния родственников умершего, с другой. Подробно рассматриваются представления об очистительной силе *kut*.

И.С.Урбанаева

## ЛЮДИ ЗНАНИЯ ВБУРЯТ-МОНГОЛЬСКОМ ТЭНГРИАНСТВЕ И ПРОБЛЕМА ШАМАНСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Концепция центральноазиатского тэнгрианства, идея существования у кочевников Центральной Азии традиции небесного знания (от тюрко-монг. *Тэнгэри* - Небо), изложенная автором в ряде публикаций (1), кратко заключается в том, что историко-культурное наследие тюрко-монгольских народов Центральной Азии свидетельствует о существовании отраженной в этом наследии древней, но систематической и высокоразвитой духовно-философской основы всего традиционного мировоззрения кочевников и созданной ими

степной суперэтнической цивилизации, известной человечеству по памятникам хунну, древних тюрков, киданей, монголов. Эта частично сохраняющаяся и до сих пор традиция духовного знания и философии - тэнгрианство - является древнейшей по сравнению с другими духовными и философскими учениями человечества, она послужила если не прямым источником, то важным импульсом развития этих последних и, более того, содержит такие историологические напластования в своей образно-символической системе, которые имеют параллели и соответствия в этих известных мировых учениях и религиях (христианство, даосизм, суфизм, оккультизм и др.). В свое время подобную мысль на примере центральноазиатского шаманизма и христианства - о центральноазиатских, шаманских корнях христианства - высказывал якутский исследователь Г.В.Ксенофонтов (2). Множество фактов, подтверждающих идею о распространении ряда универсальных мифологических сюжетов и образов из Центральной Азии, из бурятских, монгольских степей в другие культурные регионы приводил в своих работах Г.Н.Потанин (3), причем корпус памятников бурятской мифологии и фольклора является наиболее древним среди других центральноазиатских устных текстов. С достаточным основанием можно утверждать, что монгольские народы, в том числе бурят-монголы, хранили тайно, бог знает с какой древности, систему тэнгрианского (небесного) знания и философии, которая выражала традиционную духовность бурят-монголов, соответствовавшую их старобурятскому жизненому миру, их реальности *урайн* (4). Бурят-монгольские пророки и ясновидцы, шаманы, улигершины, баторы, родовые жрецы - *такши баряаши, хаялгаши* и др. - были фигурами, олицетворявшими *людей знания - ЭРДЭМТЭ ХҮНҮҮД*.

Здесь рассмотрим в контексте центральноазиатского учения о Тэнгэри и представлений о "другой реальности", реальности традиционного мира *урайн*, некоторые явления, связанные с прорывом этого параллельного мира реальности *урайн* в бурятскую повседневность сравнительно недавнего прошлого и с той особой способностью *людей знания* (*эрдэмтэ хҮнҮҮд*), которая проявляется как творящая мир сила сознания. Творческая сила *людей знания*, их связь с *реальностью* всегда были за пределами логики здравого смысла и повседневности. Не случайно *знание* вообще, в том числе тэнгрианское знание бурят-монгольских шаманов - *боо* и *одигон/удаган* передавалось по тайным линиям преемственности - *удха*.

Вообще говоря, духовные открытия *людей знания* именно в их родных местах воспринимают с наибольшим недоверием, а самих их родина признает в последнюю очередь. Эта отмеченная общая закономерность отношения толпы к Вестникам Истины вполне проявлялась и в отношении бурят-монголов к своим духовным лидерам.



Ольхонский пророк Барнашха, знаменитым стал только теперь, когда весь ход XX столетия подтвердил правильность его пророчеств. Теперь то и дело в народе - далеко за пределами ольхонских земель - вспоминают те или иные его слова, касающиеся общественного устройства и природы советской власти, сроков начала и конца второй мировой войны, а также технических открытий, и более конкретные прорицания - о чьей-то индивидуальной судьбе или судьбе той или иной семьи. А на родине, среди ольхонцев, его теперь даже обожествляют. По крайней мере, он внесен в пантеон местных покровителей. В его честь близ районного центра села Еланцы установили священную коновязь - *сэргэ*, и люди, проезжающие мимо этого места, делают в его честь возлияния молочной пищей, *тарасуном* - молочной водкой или обычной водкой, оставляют монетки, обращаются к покровительству духа Барнашхи. Поговаривают также, что буддийские ламы собираются строить здесь храм в честь Барнашхи.

Родился Барнашха в тот же год, что и Ленин, и умер в 1924г. При жизни же Барнашху одноулусники и родственники считали сумасшедшим, называли его *зунтэглээhэн*, то есть, старым маразматиком, и никто не воспринимал его слова всерьез, как рассказывает об этом его внучка Айхай. Особенно третировала Барнашху сноха - жена его единственного сына Аргаahана, умершего молодым. "Не слушайте старого придурка", - говаривала она. Ольхонцы до сих пор вспоминают, что женщина очень плохо относилась к свекру. Впоследствии она ослепла и ноги ей отказали. Старость она провела в сильных страданиях. Ольхонцы усматривают в этом наказание за её плохое отношение к Барнашхе.

Участь снохи Барнашхи буряты трактуют как типичное выражение признаваемого ими традиционно универсального закона: *"Эрьед зэм дээрэш ерэхэ, тойрод, толгой дээрэш тудаха"*, что в переводе означает: "Преступление твое бумерангом вернется к тебе: покружившись, вина твоя падет на твою же голову". Этот известный в буддизме и мировом оккультизме закон, связанный с понятием *кармы*, был всегда известен нашим предкам, и лишь современные люди в большинстве своем забыли о нем и не ведают о последствиях своих поступков.

Внучке Айхай было двенадцать лет, когда Барнашха умер, поэтому помнит она о нем немногое. Существует предание о завещании Барнашхи: говорят, что он просил похоронить его, подняв тело на *аранга* - специальное возвышение, - так хоронили в прошлом шаманов. *"На моих белых костях, - говорится в этой версии завещания, - появятся золотые письмена, в которых вы прочтете продолжение предсказаний"*. Но сноха, согласно этой же легенде, проигнорировала, как всегда, слова свекра и распорядилась провести обычный

похоронный обряд, принятый в отношении обычных шулутских бурят, и тело предали земле. Ольхонцы до сих пор сокрушаются, что не выполнили последнюю просьбу провидца.

Во всей жизни Барнашхи и в его смерти была какая-то тайна. Был ли Барнашха шаманом? Айхай однозначно утверждает, что дед не был шаманом и никаких шаманских призываний не знал. С другой стороны, по её словам, Барнашха передавал, стараясь не искажать, слова какого-то очень высокого ламы. Что это за лама был, она не знает; говорит только, что "он мог руками развести непогоду и слякоть". Барнашха, по её воспоминаниям, пропадал в молодости в течение двенадцати лет на другой стороне Байкала - у лам. По данным других источников - по сведениям старых жителей бурятской местности Ока - Барнашху когда-то видели в здешнем буддийском монастыре восседающим рядом с "самим главным ламой". Если же принять во внимание, чем являлись в прошлом бурятские монастыри - настоящими буддийскими университетами, - то сам этот факт, свидетельствующий об очень высоком духовном статусе Барнашхи, никак не согласуется с сообщением Айхай о том, что дед "ничего не знал". За двенадцать лет занятий буддийской духовной практикой Барнашха мог достигнуть очень высоких реализаций и ступеней посвящения.

Сохранившийся в памяти Айхай образ неграмотного старика наглядно отражает общее отношение одноулусников и родственников к провидцу: он не был духовным учителем и авторитетом для них, даже если в действительности достиг настоящих вершин *Знания*. Есть основания утверждать, что личность Барнашхи воспринималась на родине его современниками далеко не адекватно тому, чем и кем он в действительности являлся. А был он на самом деле истинным хранителем древней духовной традиции бурят и знатоком тайных знаний. У нас отсутствуют документальные сведения о буддийском прошлом ясновидца, зато имеются архивные сведения, говорящие о том, что Барнашха был носителем эзотерического *тэнгрианского* знания.

Известный бурятский этнограф С.П.Балдаев, собиравший материалы о байкальских писаницах во время поездки в Ольхонскую степную думу в 1913 г., которую он предпринял вместе с известным иркутским исследователем Б.Э.Петри, встречался с ольхонскими знатоками-краеведами, в том числе со стариком Барнашхой (5), которые объяснили ему значение фигур писаницы на скале Сахюртын Саган Шулуун и рассказали шаманское предание, связанное с этой скалой. Как следует из этих данных, Барнашха не только знал древние ольхонские предания и призывания, но и сам совершал важные обряды на тайлаганах - общественных молебствиях ольхонцев. С.П.Балдаев пишет, что население улусов Еланцы, Шулуты, Борсой и Анга -



представители рода *Шоно* (Волк) устраивали тайлаган девятью баранами и молочной водкой - тарасуном *эжину*, то есть духу-хозяину скалы Саган Заби, что с писаницей. Этот эжин - *Буурал саган ноен* и его супруга *Буга саган хатан* спустились с неба. Обряд в их честь совершает, как и вообще при исполнении культа писаниц, особый старик "*хаялгаши*". Во время посещения Приольхонья С.П.Балдаевым *тайлаган* совершал как раз Барнашха. Он дал ряд пояснений С.П.Балдаеву, в частности, объяснил, что *Буурал саган ноен* является уполномоченным западных *хатов (царей-сыновей тэнгриев)* на северном (западном) берегу Байкала. С.П.Балдаев записал даже текст призывания эжина Саган Заби, услышанный им от Барнашхи. Судя по всему, Барнашха был жрецом рода *Шоно*. С.П.Балдаев записал от Барнашхи и другие весьма интересные сведения, которые подтверждают нашу гипотезу, что он был носителем *Знания*. Более того, он был потомственным посвященным: его отец, Бутухан, был жрецом-исполнителем очень мощных обрядов в честь *хатов* - сыновей тэнгриев и, по-видимому, был также *тэнгэри дуудаши* - призывателем Неба. Так называли в прошлом буряты-шаманисты посвященных наиболее высокого уровня. В XX веке их уже не было среди бурят. А отец Барнашхи был из тех, кто владел мощными знаниями и энергетикой, благодаря которой достигался поразительный эффект, вроде того, который описан С.П.Балдаевым (6).

После этого случая бурят-монголы Ангинской долины устраивали подобные тайлаганы от случая к случаю. В 1900-х гг. около Еланцов какой-то иркутский купец нашел каменный уголь. Местные буряты тоже устроили тайлаган *западным хатам*. Произошел взрыв во время работ и тяжело ранило рабочих. Работы были прекращены. Аналогичным образом ольхонцы поступили, когда иркутский купец Ланин нашел недалеко от Еланцов железную руду и начал её обработку. По словам Барнашхи, население улусов Хисинский, Тирганский, Шулутовский и Еланцинский устроили тайлаган местным покровителям и просило их скрыть свои богатства и недра от расхищения *"за свои пазухи и рукава"*. После этого тайлагана в семье Ланина произошло одно несчастье за другим. Сам Ланин умер, а сыновья разбрелись по разным местам. Строение и оборудование остались на произвол судьбы (7).

К покровительству хатов бурят-монголы обращались в чрезвычайных ситуациях - это были очень мощные молебны, которые проводились от имени большого количества людей, а исполнителями были родовые старейшины и мудрецы. Стоит обратить внимание на эффективность принимавшихся сверхфизических мер по защите жизненного мира людей, когда обычных усилий оказывалось недостаточно. Старик Барнашха и подобные ему люди знания и были

носителями древней традиции взаимодействия людей и их божественных покровителей. Каким образом наши предки открыли для себя действие *тонких* закономерностей и научились использовать их, создавав свою традиционную систему защиты жизни, - это предмет особого изучения. Когда эта традиционная оккультная система срабатывала, результат бывал, как правило, поразительным. Поэтому и сами бурят-монголы, и русские переселенцы очень боялись вызвать гнев бурятских богов. Буряты старались не злоупотреблять оккультными возможностями, которые были в их распоряжении.

Другой бурятский мудрец - Молон-багши еравнинский тоже в течение длительного времени воспринимался своими земляками не иначе как юродивый. Одноулусники, как и в случае с Барнашхой, говорили, что Молон от старости лишился рассудка, и никто не прислушивался к его словам. По одному из преданий, Молон до преклонного возраста не посещал храмов, не умывался и все лежал. Лежа, он предсказывал будущие перемены. И никто не воспринимал этого всерьез, пока Эгитуйский дацан, в прошлом известный духовный центр Бурятии, не посетил знаменитый в буддийском мире Хоршод-гэгэн, очень высокий Мастер Дхармы. Когда Хоршод-гэгэн ещё только направлялся в Эгиту, Молон, как рассказывают, заявил: "Сюда едет истинный лама" и направился в дацан. Когда Хоршод-гэгэн устроил аудиенцию для еравнинских богомольцев в Эгитуйском дацане, то он поднялся, завидев в толпе Молона, и они приветствовали-благословили друг друга как равный равного и потом долго беседовали.

Хоршод-гэгэн объяснил верующим, что он и Молон хорошо знают друг друга со времен предыдущих воплощений в других мирах, и что Молон - тоже бодхисаттва, к тому же выше рангом. Для еравнинских верующих это была информация достаточная для того, чтобы относиться в будущем с должным почтением к Молону-багши. Уже в прошлых рождениях в иных мирах Молон достиг уровня эволюции, с которого невозможно падение в сансарические миры, он был свободен от колеса перерождений и кармических долгов, и по своему добровольному выбору родился в улусе Ульдурга в образе обычного бурята, чтобы нести на нашей земле миссию сострадания в качестве вестника Истины. Одно его присутствие в этом мире было наполнено глубоким мистическим смыслом.

После приезда Хоршод-гэгэна земляки стали прислушиваться к словам Молона-багши. Молва о нем стала распространяться по бурятской земле и шире - по всей Центральной Азии. Какой-то агинский бурят специально приезжал издалека в Ульдургу и записал слова Молона-багши от его внучки - старушки Цэбэгэй Санжаал, и эти записанные пророчества Молона получили хождение на буддийском Востоке. Однако ещё при жизни ясновидца к его мудрым речам



проявляли интерес чужеземцы. Так, земляки запомнили, что с одной из станций Московского тракта, что между Верхнеудинском и Читой, приходили к Молону беседовать какие-то русские люди - Федот и Сергей.

Пророчества Молона-багши касались не только судьбы бурят-монголов. Он видел грядущие события и изменения, касавшиеся наступающей эпохи, и поэтому эти его видения волновали многих людей далеко за пределами бурятских земель. Н.К.Рерих усматривал некий скрытый многозначительный символизм в притчах Молона-багши, которые ему удалось услышать во время путешествия по Центральной Азии. Он включил некоторые из этих притч в свой цикл "Эрдэни Мори".

Мыслитель-мистик, Н.К.Рерих, сам действовавший в качестве посланца Истины, безошибочно узнал в Молоне-багши собрата по великой миссии, духовного учителя, с помощью легенд, притч, смеха и сарказма помогавшего людям выдирать бессмертное сознание из мертвечины повседневности и из-под господства ограниченного и воинствующего здравого смысла. В сказке самого Н.К.Рериха, называющейся "Граница царства", ограниченность сознания осуждается им как "всесветное зло". Молон-багши, как и Барнашха, как и сам Рерих, подрывал незыблемость житейских стереотипов, взрывал основу обыденной рациональности своим ясновидческим прорывом в будущее, возвращая сознание к истокам истинной реальности, естества и подлинной свободы. Это мудрецы, раздвигающие для людей границы их мира, постигшие тайну реальности и готовые прийти на помощь тем, кто в них нуждается.

Для меня многочисленные бурятские предания о мистических событиях, всевозможных необычных явлениях, о сверхъестественных способностях прежних бурятских шаманов и лам - услышанные собственными ушами и прочитанные в архивных полевых материалах этнографов, фольклористов и др. - имеют не только историко-культурное значение. Все это - не просто предмет научного анализа. Это лично для меня значимый материал, содержащий ключ к пониманию старобурятской реальности *урайн*. Это фрагменты знания о *том, что пребывает за пределами повседневности*.

Мудрец, сказитель, улигершин-рапсод, шаман конституируют для нас мир, существующий в ином измерении, но являющийся не менее реальным, чем мир повседневности. Эта другая реальность, в которую мастер вводит обычных людей, является местом, где они имеют возможность встретиться в своей подлинности. Существование и мастера, и слушателя (ученика) в этом особом пространстве сопряжено с переходом сознания в измененное состояние. Это сравнимо с изменением режима функционирования сознания под воздействием

галлюциногенов, которые употреблялись шаманами сибирских народов. Аналогичным образом индейские маги использовали пейот. Но ни сибирский шаман, ни индейский нагваль не были бы магами, если бы их искусство сводилось только к переживанию галлюцинаций, вызванных мухомором или пейотом. То, с чем они имеют дело, не есть лишь плод воображения и иллюзии. Иначе говоря, это не субъективная реальность в смысле классической психологии. И мухомор, и пейот, и другие наркотические, психотропные вещества используются *мастерами учения* лишь для начального толчка сознания и вывода его на *тонкие* уровни реальности. Умелый, сильный мастер не нуждается в такого рода толчке для входа в другую реальность.

В бурят-монгольской традиции был выработан в *коллективном бессознательном* народа тот механизм, который вводил мастера и слушающий его коллектив в *тонкую реальность*. Улигершин или шаман обладали соответствующим звуковым кодом. В этом смысле они конституировали альтернативную реальность - реальность улигера или шаманскую реальность, занимались **сотворением** своеобразного *тонкого* мира. Сказитель в состоянии исполнения преданий или поэм - это не обычный человек, каковым он является в иное время. Само по себе исполнение улигера в бурят-монгольской традиции было священнодействием, а исполнитель находился в состоянии транса, иногда длившегося по многу часов подряд. И если говорится, что духи героев рассказывают потомкам устами рапсодов о былых деяниях, то в этих словах - не переносный, а самый прямой смысл: в состоянии транса сказителем действительно овладевают духи персонажей, о которых он повествует. Это специфическое явление *онгоо оруулха* - заслуживает отдельного исследования.

На то обстоятельство, что устное творчество вообще в центрально-азиатской культуре имеет весьма прагматическое назначение, связанное с обеспечением жизнеспособности социума, уже обращал внимание Р.Стейн, отмечая, что рассказывание космогонических мифов, состязания в разгадывании загадок, рецитация эпоса, например, сказания о Гэсэре, оказывает здесь влияние даже на урожай и на преумножение скота. Благодаря исполнению эпоса, песен, сказаний наши предки поддерживали животворную и охранительную связь с Богом (Богами). Знанием. В традиционной культуре монгольских народов старинные культы, сопряженные с жутковатой для современного человека мистикой и овеянные тайной, были связаны с такого рода Знанием. Многочисленные персонажи пантеона и пандемониума - *тэнгрии, хаты, заяны, эжины, онгоны, гуйдэл, дахабари, бохолдои* и т.д. - это существа тонкой реальности, которые по-разному воздействовали на мир людей и с которыми у бурят были сложные взаимоотношения, регулировавшиеся традиционными



представлениями и ритуалами, основанными на Знании. Многие современные буряты, утратившие связь с традиционным миром своих предков и не понимающие основ древней бурятской религии и философии, относятся к "шаманизму", как они называют эту древнюю духовную традицию, отрицательно, считая всё, что связано с "шаманизмом", однозначным злом и делом "черным", хотя в большинстве своём не имеют ни малейшего представления об этих вещах. В действительности, думается, с точки зрения высших интересов человека настоящую опасность для человека представляют не колдовство или шаманская магия. Не этого следовало бы бояться. Страшиться надо исчезновения из мира людей таинственного. Опасна утрата Знания.

Помимо широко известных ныне ольхонского Барнашхи и еравнинского Молона-багши буряты помнят и других мудрецов и ясновидцев. Один из знатоков реальной бурятской истории последних веков А.В.Тумахани рассказал, что был современник Барнашхи - бродячий мудрец Гурсэб-сэсэн, который ходил по всей бурятской земле и тоже пророчествовал. По происхождению он был, видимо, из самых западных бурятских местностей, судя по тому, что его называли "Гурсэб сэсэн, пришедший из-за Оки". Ока - это местность в Восточных Саянах. Был также осинский пророк Малаани Гэргээсэ (Григорий), изрекавший предсказания, которые во многом совпадали с видениями первых двух старцев. Он жил задолго до Октябрьской революции. Как дошло до нас от его родственников, на рассвете к окошку Гэргээсэ подлетали два голубка и стучали в стекло. Гэргээсэ, заслышав стук, стремительно поднимался, наспех одевался и поднимался на высокий холм. Он просиживал на горе с раннего утра до заката летнего солнца. Вернувшись, он рассказывал, какие произойдут со временем перемены в обществе, какие изменения будут в жизни людей.

Изречения и сами образы Барнашхи, Молона-багши, Малаани Гэргээсэ помогают приподнять занавес, за которым *тонкая* реальность мира скрывается от людей с их здравым смыслом и материалистическими предрассудками. Старые бурятские мудрецы помогают проснуться от сна "прочной" реальности, сдвинуть человека с окружности его бытия, на которой обычно проживает он свою жизнь, к центру этой окружности, к поиску истинного "я", являющегося "хозяином" в гурджиевском смысле.

Когда начинается собственно сознательное существование, актуализируются параллельные миры человека. Представляющийся единственно реальным и возможным повседневный трехмерный мир наших рациональных знаний и атеистических догматов, сотворенный для нас нашими воспитателями и преподавателями, поддерживаемый всеми знаниями, защищающими концепцию его незыблемости и

прочности, наконец, апробированный нами в повседневном опыте, мир, в котором многие из нас уютно устроились, - по какому праву он претендует быть для нас единственно реальным, несмотря на все бреши, которые были пробиты в современной картине мира многими научными открытиями и идеями, начиная со старых теорий о множественности миров и кончая современными релятивистскими теориями и полевыми концепциями, несмотря на все интуиции, благодаря которым наиболее развитым из людей удавалось проникнуть в *другую реальность*?

Привычка жить в стенах уютно обставленного мира обыденного сознания заставляет нас строго разграничивать теории и реальность. Для человеческого рассудка реальностью продолжает являться трехмерный мир обыденности и повседневности, воспринимаемый пятью органами чувств, которые, согласно консенсусу, полагаются работающими одинаково у всех. А то, что пребывает за пределами восприятия наших органов чувств, наш ум привык считать существующим с известной степенью неопределенности, то есть принимать в качестве гипотезы, а не как реальность того же порядка, что и объекты перед глазами.

Но стоит обратить внимание на качество человеческого восприятия и возможности сознания, как мир перестает быть таким стабильным и прочным, каким кажется, ибо поднимая вопросы о границах восприятия и познания, человек оказывается у истоков конституирования своего мира, без преувеличения - у начала творения мира. Если учесть эту конституирующую роль сознания, то становится понятной сама возможность существования человека в параллельных мирах или на разных уровнях реальности. Но тем самым сознание оказывается коренной проблемой и тайной. Это тайна, тождественная тайне реальности. Иногда мы видим отблески её в мире повседневности.

Параллельный мир *урайн*, творимый традиционным бурятским сознанием, то и дело прорывается в мир повседневности современного бурята. Так, например, в проблемых жизненных ситуациях буряты исполняют - с помощью *людей знания* - ритуал *узэл узэхэ*. Понятие *узэл узэхэ* буквально означает, согласно словарю Черемисова, "гадание, ворожба". Однако для адекватного понимания содержащейся в этом выражении мистической семантики важно обратить внимание на основные значения слова *узэхэ*, лежащего в основе всего понятия *узэл узэхэ*. Этими значениями являются: 1) смотреть; рассматривать; просматривать; осматривать; проверять. 2) видеть, испытывать; изучать. Учитывая спектр всех указанных значений, смысл бурятского ритуала *узэл узэхэ* следует понимать так: исполняющий этот ритуал мастер "просматривает", "проверяет", "видит", "изучает" проблемное поле того случая или повода, из-за которого проводится ритуал этого специфического *исследования*. Главная задача специалиста в этих делах



- *увидеть* причинно-следственные связи, которые не видно обычным зрением, понять то, что не поддается обычному познанию, и найти первопричину происхождения проблемы. Особенностью старобурятского и вообще традиционного центрально-азиатского мировоззрения было то, что область причинных связей не ограничивалась сугубо материальными явлениями. Наши предки придавали собое значение причинным связям, коренящимся в *тонкой*, невидимой реальности. Например, человек заболел какой-то болезнью. Внешне, в объективированной, материализованной форме проявляются, конечно, какие-то признаки болезни - температура, боли и т.д., так что современный врач при диагностике заболевания установит конкретную этиологию и скажет, что болезнь вызвана простудой, переутомлением, вирусной инфекцией или ещё чем-либо вполне материальным. И в ряде случаев такой материалистической диагностики по методам европейской медицины бывает вполне достаточно, чтобы справиться с заболеванием. Однако нередко случается и так, что медицина оказывается бессильной помочь человеку или происходит затруднение с диагностикой болезни. В этих случаях даже весьма образованные в современном смысле люди обращаются к целителям. Действующий в соответствии с наукой, переданной ему по линии устной передачи, традиционный бурятский (монгольский) целитель установит, что все наблюдаемые материальные симптомы и причины заболевания имеют первопричину, лежащую в *тонкой* сфере бытия: это может оказаться случай *бузартаа* (осквернение, загрязнение), случай *нүүһэн гараа* (потеря души или жизненной силы), случай нарушения этических заповедей, случай забвения предков и родовых покровителей, случай чужого заклятия, случай неизлечимой кармической болезни и др. Любой бурятский целитель, имеющий *удха* - мистическую линию преемственности *Знания* - знает, что нет особой пользы от лечебных процедур, если не выявлена первопричина заболевания методом *узэл узэхэ*. Я слышала об этом от многих современных шаманов и сама наблюдала их методы целительства. А агинская шаманка-целительница, бывшая школьная учительница, Должид Батажапова заявила об этом вполне однозначно, обобщая свой собственный опыт *баряашин* - костоправа: "Можно сколько угодно массажировать и лечить, но толку не будет, если истинная причина болезни не выявлена шаманским способом". А у современных усть-ордынских шаманов, как поведал о том шаман Виталий Борисович Павлов, существует особое разделение труда: есть шаман, который владеет методом *узэл узэхэ*: люди обращаются к нему для диагностики, и он, определив *тонкий* первоисточник болезни или проблемы, направляет пациентов к В.Б.Павлову как к мастеру-исполнителю ритуалов для исправления положения вещей. Обряд *узэл узэхэ* основан на своеобразной идее

детерминизма и довольно детально разработанной теории причинно-следственных связей, которые и применяются в шаманской целительской науке. Однако нам ещё предстоит заново открыть это *Знание* и понять его с помощью исследований переднего края науки и данных эзотерической литературы.

*Видение* или исследование типа *узэл узэхэ* может осуществляться многими методами: по тени - ныне это почти совсем забытый шаманский метод, по бараньей лопатке - наиболее распространенный традиционный метод, по внутренностям животных, с помощью *шагай* (альчики или бабки), посредством четок или камней, с применением *толи* - ритуальных металлических зеркал, на которых божества оставляли свои письмена, а также глядением на водке, с помощью *зурхая* - традиционной центрально-азиатской астрологии или непосредственно ясновидением. В традиционном сознании бурят фигурирует понятие *узэлдэ ороо*, которое можно передать словами "выявлено при гадании" или "попало в поле проверки причин". Результаты исследования *тонких* причин далеко не всегда имеют форму однозначных образов или логически четкой информации, поэтому очень важно уметь толковать их, что может делать не каждый человек, а лишь посвященный, имеющий право выходить на "тонкие" уровни реальности и владеющий традиционной эзотерической символикой. Кроме того, при традиционном гадании очень важна чистота мотивов, по которым данный специалист занимается подобного рода деятельностью. Как пояснил в одной из своих лекций по буддийской философии духовный представитель Его Святейшества Далай-ламы XIV в России досточтимый Геше Джампа Тинлэй, точность предсказаний в буддийских ритуалах гадания обеспечивается покровительством определенных божеств, но только в том случае, если человек, обращающийся к их помощи, не подвержен корысти и не занимается гаданием ради денег. В древней традиции бурят-монголов тоже имел место запрет корыстным людям заниматься искусством *боо* и *удаган (одигон)*, основанным на тайном *тэнгрианском Знании*. Существовал даже специальный этический кодекс и соответствующие ритуалы принятия присяги при возведении в сан *боо* и *удаган (одигон)*.

Другим наиболее распространенным в повседневности проявлением параллельного мира *урайн* является обряд брызгания молочными или алкогольными напитками возле *эжинтэй газар* - мест, имеющих духа-эжина, которые отмечены коновязями - *сэргэ*, пирамидками из камней - *обо*, деревьями, украшенными разноцветными ленточками - *бариса*. Традиция почитания этих особых мест, являвшаяся когда-то элементом *боо-мургэл*, то есть шаманизма, теперь живет в контексте буддийского и обыденного мировоззрения, заставляя людей считаться с собой подчас с помощью крутых мер: игнорирование



*эжинов*, духов-хозяев местности может привести к самым плачевным результатам.

Существует специфическая человеческая способность, которую можно назвать, используя термин К.Уилсона, *"способность X"*. Этим понятием мы обозначаем скрытую в человеке возможность выходить за границы повседневности. *"Способность X"* является чувством реальности других миров и иных измерений времени. В то же время, это возможность фокусировки на особых аспектах реальности. Об этом же говорил в "Картезианских размышлениях" Мераб Мамардашвили, анализируя значение "точек интенсивности" в философии Декарта. Вообще говоря о *точках интенсивности*, Мамардашвили имел в виду способ структурирования нашего отношения к миру: интенсификация психической жизни человека вокруг таких "избыточных точек" как Бог, Смерть и т.д., конституирует наш мир: "Я сам творю свой мир". И в этом смысле, объясняет Мамардашвили, **Бог не предшествует мне во времени**.

"Избыточными" по отношению к повседневности наших предков были речи мудрецов, которых народ считал сумасшедшими или старыми маразматиками. Творящая мир сила сознания проявлялась и в бурятском исполнении древних улигеров или шаманских песнопений: всякий акт исполнения древнего ритуала был сотворением мира заново. Особенно наглядно это отразилось в символике *сагаалганских* - новогодних празднеств, - они имели непосредственный смысл сотворения мира заново. Сам порядок в традиционном мире бурят основывался на непрерывно возобновляемом, постоянно длящемся - посредством традиционных ритуалов - творении. Иначе говоря, всякий традиционный ритуал вводит человека в непрерывно длящуюся реальность творения мира. Непрерывное, постоянно возобновляющееся творение можно поддерживать только постоянными усилиями и бдительностью сознания. Паскаль когда-то сказал о мистерии Голгофы, что агония Христа будет длиться вечно и в это время нельзя спать. Примечательно, что каждое традиционное молитвенное обращение бурят-монголов к своим божествам или духам-покровителям содержит в трафаретной формуле обращения строчки, в которых верующие просят их поддерживать их в бодрствующем состоянии - "будить, если заснем". Вне всякого сомнения, эти строчки говорят о значении духовного бодрствования в традиционном мировоззрении наших предков - о необходимости бдить на страже реальности.

Шаманские притчи и образы бурят-монголов хорошо интерпретируются в терминах духовных учений и мировой эзотерики, ядро которой является универсальным для человечества и в той или иной степени сохраняется во всех регионах нашей планеты. Любопытно, что в одной из бурятских поэм-*улигеров* герой борется с

гигантским желтым комаром. Здесь невольно возникает ассоциация с тем обстоятельством, что ученику индейского мага дона Хуана страж иного мира показался в образе тридцатиметрового комара. Герои бурятских сказаний борются и с другими ужасными зверями, в том числе с чудовищными змеями. А змея, как известно из исследований по культурной антропологии и мифологии, является универсальным символом **неявленного.** Змей символизирует хаос, бесформенность. Многообразие образов, в которых предстает бурятским героям страж порога, хранитель иного мира, то есть сила анти-Я, говорит о довольно многообразном опыте наших предков, накопленном в результате взаимодействия с другими мирами. Подтверждением тому, что все эти образы чудовищ, с которыми борются эпические герои Центральной Азии, выражают оккультный, медитативный опыт, накопленный в духовной традиции её аборигенов, является специфическая включенность этих героических историй в контекст темы о сыновьях Неба - посланцах высшего мира, перемещающихся из одного мира в другой. Вообще говоря, шаманская техника в том и заключается, чтобы уметь переходить из одной области реальности в другую. Бурятским шаманам двери в другие миры открывают *YYдэши бурхад*.

Бурятские *YYдэши бурхад* - хранители дверей - обладают наряду с универсальными функциями стражей другого мира также функциями защиты **этого** мира от опасного вторжения параллельного мира. Юрта в представлениях наших предков служила моделью мира - жилище вообще является моделью мира. Порог юрты был сакрально значим в качестве границы между мирами и охранялся особыми божествами *YYдэши бурхад*. Одновременно с древнейшим и важнейшим обрядом почитания огня у бурят было принято делать также обряд почитания хранителей дверей - обряд *"YYдэни тэнгэри тайха"*. Культ *YYдэни тэнгэри* сохранился и у бурят, принявших буддизм.

У современных прибайкальских бурят до сих пор принято говорить: "Нельзя не помолившись наступать на порог". Очевидно, эта пословица выражает древние представления о сакральном значении порога и об *YYдэни тэнгэри* - это *знание*, которое было жизненно значимым для наших предков. Во времена Чингис-хана того, кто спотыкался на пороге, подвергали, судя по сведениям Рашид-ад-дина, смертной казни. С точки зрения современного человека это совершенно непонятная жестокость. Но она вполне объяснима в терминах традиционного монгольского мировоззрения: человек, спотыкавшийся на пороге, которого не пропускали *YYдэни тэнгэри*, был в сакральном смысле слова опасен для системы жизненного мира. Когда в бурятском улусе происходили частые несчастные случаи или бедствия, шаманы - *боо* были призваны с помощью специальных обрядов закрывать "двери смерти".



Известен восточный образ лошади, преодолевающей бездну между мирами: даосы, в частности, говорят о "прыжке белого коня через узкую расщелину бытия", в бурятских заклинаниях упоминаются *"сагаан моритон"*, *"хухэ моритон"*, *"хара моритон"* - всадники на белых, синих, черных лошадях. Традиционная сакральная символика лошади связана, видимо, с тем, что конь является, как разъяснил М.Элиаде, психопомпным животным и обычно используется шаманом в различных контекстах для того, чтобы "выйти из себя" и совершить путешествие в другой мир. Из фольклора монгольских народов известно, что *батор* - герой рождается вместе со своим конём. Это означает, помимо прочего, что *баторы* - это люди, от рождения обладающие психопомпными средствами, возможностью выходить за границы этого мира. Невероятная их физическая сила не была лишь телесной силой - то была сила, имеющая духовное, мистическое происхождение. *Баторы*, так же как *улигершины*-сказители и *боо*-шаманы, были *людьми Знания - эрдэмтэ хунууд* в эзотерическом смысле, и поэтому обладали Силой. Способность бурятских (монгольских) шаманов или людей с сильным шаманским *удха* к сотворению мира нашла осознание в традиционном комплексе представлений, выражаемых понятиями *заяан*, *заяагша*, *заяабари*, *заяатай* и другими, происходящими от древнего корня *заяа (дзая)*. И.А.Манжигеев в своем словаре-справочнике мифологических, обрядовых, культовых терминов по бурятскому шаманизму приводит определение следующих терминов: *"Заяабари - судьба человека, якобы предопределенная Вечным синим небом или Заяабари-тэнгэрином"*, *"Заяагша - по шаманской мифологии, творец, демиург, дух"*, *"Заяан - 1)по анимистическим воззрениям бурят, демиург, создающий зародыши людей и домашних животных (см. Заяан сагаан тэнгэри); 2) по шаманистической мифологии, дух - защитник подопечных ему людей; 3) грубое схематическое изображение почитаемого духа в форме деревянной фигурки или рисунка на лоскутке материи"*. (8). В этом же словаре дается и более конкретная информация о представлениях, связанных с *заяа*. *"Заяан сагаан тэнгэри (дословно "творящий белый небожитель") - дух, пребывающий на небе и покровительствующий актам оплодотворения живых существ"*. *"Заяатай хун - 1) человек, которому от зачатия или от рождения якобы предопределена счастливая судьба; 2) шаманист, владеющий изображением заяана..."*. *"Заяаша баабай, Зарлиг тоодэй (досл. "спаситель-отец, повелитель-бабушка"). Заяаши-баабай - собственное имя легендарного шамана, бежавшего из Забайкалья и нашедшего убежище от ламаистских преследований у мыса Бохан в Прибайкалье, которому впоследствии приписали роль "благодетеля-чудотворца", спасающего скот от*

*чумной заразы". "Заяашан - предводитель боолоошинов или найгуршинов в поисках нового заяана"* (9); там же).

В Бурятско-русском словаре К.М.Черемисова для термина *"Заяа (н)"* дается как основное значение - "судьба", и выражение *"hайн заяатай хун"* переводится как "человек со счастливой судьбой", а выражение *"муу заяан"* - как "несчастливая судьба". Слово *"заяатай"* в этом словаре, как и в справочнике Манжигеева, имеет значение "имеющий счастливую судьбу". Заметим, что буквально оно означает "имеющий заяа(на)". Приводится у Черемисова и выражение *"заяанай"* в значении "природный", "естественный". Однако обратим внимание, что слово *"заяанай"* буквально означает "принадлежащее *заяа (ну)*". Слово *"заяанhаа"*, которое словарь Черемисова передает как "испокон веку", буквально означает " полученное от заяа(на)". Глагол *"заяаха"* Черемисов переводит как "предопределять; предвещать, провозвещать". Учитывая приведенный спектр значений понятий с корнем *"заяа (дзая)"* и проведя небольшой дополнительный семантический анализ этого лексического материала, можно сделать вывод, что данный семантический комплекс выражает очень древний пласт центральноазиатской онтологии: круг представлений, связанных, во-первых, с идеей высшего творца и естественной спасительной силы Вечно Синего Неба, провозвещающего судьбу человека, во-вторых, с осознанием человеком древних и вечных истоков своей судьбы - того, что от *заяа(на)*, то есть от времени *урайнай саг*, уходящего к первоначалам сущего. В круге этой семантики счастливый человек - это тот, кто обладает *заяа(ном) - заяатай хун*, то есть тот, у кого есть первоистоки его собственного мира *урайн*, кто занят творением, умеет *заяаха*. Иначе говоря, человек, имеющий творческую силу сознания, знающий, как творить мир, является *заяатай хун*, имеет божественного покровителя - *заяа(на)*. В-третьих, рассматриваемый семантический комплекс связан со знанием природы высшей творческой силы - силы *заяаха*. У бурят есть культ *заяанов*. Заяанами становятся исключительной силы шаманы, шаманки или люди с сильным *удха* - их сила достаточна для того, чтобы они стали носителями творящей мир спасительной силы космоса.

В рукописных материалах М.Н.Хангалова, хранящихся в областном Иркутском архиве, встречается выражение: "нельзя убить *заяатай хун* ( человека, имеющего *заяа(на)* - И.У.)". Это можно понимать буквально: "нельзя убить человека, имеющего покровительство *заяа(на)*" или "невозможно убить человека, обладающего счастливой судьбой". А можно понимать и в эзотерическом смысле: "человека, обладающего творящей реальность силой сознания - *заяа* -, смерть не берет - он неподвластен смерти". Природа *заяа* в этом последнем, эзотерическом смысле есть загадка,



тождественная тайне Реальности и Бога. К этой тайне были причастны мудрецы вроде Молона-багши еравнинского, Барнашхи ольхонского, Соодой-ламы курумканского. А большая часть бурят-монголов знала лишь экзотерическую, внешнюю сторону учения о *заяа* - культ *заяанов*. Феномен покровителей-*заяанов* был распространен среди бурят-монголов в прошлом. В годину испытаний, лихолетья наши предки устраивали даже специальные поиски нового *заяана*. Это происходило во время массовых камланий, известных как хождения *боолоошинов* и *найгуршинов*. Сейчас этот феномен массового транса давно забыт. Бурятские *заяаны* выполняли своеобразную миссию божественных спасителей. И подобно тому, как истинная миссия Иисуса Христоса началась после мучительной смерти, спасительная миссия *заяанов* начиналась после их прижизненных страданий и мучительной смерти. Среди рукописных материалов по бурят-монгольскому шаманизму, хранящихся в Отделе памятников письменности Востока БИОН СО РАН, встречаются записи о *заяанах* и *найгуре*, встречающиеся в контексте других данных о шаманских представлениях и ритуалах. Есть и специальные "Заметки о заяне, найгуре"(10), сделанные П.Т.Хаптаевым в январе 1941 г. в улусе Тухум Иркутской области.

"Относительно реальная" другая реальность - реальность *урайн* - бурят-монголов заставляет людей, судя по многочисленным архивным данным, считаться с собой. Так, например, когда в 1971 году туристы увезли каменное изображение Шаргая ноена - около Тор машина перевернулась, и они сгорели вместе с машиной (11). Поэтому рассматриваемое бурятское выражение следует понимать в том смысле, что для человека, не обладающего *Знанием*, не *посвященного* в древнюю традицию, традиционная реальность и связанная с ней символика существуют за пределами того интервала существования, в котором они живут. Мир такого типа людей непроницаем для восприятия другой реальности, хотя последняя так или иначе проявляется в этом мире.

Преодоление границ повседневности - это необходимое первичное направление движения к *Знанию*, как и **расширение** и **утончение** сознания. Скука повседневности не способна открыть человеку истину о мире и о нем самом. Особенно велики должны быть начальные усилия. Философия, так же как искусство, музыка, мистицизм, есть трудный путь этих первоначальных шагов в поисках *Пути к Знанию*. Лишь после мучительных исканий можно застать проблеск "вещи-в-себе" и увидеть отсвет Вечности, обрести надежду понять - **что же такое Реальность, и на что Я могу рассчитывать**.

Осознание мира *урайн*, мистики старобурятского мира и реальности шаманских таинств предполагает уяснение философии этого мира - того отношения человека к миру, которое делало возможными шаманскую практику и само существование шаманов - *боо* и *удаган*.

Ныне наблюдается обесценивание старобурятского мира. И дело не в девальвации бурятских национальных ценностей как таковых. Происходит вообще обесценивание реальности человека. Речь идет прежде всего об ограниченности и огрублении человеческого сознания. Но дело не только и не столько в этом, сколько в том, что человек постоянно живет не в центре самого себя, а на окружности, как говорил Г.Гурджиев.

Повседневность - это консенсусный мир здравого смысла. Но и в него вторгается нередко - а теперь, на переломе тысячелетий, очень часто - *другая реальность* параллельных и высших миров. Конституированная социокультурными и мировоззренческими образцами XX века консенсусная реальность, в которой живет современный человек, есть нечто условное, имеющее границы, задаваемые парадигмой восприятия и сознания. Сам консенсус - то всеобщее компромиссное соглашение, благодаря которому достигается взаимопонимание индивидов, относящихся к одной и той же культуре, обычно остается "за скобками" сознания и восприятия (12). Наш современный мир, сформированный коллективным сознанием, является очень устойчивым по отношению к *иной реальности*. То, что заложено в основу современной повседневности, защищено картиной мира и всей системой здравого смысла, бессознательными стереотипами восприятия. Людям, взращенным в течение столетий в этой системе мировосприятия и в этом режиме вибраций сознания - европейцам, довольно трудно понять старобурятский мир *урайн* - шаманскую реальность именно как реальность. Ограниченность восприятия консенсусом, сформированным в европейской культуре в Новое время, мешает принять эту реальность как реальность, побуждая её проявления именовать "пережитками примитивных верований", а в лучшем случае - культурными традициями, фольклором. Об этой принципиальной ограниченности мировосприятия западного человека удачно выразился Ч.Тарт: *"...наша культура ловит нас в капкан "консенсусной" реальности даже тогда, когда мы верим, что восстаем против последней"* (13).

**Примечания и литература**

(1) См. публикации И.С.Урбанаевой: Человек у Байкала и мир Центральной Азии: философия истории. - Улан-Удэ, 1995; Философия центральноазиатского шаманизма //Соросовские лауреаты: Психология. Философия. - Т.1. - М., 1996; Шаманизм монгольского мира как выражение тэнгрианской эзотерической традиции Центральной Азии //Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные, экологические аспекты (Материалы международного симпозиума). - Улан-Удэ, 1996; Бурятский миф о Первом Шамане как часть центральноазиатского Учения о Тэнгэри // Тезисы и доклады международной научно-теоретической



конференции "Банзаровские чтения-2", посвященной 175-летию со дня рождения Доржи Банзарова. - Улан-Удэ, 1997; Эзотерические смыслы Учения о Тэнгэри и боо-мургэл // Современность и духовно-философское наследие Центральной Азии. - Улан-Удэ, 1997. - С. 3-47; Роль религии Неба (Тэнгэри) и философии буддизма в развитии этнического самосознания бурят-монголов //Материалы научной конференции "Цыбиковские чтения-7".- Улан-Удэ, 1998. - с. 128-132; Шаманская философия бурят-монголов: Центральноазиатское тэнгрианство в свете философии и духовных учений мира. - Улан-Удэ (план изданий 1998,25 п.л., в печ.)

(2) См.: Ксенофонтов, 1992 - Ксенофонтов Г.В. Шаманизм. Избранные труды. (Публикации 1928-1929 гг.). - Якутск, 1992. - 316 с.

(3) См. работы Г.Н.Потанина: Очерки Северо-Западной Монголии: Результаты исследования, выполненного в 1876-1877 гг. - Т. I-IV; . Сага о Соломоне. Восточные материалы к вопросу о происхождении саги. - Томск, 1912; Ерке. Культ сына неба в северной Азии. Материалы к турко-монгольской мифологии". - Томск, 1916.

(4) "*Урайн*" буквально означает "встарь", "в древности".

(5) См.: Балдаев, рук. № 3514, л.6 в Отделе памятников письменности Востока Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.

(6) Эта записанная С.П.Балдаевым история о том, как благодаря покровительству западных хатов ольхонские буряты положили конец деятельности одного предприимчивого иркутского купца, грозившей ольхонцам лишиться своих пастбищ, опубликована И.С.Урбанаевой в сборнике: Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные, экологические аспекты (материалы международного научного симпозиума, 20-26 июня, 1996). - Улан-Удэ, 1996, с. 54-55.

(7) Там же, л. 10-13

(8) Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. - М., 1978, с. 52, 53.

(9) Там же.

(10) ОПИВ ИМБиТ СО РАН, рук.№ 421.

(11) см. материалы экспедиции Г.Р.Галдановой: ОПИВ ИМБиТ СО РАН, рук.№ 2265, л. 88).

(12) Тарт Ч. Состояния сознания: Пер. с англ. В.Н.Поруса //Магический кристалл. Магия глазами ученых и чародеев. - М., 1992, с.223.

(13) Там же, с. 233.

Leslie Conton

## ENCOUNTERS WITH *BAN JHANKRI*: SHAMANIC INITIATION BY ABDUCTION IN NEPAL

### I. Ethnographic Descriptions of *Ban Jhankri*: General Themes

The ethnographic literature on Nepali shamanism makes frequent reference to this distinctive form of shamanic initiation. For example, in Hitchcock and Jones' classic collection, Spirit Possession in the Nepal Himalayas, ethnographers of both Eastern and Western Nepali shamanic

traditions cite individual accounts of *ban jhankri* initiation (Fournier 1994: 103-105; Hitchcock 1994:169-170; Macdonald 1994: 311-312; Paul 1994: 145; Sagant 1994: 68-89; Winkler 1994: 250), as do several other publications (Desjarlais 1989: 295-296; Maskarinec 1995: 196, 211; Miller 1979: 16,146-47, 154, 156; Peters 1981: 80; Skafte 1992: 46-52). The Nepali term ban jhankri has two referents. One is to a non-human entity who may have both ordinary and non-ordinary aspects; that is, it has both a physical form, living in the jungles and forests, and at the same time, a magical and spiritual nature, as god or deity. The second use of the term refers to those human shamans, abducted and initiated by these non-human *ban jhankri*. To reduce confusion, I will refer to the forest-dwelling being/deity as *ban jhankri* (italics), and to the human shaman as ban jhankri (underlined).

While informants' physical descriptions of *ban jhankris* differ in detail, there are numerous characteristics common to many Nepali shamanic traditions. B*an jhankris* are usually perceived as "little people," about three feet high, with lots of body hair; occasionally they are described as human size or larger. They are said to resemble monkeys, small yetis, or small hairy humans. They have long hair, front and back, which often obscures their faces. Informants report their hair color to be brown, black, or golden. Sometimes their feet are backwards. They live in caves in the wilderness, in the forests, jungles, and mountains. They appear to some informants dressed in typical Nepalese shaman attire--white skirt, with rudraaksha (*Eleocarpus ganitus*) and rittha (*Sapindas mukerossi*) seed malas (rosaries) around their head and neck; to others, they appear without clothing, except perhaps for a golden or conical headdress. Although they live in caves, their abodes are sometimes described as "palaces," having many rooms, books, and valuable ritual objects, as well as normal utilitarian housewares. Some informants report a variety of domesticated animals near their abode. By all reports, the *ban jhankri* are male, and are usually married and have families. There is a nearly universal perception of the *ban jhankri's* wife as ferocious and ugly, both powerful and evil; in some regions she is also worshipped as a deity, a manifestation of Kali. She hungers to eat the flesh of humans, but is always prohibited from eating the chelaa (disciple) by her husband, who protects his student. She has even longer hair than the *ban jhankri*, and breasts so pendulous as to prohibit her from running downhill, so this is the direction humans must to run in order to escape her.

The role of ban jhankri cannot be hereditary, since the individual is selected by Spirit, but nonetheless, the Shaman of the Forest often selects individuals of a common lineage, in accord with other Nepali forms of shamanic induction. Both "spontaneous election" and formal instruction seem to follow family lines, if indirectly. So, if one's father and grandfather were abducted by a *ban jhankri*, one might not be surprised to be similarly abducted, perhaps by the very same *ban jhankri*. *Ban jhankris* are believed



by some to live forever, to be immortal, while others suggest that they might die in "old age," which would be equivalent to several human generations. The fact, however, that their bones are highly prized for their magical and curative powers, suggests that *ban jhankri* can die, if only at the hands of profiteers who seek to sell their bones. Informants have stated the *ban jhankri* bones possess extraordinary healing powers, do not reflect in mirrors, and objects often mysteriously move around in rooms that contain the bones. It is believed that when ambitious shamans or profiteers attempt to capture or control the *ban jhankri* for their own selfish purposes, improbable and unfortunate accidents befall the captors, as if there were a curse on those with selfish motives.

B*an Jhankri* is thought by Nepalese shamans to be the paramount healer because he holds the most powerful magical formulas (mantra: incantations, syllables imbued with mystic power, which concentrate energy in the form of symbolic sound). As the master guru or teacher of human shamans, he is worshipped as a deity. He is often referred to as *ban deutaa*, or "forest god," and small shrines are built all over Nepal for his worship. Often shrines dedicated to other deities also serve as shrines to *Ban Jhankri*. A typical example is the stone at Kalingchowk (a shrine dedicated to Kali, Dolakha District) where the blood of chickens is offered--to Ganesh, Sikari (Hunter), or to *Ban Jhankri* (Miller 1979:16). There are numerous variations of the myth of the first master shaman and his pupil, but most legends suggest that Shiva or Mahadev created *ban jhankris*, either when he realized that he could not care for all the inhabitants of the world himself, or when he, himself, required healing (ibid.:156). Thus, it is the god-given task of the *ban jhankri* to select and initiate certain human jhankris, who will then teach other human jhankris. Macdonald (1994:319-322; 335-337) relates such a legend from a Nepali-speaking region near Kalimpong, outside Nepal, in which Mahaadeo, the first jhankri, taught a young boy from the jungle how to use his ritual objects and how to cure people:

> 'Go wherever there are men, and teach them, as I have taught you. Where will you live? I would like to know so that I can find you again.' The boy said, 'Since I have no home, I will have to live in the jungle.' From this day on, Mahaadeo therefore called the boy his *ban jhankri* and said, 'Go where you will. Bring people into the jungle to teach them.' The boy followed the god's instructions and took as his first pupil a young Brahman. ..There are presently many human jhankri, but legend generally distinguishes a group of six or seven, a sort of prototype of the present-day jhankri brotherhood. These 'legendary' jhankri do no evil; they are all *ban deutaa*. They help people who are seriously ill. In order to do this they choose unmarried young men or less than 21, who suffer neither from skin disease, bowel disorders, no burns, and bring them to the jungle to teach

them to cure people. They do not bring girls or 'shady characters' from the cities. They keep the boys for 3,5,7 or 13 days or for 3, 5, 7, or 13 years, and then bring them back to where they initially met them.

There are no external signs indicating that the boys have been taken by a *ban jhankri*.

**Ban Jhankri Abduction Narratives**

Only a small sampling of the numerous ethnographic reports and narratives of *ban jhankri* abduction and initiation can be cited here, excerpted from my fieldnotes and from others' ethnographies. While differing in details, these narratives include some of the common themes mentioned above and describe a specialized form of shamanic initiation recognized not only as authentic, but as a mark of distinction. In many parts of Nepal, a shaman trained by *Ban Jhankri*, the Master of Master Healers, holds a higher status than one trained solely by human *gurus*, although status is also ranked by one's efficacy as a healer. Shamans report that *Ban Jhankri* carefully selects those he initiates; generally, children between 6 and 16 who are unblemished by physical accident and who are pure in heart or choko (ritually pure)are favored, but older people sometimes report being taken. One of my informants was abducted at 40, for example. In some regions, *Ban Jhankri* is said to favor curly hair (Skafte 1992:52). Usually, only men are deemed acceptable disciples of *Ban Jhankri*, and the shamans I interviewed knew of no female ban jhankris, but there are rare reports of females being abducted and initiated (see narrative below). In fact, a newspaper article reported a woman's kidnapping by a *ban jhankri* while I was in Nepal.

(1) Magar Ban Jhankri, male, age 28, interviewed near Pokhara.

My grandfather's brother was a priest, and my grandfather was a jhankri. The *ban jhankri* took me when I was nine, for four years [an exceptionally long time, by most standards]. When the *ban jhankri* took me, I thought there was an earthquake, and the winds blew. There was a big storm. I had seen him in my dreams before, as an old man, not very old but with white hair. The *ban jhankri*, in my dreams said, "I will take you once, and then, whatever you do, you will learn and be successful." I was very frightened. When I was eight I went to eat fruit, and the old man came and said, "You came to eat the plant?" "Yes." He gave me two or three pieces and when I ate it, it was like smoking ganja; I was stoned, and not normal.... When the soul is going to leave, it feels like an earthquake, and you are dizzy, frightened, and weak.... The wind carried me, I didn't know anything. I did not want to go there, it was like living in a foreign country. The *ban jhankri* only takes people with no scars, clean skin, who are choko. I tried to enter his cave, the kind with bats,[3] but the entrance was only six inches wide, so the *ban jhankri* turned me into a bird so I could enter, and later I came back into my body... .I don't know what kind of bird; I do not turn into a bird or fly now, but my mind flies to heaven.... Inside the



cave was large. I saw everything ; it was like a dream. They planted millet and rice, which we ate, and a long red earthworm--morning, lunch, and dinner. It was delicious. I only had to eat 1/2 inch, and I was full. I had to eat it on the back side of my left hand.[4] Mantra was given to me and I learned phukphak (blowing or whispering mantra to effect healing), sucking, meditation, hand mudras (ritual movements), everything. I never have to do work on someone twice. My guru told me not to cut (sacrifice) anything.

When I was lost, they were looking for me. I never went home, and the police made a case of it. First, they thought maybe there was a ghost in the house. They tried to find where I was, but they found out through divination that I was taken by a *ban jhankri*. Because of the signs when they sacrificed the chicken and made puja, they knew I was alright with the *ban jhankri*. When I returned, I did not need a human guru; I began to do healing work when I was 13 or 14, phukphak first in the village and later for outsiders. I learned herbal cures from the *ban jhaankri*, what medicines were good for different ailments. When I do phukphak, when I do puja, when I am reading mantras in the book, I see the *ban jhankri* in spirit form. I saw him on the hill there; he can turn into anything. I was taught also to change into other things, but I have not done this. I was the only student of this *ban jhankri*. When I finished my course of studies, the *ban jhankri* took me to my home and left me. Everyone was very happy.

(2)Tamang Ban Jhankri, female, 38 years old, from near Mt. Everest (Skafte 1992: 50-52)

I was seven years old when I first received my call to be a shaman. My father, brother and I had been moving our cattle down from the high country. One night we bedded down in a small cow shed in the jungle.... I kept waking up. The cicadas were particularly loud, but suddenly they all stopped singing, which is very unusual in the jungle.... After a few minutes, I heard a small crackle from the fire, as though a stick or ember had burst into flame. There was a flash of light, and I saw a little man sitting cross-legged and looking directly at me. His long, matted hair fell over his shoulders and reached all the way to the floor. He had big eyebrows, a wide face, and a big head. As I looked into his strange, deep-set eyes, I heard him say, "I am Sattra Bhai Jhankri, who plays by the waterfalls and on the mountain ridges. You must come with me, because I have something important to teach you." Although he spoke in a foreign language, I understood him perfectly.... Then the Ban-Jhankri took hold of my little finger and said, "We must hurry to my house." Instantly I felt light and we began to float over the ground in effortless leaps.... Soon we came to a cave. The Ban-Jhankri said that he lived there. The opening was very tiny, and we had to crawl through a small tunnel where I could not see a thing.... Suddenly there was light and we were in a beautiful palace. I saw Sutima, the Ban-Jhakri's wife. She was terribly ugly and had hair covering her entire body. Without warning she stuck out her long tongue and licked my face. Then a dozen children came running into the room and began pounding on me with small hammers.... But the Ban-Jhakri ordered them to stop and he led me into another room where, he told me, his wife and children could not come.... He handed me a small golden drum and put a string of rudraaksha beads over my shoulder and a string of rittha beads around my left wrist. Then he picked up another golden drum and told me to follow his drumbeat.... The Ban Jhakri explained

to me, "From now on, every time you drum and think of me, you will be filled with my power..." Suddenly all went dark, and I found myself standing outside our cow shed with the Ban-Jhakri. "Someday I will come back for you. Now, as I leave, you must look away or you will return to the cave..." It was not easy to persuade them [her family]...that the Ban-Jhakri had given me the power to trance...even after I showed them the two strings of beads he had given me, which I was still wearing.... [Ban-Jhakri did not return until she was ten, so for years she waited for him, drumming alone in the jungle, going into trance, and almost giving up the idea of becoming a jhankri].

Ban-Jhakri is so amazing! He never appeared the same twice.... He is the most powerful spiritual entity in the world. He can change into anything he wants. When we got to his cave, Sutima and her children were eating newts, earthworms, and mushrooms. They offered me some of their food, but I couldn't bring myself to eat it. Yet I knew it would be impolite to refuse, so I accepted the food with both hands--the right hand above the left, as is proper--and then I threw the food over my left shoulder. This time the Ban-Jhakri taught me the different drumbeats, dances, and ritual sequences. The lessons seemed to take at least a day, but when he returned me to the cow shed, dawn had not yet come and my mother was still asleep.

The final time that I went to the Ban-Jhakri's cave was two years later, [following a healing session at her house]. Suddenly, the Ban-Jhakri entered the room. Everyone there saw him walk across the floor and grab my little finger. At least twenty people saw us disappear. Nothing like this ever happened in our village before. People began lighting butter lamps and giving offerings to the Ban-Jhankri.... The Ban-Jhakri sat close to me and whispered mantras into my ear for three hours. He never let Sutima hear the mantras because she would have used them to wreak havoc on the world.... He took me back to the precise spot where I disappeared. Before leaving he said to me, "You will never have to find another teacher. I will be with you for the rest of your days...."

When the Ban-Jhakri teaches you in this way, you never forget anything. The Ban-Jhakri has not taken me to his house since that time, but he teaches me mantras in my dreams. Sometimes he walks clockwise around my house at night, blowing a conch shell....

(3) Magar jhankri, interviewed near Pokhara.

The six or seven *ban deutaa* created by Mahadev, described earlier by Macdonald (1994: 319-322), include *sun-jhankri* (gold jhankri), the primary guru responsible for training two brothers of the Magar culture, whom I interviewed. [Interpretations vary regarding the meaning of sun or sunna in this context; it may refer to the color of the guru's hair and/or to the gold implements often associated with the *ban jhankri*. In Macdonald's (1994: 336) narrative, the *sunna jhankri* goes to live in a region of gold mines. I have included a short selection of the younger brother's narrative, although he was not actually abducted, because his dream encounters with the *ban jhankri* parallel the experiences of abductees. For this reason, he considers himself a ban jhankri, and continues to work closely with *Sunna Jhankri*, as well as with a human guru.



Eldest brother: Abducted from a village about five hours walk from Pokhara.

At age eight, I was looking after the cows. I brought the cows and tied them. He [*Ban Jhankri*] came from the jhankri temple (mandir), from the forest. My mother looked for me, and asked everyone. My father looked also, but my father was smart and knew that the *ban jhankri* had hidden me. [He calls the ban jhankri "god," and the *ban jhankri's* wife "ban devi," goddess, a manifestation of Kali.] The *Sunna Jhankri* is guru. The *ban jhankri* has five brothers, but the *Sunna Jhankri* has seven brothers, one usually dies. "Sikari," the hunter, is also a *ban jhankri*. The fourth brother of the *Sunna Jhankri* is dumb (he is crazy, doesn't speak). *Sunna Jhankri* took me to his cave (gufa) on Wednesday, for six days, and then brought me back to where the cows were tied, each week for eight weeks. Every Wednesday he sent for me and said not to eat jutho [that which is ritually impure]. When he would come to get me, I ran fast; I thought I would fall from the mountain, but that did not happen . The big villagers tried to stop me, but even the villagers said they couldn't stop me; they were scared of *sunna jhankri*I. The villagers could not see him. When I stayed with *sunna jhankri*, I ate only a small amount of food, on the back of my hand. I ate only a little but I was full. If I didn't eat, he would beat me. I had to eat gadeula [earthworms]; they were tasty. I studied books. I talked to *Sunna Jhankri*, who taught me in the *jhankri* language. I understood it; the *Sunna Jhankri* has his own language, which is not Magar or Tibetan. When I was taken, the Saraswati goddess came into my body and I could understand. When the god comes, I shake. *Sunna Jhankri* is *Ban Jhankri*, and is the same size as us. He has a white dress, a white lungi (sarong), and long hair. He wears lots of rudraaksha mala on his head, rittha mala, but no feathers. The Ban Devi is like a woman, a little shorter, with long hair. She has long breasts, is beautiful, and her face looks like a monkey. Her hands and legs are opposite. Sometimes she steals the milk of the buffalo, and that's why there is no milk. She can kill men. When she takes people, she won't treat them well; she will give them a twisted face, or make them dumb. If she likes you, she won't bother you. If you try to run away from her, uphill she will catch you. But her long hair and breasts prohibit her running downhill. But I was taken to be trained, and I could not run away. There was shakti, like a magnet, and I could not run. *Sunna jhankri* gave me education, mantra. The mantras are taught in our heads, but we can also use books, written on cloth. When I was given lessons, I made the coals glow red, and with my drum I would dance with my mantra on the coals. Both of us brothers did this; we had the same guru. Our father's father did jhankri work, and was trained by *Sunna Jhankri*. Our father did the same work and had the same guru.

Younger brother

When I am dreaming, I fly with the *sunna jhankri* to his village in the big mountain, and am taken to his house inside. It is a cave, but it is a house inside, with books. The *sunna jhankris* have children. They don't stay in one place, but move from mountain to mountain. Inside the mountain, the *sunna jhaankri* taught me how to play the dhyangro [two-sided drum]. He makes "weeweewee" sounds and hunts; he keeps porcupines in the house and feeds them. When someone shoots at the *ban jhankri*'s porcupines, their bullets disappear; he will always win. The *sunna jhankri*

does mantra; the *ban jhankri* hunts. The education they give is the same, but the *sunna jhankri* is a more powerful healer, and gives you more education and trains you to do the big pujas. I did phukphak at nine years, and my older brother did it at eight years, and now we work separately and together.

**Ban Jhankri Abduction As Shamanic Initiation**

In their general outlines, initiation processes for ban jhankris resemble those for other kinds of Nepali shamanic healers . The wild *ban jhankris* transmit the same kinds of sacred shamanic knowledge that human gurus teach, but usually faster. This includes teaching ritual formulas, texts, and techniques; providing and teaching the use of ritual implements, such as a drum; and effecting an initiation. The journey to and immersion in the realm of the *ban jhankri*, itself, constitutes an initiatory pilgrimage, usually the first of many spiritual journeys of the soul the jhankri will undertake as part of his healing profession. This spontaneous entrance into and eventual re-emergence from a non-ordinary realm, where the neophyte shaman interacts with spiritual entities who provide useful information intended for the benefit of others, is one defining characteristic of shamans worldwide (Eliade 1964:182); it might be usefully compared to the initiatory illness that classically signals the beginning of a shamanic vocation. The ritual journey is part of many Nepali healing rituals performed by jhankris, as is embodiment of/possession by the primary guru and other deities (Allen 1974: 6-19). These shamanic ritual journeys take several forms: transpersonal journeys of both the body and soul, as exemplified by *ban jhankri* abduction; sacred pilgrimages to holy shrines where initiations and other shamanic activities occur; the classical journeys of the soul through volitional shamanic journeying or dreams, including psychopomp work; ritual hunts; and the terrestrial journeys or soul projections that are chanted, danced, and walked as part of various rituals (ibid: 17).

As archetypal rites of passage, initiations of Nepali jhankris, including those of ban jhankris, fit the universal criteria demarcated by Van Gennep (1960), and summarized by Turner (1969:94-95; 1987). Certainly the three phases--segregation, liminality, and reincorporation--are evident. First, the initiate is segregated or detached from his or her earlier fixed roles and status in the social structure, removed from his familiar cultural milieu through abduction and isolation in the wilderness cave of the *ban jhankri*. The initiate effectively "disappears" from the ordinary world, neither participating in the ordinary tasks of living nor becoming fully dead. In this liminal phase, "betwixt and between," the neophyte enters the foreign world of the *ban jhankri*, who reveals to his carefully-selected disciples the sacra of his healing profession. These include, most importantly, magical formulas (mantra), as well as songs, dances, rituals, and the use of ritual costume and paraphernalia, communicated in a language previously unknown to the initiate. Sometimes the initiation by *ban jhankri* takes places in graduated stages, the most important teachings revealed last. The initiate suffers ordeals



or physical hardships, such as cold and exposure, punishment, or confrontations with the vicious and voracious *ban devi*. In the final phase, the initiate is returned by the *ban jhankri* to his family and community, sometimes the worse for wear, occasionally temporarily comatose, unable to speak or to remember what has occurred. Indeed, some of these heroic journeys approximate near-death experiences.[5] Not all abductees recover from their traumas or ordeals; only those who pass this test become jhankris, transformed by their learning, returning with a new concern for the welfare of the community, which becomes the basis for their reintegration into the community in the new role of healer. They are seen as favored by the deities. Fournier (1994:105) reports that villagers, pleased by this, "try to obtain significant favors from them, which will augur well for the future." The greater part of the Nepali population does not doubt the authenticity of these experiences (Macdonald 1994: 311); communities usually do not discredit initiates' stories, but rather encourage novices to put their newfound knowledge and skills into practice for others' benefit. When healing is effected, and the shaman demonstrates the ability to establish voluntary control over the initiation and termination of his/her contact with spirits, the ban jhankri's new status is established.

**II. A Clash of Cognitive Realities or How the West Was Lost**

Having highlighted the necessary cultural background, in standard ethnographic form and in a cognitive style suited to the academic world, I would like to focus my inquiry in another direction--to examine the problems Western ethnographers, especially transpersonally-oriented ones such as myself, encounter in articulating such worldviews to Western audiences, academic and non-academic .As a Western academic audience steeped in the study of alternate states of consciousness, you may respond differently to this material.... But maybe not. Here's a quiz. Are you wondering, "How could *ban jhankri*s be "real?" Are you trying to rationalize to yourself how so many people could accept such stories as authentic and accurate descriptions of "reality?" Are you assuming that common legends shape the reported experiences of would-be jhankris, or are you entertaining the possibility that a multitude of such individual experiences might shape the content and form of the narratives? Are you titillated by the possibility that in Nepal, such things really do happen, and that *ban jhankri*s are as physically tangible and verifiable as you and I are sitting in this room?

Perhaps you have already decided on one of several popular Western explanations for what I have described: (1) These myths, legends, tales--not unlike our urban legends--are accepted because most Nepali people do not have an adequate understanding of scientific principles, and if they did, they would know that magical powers, such as disappearance and translocation, shape-shifting, etc., are only figments of collective

imagination, at best, or perhaps purposeful deception. (2) Or perhaps you are thinking that these initiates were physically ill or suffering some psychopathological crisis that accounts for their hallucinating these abductions, borrowing their plots and props from widespread and well-enculturated folklore. (3) Do these stories remind you of contemporary UFO abduction stories, and is your reaction similar? Perhaps you are muttering, snidely, that we should just let Scully and Muldur sleuth it out on an episode of TV's X-Files? (4) Or maybe your perspective is more economic? Since the usual criteria for membership in the human ban jhankri profession is abduction and training by the wild *ban jhankri*, humans must necessarily claim such experiences in order to be legitimated. Such methods of certification may be faster than apprenticeship to a human jhankri, because the methods of teaching/learning are deemed more powerful. In addition, in some regions, shamans who claim to be "self-generated," who acquire spiritual proficiency "automatically" through direct transmission from a deity, accrue higher status. Since *Ban jhankri*s are considered deities, being selected as a student by them, without the intervention of a human teacher, is highly regarded; thus, a cost-benefit analysis suggests that it is economically auspicious to be waylaid by a *ban jhankri*.

Do any of these explanations resonate with you? If so, you are in good company. Some conventional ethnographies of *ban jhankri* encounters, while adopting a veneer of cultural relativism, offer similar "rational" explanations for these narratives. We are offered structural, functional, psychological and/or economic analyses of these tales, demonstrating how these beliefs, as metaphors, function congruently within the culture (Turner 1992: 30). The authors would not want to suggest, after all, that they accepted the validity of such stories. A representative disclaimer: "This cultural anecdote is perhaps not to be taken literally, but it sheds light on popular thought that has been until now overlooked." (Macdonald 1994:324) Some ethnographers utilize language that avoids the issue altogether. Words like, "is reported," "is alleged," "is said to have," "the informant felt that," "the people said that" assure us that the ethnographer is objectively reporting what s/he heard, neither believing nor disbelieving it, but nonetheless locating oneself in the very effort not to do so. This is the style with which I wrote the first part of my paper. It also appears likely that some ethnographers miss pertinent details, glossing over or dismissing parts of the stories that do not fit their own cognitive realities, or their publishers.' The following could be an example: "He ripped off his clothing, ran into the forest to live with animals, ate tree bark and worms, and was taught by spirits." (Peters 1992:73) Was there a *ban jhankri* initiation there? We will never know.[6]

Here is where I really wanted to begin my inquiry, delicately balancing on a tightrope between two roles and at least two clashing cognitive realities. On the one side, as an academically-trained



ethnographer, I strive to report objectively while engaging in participant-observation (an oxymoron?). On the other, as an experiential anthropologist, cultivating my sensory, somatic, emotional, and intuitive intelligences as part of my research methodology, I seek to enter, perceive, and communicate alternative realities (especially shamanic). If one can enter the cognitive, emotional reality of an "other," if one can truly "participate" in the ethos or "consensus trance" of another culture, what does ethnography look like? Can we re-create ethnography as it is academically construed and constructed--a treatise grounded in Western logic and rationality? Can I communicate the flavor and "reality" of what I experience, however non-linear and non-rational in the Western positivist sense, without being devalued as a scholar? (Stoller[1989] addresses similar issues). What might this look like? Will poetry, painting, dance, or song become acceptable forms of ethnographic expression? Edith Turner (1992:31) addresses this issue clearly in her article, "The Reality of Spirits," in which she questions the value of forcing others' spiritual realities into Western logical frameworks. She (ibid:29) cites Dan Rose, who advocates immersing oneself fully in another culture in order to glean understandings that can be revealed in no other way, understandings that will, mostly likely, be foreign to academia: Rose quotes Jackson (1989:135):

> to break the habit of using a linear communicational model for understanding bodily praxis, it is necessary to adopt a methodological strategy of joining in without ulterior motive [emphasis mine] and literally putting oneself in the place of other persons; inhabiting their world....Participation thus became an end in itself rather than a means of gathering closely observed data which will be subject to interpretation elsewhere *after the event.* (P.58)

To inhabit the Nepali shamanic world means to enter a consensus consciousness that is constructed entirely differently from our own, firmly anchored in a spiritual reality, for one thing. This means the question of the "reality" of spirits is a non-issue. Spirits are. As a shamanic practitioner, I am frequently asked, "Do you believe in spirits? After teaching about Nepali shamanism, my audience asks, "Do you believe in *ban jhankris*?" "Do you think *ban jhankris* are real?" To me, as to many Nepalis, this is a non-sensical question, much like asking, "Do you believe in tables and chairs?" Are tables and chairs a matter of belief? Are tables and chairs "real?" This kind of question, that seems to excite and capture the Western imagination, has little relevance for most Nepali people I encountered; grounded in a Western scientific paradigm, it presupposes disbelief in spirits. Ironically, the more Western education Nepalis had, the more incredulous they were to discover that I, an American, could find value in jhankris. Only after I

related my own experiences did they confess their own respect for and use of jhankri healing.

Trying to write this paper, I found myself marginalizing my own experiences of Nepali transpersonal realities. The longer I remain in the U.S., the more I become disidentified with my own perceptions, experiences, and knowledge of Nepali shamanic realities. In writing this paper, I discovered a clash of cognitive realities within me, which was far less problematic in the field. I ask myself why, in Nepal, was the reality of *ban jhankri*s so evident to me? Why did the lack of logical consistency in many of the shamans' narratives not deeply trouble me? I was cognizant of these inconsistencies, but made only mild efforts to satisfy the logical positivist inside me. Under other circumstances, I know myself to be rigorous and detailed in my ethnographic reporting, and although in Nepal I often felt frustrated in my ability to clarify some of the data, achieving that detailed clarity seemed irrelevant, even inappropriate. In reviewing my fieldnotes for this paper, it appeared that they were written by someone else! That someone, I suspect, was deeply immersed in a cultural reality that did not necessitate Western logical consistency and explanation, where Western epistemologies had no place. I was, indeed, doing what I trained myself to do, learning to live within another worldview. Now, reacculturated to Western paradigms, I am attempting to explain to myself how I so easily adopted cognitive patterns different from those of my culture. One obvious factor is that I was wiling and able, but I am exploring Sheldrake's (1988) ideas about morphogenetic fields, examining how we are shaped in resonance with the surrounding environment (1988); Arnold Mindell's (1985, 1987, 1992) Process-Oriented theories also describe how we are "dreamed up" by the surrounding "dreamfield." or collective unconscious, to think and behave in certain ways. These theories, of course, turn upside-down Western notions of causality, relationship, and individual self-determination, but then so do spiritually-based worldviews all over the world. They suggest a need for anthropologists to experience a permeability of realities in order to overcome our Western habits of attention.

What intrigues me now that I am no longer fully engaged in another cognitive reality, is why Westerners in Nepal, as far as I can ascertain, do not encounter *ban jhankris* nor experience abduction. There are Westerners who embrace Nepali shamanic ideology and practice, who are eager to encounter a *ban jhankri* and yet do not. Because training of jhankris generally does not follow strict caste or ethnic lines, some Nepali shamans generously offer apprenticeship to Westerners, who, like myself, undergo traditional training in Nepali shamanism, including possession or embodiment practices. A jhankri told Skafte (1992: 50; see narrative pg. 3-4) that "He should be prepared in case he meets him [Ban Jhakri] someday." This jhankri, at least, entertained the possibility that a Westerner could have such an experience. I



know of one or two researchers who went to rather obsessive lengths to document the physical existence of the *ban jhankri*, and as far as I know, failed. However, they, like most Westerners, did not frequent the jungles and forests, thus limiting their chances of such encounters. Still, I suspect the bigger obstacle to encounters of this kind is unconsciousness of our immense Western longing for a spiritual reality, for communitas, for unitive consciousness, and alternate states of consciousness. Filling these spiritual lacuna, in those who seek knowledge from other cultures, becomes a kind of unconscious agenda, an ulterior motive that if unrecognized, may inhibit us from attaining that which we seek. The Western fascination with such magical spirits, and the desire to encounter them, is in itself, completely out of keeping with Nepali reality. Nepali abductees certainly do not wander the forests and jungles in search of *ban jhankri*, rather the opposite. They are taken, usually against their will, and often by surprise. Like many classic initiatory illnesses, spontaneous election is neither willed, sought, nor expected. Abductees are not seeking a spiritual reality; a spiritual reality already lives and breathes them. Consensus consciousness, the collective unconscious, the "dreamfield," the ethos, whatever we label it, creates *ban jhankris* as well as those abducted by them. Western consensus consciousness, unlike Nepali, does not as a rule embrace or include the kind of spiritual reality that infuses all aspects of life. Consequently, as Edith Turner (1992:31) asserts, "we anthropologists need training to see what the natives see."

What might such a training entail? How might we go beyond "experience-near" ethnography (Desjarlais 1992) and learn a "radical empiricism," as Jackson (1989) calls it? Is it possible to "do ethnography" without ulterior motives (Rose 1990)? What tricks of the trade could facilitate divesting ourselves of our intellectual and academic motives, our spiritual yearnings and desires, and allow us to enter and experience other cognitive and spiritual realities on their own terms? I suggest that to do ethnographic research without ulterior motives is a pretense similar to being an "objective" observer. The unconscious is always with us, as are our cultural constructs and egos. Probably, the biggest obstacle to deeply participative ethnography is our unconsciousness of our ulterior motives. We do fieldwork with healers because we want to be healed or to become better healers; or we desire to expand our limited perceptions of reality or find a spiritual reality that resonates with us; or to re-capture the mental aliveness and sensory awareness that comes with immersion In the non-familiar; or we want to do impress our colleagues, or.... As scholars, what enables us to shelve our well-enculturated rational positivism, our scientific empiricism, our linear logic, and our academic goals, in order to invite other modalities of knowing and experiencing? I think it is wanting to know ourselves, and consciously inviting the Unconscious to be our guide in that exploration . If

we enter the field with the skills necessary to deeply encounter ourselves, and with the willingness to follow the signals we receive, wheveever they may lead us, we increase the possibility of a close encounter with other cultural realities.

We might begin by asking of another cultural reality "What does It want to reveal?" or "What does It want of me?" Rather than focusing on what we want to know, learn, produce, accomplish (traditional hypothesis-driven, grant-eliciting research), can we allow the cultural milieu or "dreamfield" to reveal its mysteries and unfold itself through our well-developed senses and emotions, our "dreambody" as Mindell terms it? This is not a passive endeavor, as we are constantly engaged in open-ended inquiry, using our bodies and minds as primary instruments of inner awareness and cultural investigation (Desjarlais 1992; Howes 1991; Laderman 1994; Stoller 1989). The study and practice of somatics and sensory awareness, for example, can help fine-tune our sensory and proprioceptive awareness, providing information not otherwise available to us and therefore not normally investigated. We become more receptive to other cultural and cognitive realities when we develop our emotional intelligence, learning to listen in new ways to different things, both in and outside of ourselves. We develop our bodies and minds as sensitive tools of perception by noticing and altering the habits of our attention and the patterns of our movements, perhaps through meditation, breathwork, body or movement work; we invite into our lives novelty, change, and a passion for the lived moment. Learning to be present for the moment, however Buddhist or New Age-ist it may sound, is a skill of inestimable value for an ethnographer of consciousness. It allows us to become aware of emotional, kinesthetic, proprioceptive, auditory, visual signals from the "field" that we might otherwise miss, and to follow those cues. It increases the likelihood of transcending the tyranny of our Western perceptual constructions, and our habitual constructions of ourselves. In dialectic with symbolic realities, both enculturated and acculturated, our heightened and widened perceptions may direct our inquiries into new frontiers, and permit experience of richer realities than the Western mind generally conceives (Strauch 1989).

Fortunately, these skills are attainable. Unfortunately, these skills are not taught in most graduate schools; rather, the ways of knowing most useful for opening to our own Unconscious and transpersonal realities are systematically suppressed in academia. This is "how the West was lost:" by banishing from our cognitive realities, cultural memories, and neural pathways, alternate ways of knowing that are critical to our understanding of other cultural realities and modes of perception. The West got lost when we separated nature from culture, body from mind, and science from religion. While these culturally-constructed dichotomies surely have their heuristic



value and cultural function, they inhibit our efforts to know ourselves and to engage other cultural realities at a deep experiential level.

It is my hope that this exploration of shamanic initiation by ban jhankris in Nepal, and the subsequent inquiry regarding the ethnographer's role in negotiating conflicting cognitive realities and foreign paradigms of consciousness, will stimulate further discussion about how anthropologists of consciousness can best prepare themselves to undertake experiential fieldwork, and about creative forms the ethnography of consciousness might take.

## NOTES

1. Underlined terms are in Nepali language. My spelling of jhankri is designed to facilitate accurate pronunciation, but it is also recorded elsewhere as jhakri.

2. I would like to thank the Bureau for Faculty Research and Fairhaven College, Western Washington University, and the Foundation for Shamanic Studies, Mill Valley, California, for their financial support during my research. My fieldwork in Nepal, from August through December 1996, brought me in contact with shamans from the Tamang, Tibetan, Thakali, Magar, and Newar traditions. For three months. I apprenticed with a Tamang woman bombo in Boudanath, near Kathmandu, engaging in a shamanic initiatory process. Much of this experiential research with shamans was conducted in partnership with American anthropologist, Larry Peters, and our Tamang/Nepali translator, Tej "Jigme" Lama.

3. The term gufa in Nepali means "cave," but in the Tamang shamanic tradition, it refers to a round thatched structure elevated off the ground by stilts, located in the middle of a cemetery. The ritual of gufa or cham, the final initiation for a Tamang shaman, takes place in this structure (Peters 1990:77-79).

4. In Nepal, under ordinary circumstances, food is always eaten with the right hand. In certain Tamang shamanic rituals, in order to heal possession by a bokshi (witch) for example, ritually prepared food is eaten off the back of the hand. Eating on the back of the left hand (normally considered jutho, or ritually impure) constitutes a reversal of the usual cosmic order, appropriate to the liminal state of the abductee, or the possessed patient.

5. Ring (1989:14-22) examines the parallels between near-death experiences, contemporary reports of UFO abductions, and other forms of shamanic initiation.

6. In an earlier publication (Peters 1982:23) a detailed narrative description of the same event strongly suggests an encounter B*an Jhankri*, although he is never named:

When I was 13, I became possessed... My grandfather made me mad through possession, and I ran off into the forest, naked for three days. My grandfather and the other spirits all wore pointed hats and were only three feet tall. They taught me magical formula (Ne. Mantra) and gave me sakti. They fed me earthworms and I had to eat them or die. Still, each time I reached for the worms, one of the spirits' wives (who are monstrous looking) whipped my hands. She carried a gold sword and each time she whipped me she yelled, "Let's cut off his head!" But my grandfather

human psyche. While I do respect such interest and enthusiasm, I must confess that I feel an uncomfortable similarity to Columbus's "discovery" of a "virgin" territory five hundred years ago, all the time failing to see that the new world had already been populated. This is especially true in the face of effusions such as the following passage by an analytical psychologist:

> [the old shamans] were very effective as long as the influence operated within the aboriginal environment--[but] this was no longer the case--as in North America-- In the triumph of the focused mind that produced powerful machines, shamanism all but died. But now, interest in and practice of a new shamanism, born out of the ashes of the old, reasserts itself. (Sander 1997, p.10)

I believe that the real problem is that the terminology used has defined "usual" and "unusual" before the discussion even begins. Whoever coined the term ASC obviously was an outsider to shamanic cultures, and whoever uses the term, by so using it, tends to make himself or herself an outsider. If you are a practitioner, then this so-called "alternate" state is not an alternate but an ORDINARY states of consciousness. In my own cultural heritage, the boundaries between this type of ordinary and non-ordinary, sacred and profane are blurred to the point of being imperceptible; they co-exist, co-mingle, and overlap all the time.

The past decade has witnessed a rapid expansion in scientific knowledge about our higher cognitive ability, leaving us in possession of much more information than before about the functions of our brains and the effect of brain waves on our thought, emotions, and behavior; about neural-transmitters, cerebral chemistry, and genetic information (Hard n.d. Inglis 1989, Henry 1982, Kane 1982, Katz 1982, Pomeranz 1982, Prince 1982 a,b,c, Saffran 1982). A variety of methodological alternatives have become available to attain ASC, including breath work, meditation on-the-go, and even personal brain-wave monitoring tools (IBVA technologies, Inc 1998). We, the urbanites, are commodifying an ASC adjusted to our contemporary life style. Little wonder that ASC often proves to be a temporary solution, incompatible with the social norms we share. Are we willing to accomodate these higher cognitive activities on a more permanent bases, or are they to remain toys for the idle and curious?

There are still many societies on this planet where no esoteric names are given to higher learning, but it is shared and enjoyed, like music, like drama, like making love. In these communities, "ASC" is a lived norm, and it is the essential source of understanding life. The distinction between sacred and profane blurs, as does that between the dead and the living, culture and nature, self and other, real and mythical, past and future. All boundaries are in the ultimate sense only imagined, since you are endowed with the power of cosmic creation. In such societies, the relationship between you and the universe is unimpeded, and such freedom finds expression through utterly personal forms.



Shamanism in Tsugaru

According to local oral tradition, the word Tsugaru is derived from the Ainu word chupka-guru, people of the sun/east. As a result of centuries of co-existence between the indigenous and non-indigenous populations, Tsugaru has developed its own distinct regional culture and idenity. The regional vernacular, incomprehensible to most Japanese, contains numerous Ainu lexical items, especially those pertaining to subsistance, religious activities and place names.

Tsugaru is the homeland to some of the oldest shamanic traditions known in Japan: the Itako and the kamisama. Although they are both female traditions, there are important differences: an Itako is a blind shamaness who specialises in spirit possessions and performance of sacred narratives, while a kamisama has normal eyesight and her diverse expertise reflects her personal interests and talent. The former begins her apprenticeship in her youth, while the latter may not have any guide except for her inner self.

Ainu experts tend to deny any link between these traditions and Ainu shamanism in Hokkaido, which is today a male-centred practice. This has much to do, I believe, with the political line drawn through the Tsugaru Strait to confine the Ainu to Hokkaido in the past century or so. Once the formidable Hokkaido Former Indigenous People's Protection Act was implemented in the late 19th century, the myth was established that the Ainu no longer existed outside Hokkaido. The distinction, even though illusory, became canonical, in spite of the belief and knowledge of many local people.

Here, I will note only a few of the common features shared by shamanism in Tsugaru and that among the Ainu in Hokkaido. First, in traditional Ainu society, women in general were considered to have shamanic power, and some especially gifted females created and transmitted shamanic verses. This remained the norm in some areas of Tsugaru until the end of the Second World War. Second, certain important ceremonial objects used by the Ainu in Hokkaido, such as the ikupasui and touki, prayer stick and lacquered bowl for sake, are also used by some itako and kamisama. It is again interesting to note that in Hokkaido, their use as well as the public performance of prayers has become very much male-controlled, while shamanesses in Tsugaru labor under no such restriction. Third, some itako maintain an oral history that their lines go back more than 60 generations, long before the region lost its autonomy.

The seasonal cycle

The people of Tsugaru have traditionally combined trade with hunting, fishing, gathering and cultivating. However, rice cultivation was enforced in the region only by means of imperial control, about 400 years ago at the begining of the Edo period. Even then, single-crop rice agriculture was unsuited for the cold and windy climate, and hence fishing and hunting remained a main subsistence activity until reltaively recently. It was during

the Edo period that the cedar forests in the mountains of Tsugaru became imperial property, and their management came under strict government control. My great-grandfather worked at making charcoal in the mountains, while at the same time ranging far and wide to hunt and gather.

The seasonal cycle, marked by ceremonial activites, was essentially divided into two basic modes of subsistence: hunting in the winter, cultivating and harvesting in the summer. The hunting in the mountains was a male activity while gathering was a female activity. To this day, villagers would gather at the entrance to the mountain and give prayers and offerings to the mountain deities at the beginning of the winter. This is presently a male-dominated ritual, but women still maintain a high sacred status in the mid-summer festival at the Temple of Kawakura, for example.

Shamanic festival at the Temple of Kawakura

The temple of Kawakura, Kawakura jizoo-son, is located in the town of Kanagi in northern Tsugaru. It is essentially a communal foundation with no official affiliation with any organised religion, although it is under the care of the family of a local Tendai-sect Buddhist priest. It is today a relatively large permanent building but was originally, at the turn of the century, a very small adobe house with a thatched roof. In those days, the small temple accomodated a sacred healing stone figure, which was used by the villagers to cure disease and illness. (Eventually, this was accidentally dropped and lost in the water when a villager who borrowed it was on his way back to Kawakura to return it.) According to an oral tradition, several thousand years ago Kawakura was hit by lightning and then received its healing power.

The temple today accomodates hundreds of stone and wooden statues called jizoo, some of which are natural stones dressed as humans. Most are made by local people. These stone statues were originally placed outside, as many of them are even today: along the narrow path on the slope leading to the temple at the top of the hill, jizoo stand in their bright costumes; between them are small stones piled up in pyramid shapes along the sides of the path.

In mid-August, about the time of bon, a Buddhist festival for the dead, the temple hosts a three-day festival in which musical performances, dance, and wrestling are featured along with religious services by the Tendai priests. At the core of this festival are the shamanic performances by the itako and kamisama: they mediate between the living and the dead for the visitors who seek communication with their deceased relatives and friends. The association of Kawakura with its shamanesses may go back longer than anyone can remember, since it had an important role in the time of indigenous trade, which may have lasted for several thousand years: market places tend to be under the protection of sacred forces, and the itako were the conduits for such forces. By "trade" is meant not only exchange among



living humans, but interaction with all beings, animals, plants, spiritual and mythological creatures, ancestral and other deceased spirits. These are both witnesses to the negotiations, and part of the agreement -- they are the guarantors.

A visitor may enter the temple yard through the front gate during festival time, and walk along the entrance road to the main temple, glancing at the vendors smiling and greeting them, including those selling wind-flowers and straw sandals: the former a commercialised version of the traditional shaved wood representation of the cosmic tree, and the latter offered to the dead who must continue their journey in another world. sake, refreshments, snacks, flowers, incense and candles are brought to or purchased at the festival, only to be given away, in abundance. Offerings are made throughout the temple area, to establish communication with whoever and whatever one may consider important: to the jizoo statues inside the temple, to the priests, to the itako, to the stone monuments of local heroes, to the snake spirits, to the nameless victims of the repeated famines of a century or two ago, to the unborn children, to the scapegoat jizoo, to the bride-doll marriage that provide mates to those who die without them, to the natural stones, earth, and wind. These are some of the markers to the significant features of the spiritual cartography of Kawakura; they give you your bearings to help you find where you are in your journey. Unwritten memories, personal, communal, environmental and spiritual, are enhanced by the reverence and respect in the visitor's mind.

Prayers as living words and actions

In this sanctified context, prayers are not only verbal expressions but are living actions; they are incantations. Prayers affirm a bond between you and the addressee, be it a deceased relative, a spirit being. One gives away one's gifts, or shares them with these invisible parties, assuring oneself of peace and mutual support. Visitors often make vows and speak to the jizoo as they offer new clothes, incence, sake or food to them.

The climactic shamanic, or incantatory, experience is the interaction with the itako and kamisama who set up their tents at the back of the main temple during festival time. Visitors line up to obtain their services, with an equal number coming merely to observe. Always, in front of the shamanesses, there will be fire in the form of lit candles. They begin each session by rubbing the beads of their large rosaries together, and chanting repetitive set phrases. These rosaries are decorated with fangs and claws of powerful animals, but as instruments for the production of sound they are the replacement for the older one-string bow-harp.

Although these shamanesses are often depicted as delivering the messages of the dead in a trance or possession state, I have observed that there is a great variation in their appearance. Some quietly meditate and begin mirroring the words of the spirit being called; some sings the words of

the deceased in some parts, and responds in dialogue form to the client's questions in others; some are quite abrupt and not eloquent at all. But some level of control over the situation is observable in all cases, and I would not call them passive recipients of revelation. My grandmother, for example, was not a professional shaman but she interacted with invisible visitors on a regular basis; she might tell them to go away because she was busy cooking, or she might chat with them while other family members tolerated the conversation of which they could hear only one side. Shamanic states do not necessarily disrupt ordinary life functions: there is no sharp discontinuity.

The itako and kamisama assist their clients in maintaining a balanced relationship with their deceased relatives, so that mutual support and prosperity can be expected: they tell them in the voices of the dead what must be done to enhance or improve the relationship, including advice on family matters and impending dangers. Their mediumship thus represents a a small-scale but coherent unit of incantation which calls for an action that is in harmony with the whole purpose of the Temple Festival: it is a pre-harvest ritual. We can see that the whole and its parts are inseparable here; the festival itself is an incantation anticipating productive gathering and exchange, a female controled activity.

Visions, dreams, and spirit helpers

In my own family, many traditional cultural traits have been passed down without any explicit mention. My father seldom openly admitts that he believes in or practices traditional spirituality, but he does all the same. For one thing, I learned when I was very young that I must take dreams seriously because every time my father had a significant dream he talked about it and attempted to interprete it for me. I was told that souls travel beyond time and space and they appear to you in your dreams and visions, as my father and my grandparents personally experienced them.

Dreams brought our family a treasure we would not trade for anything. During World War II, my father spent some time in the village of Kiraichi with my grandmother's family. My great grandfather went to the mountain with his peers to work and one night, he had a dream. In his dream, he encountered a powerful dragon spirit, which told him that he must find it in the mountain and bring it home. Next day he told his companions about the dream and so they began searching. They found the "dragon," and my great-grandfather carried it down from the mountain to his home on his back, as my father witnessed in a state of awe. It was a large ammonite fossile in a a cube of rock nearly a foot square and deep! He brought home this huge spiral gift from aeons of years ago, and the cosmic dragon is still at its home in Kiraichi today.

Conclusion: In search of a lost opportunity

Aboriginal customs and spirituality have been considered by many to be exotic and archaic, imcompatible with modern technology and thought.



While such assumptions are gradually becoming a minority view, there remain certain conceptual gaps which perpetuate a negative legacy from the past. I have discussed in this paper one major example of such unfortunate hangovers, regarding shamanism. From the point of view of many aboriginal people, what we call "modern" appears not modern at all but only a particular kind of cultural development. As far as the practical knowledge and utilisation of ASC or cosmic consciousness is concerned, it may be that we, the product of modern academic thinking and scienticism, are the archaic and backward portion of the population on this planet.

The study of shamanism has come a long way. Academic boundaries, as much as cultural boundaries, are dissolving in this quest for understanding ourselves as cosmic beings. The study of shamanism increasingly challenges, and urgently calls for, a change in our own unquestioned assumptions and beliefs about learning, which have contributed to the creation and sustainance of rigid religious and academic insitutions. In a shamanic culture, learning is not a commodity to be purchased, but is shared by all; and the ultimate source of knowing is not in external texts or formal lectures, but in the process of interaction with the entire universe, including your inner collective unconscious. At the turn of the millenium, we are thus in search of an opportunity long lost, through a journey that will eventually take us back to where we all began, undivided.

**References**

Bohm, D. 1980. Wholeness and the implicate Order. London: Routledge & Kegan Paul.

Durkeim, Emile. 1965. The Elementary Forms of the Religious Life. translated by Joseph Ward Swain. New York: The Free Press.

Eliade, Marcea. 1964. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Translated by Willard R. Trask. Bollingen series LXXVI. New York: Pantheon Books.

Grof, Stanislav. 1998. The Cosmic Game : Exploration of the Fronters of Human Consciousness. New York: State Uniiversity of New York Press.WW

Hard n.d. "Using predictive brain activity mapping and training to control, shift, and expand awareness." www. biocybernaut.com/pubs/aapb95pu.html

Halifax, Joan. 1982. Shaman: the Wounded Healer. London: Thames and Hudson.

Heinz, Ruth-Inge. 1988. Trance and Healing in Southeast Asia today. Bangkok: White Lotus Co., Ltd.

Henry, James. L.1982. "Possible involvement of endorphines in altered states of consciousness, " in Ethos, vol. 10, no. 4, pp.394-488.

Inglis, Brian. 1989. Trance: A Natural History of Altered States of Mind. London: Grafton Books.

Jung, C.G. 1959. The Archetypes and the Collective Unconscious. Collected Works, vol. 9,1. Bollingen series XX. Princeton, NJ: Princeton Univertsity Press.

Kane, Steven. M. 1982. "Acupuncture and the endorphins," in Ethos, vol.10, no.4, issues devoted to shamanism and endrophines, ed. Raymond Prince. pp.369-385.

Katz, Richard. 1982. "Holiness ritual fire handling: ethnographic and psychophysiological considerations," in Ethos vol.10, no.4, pp. 344-368.

Lewis, I.M. 1971. Ecstatic Religion. Aybesbury, Bucks: Hazell Watson and Viney Ltd.

Lommel, Andreas. 1967. Shamanism:The Beginning of Art. Translated by Michael Bulock. New York: McGraw-Hill Co.

Pomeranz, Bruce. 1982. "Accupuncture and the endorphines," in Ethos, vol.10, no. 4, pp.385-398.

Pascal, P. 1938. La vie de l'archipretre Avvakun par lui-meme (Life of Archpriest Avvakum by himself). Translated by P.Pascal. Paris: Gallimard.

Prince, Raymond. 1982 a. "Introduction," in Ethos. vol.10.

----------. 1982 b. "The endorphins: a review for psychological anthropologists," in Ethos, vol. 10, no.4, pp. 299-302.

----------. 1982 c. "Shamans and endorphins: hypotheses for a synthesis," in Ethos, vol. 10, no. 4, pp.409-423.

Saffaran, Murray. 1982. "The amino acid alphabet in the brain," in Ethos. vol. 10. no.4 pp. 303-316.

Sander Donald F. 1997. "Introduction: Analytical psychology and shamanism," in Sander, Donald F. and Wong, Steven H eds. The Sacred Heritage: The Influence of Shamanism on Analytical psychology. Routledge: New York. pp. 3 - 13.

Shirokogaroff, S.M. 1935. Psychological Complex of the Tungus. London.

Tylor, E.B. 1871. Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. London: J.Murray.

**Принося дракона домой: спиритуальная картография из северного Цугару**

Даный доклад задумывался как вклад в изучение сознания и исконной проблемы знания как оно есть.

Учеными уделяется большое внимание изучению искусственных средств вызывания и контролирования так называемого феномена измененного состояния сознания (ИСС). Часто эволюция этой проблемы была основана на лабораторных тестах деконтекстуализированного действа. Многие из подобных обследований имплицитно или эксплицитно трактовали феномен ИСС как ненормальное явление. Представленные случаи строго ограничены несколькими нетепичными практиками. В данном докладе я попытаюсь продемнострировать ограниченность подобного подхода. Я покажу, что традиционный контекст, поддержка рода и структура местоположения являются существенными, неотъемлемыми для цельной картины, относящейся к ИСС-деятельности, такой как шаманизм и его практика.

Храм Кавакура в Цугару является священным местом для коренного населения (шаманистов) северного Хонсю в Японии. В настоящее время ежегодный летний храмовый фестиваль представляет собой синкретическую смесь буддизма и различных местных религиозных традиций, включая представление слепой шаманки Итако, которая специализируется на общении с мертвыми. В данном докладе я прослежу, каким образом реалии коренного населения могут жить и продолжать действовать через участие в



ритуализированном посещении храмового фестиваля. Будет продемонстрировано, как ритуальное местонахождение, структура и окружение контекстуализируют интерактивное представление Итако, посредством которого естественно интегрируют знакомое и неизвестное, физическое и метафизическое в повседневную жизнь людей Цугару. (Пер. Н.А.Месштыб).

Marilyn Walker

**SHAMANISM AND TRADITIONAL ECOLOGICAL KNOWLEDGE**

Traditional Ecological Knowledge (TEK) as a newly developing field of inquiry, offers opportunities for reviewing the "traditional" role of shamans. Shamanism, too, can provide insights into the nature and applications of Traditional Knowledge. Shamans may even be viewed as the embodiment of TEK in traditional systems.

With emphasis on the circumpolar world but drawing examples from other shamanic traditions, this paper discusses shamans as mediators in traditional systems of land and resource management between the physical and metaphysical, and between the human and nonhuman realms.

The linking of shamanism and TEK offers opportunities for integrating science and ethnoscience in the natural and human sciences, and for enhancing models of biodiversity to include the multisensory and the transcendental.

**Шаманизм и традиционное экологическое знание**

Традиционное экологическое знание (ТЭЗ) как новая область исследования предоставляет возможность для пересмотра «традиционной» роли шаманов. Шаманизм также может способствовать пониманию природы (инсайта в природу) и применению традиционного знания. Шаманы могут быть даже рассмотрены как воплощение ТЭЗ в традиционных системах.

Акцентируя внимание на циркумполярном мире, но дополняя этот материал данными иных шаманских традиций, я рассматриваю в этом докладе шаманов как посредников в традиционных системах распоряжения землей и ресурсами между физическими и метафизическими, между человеческими и нечеловеческими сферами.

Связь между шаманизмом и ТЭЗ открывает возможности для интеграции науки и этно-науки в естественных и гуманитарных науках, а также для расширения модели биоразнообразия за счет включения мультисенсорного и трансцендентного. (Пер. Д.А.Функа).

Б.А.Фролов

# РАННЯЯ МАГИЧЕСКАЯ СИМВОЛИКА: ЭТНОЛОГИЧЕСКИЙ, АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

Открытие палеолитического искусства в XIX веке археологами Европы и Сибири, признание его монументальных форм в пещерных росписях Франции и Испании (1901 г.), утверждение магической концепции первобытного творчества в трактовке С.Рейнака (1903 г.) позволили начать конкретно-историческое изучение истоков магической символики, известной благодаря многочисленным этнологическим исследованиям.

В этом контексте интерес к шаманизму как одной из специфических форм архаического мировоззрения и ритуала связан с открытиями на юге Франции крупнейших комплексов палеолитического наскального искусства в пещерах Труа-Фрер (1916 г.) и Ляско (1940 г.). Последний имеет ряд надёжных датировок порядка 15 тысячелетий. Оба комплекса сходны в одном отношении: символически ключевая роль во всём репертуаре изображений отведена фигурам мужчин, дополненным атрибутами внешнего облика зверей и птиц так, как это этнографически зафиксировано исследователями сибирского шаманизма.

Дискуссии о правомерности и надёжности подобных этноархеологических аналогий в рамках данной проблематики своеобразно подытожил профессор Сорбонны Андре Леруа-Гуран в «Религиях Доистории» (1964). В его фундаментальной «Предыстории западного искусства» (1965) предложен отказ от этнографических материалов ради чистого метода в строго археологическом анализе структур и контекста самих древних реалий. Этот вывод не был перспективным. Через 12 лет в статье «Историк первобытности и Шаман» (1977) Леруа-Гуран уже допускал целесообразность обращения археологов во Франции к материалам по сибирскому шаманизму, но лишь корректный анализ первоисточников, что, по его мнению, требует прежде всего хорошего владения русским языком. Возможно, на изменение взглядов Леруа-Гурана повлияли исследования в самой Сибири, о которых он хорошо знал по первоисточникам.

Так, важным событием мировой науки стало открытие и изучение М.М.Герасимовым и А.П.Окладниковым у Байкала, на Ангаре поселений палеолитической мальтино-буретьской культуры (датируется примерно 20 тысячелетиями). Тогда тут жили охотники на оленей, в культуре которых особую роль играла символика, относившаяся к двум другим животным: быку и лошади. И почти одновременно с открытием Мальты, в 1929 г. в Иркутске известный исследователь шаманизма



Г.В.Ксенофонтов, описывая особенности движений при камлании якутских, тунгусских и бурятских шаманов, выявил в их мимико-жестовой символике характерные элементы имитации бега диких животных: в первом случае лошади, оленя – во втором и быка – в третьем. Определённое сближение между «живыми» примерами шаманских практик в этнографической современности и местными палеолитическими культурными традициями интересно и постепенностью его проявления в параллельно идущих независимо друг от друга этнографических и археологических исследованиях. Но не менее интересно и практически полное совпадение описаний у Ксенофонтова с главной композицией рисунков на своде пещеры Труа-Фрер. Здесь на предельно достижимой высоте изображен в танце, имитирующем движения соответствующих животных, «маг» с рогами оленя и лошадиным хвостом. Ниже - другой «маг» в бычьей шкуре игрой на музыкальном инструменте и соответствующим танцем преследует и очаровывает диких зверей, в метаморфозах меняющих свой облик.

Если в Труа-Фрер единая композиция представляет ряд антропозооморфных признаков, которые в этнографической современности символически разграничивают некоторые внешние действия шаманов, камлающих соответственно разным этнокультурным традициям (якутским, тунгусским, бурятским), то акцентирование орнитоморфной символики, думается, значительно сближает сопоставляемые нами феномены. Лица «магов» в Ляско и Труа-Фрер закрыты птичьими масками подобно тому, как это практиковалось в разных традициях североазиатского шаманизма. В самой глубокой части («колодце») Ляско сцена гибели «мага» от разъярённого быка дополнена чётко прорисованным той же черной краской символом в виде древка, увенчанного фигурой птицы - известного этнографам обычая выделять могилу шамана.

Разумеется, путём подобных сопоставлений можно многое прояснить в сложной проблематике истоков магической символики, в том числе и практикуемой в шаманизме. Однако, сколь основателен этот путь в поисках корректного решения? Вряд ли можно полностью исключить сомнения методологического порядка в том, что касается этноархеологических параллелей, географической удалённости регионов с этнографически подробно изученной традициями шаманизма от классических западноевропейских очагов древнейшего искусства и т.п. Автору представляется перспективным обращение не только к внешним деталям сопоставляемых феноменов в археологии и этнологии ранней символики, но и к внутренней мотивации соответствующей ей деятельности. Такой подход подробно разработан им в ряде публикаций, вышедших в издательстве «Наука», включая

монографии «Числа в графике палеолите» (1974), «Первобытная графика Европы» (1982), статью «Предыстория символа» (в книге «Этнознаковые функции культуры», 1991, С.66-128). В продолжение отметим два обстоятельства.

1. Специфики сибирской и восточноевропейской символики палеолита в сравнении с западноевропейской – математически чёткая форма выражения ранних космологических представлений первобытного населения Евразии. Общая «модель мира» представляет вертикальную ось Космоса с 3-мя мирами, где птицы соответствуют верхнему, змеи, рыбы, знаки водной стихии – нижнему миру, а среднему, с 4-мя точками горизонта – образы сухопутных млекопитающих. С исходной 7-значной структурой мироздания соотносятся системы счёта, основанные на кратных 7, 3 и 4 числах. Присутствие такой математико-космологической базы в палеолитической символике Западной Европы в итоге признали Леруа-Гуран и его коллеги-археологи. Вместе с тем выявленные математико-космологические свойства палеолитической символики характерны и для различных традиции современного шаманизма.

2. В Сибири удаётся выявить столь протяжённую линию культурной преемственности от палеолитических изображений до духовных традиций в этнографической современности, какой не удавалось проследить ни в Западной Европе, ни в иных регионах. Это касается числовой символики, календаря, изобразительной деятельности, космологических представлений, так или иначе сопряженных с традициями шаманизма.

Так, в рамках семеричной «модели мира» числом 7 характеризуются основные параметры космоса, его структура, генезис, пространство, время, стихийные силы; физический и духовный облик человека, его жизненная цикличность, а также происхождение конкретных родов, формы родственных связей, представления о соседних этносах. Сведения о семеричной системе счёта относятся к категории особо таинственного и мистического знания, но всё же этнографически зафиксированы у кетов, ненцев, манси, а также в древнетюркском, древнемонгольском языках, то есть, их распространение как бы радикально по отношению к палеолитической мальтино-буретьской культуре, в памятниках которой она ярко выражена. Так, в Мальте изображение календаря с лунарной и солярной символикой строится на основе повторения числа 7 в количестве спиралей, количестве витков центральной спирали т.д. Аналогичными календарями в несколько трансформированных вариантах пользовались местные якуты, а также нганасаны, энцы, чукчи, эскимосы. Любопытна транскрипция соответствующих традиций в рисунках на шаманских бубнах.



Например, на кетском бубне изображен великий шаман-предок, 7 лучей над его головой – 7 дней и 7 путей в верхний мир, обозначенный Луной с 7 лучами и Солнцем с 10 лучами. Традиционно считалось, что в верхнем мире всего по 7, а для мистерий изготовлялись деревянные изображения предков с резной семикратной графикой, во многом (и формой, и графикой, и числами) повторяющие палеолитические статуэтки из бивня мамонта, найденные в Мальте и Бурети. То же можно сказать об изображениях птиц и змей (на шаманских доспехах).

Погребение мальчика в Мальте совершено по обряду, акцентирующему числа 7 и 3 в связи с символикой космической вертикали. Здесь положение фигурки ныряющей птицы так соотнесено с символикой водной стихии, как если бы иллюстрировало евразийский миф о сотворении мира. Гипотезу подтверждают и другие детали, позволяющие думать о прошедшей сквозь тысячелетия устно-поэтической традиции, вместе с графикой, скульптурой и числовой символикой вошедшей в практику шаманизма.

И ещё об одной грани первобытной традиции, подобно мальтинской, но выявленной в погребениях Сунгиря на р.Клязьме, где геологическая и археологическая датировка хорошо согласуется с радиоуглеродной: 25500±200 лет. Здесь в погребальном убранстве мальчика и 60-летнего мужчины повторены числа и ориентация мальчика из Мальты, а в убранстве девочки, напротив, лишь четные числа.

Всё больше аргументов в пользу тезиса: символика нечетных чисел как «мужских», а чётных как «женских», широко распространённая в шаманских и иных ритуальных действиях, пришла в этнографическую современность из палеолита. Числа здесь важны не только сами по себе, как обозначения количества, но и как способ выражения иных свойств и отношений в окружающем мире. Так, увеличение или уменьшение на единицу, дающее числа 7 или 8, символически соответствует изменению в рисунках (на таманском бубне и кожаном чехле для бубна) пола изображаемых людей и животных, а этот изобразительный ряд, в свою очередь, соответствует порядку участия мужчин и женщин в ритуалах, проводимых шаманом – как показал, например, А.А.Попов (1936) в описании праздника чистого чума, главного в календарной обрядности нганасан. И здесь примечательно доминирование нечётных чисел, а среди них особое выделение числа 7. Праздник длился 7 дней, для каждого дня готовили 7 жердей на остов чистого чума, его покрышку делали из 7 шкур взятых у 7 отдельных хозяев и т.п. Примечательно, что подобные числовые характеристики ритуального контекста жизни и быта первобытного населения Евразии выявляются исследованиями палеолитических памятников.

Давний интерес психологов к «магической семёрке» это особая большая проблема, которая будет рассмотрена в другом сообщении. В целом же психологический аспект затрагиваемой проблематики, дополняя этнологический и археологический аспекты в их взаимосвязи, может существенно фундировать взаимопроясняющие перспективы трёх аспектов комплексного исследования ранней магической символики, используемой в шаманизме. Общей для трёх аспектов тенденцией является углубление корней изучаемого феномена. При этом стабильность символики на протяжении многих тысячелетий едва ли не лучшее свидетельство её адекватности и жизненности.

Арно Сурво

## РЕЛИГИОЗНО-МАГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ КАК БИЛИНГВАЛЬНЫЙ МЕХАНИЗМ КУЛЬТУРЫ (ЛЮТЕРАНСТВО ИНГЕРМАНЛАНДИИ: ЭТНО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ)

Лютеранство Ингерманландии сегодня двуязычно, и богослужения нередко проводятся как на финском, так и на русском языках. Восстановление церквей и организация приходской деятельности во многом стали возможными благодаря помощи Финляндской лютеранской церкви и многочисленных простых финляндских прихожан. Однако внешним влиянием не объясняется естественность современного религиозного двуязычия, тем более, если учесть специфичность восприятия «русскости» в Финляндии.

Согласно мирному договору 1617 года, заключённому между Россией и Швецией, Ингерманландия стала частью Швеции, и туда началось переселение из Финляндии савакотов и эвремейсцев, потомками которых в основном являются современные ингерманландские финны. Миграция лютеран способствовала укреплению позиций шведской власти. С той же целью проводилась политика лютеранизации местного населения - православных ижоры, води и славян. В результате этого большая часть православных покинула Ингерманландию, и лютеране стали там религиозным большинством.

В период войн между Швецией и Россией в 16-17 вв. получило начало деление крестьянского мира Ингерманландии по религиозному признаку на «людей финской веры» (лютеране) и «людей русской веры» (православные) (Sihvo 1992, 346). Также и в советский период для лютеранства Ингерманландии было характерно отождествление религиозности и финской этничности. С закрытием церквей в конце 1930-х гг. финское лютеранство продолжало существовать в основном благодаря финноязычным верующим и именно как закрытая в языковом смысле система.

В начале этого столетия из более чем тысячи населённых пунктов Ингерманландии третью часть составляли многоэтничные деревни, причём шестую часть – финско-русские (см.: Entisen Inkerin...). Таким образом для современного двуязычия имелись определённые предпосылки. Наряду с языковыми контактами повседневного уровня, особая роль принадлежала сфере знахарства, где имело место заимствование русских заговоров и молитв. В то же время, религиозно-магические представления и, в частности, представления о колдовстве, являлись своеобразными



средствами кодирования противоречивых отношений финнов с иноязычным миром. В этом находили своё отражение не только конфликты бытового уровня, но и идеологизированные смыслы противопоставленных друг другу языковых пространств.

Финляндские фольклористы и этнографы, побывавшие в Ингерманландии в прошлом столетии и начале этого века, интересовались, как правило, лишь рунами калевальской метрики и иными «финскими древностями». Руны, записанные в окрестностях Санкт-Петербурга, заняли девять томов, около четверти объёма, многотомной серии «Старые Песни Финского Народа». Какие-либо проявления русского влияния в культурах финнов, ижоры и води финляндскими исследователями отвергались как «ненастоящая» и «испорченная» традиция. Ингерманландии отводилась роль «священной» периферии «настоящего» финства», как, например, в известных «Очерках о Великой Финляндии» («Kuva tuolta, toinen täältä. Kautta Suur-Suomen») этнографа С. Паулахарью: «Ингерманландия! Великая и «священная» земля окрестностей Петербурга, населяемая нашими братьями по крови. Одно её имя вызывает неописуемый трепет в каждом финляндском этнографе и любителе фольклора» (Paulaharju 1919, 79).

От рассуждений финляндской элиты времён собирательства рун о «Финскости», «Русскости» и «Шведскости» (эти понятия писались тогда с заглавной буквы) создаётся впечатление, будто речь идёт не о реальной исторической эпохе, а о мифологическом противостоянии фольклорных персонажей. Поэтому не случайно то, что мифологизация «русскости», а затем, отождествление её с «советскостью» стали отличительными чертами великофинляндской идеологии: «...нужно на вечные времена разрушить столп, на котором изображена держава Ненавистных Русских (Ryssien valtakunta), и построить столп в тысячу раз выше, где будет начертано: IMPERIUM FENNICUM» (Haavio 1923, 60). Поскольку финляндские националисты говорили от имени всех финно-угорских народов, то нетрудно понять, как эти «народы» воспринимались представителями советских властных структур (см. напр.: Леметти 1931, 49-55). В 1936-37г.г. финское население приграничной с Финляндией территории было выслано в Среднюю Азию и Сибирь, а ингерманландская автономия была упразднена.

С революцией 1917 г. для крестьянской среды стало менее актуальным противопоставление по конфессиональному признаку, унаследованное со времён войн между Швецией и Россией. За пределами «своего» был уже не столько мир другой веры, сколько антисистема, в принципе отрицавшая религиозность. Несмотря на стремления «красных» финнов построить «Советскую Ингерманландию» и попытки противной стороны присоединить её к «Великой Финляндии», и советскость и великофинляндство были чуждыми для большинства крестьян. Закрытие церквей буквальным образом воспринималось как признаки «конца света». В этой атмосфере «выбора без выбора», ожесточавшейся репрессиями, активация религиозных настроений выступала в качестве естественной внутрикультурной тенденции.

В годы Великой Отечественной войны финноязычное население оккупированных районов Ленинградской области по инициативе германской стороны было переправлено в Финляндию, а с капитуляцией Финляндии большинство финнов возвратилось в Советский Союз. В контексте советской идеологии того периода ингерманландские финны маркировались уже не просто как возможные носители великофинляндских настроений, но и как представители противника по войне. Вместо возврата на места прежнего проживания финны были сосланы в другие регионы Советского Союза. В 1950-х годах многие из них переехали из мест ссылок в Карелию и Эстонию, а часть финнов смогла вернуться в Ленинградскую область. Известны случаи, когда в послевоенный период семьям приходилось менять место жительства более двух десятков раз.

При подобной «беспространственности» этничности отождествление этничности с религиозностью выступало определённой стратегией выживания.

Причинно-следственные связи событий некоторым образом менялись местами: наряду с опытом отторжения системой существовал «обратный» опыт отрицания самой системы. Культура «своего» оказывалась самодостаточной и закрытой от влияния нефинского мира, атеистичность которого ассоциировалась с языковым большинством. Земная бесстатусность верующих трансформировалась в статус небесный, стремление к получению которого подпитывалось представлениями о близости «конца света». (Как пелось в распространившейся тогда песне «Omal maal» («В край родной»): «Не эта земля – своя земля… Небеса для меня дом родной, и лишь туда я стремлюсь.»)

С прекращением миграций религиозность оставалась неким средством общения между разрозненно проживавшими финнами. Лишь в 1977 году после сорокалетнего перерыва была открыта первая финская кирха в г. Пушкине. До этого преемственность религиозных представлений, как правило, обеспечивалась проведением религиозных собраний, которыми руководили проповедники и проповедницы из мирян. Семейная обрядность также была сферой влияния наиболее активных верующих, и особенно проведение похорон нередко напоминало религиозные собрания. В этой связи по-своему иносказателен следующий случай. Женщины ехали на моление в деревню, относившуюся к погранзоне. Пропусков у них не было, и они сказали пограничникам: «Мы едем хоронить «старого адама» (т.е. «первородный грех»).»

Стремление к этно-религиозной замкнутости было всё же невозможно в качестве основной модели поведения, т.к. это означало бы постоянное разрушение социальных связей. В таком случае прежде всего отвергалась бы ближняя инаковость – соседи, знакомые и родственники. В контактах с представителями других конфессий – с русскоязычными и финноязычными баптистами и пятидесятниками, с православными русскими и т.д. – возникала многоэтничная и многорелигиозная среда веры. В свою очередь, повседневная коммуникация, особенно в случаях смешанных браков младшего поколения, постоянно вносила коррективы в представления о социальных границах «своего».

Эта тенденция также проявилась в знахарской практике, где этнические стереотипы выступали в качестве контекстуального фона для актуализации представлений о колдовстве. На смену многим прежним традиционным понятиям о причинах болезней пришли более универсальные объяснительные модели, о чём свидетельствуют такие названия лечебных ритуалов как, например, «Kaikellaisii sairauksii vastaa» («От всяких болезней») и «Kaikki mikä kasvaa vastaa» («Против всего, что растёт (т.е. от ушибов и опухолей)»). Представление о колдовстве также стало одной из универсальных моделей, позволявших объяснять в контексте традиции любые крайне противоречивые ситуации повседневности.

На обыденном уровне этно-религиозные доминации зачастую ограничивались кругом семьи, и распространение смешанных браков представлялось с точки зрения старшего поколения определённой опасностью для сохранения основных культурных ценностей «своего», т.е языка и веры. Настороженное



отношение к смешанным бракам подчас особенно подчёркнуто проявлялось в окружении самих ритуальных специалистов. В родне одной знахарки, где среди многочисленных невесток и зятьёв почти не было финнов, эти «инородцы» и их родственники нередко подозревались в порче. Например, проблемы взаимоотношений с одним из зятьёв напрямую объяснялись его связями с нечистой силой: «По сто рублёв. Мать купила ему трёх чертей.» Среди пациентов финских специалистов было много нефиннов, и колдовство выглядело как явление, более присущее инаковости. С другой стороны, множество иноязычных пациентов говорило о том, что тенденция к ритуализации проблем повседневного уровня была характерна и для нефинского мира. Магические представления одновременно выступали и как средства кодирования взаимоотношений с внешним миром, и как результат этих контактов.

Непременным условием излечения являлось то, что пациент должен был быть крещён. Причём не имело значения, крещён ли он «в русскую веру» или «в финскую веру», что подчёркивало незначимость конфессиональных различий в атмосфере официальной атеистичности. Поскольку медицине и идеологической риторике были неподвластны абсолютно все болезни, то благодаря знахарству в советский период, по-видимому, крестилось немало «атеистов». Отношение к лекарской практике в собственно религиозной среде было довольно противоречивым. Другими верующими знахарство могло считаться греховным занятием, в то время как сами ритуальные специалисты утверждали обратное: «Не я лечу, Бог лечит.» Однажды религиозное собрание вела проповедница из Эстонии, которая была известна как ясновидящая. Она вдруг обратилась к одной женщине со словами: «У тебя чистые руки. Ты лечишь детям уши.» Узнавшие об этом случае эстонские братья и сёстры по вере были крайне раздосадованы тем, что проповедница, сама того не желая, «потворствовала греху». Однако эта ситуация была ещё более запутанной. Встречу с ясновидящей «организовал» родственник лекарки, посоветовавший ей съездить на религиозное собрание. Никому не сказав о своих намерениях, он хотел выяснить, как относиться к знахарскому дару.

Лечение болезней было нередко связано с использованием т.н. «своей земли». Пациент приносил с собой небольшое количество земли (три пригорошни), взятой из подвала собственного дома (в городских условиях земля бралась, например, из цветочного горшка). Во время общения лечащего с пациентом нередко звучала фраза: «Oma mua autaa.» (Или по-русски: «Своя

земля помогает.») Таким образом, как в финноязычное пространство, так и в иноязычный мир, проникала информация о том, что «земля общая», но «своей» и «помогающей» становится лишь для того, кто способен прочувствовать сакральность даже самой малой её меры. Информационная насыщенность слов «своя земля помогает» несомненно обуславливалась финским опытом «беспространственности» и «безземельности».

Как отмечал Ю.М. Лотман, граница семиотического пространства является билингвиальным механизмом «перевода» внешней информации на внутренний язык семиосферы (и наоборот), обеспечивая таким образом возможность контактов с несемиотическим (иносемиотическим) пространством. Именно на периферии образуются резервы динамических процессов, способствующих выработке новой информации (Лотман 1984, 8-12). Лечебные ритуалы, органичным образом совмещавшие как финские и русские заговоры, так и лютеранские и православные молитвы, стали одним из важных билингвиальных механизмов культуры. Сфера религиозно-магических представлений выступает своеобразным механизмом трансформации ритуальных моделей поведения в коды социальной коммуникации. «Перевод» повседневной конфликтности на язык ритуала провоцирует видение «своего» в «чужом» и «чужого» в «своём». Земля «общая» и «ничейная» становится «своей», а, значит, и для кого-то «чужой». Таким иносказательным образом находит своё отражение проблема сосуществования различных языковых и смысловых пространств.

**Литература:**

Леметти И.М. Советская Ингерманландия. М.-Л., 1931.

Лотман Ю.М. О семиосфере // Структура диалога как принцип работы семиотического механизма. Труды по знаковым системам, 17. Тарту, 1984.

Paulaharju S. Inkerin kuvia // Paulaharju S. Kuva tuolta, toinen täältä. Kautta Suur-Suomen. Helsinki, 1919.

Sihvo H. Inkeriläisten identiteetti muutosten paineissa // Inkeri – historia, kansa, kulttuuri. SKS:n toimituksia, 547. Pieksämäki, 1992.

Haavio M. Suomen Heimo ja Moskova // Ylioppilaslehti, 5/1923.

Entisen Inkerin evankelis-luterilaisen kirkon 350-vuotismuistojulkaisu. Helsinki, 1960.

**Religio-Magical Notions as a Bilingual Field of Culture (Religio-Ethnic Tendencies in Ingrian Lutheranism)**

This article deals with some key tendencies in Ingrian Lutheranism during the Soviet era, as well as the significance of religio-magical notions in the definition of the local Other. These notions constitute a border which can both divide and unite. Sorcery as a bilingual field has conveyed ritual models of behavior into day-to-day life; and these models are adapted to codes of social communication.



Anna Brzozowska-Krajka

## TIME, NO TIME AND PURE POTENCY IN FOLK MEDICINE

Polish folk medicine has aroused the interest of antiquarians, students of folklore and ethnographers since the second half of the XIXth century. For long it has been also of interest to representatives of related disciplines: psychology, sociology and history. However, these investigations have been focussed mainly upon the pragmatic aspect. They classified ways of healing according to their rationality/irrationality, their origin, the relation between empirical knowledge and the magic. Lack of coherent theoretical-methodological foundations of this kind of research has been also pointed out.[i] A new perspective of research into folk medicine – of concentration upon the ritual-magical sphere and its explicatory power – has been established in Poland by L. Stomma.[ii] His ethnological conceptions comprised e.g. a structural analysis of applications of healing magic by means of the categories of myth, opposition and mediation. The same type of research has been carried out by Z. Libera who claimed that it is the perspective of myth (and not a pragmatic approach) which can best define the therapeutic efficacy of folk medicine.[iii] As an attempt at formulating some principles governing healing magic, this paper continues this trend of research.

The present investigations focus upon the category of time, fundamental to ethnosphic interpretation of folk medicine and its related phenomena, defining the semiotic range of ritualized behaviors. This perspective of research is justified by the very nature of folk medicine which is inherent in folk ontology, derives from and is a part of the folk outlook. It leads to revealing the deep structures of mythico-ritual scenarios expressing the essential aim of protection and continuity of life. Therefore, the present study is organized by the paradigmatic nature of myth (the mythical time)), forming the basis of all magico-ritual beliefs and practices.

My research is inspired by the theory of *temps de passage*, which defines the dynamic structure of the oppositions of health/illness and illness/health, and which reflects the cyclical course of the cosmic order – of the time of beginning and the time of end. Its pivotal stage of temporal threshold, of liminality determines such transformation.[iv] The dynamic structure of these oppositions indicates the direction of passage concluded with healing: from the state of No Time, i.e. apparent death, chaos, shaking the natural order, anti-structure, to the state of social time, i.e. a new life, Cosmos, harmony, structure.

The marginal status of an ill man denoted his temporary placement between levels of life, between and beyond the ordinary time. This amounted to his exclusion from the cyclical course of time, his transfer to another ontological level – from life to death, to a temporal point preceding

cosmogony. This temporal status of a sick man determined his hybrid identity, his simultaneous inclusion into two worlds, according to the classical formula of mediation: x = (y+z) and (-y+-z).[v] Awareness of this state is well rendered e.g. by the following Polish proverb: *Zdrowy choroby, a chory ma się spodziewać śmierci* (A healthy man should expect illness, and an ill man should expect death).[vi] A sick person's anti-structural liminality reduced him to the state of *prima materia* requiring a new structuring and a new identity.[vii] Such potency was provided by the myth, enabling "performance of the world", i.e. involvement into the sacred game through recitation or ritualistic performance – functioning as re-creation of the original history.[viii]

The myth, especially the cosmogonic myth, reactualized the sacred time of beginning. Recitation of myth resulted in symbolic entrance into Great Time, which made the sick man forget his mundane condition. Thus, the principal creative function of myth turned it into a kind of metalanguage of complex magic acts. The gnosis of liminality is intrinsic both to myth and to other, symbolic and nonverbal components of a complex magic act. It abounds in instances of direct or metaphorical transgression of the order governing the secular life in this world in which Time is the Lord (according to a Polish proverb: *Panem jest czas*).[ix] This order provides a link with primeval, generating powers of Cosmos, it comprises the power, pure potency, to transcend the original status, according to the original rhythm: creation (health) – destruction (illness) – re-creation (recovery). Especially when life is being imperilled (as illness may lead to death) there is a need to return *in principium* – to regenerate, re-created (not improve) Life. This is particularly evident in healing rituals in which recovery (reversion to the natural order) is guaranteed by actualization of cosmic creation, of an ideal pattern of life and by a symbolic return to the timeless moment of original fullness.[x] The wish to recover, r e v e r t to health, has been habitually addressed to a sick person.

Emergence from the phase of illness, standstill, required ritualized behaviors, especially those with a strongly marked vector of movement (the symbolic opposition: movement/standstill, life/death). Therefore, it is the expansion of the idea of movement and wandering – as obligatory anticipation of signs of life in the liminal phase and as a form of magical opening (the magic of Alkmena–[xi]) in the situation of "binding" (sickness as "ties of death"[xii]) - which is the fundamental element of the symbolic code of complex magic acts. This idea is manifest on many levels of the structure of complex magic acts, e.g. in their imagery and forms of verbal expression. Images of God and Saints use such attributes and belong to constant elements of such texts (see Polish and Ukrainian examples). According to M. O. Novikova, a few mythical signs are at the foundations of these wanderings: the road as a test, the foreign origin as a source of the miraculous and of the



impenetrable and inscrutable mystery of God.[xiii] The idea of movement is very frequently enhanced by the form of categorical imperative addressed to the demon of illness, indicating directly a downward movement: descend, escape, etc.

"Reversion backwards" to the beginning of the world (created by means of cosmogonic words) was indispensable for such transformation to take place. The liminal code of a complex magic act comprises numerous examples testifying to this kind of pre-logical thought. The magic formulae (regarded by Z. Libera as commentaries on magico-ritualistic procedures)[xiv] comprise manifold techniques of return to the genesis, which simultaneously function as techniques of emergence from No Time. Let us briefly discuss some of them.

The principle of reduction is a technique "reversion backwards," consisting e.g. in taking away a word or a number, deducting an illness by parts (widespread all over Europe). This tendency is profusely exemplified in H. Biegeleisen's *Lecznictwo ludu polskiego* (Warszawa, 1929). For example exorcizing a turtle (protuberances under the jaws), put down in Puszcza Solska (in the region of Lublin-Biłgoraj): "Był tu żółw, miał dziewięć żon, z dziewięciu do ośmiu, z 8-7, 7-6, 6-5, 5-4, 4-3, 3-2, z dwóch do jednej, z jednej do nic i sam żebyś znikł."[xv] (There was a turtle who had nine wives: the nine got reduced to eight, the eight got reduced to seven, the seven got reduced to six, the six got reduced to five, the five got reduced to four, the four got reduced to three, the three got reduced to two, the two got reduced to one, the one got reduced to none, and I wish you to disappear as well). Deduction of objects was possible as well: e.g. the following Ukrainian exorcism used to heal swelling: "Puchlino, psiakrew, tak wielka jak jabłko, z jabłka jak orzech, z orzecha jak bób, z bobu jak groch, z grochu jak mak, z maku jak nic"[xvi] (This damned swelling is as big as an apple, get reduced from apple-sized to nut-sized, from nut-sized to broad bean-sized, from broad bean-sized to pea-sized, from pea-sized to poppy-sized, from poppy-sized to nothing).

It is already in the XVIth century handbook *De medicamentis* by M. E. Graens where the principle of deduction was recommended for healing hemorrhage: the obscure word *Sicucuma*, when repeated again and again, lost one sound with each repetition.[xvii] This complex magic act aimed at achieving the state of nothingness, zero, at mystical reversal, at reversion to the original situation. Numerous direct orders addressed to demons of illnesses, too, indicate the direction of its disappearance – to where it came from, to its original place, to wilderness, mountains, forests (unfamiliar places, the Other World).[xviii]

Such reversion, with its inherent potentiality, is displayed by other liminal symbols, too – basic elements of the structure of a complex magic act in a ritualistic context. See, e.g., in Czech folklore, the formula of exorcizing

erysipelas with the initial motif of Christ's tomb (in Judeo-Christian religion it was a paradigmatic situation, implying the Resurrection, rebirth):

Pan Bóg leży w grobie,
Ma dziewięć róż w sobie.
Od dziewiątej do ósmej, od ósmej do siódmej,
Od siódmej... aż do jednej,
Od jednej do żadnej!
Od tego mi pomagaj najpierw Bóg Ojciec
Powtóre Bóg Syn, po trzecie Duch Św.[xix]
(God is in His tomb,
He has nine pieces of erysipelas.
The nine are reduced to eight, the eight are reduced to seven,
The seven are reduced... down to one,
And one is reduced to none!
With this I supplicate the help of Our Father
The Son of God, and the Holy Spirit.)

The precedents from the Sacred History taking place in sacred time, evoked in complex magic acts, guarantee accomplishment of the desired transformation. The same function is performed by the sign of the Cross or the motif of the Crucifixion (evoking the myth of the Resurrection)[xx] – very common in complex magic acts.

The symbolism of liminality, along with its intrinsic idea of reversion to the genesis, is also comprised by the magic motif of return to the womb (*regressus ad uterum*).[xxi] It provides a link with the Other World, which is the origin of both life, health, happiness and of death, illness, unhappiness.[xxii] In the Christian version of this complex magic act it is a return to the Virgin's womb, as e.g. in exorcizing children's fear in the following text from the region of Rzeszów:

| | |
|---|---|
| Przestrachu! | Fear! |
| Przestrachu! | Fear! |
| Jo cie się nie boje! | I am not afraid of you! |
| Jo się Matce Boski [!] | I will stay |
| Wnętrznościach ostoje. | Within Our Lady's [!] body |
| Zamowiom Cie przestrachu.[xxiii] | Fear! I am warding you off. |

By analogy, this is also an implication of the mythical precedent the necessity of rebirth (the antiquary's commentary appended here points to a superficial interpretation of this motif as the Virgin's protection).

The liminal structure based on the principle of return to the original order is achieved also by defeating a demon of illness by means of cursing him. This is evident already in the following Czech complex magic act from "Legend of St. Prokop" from the XIIIth century:

| | |
|---|---|
| Wy przeklęte plemię! | You cursed tribe! |
| Bożą mocą rozkazuję Wam, | In the name of God I order you: |



| | |
|---|---|
| Abyście stąd odeszli precz. | "Begone!" |
| Idźcie gdzieś na puszczę | |
| (pustkowie), | Go to some wilderness |
| A nikomu nie szkódźcie![xxiv] | And do not harm anybody! |

A curse has causative-ordering significance. When applied in ritualistic performance it restores an ideal state of balance and harmony.[xxv] A curse becomes a symbolic, verbal act of putting to death, annihilating an illness with God's might. It is to be remembered that in Slavic cosmogenesis all positive actions serving creation of a new order were to be made in God's name.

This potency was intrinsic to paradigmatic images of God and the Virgin (the first doctors) inherent in complex magic acts. See, e.g., the following charm for annihilating a cataract (*łuszczka*), put down near the mountain of Łysica in the region of Kielce:

Szed Pan Jezus z Najśw. P. Marią przez łączkę,
Zażegnywał kobiecie łuszczkę.
Chuchnął Pan Jezus trzy razy w oko:
Uźrzysz kobieto daleko.
Najśw. Panna trzy razy w czoło:
Pójdziesz kobieto do domu wesolo.
Wszyscy święci powtórzyli,
Od kobiety łuszczkę oddalili.
Pójdziesz kobieto do domu,
Nie będziesz miała w oku bólu.[xxvi]
(Jesus Christ and the Virgin were going through a pasture,
And He was exorcizing psoriasis from a woman.
Jesus Christ puffed three times in her eye:
Woman: you will see far away.
The Virgin puffed three times in her forehead:
Woman: you will go home merry.
All the Saints puffed as well,
And psoriasis was exorcized from the woman.
Woman go home,
And your eye will not ache.)

Sometimes such exorcisms took the form of a therapeutic prescription:

Szedł Pan Jezus ze Świętym Pietrem drogą,
Święty Pietr sie pozostał, a Pan Jezus oberzioł:
- Choć Pietrze!
- Nie mogę, bo mię ukąsiła żmija w noge.
- Zatrzyj piaskiem, wymyj wodą,
Żadne jady żmijowe tobie nie zaszkodzą.[xxvii]

(Jesus Christ and St. Peter were walking along a road,
St. Peter stayed behind, and Jesus Christ looked behind:
- Come Peter!
- I can not go because a viper bit my leg.
- Rub the place with sand, wash it with water,
And no viper venom will harm you.)

It was believed that God, who exorcizes illnesses as sins, is the best doctor. Therefore, he was the first doctor to be addressed, and only afterwards one should visit a human doctor (not trusting him) as one sent by God.[xxviii] And witch-doctors and witch-doctresses were regarded as gifted by God with superior qualities of the soul and the power to make miracles.[xxix] Hence numerous proverbs expressing mistrust of official therapy by professional doctors: *Lekarz choremu dogodzi, gdy w chorobie nie zaszkodzi* (a good doctor will please a patient if he does not aggravate an illness), *Lekarz leczy, Bóg uzdrawia* (a doctor attends a patient but God heals him), *Nowy lekarz, nowy cmentarz* (a new doctor means a new cemetery).[xxx]

Thus, the desired efficacy of such ritualized behaviors, aiming at achievement of a state of fullness, new harmony, i.e. health, was intrinsic to the mental states of both the healed and the healer. Their ability to transcend the course of time, to move to a temporal point preceding cosmogony (owing to vehicular function of the ritual) enabled the creation of a new, superior status – healing as a re-entrance into the social time.

Though the presented analytical-interpretative proposals do not offer final formulations, they confirm the initial assumption of the present paper about mythico-ritual foundation of traditional folk medicine and about its specific logic generating the verbal and nonverbal code of West Slavic and East Slavic complex magic acts clearly based on the law of analogy and participation. This law governs each kind of liminality, as rituals deal with repeated, typical situations. Their common aim is to express a general necessity to restore balance and order., i.e. to express affirmation of life. Thus, the liminal condition of illness realizes the ritualistic paradox, too: healing rituals could fulfil their function through reversal of ordinary connotations of words and objects and through their symbolic development.

Notes

[i] See e.g. D. Tylkowa, Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat polskich: tradycja i współczesność (Wrocław: Ossolineum, 1989), 8.
[ii] L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIXw.* (Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1986), 151-203.
[iii] Z. Libera, *Medycyna ludowa. Chłopski rozsądek czy gminna fantazja?* (Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, 1995), 277.



[iv] V. Turner`s theory of liminality in his *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago: Aldine, 1969), in "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage," in *Betwixt and Between: Patterns of Masculine and Feminine Initiation*, ed. L. Mahdi et at (La Salle, Ill.: Open Court, 1987), 3-23.
[v] L. Stomma, op.cit., 158-9.
[vi] *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, ed. J. Krzyżanowski, vol. 3 (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1973), 853.
[vii] V. Turner, *Blazing the Trail. Way Marks in the Exploration of Symbols*, ed. E. Turner (Tucson – London: The University of Arizona Press, 1992), 136.
[viii] W. G. Doty, *Mythography. The Study of Myths and Rituals* (The University of Alabama Press, 1986), 15.
[ix] A. Brzozowska-Krajka, "Człowiek zniewolony czasem – folklorowa koncepcja 'bycia-w-świecie'" *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, sec. FF, 12/13 (1994/95), 225-36.
[x] M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, trans. K. Kocjan (Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998), 94-5.
[xi] L. Stomma, "Mit Alkmeny," *Etnografia Polska*, 1976: 1, 99-100.
[xii] According to The Bible, "the snares of death": Ps 18: 6, 116: 3-4; 2 Sm 22, 6; 1 k 13, 16.
[xiii] M. O. Novikova, "Christianskie elemienti w zamowljanijach," in *Ukrainski zamowljannja* (Kyiv: Widawnictwo Chudżnoj litieraturi "Dnipro," 1993), 297-8.
[xiv] Z. Libera, op. cit., 56, 217 et al.
[xv] H. Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego* (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1929), 52.
[xvi] Ibid., 53
[xvii] Ibid., 53-4.
[xviii] See numerous examples in F. Kotula, *Znaki przeszłości: Odchodzące ślady zachować w pamięci*, Intro. C. Hernas (Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1976); H. Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*....
[xix] H. Biegeleisen,. op.cit., 136.
[xx] Ibid., 321.
[xxi] M. Eliade, *Aspekty mitu*, trans. P. Mrówczyński (Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998), 83.
[xxii] T. V. Cywjan, "Prostranstwo i wriemja w bałkanskich ochranitielnych obrjadach swjazannych s rożdienijem riebienka," *Makedonski folklor*, 15 (1982), 117-24.
[xxiii] F. Kotula, op. cit., 245-6.
[xxiv] H. Biegeleisen, op. cit., 60, 368.
[xxv] A. Engelking, "Ludowy rytuał klątwy w pieśni dziadowskiej o wyrodnej córce przeklętej przez matkę," *Literatura Ludowa*, 1992: 4-5, 23-42.
[xxvi] H. Biegeleisen, op. cit., 148.
[xxvii] W. Siarkowski, "Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc," *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, 1879, 52.
[xxviii] O. Skarga, *Żywoty świętych* (Wiedeń: 1842), 244; quoted after H. Biegeleisen, op. cit., 356.
[xxix] H. Biegeleisen, op. cit., 355.
[xxx] Nowa księga przysłów..., vol. 2, 286-7.

**Время, «небытие» и абсолютная эффективность в народной медицине**

Основное внимание в работе сосредоточено на категории времени - фундаментальной для этнософской интерпретации народной медицины. Народная медицина свойственна народной онтологии, она определяется народным мировоззрением и является его частью. Это направление исследования ведет к открытию механизмов, управляющих целительской магией и присущими ей ритуально-магическими действиями. Особенно понимание категории времени как перемещения нечистого (временное табу) делает возможным определить отношения между временем начала болезни, природой заболевания и излечением. Именно мифическо-ритуальный подход (но не прагматический) в исследовании народной медицины дает возможность приближенно пролить свет на цели терапевтических практик.

Мое исследование основано на теории «переходного времени», которая определяет функциональную структуру оппозиций здоровья/болезни и болезни/здоровья, конституируя элемент всеобъемлющего порядка - времени начала и времени конца. Эта динамическая структура оппозиций является аналогией перехода от хаоса (болезни как нарушения естественного порядка) к космосу (выздоровлению как восстановлению порядка). И именно мифологическая парадигма является основанием всех магическо-ритуальных верований и практик. Предполагая пороговый статус болезни, мы получаем возможность расшифровать значения целительной магии, обеспечивающей переход от состояния видимой смерти (небытия) к жизни (социальному времени). Абсолютная эффективность (символ лиминальности, антиструктуры) и переводная функция ритуала (сложного магического действия) позволяет поднять статус объекта магическо-ритуального действия: излечение является возрождением. (Пер. Т.Волковой).



**Ранее в серии опубликовано**

Т.1. **Шаманизм и иные ранние религиозные представления.** К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П.Потапова/Сборник статей. М.: издание ИЭА РАН, 1995.

Т.2. **Функ Д.А. Телеутское шаманство**: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М.: издание ИЭА РАН, 1997.

Т.3. **Харитонова В.И. Заговорно-заклинательная практика восточных славян.** М.: издание ИЭА РАН, 1999 (в печати).

Т. 4. **Памяти Владимира Николаевича Басилова**/Сборник статей. М.: издание ИЭА РАН, 1999.

Научное издание

**Материалы международного конгресса**
**ШАМАНИЗМ И ИНЫЕ ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ПРАКТИКИ**

Часть 1

Компьютерный набор, верстка и подготовка оригинал-макета
Д.А.Функа

Формат 60x90 1/16
Гарнитура Times New Roman
Усл. печ. л. 20,6

Отпечатано в участке оперативной полиграфии
Института этнологии и антропологии РАН